

HÉRACLITE SANS HÉRACLITE

UNE DISPERSION DE « L'OBSCUR »



essai
d'études et de considérations
à propos de la lecture des aphorismes
d'Héraclite d'Éphèse, dit « l'Obscur »

croisements et dérives autour des :
schémas sauvages

D'un geste tendu de la main, de l'autre le poing sur la table, il dît :

« *Héracliite, sur l'agoraaa :*

- "Booonjouuur ! " »

Après un bref silence, il reprît :

« *Mais à qui ? à quoi ? ... Pourquoi ? »*

Il redressa ses épaules et grimaça pour jouer l'ignorance.

P R O - L O G O S
(PROLOGUE)

La conservation-restauration en peinture intervient sur les parties abîmées d'une œuvre en essayant de reproduire fidèlement la technique de l'artiste. Cette discipline qui vise à reconstituer un original dispose aujourd'hui d'une technologie importante qui permet de déceler les strates et couches de retouches qui habitent une œuvre. Du brouillon de l'œuvre aux dernières restaurations, de moins en moins de signes échappent à la restauration actuelle. Le geste de l'artiste est examiné en comparant ses autres œuvres pour reproduire le savoir d'une époque, retracer une figure fidèle par les mêmes processus de son temps.

Ainsi, les strates de lectures formées par les restaurations précédentes indiquent les approches propres à chaque époque. Chaque mouvement ou école a développé des techniques de restaurations différentes pour des résultats divergents.

Aujourd'hui, les peintures sont plus fidèlement reconstituées par l'aide de technologies et par la constitution de nouveaux savoirs questionnant les précédents.

Cependant, s'il est possible de reconstituer une œuvre même à l'état de ruine dont l'original laisse quelques traces lisibles pour la technologie, comment restaurer une œuvre sans traces originales attestées, sans sources discordantes ? Est-il envisageable de reformer un visage que l'on n'a jamais vu ? Dans cette cécité à le vouloir, à vouloir le voir, qu'est-ce qui, au final, est restauré et conservé ?

À partir de quel moment la personne qui restaure se fait faussaire et l'original devient fantasme, spectre, fiction qui s'ignore fiction ?

« "La Nature ; fidèle et complète !" Comment peut-il s'y prendre ?
Quand a-t-on jamais pu *liquider* la nature en une image ?
La moindre parcelle du monde est une chose infinie !
Il en a peint ce qu'il lui en *plaît*.
Et que lui en plaît-il ? Ce qu'il *sait* peindre ! »



Image composite de
La Jeune fille à la Perle, de Vermeer,
réalisée à partir d'images numériques
suite au projet de recherche « Girl in the Spotlight »; par Sylvain Fleur

O U V E R T U R E

« voyez-la courir sur la mer, ma sagesse —
ma sagesse sauvage ! »

Ainsi parlait Zarathoustra,
« Des sages illustres » — NIETZSCHE

* *schéma* — subst. masc.

du grec ancien σχήμα, *skhèma*
« manière d'être, figure, apparence »

1. rendu de la forme générale,
dessin simplifié et annoté.

2. représentation, souvent
symbolique, de la structure
fondamentale d'un phénomène,
d'une organisation, considérant les
relations fonctionnelles existant
entre ces constituants.

3. représentation mentale d'un
principe de déroulement, de la
structure générale d'une entité plus
ou moins abstraite, ou conçue
abstraitemment; type structurel
général dont relève quelque chose.

4. assemblage imitant ou imageant
des interactions qui se *lient* ou
délient.

* *sauvage* — adj.

du latin *silvaticus*
« relatif à la forêt »

1. qui vit en liberté dans un
environnement à l'écart des
influences de civilisations humaines,
proche de l'état primitif.

2. dont le comportement est
farouche, rude, grossier voire brutal
et inhumain. Asocial et peu
hospitalier.

3. évoquant le caractère grandiose,
voir démesuré, farouche de
luxuriantes forêts primitives.

4. échappant aux règles établies,
qui se fait en dehors de toute
organisation officielle ou système,
qui a un caractère spontané,
incontrôlable et *émancipé*.

5. *subst. neutre* — qui procède avec
non-détermination.

« *C'est le seul livre* [les *Essais*] *au monde de son espèce,*
d'un dessein farouche »

Les Essais, [II, 8]

« De l'affection des pères aux enfants » — MONTAIGNE



REPÈRES CHRONOLOGIQUES & MYTHOLOGIQUES

Héraclite a écrit sa pensée en images et métaphores. Des figures qui, présentes tout au long de ses aphorismes, semblent provenir de son écosystème social, culturel et écologique : de son environnement — *océanet d'influences*. Une région méditerranéenne, la Ionie (actuelle Turquie), où mythologies et philosophies de la *phúsis* (premières pensées de la *physique*, de philosophies traitant de la nature), se mêlent, où l'anthropologie, l'histoire et les croyances se croisent et communiquent. Paysage et archipel de penseurs qui seront regroupés sous l'appellation des Présocratiques, « *une création moderne* »¹ mais pas seulement. Ainsi rétroactivement transformés en philosophes et présocratiques, la dénomination permettait de distinguer leur « *naturalisme* »² face au nouvel « *humanisme* »³ de Socrate et la rupture même de ce dernier vis-à-vis de ces physiciens. Tout en évacuant les spécificités de chacun, ces *Pères de la Philosophie* représentent encore ces nouvelles figures alternatives prodiguant sagesse et connaissances à contre-courant d'une époque où poètes et aèdes, comme Hésiode ou Homère, étaient les figures d'autorité de la Grèce.

L'arc des Amazones ou celui d'Artémis, gardienne du feu — feu des incendies spontanés de la flore méditerranéenne (nécessaire à la germination des plantes pyrophiles) qui relie la mort à la vie, ou celui des guerres, des révoltes et des conflits qui se suivent entre deux mélodies jouées par la lyre d'Apollon, le cycéon qui lie et délie ivresse dionysiaque et mystères *sauvages*, la mer et ses embarqués ; tous tirés de l'environnement d'Éphèse — cité-comète au destin foudroyant — ces quelques perspectives constituent le tissu d'un imaginaire dense et profond qui continue de nourrir et d'intriguer, de former le *pyropaysage* héraclitéen.

Ainsi, les repères qui suivent se proposent de jouer le rôle d'étincelles fertiles pour susciter un imaginaire.

¹ Laks André, *Introduction à la « philosophie présocratique »*, coll. Libelles, PUF : Paris • 2006 — p. 5.

² *Id.* — p. 15.

³ *Ibid.*

- il y a ≈ 7000 ANS :

premières occupations de la région d'Éphèse, futur Ionie et terre voisine des Amazones.

- il y a ≈ 3000 ANS :

fondation d'Éphèse — Ἔφεσος ou *Apaša* (hittite) dérivé d'une reine Amazone — par Androclès, fils du roi d'Athènes.

- il y a ≈ 2600 ANS :

plus importante cité Grecque de l'Asie mineure en Ionie. Terre des premiers logographes et poètes épiques, qui nouaient histoire et mythologie.

Mais aussi un des berceaux méditerranéens de la philosophie, de l'art et des premières sciences avec l'école *Ionienne* incluant : Thalès et Anaximandre de Milet, Héraclite d'Éphèse, Anaxagore de Clazomènes et Pythagore de Samos (entre autres).

- il y a 2582 ANS :

La cité passe sous le contrôle de la Lydie et de son roi Crésus.

- il y a 2581 ANS :

Début de la construction de l'Artémision qui dura une centaine d'années. Plus grand sanctuaire dédié à Artémis et quatrième des Sept Merveilles du monde, où Héraclite aurait déposé son ouvrage d'après Diogène Laërce.

Artémis, déesse farouche de la chasse et du monde sauvage, elle est la protectrice des Amazones. Nommée aussi la *Maîtresse des fauves* pour sa lutte contre la société masculine agricole dominante

ARC : instrument de la déesse sagittaire Artémis et des Amazones — image héraclitéenne.

FEU : Artémis est la gardienne du feu sacré — image héraclitéenne.

Elle est la sœur jumelle d'Apollon, l'alter-ego de Dionysos. Avec Dionysos, Artémis, est l'une des seules divinités à être entourée d'animaux et à vivre à l'écart des autres dieux. Aussi surnommée « la bruyante » ou « la radiante » comme Dionysos porte les titres du dieu « au bruyant cortège », celui « qui retentit ». Elle, du sang noir, attire vers l'ensauvagement et lui, du vin, l'ivresse.

Ainsi s'opposent et se lient :

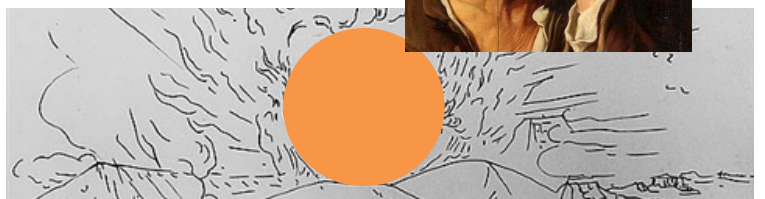
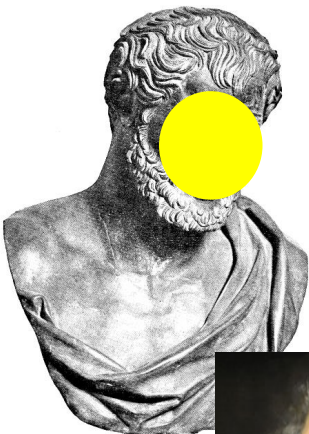
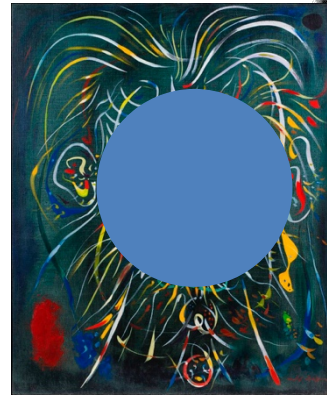
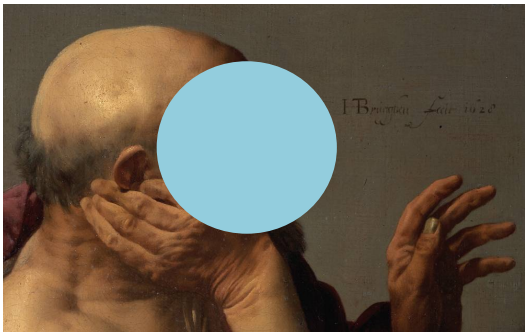
Déméter / Artémis ~ Dionysos / Apollon

Archéologie : vestige de l'autel du feu sacré encore présent.

- il y a 2568 ANS :

après la défaite de Crésus à la bataille de la Ptérie la cité passe sous la domination perse.

- il y a plus de 2560 ANS : naissance d'Héraclite à Éphèse, sous tutelle perse. Probablement initié dans sa jeunesse aux mystères d'Éleusis, cultes voués à Déméter, Hadès et Dionysos. Héraclite aurait vécu à distance de la cité, près de l'Artémision. Il y aurait aussi déposé son ouvrage, s'il a existé.
- il y a 2520 ANS : Les cités-états grecques d'Athènes et d'Érétrie soutiennent la Révolte de l'Ionie contre l'Empire perse de Darius I^{er}.
- il y a 2501 ANS. : décès d'Héraclite à Éphèse, bataille de l'Artémision : bataille navale entre Grecs et Perses.
- il y a 2377 ANS, UN ÉTÉ : l'Artémision est détruit par un incendie volontaire d'Hérostrate. Peu de parchemins survivent au feu.



I N T R O D U C T I O N

Une personne qui souhaite lire Héraclite n'a que l'embarras du choix face à l'immense variété d'études et de lectures. Elles sont autant de traductions que de commentaires qui différent les unes des autres. Suite aux premières parutions françaises et contemporaines¹, la parution d'études sur Héraclite est de plus en plus fréquente. En l'espace de trois décennies, une cinquantaine de commentaires (francophones), d'études et de traductions ont été édités.

L'œuvre de l'Éphésien semble avoir subi ou provoqué une large *dispersion* de sa pensée.

Derrière ce terme s'expliquent divers phénomènes qui touchent autant à la chimie qu'à l'écologie, l'optique ou la géologie, l'agriculture autant que les mathématiques, la démographie ou l'histoire.

En mécanique ondulatoire, la dispersion concerne autant les vagues que la lumière, les séismes et les sons. Une onde se disperse lorsqu'elle traverse un milieu qui va agir différemment sur la vitesse de chacune des fréquences qui composent cette onde. Le phénomène le plus célèbre reste celui de la dispersion de la lumière blanche qui traverse un prisme pour laisser apparaître toutes les longueurs d'ondes qui la composent : un spectre qui va de l'infrarouge à l'ultraviolet. Ainsi, la dispersion permet d'expliquer en partie la formation des vagues ou l'apparition des arcs-en-ciel.

Les interprétations d'Héraclite forment un nuancier bariolé qui peut facilement perdre la personne qui souhaite s'en approcher. La pensée de celui qui est encore surnommé « l'Obscur » a créé des vagues se transformant en un labyrinthe mouvant qui érode la possibilité de compréhension. Depuis Platon jusqu'au XXI^e siècle, Héraclite prend mille et un visages selon la personne qui le cite, celle qui l'explique, celle qui le traduit et celle qui le lit. Pour André Laks², si ce phénomène peut se retrouver pour chaque texte et auteur, Héraclite reste l'exemple le plus

¹ Y. Battistini en 1948, Clémence Ramnoux en 1959, en 1962 la thèse doctorale de Kostas Axelos puis le séminaire de Fink et Heidegger en 1966-67.

² LAKS André, « Héraclite, à contre-courant », par Garrigou-Lagrange M., *Le mardi des auteurs*, France Culture : Paris • diffusée le 6 octobre 2009 — 54:05.

probant de la *dispersion*¹ d'une œuvre « vouée à l'interprétation infinie. C'est-à-dire aussi bien à une *mésinterprétation infinie* »².

La lecture des aphorismes est complexe puisque cet exercice semble contribuer, avec une certaine facilité, à la provocation une *ondée de sens*. De telles averses foudroyantes propagent les significations — des détournements qui mènent parfois à l'idéologisation. Chacun paraît dépeindre son prisme de lecture dont paraît dépendre chacun. Se confrontent et cohabitent ainsi plusieurs figures d'Héraclite selon les écoles philosophiques, selon les traditions, les théologies mais aussi en-dehors d'un cadre d'étude de textes. Un spectre qui confond autant l'Armée Rouge que les Nazis³, de nombreux artistes ou politiciens⁴, bouddhistes et chrétiens, au Medef⁵ comme dans le monde ouvrier, Héraclite semble *parler à tout le monde*. Chaque aphorisme⁶ ou fragment parvient à faire sens à chacun mais cela : dans tous les sens.

Avant de *lire sans lire* Héraclite d'Éphèse dit « l'Obscur », la *dispersion* de son œuvre constitue un problème dense qui reste à penser.

*

¹ *Dispersion* — action de disperser : (1) jeter, répandre çà et là ; (2) séparer des personnes ou des choses qui formaient un assemblage et les mettre, les envoyer, les porter en divers lieux ; (3) forcer à s'enfuir de différents côtés, mettre en désordre. Du grec σπείρω (*speíro*), répandre, semer.

² KOFMAN Sarah, *Séductions, De Sartre à Héraclite*, collec. « La philosophie en effet », Galilée : Paris • 1990 — p. 121.

³ Détournement opéré par la sœur de Nietzsche, après sa mort.

⁴ La pensée d'Héraclite est interprétée par François-Xavier Bellamy comme une philosophie du changement permanent pour critiquer la mondialisation, la perte des traditions et des valeurs.

⁵ « *Rien n'est permanent sauf le changement* », un aphorisme non attesté est utilisé lors d'un séminaire pour défendre une hypermobilité, nécessaire, du monde. • 19 juin 2019.
url : <https://www.la-croix.com/Economie/Social/Le-Medef-reforme-2019-06-19-1201030013>

⁶ *Aphorisme* : du grec ἀφορισμός (*aphorismós* : séparation, définition) ; phrase courte qui exprime un principe ou une pensée, souvent par un assemblage d'idées paradoxal, surprenant, voire comique.



Storm Thorgerson (1944-2013),
The Dark Side of the Moon,
pochette album pour Pink Floyd, 1973.

DISPERSÉ

Cependant Héraclite reste pour la plupart des commentateurs le penseur de la contradiction, un constat qui ne contredirait pas ce règne de contestations interprétatives. Cette *dispersion* problématique est aussi engendrée par la réception des textes ou paroles de l'Éphésien. Il ne reste aucune trace d'un ou du manuscrit d'Héraclite, s'il en a écrit un. Seules des citations relayées par d'autres nous parviennent et ces sources demeurent elles-mêmes prises à travers de nombreuses contradictions et incertitudes.

Héraclite semble à la fois connu et inconnu. Entre des conflits interprétatifs permanents qui rendent sa pensée insaisissable et la popularité de certaines citations attribuées ou déformées, Héraclite est à la fois présent et absent. Si cette *dispersion* a été recherchée par l'auteur, c'est une volonté qui a « *bien et mal réussie* »¹ au vu des vagues interprétatives qui ont déferlé depuis plus de deux mille ans. Interpréter les écrits ou les intentions d'Héraclite c'est rajouter une strate à la *dispersion* de sa pensée. Cela n'est pas la seule difficulté puisqu'à la *dispersion* se rajoute une réfraction de son œuvre et une diffraction de ses écrits. La *dispersion* permet d'illustrer la possible multiplicité latente contenue dans la pensée d'Héraclite. La réfraction traduit la déviation ou le détournement de sa pensée par une tradition de lecture, une école philosophique. La diffraction s'opère à la retranscription du texte, recopié ou remémoré, pour engendrer de nombreuses distorsions.

Si cette *dispersion* semble problématique à la compréhension, elle pourrait autant s'assumer en sa propre élucidation. C'est envisager la *dispersion* ni comme problème ni comme solution. Ainsi le véritable Héraclite n'est plus à chercher. C'est abandonner autant une tradition qu'un besoin de restauration. La volonté d'expliquer est suspendue, ne plus donner de sens à Héraclite c'est alors laisser s'*émanciper*² sa pensée en une « *œuvre ouverte* »³. Ce mouvement d'ouverture vise à penser les conséquences de ce qu'il reste d'Héraclite mais aussi de ce qui a été fait de son œuvre. C'est alors se donner la tâche de ne plus vouloir saisir sa pensée pour se *séparer* d'Héraclite et assumer cette distance irréductible.

Ainsi, lorsque se dissout la finalité évidente de la recherche, que reste-t-il à trouver ?

*J'ai peur surtout du trouble horrible de ma pensée, de ma raison qui m'échappe brouillée, dispersée par une mystérieuse et invisible angoisse.*⁴

¹ LAKS, *loc. cit.* • 06/10/2009 — 54:45.

² Triple assemblage en latin de *ex-manus-capio* : hors-main-capter qui traduit ce geste de relâcher l'emprise de la main.

³ ECO Umberto, *L'œuvre ouverte*, Points : Paris • 2015.

⁴ MAUPASSANT Guy de, *Contes Fantastiques complets*, collection « Savoirs », Marabout : Verviers • 1974 — nouvelle « Lui ? », p. 171.

Une non-recherche d'Héraclite s'ouvre alors pour tendre vers des considérations d'une *dispersion de l'obscur*, à la nécessité de penser Héraclite sans Héraclite. Si l'intérêt porté aux véritables propos de l'Éphésien est évacué, cette *grande vacance* procède à de vastes explorations. Ce n'est plus sa restauration qui vaut réflexion mais sa *dispersion* : un éclatement à penser et une manie du système à oublier. La pensée d'Héraclite pose autant question que sa réception et transmission.

Parvient indirectement de l'Éphésien une centaine d'aphorismes plus ou moins attestés. La représentation d'Héraclite, la réception de ses écrits et les éléments biographiques traduisent autant un non-éloignement qu'un fantasme¹ qui se mêlent à la lecture et au sens. Mais les aphorismes et surtout leurs *dispersions* nécessitent une considération qui donne suffisamment matière à penser.

C'est cette *tension* simultanée et contradictoire d'un rapprochement des mots, jusqu'à les traverser, et d'une fuite du sens qui peut engendrer l'élan réflexif d'une pensée de la *dispersion*.

*

LANGAGE, LANGAGE

À côté de parutions régulières et récentes d'études diverses sur Héraclite, il émerge de plus en plus de publications faisant état de recherches concernant le rapprochement de la pensée d'Héraclite avec une philosophie du langage.

Magali Année étudie l'Éphésien par l'intermédiaire d'outils linguistiques approfondis. À travers son article « Lire et ne pas lire Héraclite »², elle propose une analyse linguistique très détaillée des sonorités et figures de styles mais pour une interprétation à cheval entre celle de Conche et de Bollack et Wismann. Ainsi, Héraclite est masqué en philosophe supérieur aux autres, armé d'une lecture redoutable et critique du langage.

¹ φάντασμα, *phántasma*, (1) apparition, vision, songe ; (2) image offerte à une pensée ; (3) fantôme, spectre ; (4) phénomène céleste. Image construite — fabriquée — consciemment ou non, hallucination des sens — une fiction qui s'oublie ou s'ignore fiction et donc qui se croit réelle.

² ANNÉE Magali, « II. Lire et ne pas lire Héraclite », in Marie-Laurence Desclos et al., *La sagesse présocratique*, Armand Colin « Recherches » • 2013 — pp. 89-116.
doi : 10.3917/arco.descl.2013.01.0089

D'une autre manière, Marianna Garin propose de reconsidérer Héraclite en poète jouant de la polysémie des termes pour provoquer une réfraction du *logos*¹, terme qui renvoie autant au discours, qu'au langage ou à la raison. Elle cherche ainsi à soulever les problèmes méthodologiques de lectures pour proposer elle-même le commentaire de certains fragments. Ainsi, elle considère les aphorismes d'Héraclite comme des fractions d'un tout perdu qu'il reste si tentant de restaurer.

Plus généralement, Héraclite reste surtout étudié en tant que fragment des Présocratiques et première occurrence² du terme *philosophe*. D'ailleurs, autant par simplification que pour constituer une histoire cohérente de la philosophie, Héraclite est opposé à Parménide pour mettre en contradiction philosophie du devenir et philosophie de l'être ou ontologie.

Cependant, André Laks parvient à créer autant une continuité en étudiant les Présocratiques qu'une rupture par le traitement individuel qu'il opère pour chaque philosophe, car leurs œuvres ont rapidement communiqué entre elles. Héraclite est alors considéré comme un penseur du langage qui a choisi la forme aphoristique pour écrire, c'est-à-dire en courte sentence extrêmement composée.

Ce choix interprétatif qui rehistorise autrement Héraclite découle du renouveau provoqué par « l'école de Lille », une dissidence universitaire initiée par Jean Bollack et Heinz Wismann. L'originalité de leur étude tient à une philologie nouvelle, une méthodologie d'étude du texte qui permet de mieux se séparer des courants interprétatifs traditionnels.

Malgré ces nouvelles directions qui enrichissent cette *dispersion* d'Héraclite, persiste une ancienne tradition de lecture qui l'érige en métaphysicien. Que cela se retrouve dans la jeunesse de Nietzsche, l'obsession de Heidegger ou les études théologiques, le courant de l'interprétation métaphysicienne continue de se nourrir lui-même. Un courant qui découle d'une lecture traditionnelle et majeure, celle de Platon et de ses disciples³, qui continue d'inonder

¹ Le terme est récurrent dans le corpus d'Héraclite et en philosophie. Souvent sacralisé ou saturé d'explication, son statut est à reconsidérer.

² LAKS, *op. cit.* • 2006 — p.70.

³ BOLLACK Jean & WISMANN Heinz, *Héraclite ou la séparation*, traduction et commentaire, collection « Le sens commun », Les Éditions de Minuit : Paris • 1972 — p. 33.

l'interprétation d'Héraclite sachant qu'une partie importante des aphorismes est de source platonicienne¹.

*

HÉRACLITE EN TROIS DIMENSIONS

Trois études fournissent à leur manière de profondes reconsidérations mais aussi des persistances à explorer. Des *Fragments*² de Conche, à la *philosophie*³ héraclitéenne de Kostas Axelos ou à la *séparation*⁴ de Bollack et Wismann, c'est un tel ordre de lecture sur plusieurs années qui a conduit vers cette recherche de la *dispersion* d'Héraclite. Ces traductions commentées constituent néanmoins le cœur du corpus philologique et philosophique d'Héraclite en France.

Marcel Conche publie pour la première fois « son »⁵ Héraclite en 1986, pour ensuite y revenir régulièrement jusqu'à récemment, en rééditant jusqu'à cinq fois son étude originale⁶. De par ses propres recherches Conche s'affirme comme métaphysicien de la Nature. Ce qui se répercute sur son étude de la pensée de l'Éphésien. Son Héraclite, affirmé comme tel, est pensé comme l'un des premiers philosophes ouvrant la voie de la philosophie porteuse de vérité et autant en physicien du devenir que métaphysicien. Complétant ainsi, pour Conche, d'autres pensées comme celle de Parménide, Empédocle ou Anaximandre, les fragments offrent ensemble la vision d'une Nature omni-englobante, dont parlerait le *logos* héraclitéen : « *L'Héraclite de M. Conche affirme la rationalité de la nature (pp. 189, 223) qui ne cache rien, ne renvoie à aucun secret : elle recèle sa loi, que seul le philosophe peut dire* »⁷. Marcel Conche qui a lu l'édition de Kostas Axelos et de Bollack-Wismann, s'affirme comme l'un des premiers exégètes à redonner la cohérence d'Héraclite (mais comme d'autres finalement), à avoir structuré sa

¹ Mise en évidence par Jean Bollack.

² CONCHE Marcel, *Héraclite – Fragments*, traduction et commentaire, collection « Épiméthée », PUF : Paris • [5^{ième} édition, 1998] 2011.

³ AXELOS Kostas, *Héraclite et la Philosophie*, traduction et commentaire, collection « Arguments », Les Éditions de Minuit : Paris • 1962.

⁴ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972.

⁵ Entretien avec Marcel Conche, en mars 2015, chez lui à Altillac, Corrèze.

⁶ En 1986, 1991, 1998, 2003 et 2011 ; puis la parution récente d'un complément : CONCHE M., *Fragments recomposés, présentés dans un ordre rationnel*, PUF : Paris • 2017.

⁷ THILLET Pierre, « Un nouvel Héraclite », *Revue des Etudes Grecques*, tome 100, fascicule 477-479 • juill.-déc. 1987 — pp. 449-457.

url : https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1987_num_477_1520

pensée en : « *une sorte de temple grec déployant son harmonie dans la durée* »¹, comme il l'écrit en quatrième de couverture.

Une forme singulière est produite par Kostas Axelos pour sa *présentation* et *interprétation philosophique* d'Héraclite. Une thèse doctorale soutenue en 1962, année suivante celle sur Marx, qui offre un ample écosystème autour de la pensée d'Héraclite. Contrairement à Conche ou à Bollack et Wismann qui ont présenté les *aphorismes* ou *fragments* ordonnés selon un sens ou non mais commentés un à un, Kostas Axelos propose en trois parties plusieurs sections thématiques composées de chapitres, où les fragments sont assemblés par bloc, puis commentés après traduction et interprétés sur plusieurs pages d'une manière plus philosophique que philologique. Ce faisant Axelos se penche alors sur la cosmologie héraclitéenne, son logos, sa dialectique², mais il est aussi l'un des seuls à s'attacher explicitement à la dimension poétique d'Héraclite et décrire la postérité de sa pensée à travers une histoire étendue des interprétations philosophiques et poétiques. Son étude permettra de revenir sur les lectures de Hegel et Heidegger.

Presque en opposition aux deux démarches précédentes, l'étude³ réalisée par Jean Bollack et Heinz Wismann permet une reconsidération importante quant à la lecture même. Le duo tant philosophe que philologue a tenté d'isoler la pensée d'Héraclite de toutes les interprétations qui détournent sa lecture et trahissent sa pensée. Le titre est significatif : *Héraclite, ou la séparation*. Ni cosmologie, ni volonté de cohérence, à chaque aphorisme est rendu son autonomie, même si les apophtegmes, comme préfère les nommer Wismann, se répondent et se lient entre eux. *L'Un*, unification absolue, totalité, est nié pour redevenir *l'un*, terme de la singularité. Aucune tentative de reconstituer l'original, Héraclite est étudié et approché tel que sa pensée nous est parvenue : à travers une centaine d'aphorismes. Ce détachement de « *l'unification méthodique* »⁴ leur a permis probablement de l'interpréter comme un penseur, à l'écriture pensée, de la

¹ CONCHE, *op. cit.* • 2011.

² Ici, la dialectique est une vision du fonctionnement du monde, un principe de la totalité contradictoire. À ne pas confondre avec la méthode de Platon : sa dialectique est un dialogue, un raisonnement qui vise le dépassement des contradictions.

³ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — p. 7 : fruit d'un séminaire privé, en collaboration avec d'autres philologues et philosophes, comme André Laks.

⁴ *Id.* — p. 57.

négarion, de la radicalité et de la singularité. Leurs efforts se portent sur les aphorismes, le langage qu'il déconstruit et recompose pour faire trembler les termes et vibrer leurs sens.

✱

JARDINER SANS DÉFRICHER

Il existe encore un conflit quant au statut du corpus d'Héraclite, considéré en fragments ou en aphorismes. Bollack et Wismann les considèrent comme apophthègmes, c'est-à-dire une forme aphoristique qui reprend dictons, maximes et sentences populaires pour les renverser, les détourner, des aphorismes référentiels en quelque sorte. Pour le reste des interprétations, on ne possède d'Héraclite que des « fragments ». Donc, des débris d'un tout perdu, les bribes d'un texte harmonieux et construit, les traces d'un système de pensée. Mais cela demeure une supposition.

Cependant, si l'on en reste à la réception de sa pensée, on ne possède d'Héraclite que de courtes phrases, parfois des définitions et souvent quelques termes qui ne semblent pas tronqués. Sans savoir si l'aphorisme a été un choix d'Héraclite, c'est sous cette forme que nous parvient sa pensée, c'est en l'état que le corpus nous parvient des sources qui l'ont diffusé.

Auprès de ce non-choix de ne plus considérer une forme fragmentaire mais en aphorismes, un autre *choix sans choix* s'impose. Celui d'assumer cette dislocation du sens. Bifurquer de cette recherche revient à laisser s'écouler cette question pour étudier sa *dispersion* qui est, avec ou sans Héraclite, présente depuis longtemps. Même si cette *dispersion*, la forme aphoristique et le jeu de la polysémie se combinent à merveille pour s'intensifier les unes les autres, seules des suppositions permettraient d'y voir une stratégie de l'Éphésien.

C'est, pour l'écrire ainsi, se *contenter* de l'étude de sa réception, d'une pensée dispersée en autant d'aphorismes que d'interprétations possibles. Cette non-recherche ne s'impose pas non plus en refus de l'interprétation mais plutôt d'une distance, un regard critique quant à son rôle et statut. Donner du sens, ce serait alors créer une *fiction* mais une fiction nécessaire qui permet de penser par détours. Mais la fiction perd de sa force ou devient autorité creuse lorsque l'on

oublie ou ignore sa nature illusoire¹. L'activité de fiction serait alors un processus fertile mais qui devient infructueuse lorsqu'elle se pose en résultat, se fait fantasme². C'est à la manière d'un prisme que la fiction peut élargir notre pratique du réel, le surréalise fantastiquement, du moins la sensibilité qu'on lui prête, pour mieux *l'assumer* — et questionner en retour.

*S'il n'attend pas, il ne découvrira pas le hors d'attente, parce que c'est chose introuvable et même impraticable.*³

Sans plus attendre, ne pas découvrir la véritable pensée d'Héraclite ni tenter de reconstituer sa figure revient à ne plus le rechercher pour le trouver ailleurs, dans l'inconnu. Cette *recherche sans recherche* fait de la problématique de la *dispersion* sa propre non-solution et même dissolution — pour éviter l'interrogatoire. La *dispersion* est processus sans résultat, un cheminement spectral et multiple de conséquences éphémères depuis lequel s'écoulent d'autres et d'autres questionnements. Une recherche qui s'ouvre elle-même à la *dispersion*, à l'indétermination qui afflue en aval des problèmes et des solutions.

La démarche de cette non-recherche se trame alors simultanément avec l'exploration des hypothèses de recherches.

(1) *le schéma*

- C'est un problème.
- Il faut une solution.

(2) *schéma inverse*

- Il y a trop de solutions...
- C'est un problème.

(3) *schéma troisième*

- ... non, ce n'est pas un problème
- C'est une exploration/une aventure/une ouverture —

Pour propulser le développement de cette *non-recherche de la dispersion*, le *radeau* fait figure de métaphore. Cette image de l'embarcation précaire traduit

¹ Du latin *illusio* : ironie, tromperie — dérivé de *illudere* : jouer avec, se jouer, railler, outrager. L'illusion se joue, en tant que fiction ironique, de la personne trompée.

² Ici, la fantasme s'entend comme une action au présent, alors que l'illusion fait partie d'une action passée.

³ *Id.* — aphorisme 18, p. 104.

une méthodologie sans chemin, sans parcours tracé. Entre dérive et assemblage, le radeau s'assume en « *Assemblages : entiers et non-entiers*. »¹. Une non-structure qui s'ouvre à l'inconnu, à l'*apeiron*². Un métissage de paysages et d'archipels qui vagabondent à la confluence du rapport³ entre ingénieur, bricoleur et artiste flottant sur un « *sentiment océanique* »⁴. Une recherche en *rade* de sens pour s'ouvrir à la *dispersion* de la pensée d'Héraclite, à l'assemblage des termes qui forment les aphorismes, à l'assemblage des syllabes et sonorités qui forment les termes. L'assemblage n'est ni total, ni unité, car il entend le séparé, un et non-un. *Assemblages* en *dispersion* indéterminée, ouverts et détachés, pour penser autant la relation que l'intervalle la fusion que la fission⁵, la segmentation du flux de parole. Mouvement simultané qui assemble et sépare — relate et altère — arme et schéma de pensée d'Héraclite : « *syntaxe, diataxe* »⁶.

Le *logos* chez Héraclite témoigne déjà d'une *dispersion* du sens, d'une décomposition de l'unité en nuances et métissages. L'aphorisme est le lieu d'un jeu combinatoire entre les termes, un puzzle fatal qui déroute le sens par les possibilités. À la fois discours, raison, rapport, parole, langage, loi, conte, le *logos* contient déjà ce conflit du sens. Si Héraclite fait du langage autant son objet d'étude que son outil, c'est pour laisser agir l'*antílogos* de la parole, la voie de la négation : le côté obscur du discours. Par son *art* de l'inversion, de l'antithèse, et de l'antiphrase, du paradoxe et de la parabole, Héraclite sonde la contradiction (anti-*logos*). Ce contre-*logos* qui sépare et assemble simultanément procède à cet art de penser le conflit par la négativité, de reconsidérer ce qui est *séparé* pour le dire avec — considérer la face cachée. Ce *dire sans dire*⁷ à l'œuvre pourrait permettre d'autres approches de la pratique philosophique et plus loin, de la parole.

¹ *Id.* — aphorisme 10, p.82.

² ἄπειρον : l'*apeiron*, le non-déterminé, le sans-issue. Matière intermédiaire, mélange, et principe primordial du monde pour Anaximandre. Aussi : *ápeiros*, l'ignorant ou le non-expérimenté.

³ LÉVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, collection « Agora », Pocket : Paris • 1990 — pp. 30-49.

⁴ HULIN Michel, *La mystique sauvage*, collection « Quadrige », PUF : Paris • 1993 — p. 29.

⁵ MOURIER J., VERCELLONI J. ET PLANES S., « Evidence of social communities in a spatially structured network of a free-ranging shark species », *Animal Behaviour*, Vol. 83, N° 2 • février 2012 — pp. 389-401. : *fission-fusion*, une structure dynamique sociale relevée chez les Raies Manta ou Requins à pointes noires.

⁶ *Id.* — p. 24.

⁷ *Ibid.*

Je pense qu'il y a une disposition initiale pour être anthropologue. Ce sont des personnages de l'entre-deux qui ne se sentent pas parfaitement bien chez eux et qui ne peuvent pas être complètement, aussi, assimilé dans la population où ils choisissent de séjourner et donc ils sont constamment dans une position non seulement réflexive vis-à-vis d'eux-mêmes — parce qu'au fond le travail de l'anthropologue, l'instrument de connaissance de l'anthropologue, c'est lui-même — mais ils sont aussi dans une position de retrait relatif vis-à-vis du monde qu'ils observent. Ils essaient d'être le plus proche possible des gens parmi lesquels ils vivent bien sûr. Mais aussi du fait de leur retour dans le monde d'où ils proviennent et qu'ils regardaient, sans doutes déjà, d'un œil un peu critique, le détour par le regard éloigné les porte à être plus critiques.¹

Cette description de la figure de l'anthropologue comme « *badaud* »² critique, par Philippe Descola, fait de la séparation et de l'ouverture, comme relation à l'inconnu, une posture similaire à ce détour de l'agir, à la dynamique sociale et animale de fission-fusion : une écoute de l'assemblage en *dispersion*. Correspondant avec le *radeau*, la figure du *badaud vigilant* se dessine comme cette possibilité d'explorer la *dispersion* d'Héraclite — ni comme problème ni comme solution — mais comme vaste étendue de navigation : un *océanet d'influences* ingouvernable.

Les choses qui sont là, la foudre les conduit toutes.³

Les sens vagabondent sans demeurer, la pensée s'assume *sans abri*⁴ — *radeau* — pour que se brise le fantasme de la compréhension contre la multiplicité singulière des singularités multiples.

* * *

¹ DESCOLA P., « Philippe Descola, pour un nouveau monde écologico-politique », par Worms F., *Les discussions du soir avec Frédéric Worms*. Paris : France culture • diffusée le 27 mars 2017.

² *Ibid.*

³ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 64. *Conduire* est la traduction choisie pour *oiakizein* (conduire, gouverner : οἰακίζειν) ; verbe qui provient de *oiax*, la barre du timonier, le gouvernail du navire.

⁴ PIC Muriel, SELMECI CASTIONI B. et VAN ELSLANDE P., à la direction de l'ouvrage collectif, *La « pensée sans abri » non-savoir et littérature*, textes de Didi-Huberman G., Le Brun J., Houdart S., Thélôt J., et als. avec un entretien inédit de Valère Novarina, Les nouvelles Cécile Defaut : Nantes • 2012 — la « *pensée sans abri* » est une expression reprise in : ADORNO T. W., *Sur Walter Benjamin*, Allia : Paris • 1999 — p. 36 : « Il plonge dans la réalité comme dans un palimpseste. Interprétation, traduction, critique, tels sont les schémas de sa pensée. Le mur des mots qu'elle est occupée à sonder, protège de son autorité la pensée sans abri ; il lui est arrivé de parler de sa méthode comme d'une parodie de la méthode philologique. ».

LA *DISPERSION* D'HÉRACLITE

La variation d'études et de sources disperse l'œuvre en une sémantique impossible à un obstacle sans limite, informe. Loin de former un tout cohérent et unifié, la multiplicité interprétative s'habille d'une palette polychromatique de sens et de significations. Mais à travers ce marathon sémantique, il se trame divers courants à préciser. S'il s'écoule ainsi un savoir naufragé qui s'étend jusqu'à s'écarteler sur un océan de sens, la figure de l'Éphésien, elle, se réfracte en mille mirages alors que se poursuit son érosion dans les abysses insondables. Atteindre Héraclite est une fiction incontournable, les réceptions de ses écrits témoignent déjà de cet écart irréductible.

Cette *dispersion* se joue des systèmes, des établissements figés à sens unique. Une polysémie latente pourrait procéder des aphorismes et accentuer cette *dispersion*. Le phénomène physique s'applique autant à la lecture pour se faire vœu d'une décomposition de la totalité, d'un dérangement démoniaque¹ qui nébulise les sens. Le détour par un triptyque héraclitéen trace déjà une structure obscure, invisible. La tâche à peine entamée, de confronter les commentateurs entre eux, laisse apparaître cet impossible qui prend forme. S'approchant ainsi des aphorismes d'Héraclite, une lecture incomplète se *dessigne*, une « œuvre ouverte »² émerge.

Le langage est le terrain de jeu d'Héraclite. La « *perversité magnifique* »³ de sa « *syntaxe ambiguë* »⁴, fruit d'un art de la diataxe⁵, ouvre une critique du discours (*logos*) : locution et audition. Les aphorismes sont précieusement composés, les mots sont sélectionnés avec profondeur puis arrangés par antithèses afin d'ouvrir une contra-diction pour en extraire des paradoxes⁶. La pensée d'Héraclite n'est pas une philosophie mais un art de déstructuration du discours pour dire autrement. Si l'Éphésien est un maître d'œuvre du désordre, serait-il un artiste de la *dispersion* ?

*Des choses jetées là au hasard, le plus bel arrangement, ce monde-ci.*⁷

¹ Du grec ancien δαίμων, *daímôn* issu de δαίομαι, *daíomai* : répartir, partager, donner.

² ECO, *op. cit.* • 2015.

³ GARIN, *op. cit.* • 2013 — p. 4.

⁴ *Ibid.*

⁵ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — p. 24, contraire de syntaxe.

⁶ Du grec ancien παράδοξος, *paradoxos* : opposé au sens commun, qui détourne la *doxa*, le discours (*logos*) populaire comme ensemble homogène.

⁷ *Id.* — aphorisme 124, p. 338.

Roberto Matta,
Xpace and the Ego, 1945,
huile et pigments
fluorescents sur toile, 202,2 x
457,2 cm.



RÉCEPTION : RIVES ET DÉRIVES HÉRACLITÉENNES

Par son influence, le fleuve incarne encore l'une des images les plus puissantes dans le corpus d'Héraclite, mais aussi l'une des plus troubles. Quelle que soit l'interprétation choisie, le *fleuve* est la figure, le chiffre, avec le *feu*, qui répand le plus de dérives idéologiques. Tel un delta, l'œuvre de l'Éphésien se disperse en autant de rives que de courants interprétatifs. Il n'existe ainsi pas une méthode, un chemin tracé, qui permette de saisir la pensée qui émane des aphorismes d'Héraclite. Le choix de la traduction, les commentaires, l'interprétation, déterminent pour influencer durablement l'approche que lectrices et lecteurs se construiront au fil des lectures et relectures. L'accès impraticable et barré à la source force une dérive vers la description de cette embouchure plurielle. Le sans-passage ouvre à la richesse du détour.

Les aphorismes, auxquels les philosophes et philologues, modernes et récents, se réfèrent, dépendent des choix et parfois des transformations de citateurs lointains. Certains parmi eux n'hésitaient pas à piocher, armés d'une volonté d'exactitude aléatoire, dans une parole ou un écrit, créant ainsi de véritables fragments, au sens propre du terme. Sans parler des possibles erreurs de copie, de retranscriptions du grec au latin, des aléas de la mémoire ou encore des diverses dialectes et mutations du grec. L'interprétation se teinte souvent des idées qui habitent l'interprète. La personne qui lit devient l'auteure d'une lecture. La *réfraction* d'Héraclite semble inhérente aux conditions de sa réception. Ses aphorismes traversent ainsi prismes et milieux différents.

Il s'agit alors de déterminer les courants interprétatifs et plus souvent des traditions, des répétitions qui cumulent les réappropriations. C'est tenter de laisser surgir un Héraclite *émancipé*, une figure exilée des courants repérés.

Mais ce ne sont pas seulement les différentes réceptions qui ont fait dériver la pensée d'Héraclite en mille et une rives. Par-delà delta et prisme, vies et visages de ce fantôme d'Éphèse se sont succédés en de multiples formes, en récits divergents. Une *dispersion* supplémentaire qui a influencé l'interprétation des aphorismes et la diffusion de sa pensée. Cette expérience bariolée de la démultiplication dessine une mosaïque qui s'écrase sous son propre poids.

CRÉDITS

(cf. B.-W. *op. cit.* • 1972)PLATON • 24 SIÈCLES*grec ancien : philosophe*

Grèce antique

2 APHORISMES, douteux

ARISTOTE • 24 SIÈCLES*grec ancien : philosophe*

Grèce antique

7 APHORISMES

THÉOPHRASTE • 23 SIÈCLES*grec ancien : philosophe*

Grèce antique

2 APHORISMES

POLYBE • 22 SIÈCLES*grec ancien :**homme d'état, historien*

Grèce antique

1 APHORISMES, douteux

PHILODÈME • 21 SIÈCLES*grec ancien : philosophe*

Grèce antique

1 APHORISME, douteux

ARIUS DIDYME • 21 SIÈCLES*grec ancien : philosophe*

Grèce antique

1 APHORISME, indirect

cité par Eusèbe (IV^{ième}),*latin : théologien chrétien*STRABON • 20 SIÈCLES*grec ancien : géographe, historien*

Grèce antique

1 APHORISME

COLUMELLE • 20 SIÈCLES*latin : agronome, écrivain*

Empire Romain

1 APHORISME, douteux

ÉPICTÈTE • 20 SIÈCLES*grec ancien : philosophe*

École stoïcienne

Grèce antique

1 APHORISME, douteux

PLUTARQUE • 19 SIÈCLES
grec ancien : philosophe
néoplatonicien
Grèce antique
16 APHORISMES, dont 4 douteux

NUMÉNIUS D'APAMÉE • 19 SIÈCLES
grec ancien : philosophe
néopythagoricien~néoplatonicien
Grèce antique
1 APHORISME, douteux

CELSE • 19 SIÈCLES
grec ancien : philosophe
Empire Romain
3 APHORISMES, indirects
cité par Origène (III^{ème}),
grec ancien : Père de l'Église

MARC AURÈLE • 19 SIÈCLES
latin : philosophe, empereur
stoïcien
Empire Romain
6 APHORISMES, dont 5 douteux

SEXTUS EMPIRICUS • 19 SIÈCLES
grec ancien : philosophe
sceptique
Empire Romain
3 APHORISMES

CLÉMENT D'ALEXANDRIE • 18 SIÈCLES
grec ancien : Pères de l'Église
Empire Romain
25 APHORISMES

HIPPOLYTE DE ROME • 18 SIÈCLES
grec ancien : théologien
Empire Romain
19 APHORISMES, dont 1 douteux

DIOGÈNE LAËRCE • 18 SIÈCLES
grec ancien : doxographe
Empire Romain
12 APHORISMES, dont 2 douteux

PORPHYRE DE TYR • 17 SIÈCLES
grec ancien : philosophe
néoplatonicien
Empire Romain
2 APHORISMES, dont 1 douteux

JAMBLIQUE • 17 SIÈCLES
grec ancien : philosophe
néoplatonicien
 Empire Romain
 3 APHORISMES, douteux

CALCIDIUS • 17 SIÈCLES
latin : philosophe
néoplatonicien
 Empire Romain
 1 APHORISME, douteux et indirect
 cité par Hisdosus Scholasticus (XIII^{ème}),
latin : écrivain

ANATOLIUS • 16 SIÈCLES
latin : homme d'état
 Empire Romain
 1 APHORISME, douteux

AETIUS • 16 SIÈCLES
latin : homme d'état
 Empire Romain
 1 APHORISME

PROCLUS • 16 SIÈCLES
grec ancien : philosophe
néoplatonicien
 Empire Romain
 4 APHORISMES, dont 1 douteux

STOBÉE • 16 SIÈCLES
grec ancien : doxographe
 Macédoine
 4 APHORISMES, dont 1 douteux

—

THÉODORE PRODROME • 9 SIÈCLES
grec médiéval : poète et rhéteur
 Empire Byzantin
 1 APHORISME

TZETZÈS • 9 SIÈCLES
grec médiéval : poète et grammairien
 Empire Byzantin
 1 APHORISME, douteux

ALBERT LE GRAND • 8 SIÈCLES
latin : saint et docteur catholique
 Allemagne
 1 APHORISME, douteux

DES SOURCES, UN CORPUS ÉCLATÉ

Ces lopins prélevés du corpus de l'Obscur Ionien, détachés par force et autonomisés, s'ils ne l'étaient déjà, ont été sujets à diverses déformations. Entre les variations inévitables de la transmission et les défaillances de la mémoire, la volonté de rétablir la véritable pensée d'un présocratique ne peut éviter la déconvenue, ou de demeurer dans le *phántasma*. Sans oublier la courante déformation de l'aphorisme par le citateur qui le rapporte, tordu et plié pour appuyer le sens du citateur, souligner un propos ou pour radicaliser son opposition à Héraclite. À ce propos, pour B.-W. (Jean Bollack et Heinz Wismann), Plutarque n'a pas hésité à imiter¹, à quelques reprises, l'écriture de l'Éphésien et à prétendre le citer, c'est-à-dire à produire parfois d'illusoires citations, ou encore, à la manière de Polybe, à citer le nom d'Héraclite pour renforcer la valeur d'un proverbe commun².

L'étude de Marcel Conche permet de tracer une amplitude temporelle concernant la provenance des aphorismes ou fragments selon l'auteur. Il y a plus de deux millénaires, le citateur le plus ancien, de ce qui est parvenu pour le moment, est Platon. « *Albert le Grand (XIII^{ème}) la source la plus récente* »³, referme cette section temporelle.

Mais ce dernier ne cite qu'un unique fragment d'Héraclite en latin et semble, qui plus est, mêler sa propre réflexion au texte. L'aphorisme 4 est traduit ainsi par B.-W. : « *Nous dirions que les bœufs sont heureux, quand ils trouvent à manger de la vesce* »⁴. Si la traduction est presque similaire pour Conche, il précise le contexte, traduit du latin, qui est tiré de son ouvrage sur la botanique *De vegetalibus et plantis* (1256-1257, VI) : « *raison pour laquelle Héraclite a dit que, si le bonheur consistait dans la plaisirs du corps, nous dirions les bœufs heureux quand ils trouvent à manger de la vesce.* »⁵. La première partie (« *raison pour laquelle Héraclite a dit que* ») est clairement de l'auteur latin. Conche et B.-W. rejettent le second moment (« *si le bonheur consistait dans la plaisirs du corps,*

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — p. 271.

² *Id.* — p. 290.

³ CONCHE, *op. cit.* • 2011 — p. 9.

⁴ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — p. 70.

⁵ CONCHE, *op. cit.* • 2011 — p. 345

») attribué à Héraclite. Le bonheur ne serait pas un sujet héraclitéen pour Conche. B.-W. écartent entièrement l'aphorisme contaminé, ce pseudo-fragment serait endommagé suite à une erreur de citation. Albert le Grand ne ferait que maladroitement citer un Père de l'Église qui aurait greffé une réflexion sur les plaisirs à une comparaison d'allure héraclitéenne sans savoir si celle-ci est l'œuvre d'Héraclite. Axelos attribue la sentence entière : « *Si le bonheur consistait dans les jouissances corporelles, nous devrions appeler heureux les bœufs quand ils trouvent des pois à manger* »¹ et place ce « fragment » au sein d'un commentaire sur la dimension critique et ironique de la pensée d'Héraclite vis-à-vis des comportements humains.

Attribuant cet aphorisme à l'Éphésien, il le rattache à d'autres, attestés ou également incertains. Ainsi, il cite juste avant l'aphorisme 97² puis après le 37³, le 13⁴ et le 9⁵. Tous sont des analogies du monde animal. Cela n'est peut-être pas une raison suffisante pour les lier ainsi ensemble et les noyer dans un relativisme unifié. B.-W. et Conche attestent particulièrement 97², 13⁴ et 9⁵ avec des traductions différentes et un commentaire spécifique pour chaque aphorisme. Mais l'aphorisme 37³, unique citation de Columelle, est contesté puisqu'il réalise un doublon déformé de 13⁴ en rajoutant une comparaison qui ne semble apporter rien de plus au propos mais correspond simplement au contexte de citation, à savoir le thème de son ouvrage : *Res rustica*, l'agriculture. Ainsi, dans le commentaire de l'aphorisme écarté B.-W. précisent :

*On aime à le citer [Héraclite] dans les ouvrages les moins spéculatifs, parce que le prestige qui s'attache à sa pensée augmente la satisfaction que l'on tire des choses certaines.*⁶

D'emblée, les sources brouillées ou contradictoires laissent apparaître des cas précis de *dispersion*. L'aphorisme 4, rejeté par B.-W., est une citation indirecte extrapolée d'un autre citateur et qui ne fait que multiplier un propos déjà exprimé dans un autre aphorisme (plus attesté, avec un schéma similaire mais des images

¹ AXELOS, *op. cit.* • 1962 — p. 209.

² *Id.* — aphorisme 97 : « Car les chiens aboient contre ceux qu'ils ne connaissent pas. ».

³ *Id.* — aphorisme 37 : « Les porcs se baignent dans la boue, les volailles dans la poussière ou dans la cendre. ».

⁴ *Id.* — aphorisme 13 : « Les porcs se réjouissent plus dans la boue que dans l'eau propre. ».

⁵ *Id.* — aphorisme 9 : « Les ânes préféreraient de beaucoup la paille à l'or. ».

⁶ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — p. 147.

différentes) et reproduire des erreurs de citations retransmises qui chargent l'aphorisme original qui, ainsi érodé en plusieurs fois, se perd.

Sur une période pesant moins d'une vingtaine de siècles quelques citateurs se démarquent par la quantité d'aphorismes dont ils se font témoins. Clément d'Alexandrie fournit plus d'une vingtaine d'aphorismes sur plusieurs ouvrages, tous attestés. L'auteur chrétien grec du début du III^{ème} siècle, Père de l'Église inspiré par Platon, devance légèrement Hippolyte de Rome, lui aussi théologien chrétien d'origine grecque, qui cite une vingtaine d'aphorismes dans son ouvrage *Réfutations de toutes les hérésies*, catalogue de croyances païennes et de systèmes chrétiens gnostiques. Deux auteurs chrétiens de la même époque fournissent ainsi une quarantaine d'aphorismes différents et plus ou moins valables, soit près du tiers du corpus.

Ensuite Plutarque, fervent néoplatonicien grec du II^{ème} siècle, transmet une douzaine d'aphorismes à travers les différents volumes de sa *Moralia*. Diogène Laërce (III^{ème}) puis Stobée (V^{ème}), deux doxographes et compilateurs grecs, transmettent chacun 10 aphorismes attestés.

Cette liste se clôt avec Aristote qui transmet moins d'une dizaine d'aphorismes. Tous attestés et cités sur plusieurs ouvrages, Aristote a aussi témoigné de la complexité à segmenter les termes d'Héraclite et semble alors avoir eu sous les yeux un manuscrit de l'Éphésien :

Il faut en règle générale que ce que l'on écrit soit aisé à lire et à comprendre. Il en est ainsi lorsque les mots de liaison sont nombreux [...] et non lorsque la ponctuation est difficile, comme dans les écrits d'Héraclite. En effet, c'est tout un travail de ponctuer Héraclite, car il est difficile de voir si le mot se rattache à ce qui précède ou à ce qui suit.¹

Ainsi, ces citateurs produisent les deux tiers du corpus d'Héraclite. Cité de mémoire² ou non par Platon plus de cinquante ans après la mort de l'Éphésien, le dernier témoignage d'Héraclite remonte à près de huit siècles.

Cependant un témoignage, rapporté par Diogène Laërce, de Théophraste, philosophe grec né un siècle après la mort d'Héraclite et citateur attesté de deux aphorismes (124 et 125), révèle une information à reconsidérer. Cet élève

¹ ARISTOTE, *Fr. A4, Les Présocratiques*, édition établie par Dumont J.-P., collab. Delattre D. et Poirier J.-L., Gallimard : Paris • 1988 — p. 135.

² CONCHE, *op. cit.* • 2011 — p. 9

d'Aristote « attribue à une disposition mélancolique le fait qu'il a laissé certaines parties de son livre à moitié achevées [ἡμιτελής, *hêmitelês*, semi-fini], et d'autres qui font l'objet de réécritures »¹. Il est alors précisé dans la note de l'édition plusieurs possibilités d'élucider ce propos. Concernant l'œuvre d'Héraclite, il paraît probable que (1) l'auteur ait laissé certaines parties achevées et d'autres non, (2) qu'il ait choisi de les formuler tantôt en style obscur ou « parfois lumineux »² ou (3) qu'il aurait pu laisser en suspens des variations textuelles. Michel Patillon synthétise ainsi ces pistes : « tantôt Héraclite a renoncé à parfaire son texte, tantôt il a laissé subsister plusieurs versions ». Une hypothèse qui ne peut que nourrir cette non-recherche de la *dispersion* d'Héraclite.

*Comme les Pensées de Pascal, les Fusées de Baudelaire, les fragments narratifs de Walter Benjamin, Das Passagen-Werk, ces manuscrits font partie de ces écrits posthumes qui éclairent le centre par ses marges ou qui déplacent le centre à la périphérie. Le lecteur sera donc parfois pris de vertige — un vertige hautement stimulant et qui invite à tout repenser — en présence de ces fragments, où les disciplines et les objets les plus divers sont également convoqués, brassés, mélangés.*³

C'est une telle *Poétique de la germination* que décrit Olivier Schefer pour présenter ce *Brouillon général* de Novalis⁴ et le comparer à des manuscrits au dessein similaire. Loin de toute tradition philosophique un *courant souterrain* se dessine — sans rien revendiquer — qui émerge, à chaque fois, sous une forme différente : œuvres fragmentaires, pensées dispersées, écrits aphoristiques.

À partir de la réception de ses aphorismes, de nombreux questionnements jaillissent si l'on considère aussi qu'il existe plusieurs citations pour un même aphorisme. Ceci impose déjà un choix parmi les sources.

Reste alors ce que les divers citateurs ont bien voulu piocher. Mais *piocher* génère un *vide*⁵ : entre une pensée éclatée qui se constitue par intervalles ou en livre fantôme, les bribes forment-elles alors une œuvre *ouverte* ? le *brouillon* d'une pensée sans refuge ?

¹ DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Classiques modernes, Paris • 1999 — Livre IX, Héraclite d'Éphèse, p. 1051.

² *Ibid.*

³ NOVALIS, *Le Brouillon général*, traduction et préface par Olivier Schefer, Allia : Paris • 2015 — p. 8.

⁴ *Ibid.*

⁵ MURATET-CAMPOS Mélanie Eva, *Fragments d'une enquête : pour une issue de secours*, isdaT : Toulouse • 2013.

LE SENS MODERNE

L'enchaînement d'Héraclite à une « *tradition* »¹ fait barrage à la recherche philologique, à l'*émancipation* de sa pensée. Mais la contrainte ouvre la voie au mouvement.

Dans leur étude, Wismann et Bollack désossent, une par une, les principales influences qui ont structuré les interprétations d'Héraclite. Une pensée rongée qui empêche, encore, de laisser lire Héraclite. Modernes, chrétiens, stoïciens et platoniciens ont ainsi œuvré à sa *dispersion* par réfraction idéologique.

Les modernes, loin d'en revenir aux mots et à la philologie, ont été emporté par les vagues des traditions de lecture, pensant trouver une sortie — prisonniers — du labyrinthe qu'ils se sont imaginés. Ainsi, la lecture moderne d'Héraclite « *dérive de l'histoire intellectuelle du texte, non du texte* »². La logique et la construction de l'aphorisme ne sont pratiquement jamais étudiées avec méthode. La recherche de sens domine et aveugle les exégètes. La majorité des interprètes, quel que soit le degré de véracité créditée à la biographie d'Héraclite probablement fantaisiste sur plusieurs éléments, se laisse influencer par l'image qu'elle en suture. Fierté ou pleurs, aristocrate ou ermite, Héraclite intrigue et nourrit des imaginations en manque de compréhension.

Pour Kostas Axelos, toutes les lectures modernes, des prémisses de la Renaissance de Giordano Bruno ou de Montaigne jusqu'aux surréalistes, renferment en elles ce syndrome du manque de nature, se sentant « *éloigné[es] d'elle* »³. De cette nature omni-englobante, ou cosmos, dont parle autant, mais différemment, Conche que Axelos, elle ne semble pourtant jamais apparaître à travers les aphorismes d'Héraclite. Cette nostalgie chez Axelos, comme Conche, se ressent plus à travers leurs propres interprétations. Ce qu'ils nomment nature, dans sa terminologie occidentale, est une invention-concept simplement trop éloignée du temps d'Héraclite, une interprétation biaisée du terme *phúsis*.

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — p. 35 : « *Le cadre qu'impose la tradition reste si contraignant qu'il triomphe de la raison et qu'il fait obstacle à la recherche même de la valeur des mots* ».

² *Id.* — p. 41.

³ AXELOS, *op. cit.* • 1962 — p. 234.

LA COLONISATION CHRÉTIENNE

Certains modernes, en rejetant pourtant le courant chrétien, retiendront d'Héraclite une pensée et réflexion sur la religion¹, mais pas seulement. La tradition paraît souvent trop forte, même pour des philosophes.

Car, avant les modernes, un courant issu du christianisme a cru voir en Héraclite le frémissement d'un monothéisme, le fondement de thèmes bibliques par l'imagerie bouleversante du Grand Unique et du véritable : le *Feu divin*.

Cette *allégorie chrétienne*, déposée sur la pensée héraclitéenne reste elle-même fortement inspirée par les lectures stoïciennes du corpus de l'Obscur. La présence du dualisme est forte et pourtant si éloignée de l'Éphésien. Les lectures théologiques proposent peut-être le plus grand détournement d'Héraclite, une pensée déformée par les Pères de l'Église. Mais, au final, un courant qui ne fait que reprendre les traditions qui le précèdent. L'équivocité de l'un est appauvrie en une univocité, celle de l'Un, sens univoque qui renvoie à la grande unité. Ce *Tout* unifiant incorpore chaque chose en lui, une telle orientation interprétative influence la suite de la lecture.

*Il est sage que ceux qui ont écouté, non moi mais le discours, conviennent
que tout est un.*²

— CONCHE

*

*Prêtant l'oreille non à moi, mais au logos, il est sage de dire en accord
avec lui que Tout est Un.*³

— AXELOS

*

*L'art est bien d'écouter, non moi, mais la raison, pour savoir dire en
accord toute chose une.*⁴

— BOLLACK & WISMANN

De la même manière, la polysémie du terme *logos* est niée et noyée dans la triade univoque d'un verbe qui dit : *Sage-Feu-Un* — Loi suprême de l'Univers. Héraclite est déguisé en proto-prophète qui passe, tout juste, à côté de la révélation.

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — p. 39.

² CONCHE, *op. cit.* • 2011 — fragment 1 (50), p. 23.

³ AXELOS, *op. cit.* • 1962 — fragment 50, p. 61.

⁴ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 50, p. 175.

Derrière le feu, interprété uniquement comme *archè*¹, Dieu se cache et attend d'être prononcé.

Une interprétation qui nivelle le sens, aplatit les profondeurs de l'écriture d'Héraclite. Cependant Hippolyte semble rester un citateur fidèle et précis, même s'il reste celui qui croit découvrir, à travers ses commentaires des aphorismes de l'Éphésien, le jugement du feu ou la résurrection de la chair². Malgré sa lecture, il resterait une source sérieuse.

Les lectures apparentées à l'allégorie chrétienne s'excluent d'elles-mêmes par les énormes proximités qu'elles croient tisser entre leur religion et la pensée d'Héraclite. Par convention de traduction, *psychè* est traduit par âme, l'aphorisme 98 devient alors : « *les âmes, dans l'Hadès, perçoivent les senteurs* (Ramnoux, p. 126, voir pourtant p. 68) »³. « *Le mystère est grand* »⁴, commentent B.-W. Ainsi, Héraclite devint un peu plus « l'Obscur », un « *chrétien avant la lettre* »⁵. Encore une fois, une autre traduction change la donne : *psychè* devient *souffle*, un choix philologique plus orienté par l'étymologie du terme et son usage à travers la tradition homérique, à laquelle Héraclite fait référence. Car si l'origine du terme provient de *souffler*, *exhaler*, *psychè* pourrait aussi se traduire par *souffle de vie*, couramment condensé par le terme *âme*. Le terme *souffle* est plus approprié car lié, en fin d'aphorisme, à *senteur*, mais aussi aux autres aphorismes concernant les exhalaisons cosmologiques, les narines, les odeurs des sacrifices, par exemple. Ainsi, lorsque B.-W. traduisent l'aphorisme entièrement, ils obtiennent : « *Les souffles flairent l'invisible* »⁶.

✱

UNE PYROMANÍA STOÏQUE

L'école Stoïcienne a profondément courbé la pensée héraclitéenne. À la manière des autres interprétations, les exégètes stoïciens ont imprimé sur l'écriture

¹ Principe du monde et de toutes choses.

² *Id.* — aphorisme 63, p. 212.

³ *Id.* — p. 40.

⁴ *Ibid.*

⁵ AXELOS, *op. cit.* • 1962 — p. 225.

⁶ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* — aphorisme 98, p. 282.

d'Héraclite leurs propres philosophies.

Par leur intermédiaire, s'est tissée la croyance d'un Héraclite penseur de l'unitaire et du cosmique, dont les auteurs chrétiens tireront leurs lectures. La magnifique et sauvage polyphonie du *feu* chez Héraclite est coupée en deux, divisée en deux significations. L'une réduite au feu sensible et l'autre élevée à la lumière de l'intelligible. Ainsi se forme la conception dualiste du feu cosmique et divin qui a habité et habite encore les interprétations d'Héraclite. Le feu comme sagesse unificatrice du monde : c'est percevoir Héraclite et le recaler comme un simple *n*-ième spéculateur de l'origine et principe du monde, un physicien. C'est transformer Héraclite en maillon manquant de l'évolution de la pensée philosophique.

La *physique stoïcienne* privilégie le feu dans sa conception de la matière. Plus que simple élément ou image, il occupe une place structurelle dans la cosmologie des Stoïciens.

Seul véritable élément, par rapport à l'eau ou la terre, qui fait corps par sa stabilité, le feu est une « *force de cohésion* »¹. Le feu est hégémonique² dans la philosophie stoïcienne : « *toutes les apparitions d'éléments [...] viennent par des transformations d'un seul élément de base qui est le feu* »³. Stobée considère le feu comme αὐτοτελὸς⁴ (*autotélos* : qui est sa propre fin). Même s'il existe pour eux « *deux sortes de feu* »⁵, c'est une philosophie unitaire qui émerge de leur physique : « *l'un est l'état de la substance du monde qui a été enflammée, brûlée et qui est entièrement en ignition, et cet état-là va subir des refroidissements et condensations progressifs pour que se dégagent les quatre éléments, et l'autre est le feu, distinct de cette substance en ignition, mais égal à Zeus* »⁶.

Le feu, pour les stoïciens est fin et début de l'univers — élément des éléments — il est le principe originel, *arkhé*, de l'univers et le garant d'une unité stable.

¹ BESNIER Bernard, « La conception stoïcienne de la matière », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 37 • 2003 — p. 56.

url : [Cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2003-1-page-51.html](http:// Cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2003-1-page-51.html)

² *Id.* — p. 58 : « c'est purement et simplement le feu (Plutarque [De stoic. rep. 1053B] dit que c'est lui qui fait figure d'ἡγεμονικόν) » — ἡγεμονικόν : hêgemônikon, principe directeur.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

Sacralisé par les stoïciens, le *feu* est réduit. Imbibé par leur lecture, ils omettent les significations diffuses reflétées par le feu : sa polyphonie s'éteint.

Mais, le *feu*, d'abord considéré comme danger extrême, se transforme en *risque* car il reste depuis longtemps un besoin et un outil, une source de rêverie. Sans en faire sa *psychanalyse*, Héraclite entend-t-il le langage comme le lieu et le moment d'un piège ? le *feu* est-il aussi et plus qu'une figure du *logos* ?

Dans les aphorismes d'Héraclite le *feu* est l'image du monde lui-même, de sa dynamique aussi — ressource — ailleurs, il illustre l'exclusion des intentions humaines ou divines, il entre dans les transformations des éléments — moteur de la contra-diction, il est démesure — foudre et violence, il est l'altérité ; l'ailleurs — *séparation*.

Les lectures stoïciennes produisent une profonde « *contamination millénaire* »¹ qui va nourrir l'*allégorie chrétienne* et une grande partie des modernes, même ceux qui rejettent une telle influence. Mais Axelos interprète Héraclite ainsi, comme pensée de l'unité au rythme du cosmos, et voit chez les stoïciens les responsables qui « *font [...] glisser la conception unitaire et cosmique [...] vers une philosophie de la conscience de soi* »². Au contraire, pour Wismann et Bollack c'est cette conscience de soi, du discours, au profit d'une trop importante cosmologie, qui manque le plus dans les interprétations d'Héraclite. Autant sa particularité que sa pensée de la singularité sont niées. Axelos se retrouverait alors plus proche d'une lecture stoïcienne que anti-stoïcienne, rejoignant ainsi, un peu plus, Marcel Conche qui ne rejette pas leur influence³.

Quelles que soient les précautions prises — intentionnelles ou non — l'écriture orpheline peut toujours tomber dans les mains de n'importe qui : c'est ainsi que les stoïciens - ne lisant dans Héraclite que ce qu'ils ont toujours déjà su⁴ — ont rabaissé sa conception esthétique et tragique foncière du jeu de l'univers en une vulgaire conception morale.⁵

¹ *Id.* — p. 36.

² AXELOS, *op. cit.* • 1962 — p. 224.

³ Entretien avec l'auteur • 2015.

⁴ NIETZSCHE Friedrich, *Ecce Homo*, traduction par Alexandre Vialatte, collection « 10|18 », Christian Bourgeois : Paris • 1988 — aphorisme 3, p. 80 : « *Les stoïciens, qui avaient hérité de lui [Héraclite] presque toutes leurs idées essentielles, le laissent du moins supposer par endroits.* ».

⁵ KOFMAN, *op. cit.* • 1990 — p. 121.

La vision d'une universalité du *logos* et la conception d'une dualité entre l'universel et le subjectif se consolideront à travers les modernes. Quant à l'interminable interprétation dualiste d'Héraclite, elle semble se fonder, pour Wismann et Bollack, au cœur même des lectures platoniciennes.

*Il serait long d'examiner, à travers les exégèses, les traces de la vision dualiste, d'autant que l'influence de Platon déborde largement dans les autres systèmes et l'ensemble des systèmes dans les plus récents auteurs.*¹

*

PLATON ET SA CARICATURE HÉRACLITÉENNE

C'est à travers la critique de telles lectures que Bollack et Wismann remettent en cause l'étude de Kostas Axelos lorsqu'il distingue un ordre divin du monde humain. Une lecture qui se contredit elle-même lorsque l'on lit d'autres aphorismes. Mais Axelos, contrairement à Conche qui rejette tout dualisme, ne fait que traduire et représenter la problématique platonisante que porteront les modernes.

Pour Axelos, Platon cherche à se distinguer d'Héraclite en s'opposant avec « *acharnement* »² contre les défenseurs d'un « *héraclitéisme dégénéré* »³, non philosophes mais « *sophistes* »⁴. L'interprétation d'Héraclite par Platon se serait alors plus fondée sur les thèses défendues par des sophistes, auto-revendiqués en garants de la doctrine de l'Obscur d'Éphèse.

« *Son livre eut une telle réputation qu'il en naquit même des adeptes* »⁵, des pseudo-élèves qui se seraient approprié sa pensée — par le texte probablement, la transmission orale, elle, semble n'avoir jamais eu lieu. Ainsi dans son *Théétète*, Platon, par l'intermédiaire de Theodore, livre un passage (179 e - 180 b) assez cocasse par le caractère exagéré et caricatural de ce que l'on peut recevoir de la pensée d'Héraclite.

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — p. 36.

² AXELOS, *op. cit.* — p. 222.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

Socrate invite Théodore à reprendre l'examen du mobilisme d'Héraclite, présenté par les adeptes de sa doctrine :

THÉODORE

Tout à fait. En effet, Socrate, de ces opinions héraclitéennes — ou, comme tu dis, homériques, et plus anciennes encore, — il est aussi aisé de dialoguer avec les Éphésiens, qui se donnent pour experts, qu'avec des gens piqués par des taons, ni plus ni moins. Car, conformément à leurs doctrines écrites, ils sont emportés dans une perpétuelle translation, et sont complètement incapables de s'arrêter sur une discussion et un questionnement, et de répondre et questionner tranquillement, en attendant leur tour. Et même ce « complètement » est encore au-dessous de l'impossibilité où ils sont de rester un tant soit peu tranquilles. Aussi, si tu interrogues l'un d'eux sur quelque chose, tu seras frappé d'une formule décochée de leurs carquois depuis lesquels ils tirent un charabia énigmatique et si tu cherches à saisir leurs paroles en les interrogeant, d'une autre flèche tu seras de nouveau foudroyé après qu'ils aient amalgamés les termes. Jamais tu ne parviendras à aucune conclusion avec eux et même : ces individus eux-mêmes ne peuvent y parvenir entre eux. Ils sont tous très vigilants à ne rien laisser être ferme, que ce soit dans leurs discours ou dans leurs propres âmes, considérant, à ce qu'il me semble, que la fermeté c'est l'immobilité ; et cela, ils le combattent absolument, autant qu'ils peuvent, et le rejettent de toute part.¹

Ces disciples d'un héraclitéisme sont moqués pour la gratuité du style obscur qu'ils pensent lui emprunter, imitant leur maître jusqu'à en devenir méprisants et surtout ridicules. Timon de Phlionte, perpétue en vers un similaire portrait du maître, deux siècles après sa mort :

*Parmi eux, le voici, coucou criard, invectif des foules, Héraclite,
diseur d'énigmes, le voici qui se dresse.²*

Sans savoir si la critique est soigneusement dirigée contre Héraclite par l'intermédiaire de ces disciples ou si seulement elle les vise, Platon dénonce un atroce usage du *logos* de leur part. Ce mésusage ou cette déformation ternie la fonction propre et première du *logos* qui est pour Platon : le dialogue. Ainsi, incapables de parler et même intimidant, tout dialogue est impossible.

Il est inutile de parler aux zéloteurs d'Héraclite, selon le géomètre Théodore du Théétète, puisque leur comportement dans la conversation est hostile et paraît transposer à la dialectique le mobilisme dont ils soutiennent la cause. Si on les interroge, on n'obtient d'eux que des ῥηματισκία αἰνιγματώδη, « de petits mots énigmatiques ». Accompagnant un diminutif péjoratif, l'adjectif est le vecteur d'un dénigrement. Le passage lie cette pratique de l'expression frappante, c'est-à-dire inouïe et stupéfiante à une forme de délire : de tels philosophes sont inaptes au dialogue et, faute d'expliquer jamais leurs énigmes, ils sont au mieux eux-mêmes des problèmes à élucider.³

¹ Traduction réalisée avec Létitia Mouze.

² DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.* • 1999 — p. 1051.

³ BERRA Aurélien, *Théorie et pratique de l'énigme en Grèce ancienne*, études classiques, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) • 2008 — p. 360.

Pour Sarah Kofman¹, Platon accuse Héraclite de voiler de poésie sa pensée (*Théét.* 155 e) et de s'être même joué des autres par l'usage d'un *logos* oraculaire (*Soph.* 245 e). L'Éphésien est jugé irresponsable pour la forme de son texte, d'un *logos* non-dialectique² et ambiguë qui « *n'enseigne rien* »³. La pensée de l'Obscur devient même *alogia*, le comble de l'illogisme :

Le danger d'un tel discours énigmatique, c'est précisément qu'il y a toujours un Eryximaque pour s'en emparer, un docteur, un Protagoras, un sophiste, un spécialiste pour tirer profit et puissance de cette obscurité en prétendant être le seul à pouvoir « l'éclairer » de toute la lumière de son savoir et de sa compétence. Avant Nietzsche, Platon dénonce la volonté de puissance et de maîtrise des interprètes des discours obscurs, dangereux parce qu'ils font fondamentalement le jeu de toutes les tyrannies (intellectuelles et politiques) : vouloir la vérité, la clarté plus que l'obscurité (refuser par conséquent la doctrine du nihilisme universel dont elle est le nécessaire corrélat), c'est tenter de résister à la tyrannie sous toutes ses formes. Ce que Platon, pourtant, aux yeux de Nietzsche, ne dit pas et ne sait pas, c'est que le discours dialectique et sa clarté n'est pas exempt, lui non plus, de volonté de puissance : il est peut-être une manière plus sournoise et plus subtile - car apparemment démocratique et claire - d'exercer sa maîtrise. Au niveau du Sophiste, Platon ne sera pas loin de le reconnaître, en renvoyant presque dos à dos les amis « subtils » des idées et ceux « grossiers » du sensible, montrant que tous deux cherchent à se voiler de façon fictive une partie du réel qui leur est intolérable.⁴

Héraclite, pourtant critique d'Homère et d'autres savants dans certains aphorismes, est inscrit dans un même courant de pensée archaïque : le mobilisme. Lorsque Platon se moque de la labilité des héraclitéens, de leurs discours sur lesquels on en peut que glisser pour faire référence à Héraclite, il dessine cette caricature d'un Héraclite héraut d'un mobilisme permanent : « *Tout cède et rien ne tient bon* »⁵ ou encore « *Tout s'écoule* »⁶ (non-attestés par B.-W.). Platon retourne même la critique héraclitéenne des savants contre lui, ou du moins celle de ses pseudo-adeptes. Ainsi deux autres citations⁷ (rejetées par B.-

¹ KOFMAN, *op. cit.* • 1990 — pp. 97-100.

² Dialectique au sens que Platon lui donne, c'est-à-dire une méthode de dialogue.

³ *Id.* — p. 98.

⁴ *Id.* — pp. 99-100.

⁵ CONCHE, *op. cit.* • 2011 — fragment 135 (A6), p. 463.

⁶ *Id.* — fragment 136 (*Théét.* 180 d) p. 467.

⁷ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorismes 82 et 83 : « Le plus beau des singes est laid » ; « Le plus savant des hommes, par rapport au dieu, (paraîtra) un singe (pour la science, et pour la beauté, et pour toutes les autres qualités) », pp. 248-249. Il est ainsi trop complexe de cerner et démêler la paraphrase, le détournement ou l'imitation d'un possible aphorisme original.

W. par manque de garantie) de Platon semblent reprendre une lointaine idée d'Héraclite ou un schéma tissant une comparaison entre l'humain et le dieu, le savant et le singe.

Enfermé dans une doctrine du flux et renversé en tant que savant, Platon semble se défaire d'Héraclite qu'il l'aurait pourtant inspiré. Cependant, la cible que vise Platon reste encore floue. Pour Moyal, Platon s'en prend plus aux héraclitéens qu'à Héraclite lui-même¹. Ces derniers sont ceux qui ont caricaturé celui qu'ils essayent pourtant de suivre mais ils imitent seulement. Ce détour permettrait aussi à Platon de mieux exacerber sa critique portée plus loin contre le sophisme et le mobilisme de Protagoras aussi loin d'Héraclite que les héraclitéens.

Platon et néoplatoniciens, juste derrière le courant chrétien, fournissent une trentaine d'aphorismes dont près de la moitié sont douteux ou impossibles à authentifier — perdus. Si ce sont les héraclitéens qui ont *in fine* le plus détourné Héraclite, il en va similairement pour Platon et les platoniciens. Ces derniers sont aussi ceux qui ont le plus endommagé la pensée de l'Obscur. Des nombreuses carences de l'exégèse platonisante, se lit surtout une tradition saturée de ces lectures déformantes.

Le dualisme de l'âme et du corps, de la matière et de l'esprit, de l'humain et du divin, des sens et de l'intellect imbibe l'interprétation, parfois sous la forme la plus haute que Platon lui a donnée, dans les paraphrases de Plutarque, des Chrétiens ou de la Gnose, mais souvent, de nos jours, son expression moins subtile. ²

*

VIVRE ET PENSER COMME HÉRACLITE D'ÉPHÈSE DIT L'OBSCUR

La réception des textes et la biographie d'Héraclite s'influencent l'une de l'autre pour tenter de forger une figure cohérente, un tableau cristallin de celui qui fût surnommé « l'Obscur ». Mais il s'est dessiné une terrible et solide figuration.

¹ MOYAL Georges J.D. « Did Plato misunderstand Heraclitus ? », *Revue des Études Anciennes*, tome 90 • 1988.

url : persee.fr/doc/rea_0035-2004_1988_num_90_1_4321

² *Ibid.*

Une certaine pollution de la pensée héraclitéenne perdure : sa personnalité est entachée d'un pessimisme, d'une tristesse profonde. Une restauration plus proche du fantasme que d'une réalité disparue.

Diogène Laërce, biographe, compilateur et doxographe grec du III^{ème}, mieux que quiconque, a illustré la cohésion de ce fantasme, bâti pour durer. Car, en superposant une biographie incertaine à une interprétation cosmologique et fataliste, le célèbre doxographe a produit une *docu-fiction*, une mise en cage de la pensée d'Héraclite.

Ainsi, dans son célébrisime ouvrage *Vies et doctrines des philosophes illustres*¹, il décline une série de métaphores et d'images pour prêter à Héraclite un « caractère »² particulier. Ainsi à l'Éphésien est attribué un « esprit hautain, plus que personne, et méprisant, comme il apparaît clairement d'après son livre »³. Une description — probablement inventée ou exagérée — qui perturbe la tonalité de lecture jusqu'à orienter l'imagination et le sens vers un stéréotype bien ficelé.

Réapparaît alors l'interprétation mobiliste d'Héraclite, celle d'un mouvement perpétuel où « tout cède et rien ne tient bon »⁴ comme l'a exagéré Platon, qui constitue l'ossature de cette biographie fantasmée.

Se mêle ainsi, dans cette doxographie biographique d'Héraclite, une certaine indépendance d'esprit à une disposition qui lui aurait fait prendre « les hommes en haine »⁵, pour ensuite vivre et mourir en ermite se nourrissant de plantes. D'ailleurs, ce sont probablement les circonstances inconnues de sa mort et surtout divergentes qui témoignent le mieux d'une appétence pour les légendes. Toutes loufoques, celle qui le fait mourir suite à une volonté de se sécher par l'amoncellement de bouse semble tramée depuis la lecture des aphorismes, comme le notent les traductrices et traducteurs⁶. Diogène Laërce est à la

¹ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.* • 1999 — Livre ix, Héraclite d'Éphèse, pp. 1047-1059.

² *Id.* — p. 1047.

³ *Ibid.*

⁴ CONCHE, *op. cit.* • 2011 — p. 463.

⁵ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.* • 1999 — p. 1051.

⁶ *Id.* — trad. sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, avec Jean-François Balaudé, Luc Brisson, Jacques Brunschwig, Tiziano Dorandi, Richard Goulet et Michel Narcy

recherche d'une unification parfaite où l'auteur, Héraclite, ne fait que se confondre avec son œuvre — à la vie, à la mort.

Plus personne ne songe, aujourd'hui [en 1955], à considérer Diogène comme un érudit qui travaillait directement sur les sources qu'il cite. Son information lui vient, pour une bonne part, de recueils, de manuels et d'autres compilations où il a puisé plus ou moins à propos et dont il a arrangé les extraits avec plus ou moins d'adresse.¹

Ce constat, qui révèle en partie la méthodologie de Diogène Laërce, reste à affiner avec de plus récentes recherches sur le genre doxographique. C'est ce que propose Christelle Veillard en reconsidérant le ou les sens de l'entreprise doxographique menée par Diogène Laërce.

La position de Diogène est claire: toute philosophie se doit d'être conséquente avec elle-même, jusqu'à la mort d'une part, dans l'accord entre paroles et actes, d'autre part.²

Car pour Diogène, la philosophie est plus que l'établissement d'une doctrine. C'est une pratique — si l'auteur d'une philosophie ne parvient pas à la vivre : elle n'a aucune valeur.

D'autre part, le contexte historique informe notamment sur certaines intentions du doxographe. Face à la montée irrépessible du christianisme sur tout le pourtour méditerranéen, la compilation de philosophies antiques permettaient de proposer une pluralité de modes de vie, « *en faisant appel aux sagesse du passé* »³, pour tenter d'éviter cette domination d'une homogénéité idéologique.

La doxographie assume alors un rôle primordial: réaffirmer la pluralité des chemins possibles pour l'esprit; définir ces chemins possibles par leur rationalité, i.e. le fait que l'on puisse les expliquer, en rendre raison, les comprendre sans qu'il soit besoin d'une quelconque initiation ou d'un rapport privilégié à une entité divine définie par son inintelligibilité et son inaccessibilité radicales; revendiquer, par conséquent, la toute puissance de l'esprit humain et une confiance absolue dans la faculté humaine de bien juger.⁴

¹ MORAUX Paul, « La composition de la « Vie d'Aristote » chez Diogène Laërce », *Revue des Études Grecques*, tome 68, fascicule 319-323 • 1955 — p. 159.

url : persee.fr/doc/reg_0035-2039_1955_num_68_319_3403

² VEILLARD Christelle, « Les vies de philosophes de Diogène Laërce : une réflexion sur l'histoire de la philosophie », *Dissertatio*, n° 30 • 2010 — p. 86.

³ *Id.* — p. 87.

⁴ *Id.* — p. 89.

Néanmoins Diogène Laërce use pour Héraclite de sa « *méthode habituelle, à savoir un exposé doxographique dont on ne sait s'il le fait de mémoire, s'il compile plusieurs sources, ou s'il en recopie une* ». C'est la critique qui manque le plus au doxographe mais une telle étude n'était pas son intention. Car c'est bien cette même « *nécessité d'une conformité entre les actes et les discours* »¹ qui peut provoquer une dérive vers la caricature, ou du moins, la confusion.

Ainsi la *biodoxographie*² qu'il compose à propos de l'Éphésien, semble plus reconstituer un stéréotype de l'ermite fataliste et pessimiste que de proposer une philosophe praticable et envisageable. Dans la compilation de ces philosophies viables, Diogène « *laisse le lecteur choisir* »³ mais, parmi ces choix, il masque Héraclite d'une vie recluse faite d'invectives et de mélancolie — pittoresque, fantasmée, au charme étrange. Malgré ses intentions, le doxographe ne s'arrache pas aux traditions naissantes qui encerclent déjà Héraclite l'Obscur.

Cette tentative de biographie, forgée par des interprétations antérieures, a influencé les lectures plus tardives. Lorsque le doxographe s'attache à décrire « *L'œuvre* »⁴ de l'Éphésien, il y décrit un livre organisé en plusieurs sections : Religion, Politique, Physique. Mais cette division est un « *travail tardif* »⁵ et son dépôt au temple Artémis semble possible mais le plus important à retenir, en dehors des *Vies illustres*, est que le texte d'Héraclite fut « *de bonne heure largement connu dans le monde grec* »⁶, ce que confirme Conche ou Laks.

*

DE L'IMPOSSIBLE TÂCHE DE REPRÉSENTER L'OBSCUR

Cette ancienne tradition a franchi les siècles avec fortitude. Un conservatisme indolent qui s'illustre par la représentation fantasmée du personnage et fait

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ DIOGÈNE LAËRCE, *op. cit.* • 1999 — p. 1052.

⁵ *Id.* — note des traductrices et traducteurs.

⁶ *Ibid.*

d'Héraclite ce vieillard plaintif. L'Obscur est isolé des autres, désabusé, trop souvent représenté le visage lourd que portent ses mains. Pris d'une *mélancolie du devenir*, le pleureur devant l'éternel semble à travers ces *défigurations*, larme à l'œil, épouvanté par sa propre pensée de l'impermanence de toutes choses. Les quelques représentations picturales témoignent de cette figure fantasmée d'Héraclite « l'Obscur » : le pleureur ni badaud, ni vigilant.



GAUCHE : *Heraclitus*, de Johannes Moreelse, huile sur toile • 1630.
DROITE : *Heraclitus*, de Rubens, dessin à la mine de plomb • 17^{ième}.

Avec Moreelse, Héraclite est dépeint la larme à l'œil, tourné vers le monde, priant pour son salut ou son éveil. Vieillard recroquevillé et voûté, sous une lumière sombre, sa bouche souffrante est *sans sourire*. La grimace douloureuse est aussi représentée par Rubens. Des lèvres d'Héraclite s'extirpe, non sans douleur, un *logos* bouleversant. Est-ce l'aphorisme 92, non-attesté par B.-W., qui inspire les deux peintres ? Plutarque le rapporte ainsi : « *La sibylle, à la bouche égarée, suivant Héraclite, dans ses paroles grincheuses, sans fard, sans myrrhe, elle franchit mille ans avec sa voix, grâce au dieu.* »¹.

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 92, p. 270.

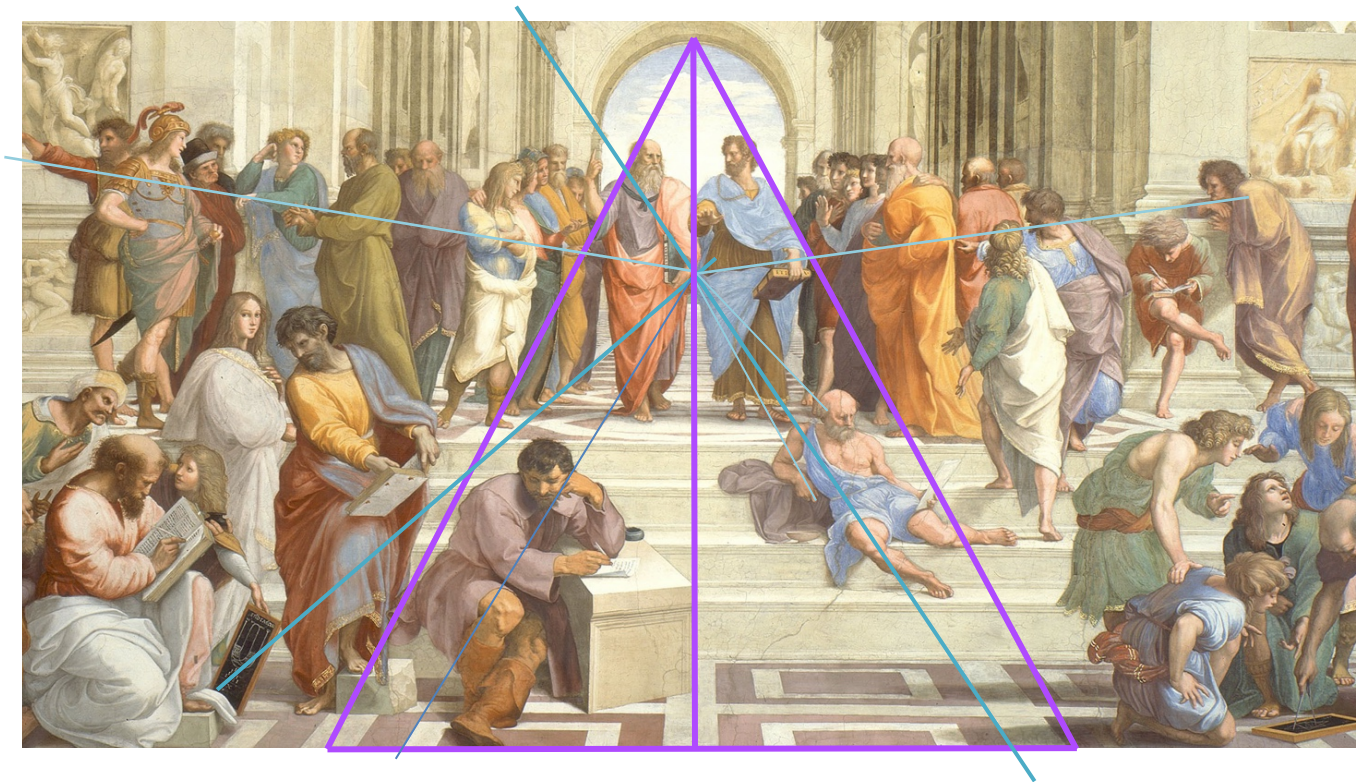


Héraclite « l'Obscur », détail de L'École d'Athènes de Raphaël, fresque murale, Musées du Vatican • 1509.

Chez Raphaël, Héraclite est désabusé, le visage lourd soutenu par ses mains. Parménide, derrière lui, se dresse dynamique. Le rapprochement des deux auteurs — en excluant la composition de deux postures différentes — tire son origine de l'opposition fixée par Platon entre Héraclite et Parménide. D'ailleurs, de cette comparaison devenue tradition, Raphaël paraît s'en jouer puisque Héraclite, philosophe du mouvement perpétuel, est peint au repos contrairement au dynamisme de Parménide, philosophe du repos. Autre détail pour lequel le peintre se démarque de la tradition picturale, l'Obscur, s'il n'est pas peint en vieillard c'est que sa figure est inspirée des traits de Michelangelo, car ce dernier est connu pour son mauvais caractère, changeant. L'influence de la doctrine du flux prêtée à Héraclite s'infiltré toujours. Seuls Diogène de Sinope le Cynique, à

sa droite, et lui sont avachis. Tous s'activent, sauf eux, passablement passifs, isolés. Mais, même aux pieds de Platon et de Aristote, ils demeurent cependant au centre de la fresque — Héraclite, au premier plan.

Dans cette peinture, l'Éphésien ne prend pas la peine de regarder ce qu'il écrit, le regard vague, la moue obscure. L'unique feuille volante sur laquelle il inscrit son *logos* est vouée à l'éparpillement, à la *dispersion*. L'œuvre inachevée, Héraclite en est encore au brouillon.



Détail sur vue d'ensemble de *L'École d'Athènes*
composition (du 1^{er} plan, en mauve) et perspective (lignes de fuites en bleu) • 1509.

Mais certaines figurations surréalistes s'affranchissent de cette coutume obscure et fatale. À l'instar d'André Masson qui dessine par la peinture autant la *dispersion* d'Héraclite que son *pyropaysage*.



Héraclite, par André Masson, huile et tempera sur toile — 68 x 56 cm • 1943.



Héraclite, par A. Masson, dessin à l'encre de Chine — 50 x 65,5 cm • 1938.

Ainsi, nuls pleurs ni pessimisme ne sauraient être justifiés, Héraclite n'a plus à être ce simple ermite négateur. Même s'il est toujours lié à certains types philosophiques (stoïcien, sceptique, nihiliste) par son art déchirant et renversant, il est aussi rapproché d'autres penseurs, et d'autres pensées. C'est ce que Heinz Wismann propose ¹ : ce pessimisme fantasmé s'évanouit à la lecture des apophthèmes et au moment où ils sont confrontés les uns des autres. Aucune fatalité fière ne se laisse sentir dans la pensée héraclitéenne, vue par René Char dans *Fureur et mystère*. Selon Wismann, le style héraclitéen se rapproche plus du « sarcasme »², une figure de rhétorique proche de l'ironie amère et mordante. Issu du grec ancien σαρκασμός (*sarkasmos*), de σαρκάζω (*sarkazô*) signifiant décharner : *arracher la chair et montrer les dents*. L'apport étymologique fait tendre ce concept vers la séparation, acte de détachement et de mise en évidence par la distance. Un agir proche de l'attitude même du ionien Diogène de Sinope et de son *art cynique*.

Ainsi Héraclite toucherait plus au dérisoire et au tragique. Lecteur et interprète, Nietzsche, en philologue, reconsidéra Héraclite comme philosophe tragique, de lui « *tout devenir naît de la lutte des contraires* »³. Cette singulière tension est, pour le poète-philosophe, l'essence de la tragédie, qu'il illustra par la rivalité entre le dionysiaque et l'apollinien. Ce qui reste visible à travers les *apophthegmes* d'Héraclite, comme les définit Wismann, est le rapport, la liaison entre le tragique et, son envers, le « *cocasse* »⁴ : notamment lorsque Héraclite se permet, à la manière d'un spéculateur, d'estimer la « *largeur du soleil* »⁵ comme équivalente à celle de son pied⁶. Héraclite inverse son corps, dos contre terre, le pied levé pour mesurer le soleil. Sa pensée implique son corps et la banalité pour que, en un même geste, Héraclite renverse les prétentions des spéculations physiciennes des théoriciens du principe primordial — *archè* — c'est-à-dire de la *phúsis*-Nature.

¹ WISMANN Heinz, « Du nouveau ? (1/4) », par Van Reeth A., *Les chemins de la philosophie*. France : Paris Culture • diffusée le 28 août 2017.

² *Ibid.*

³ *Id.* — 30:45.

⁴ *Id.* — 39:00.

⁵ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 3 p. 68.

⁶ Probable source d'inspiration de Bataille ? cf. « Le gros orteil » dans *Documents* — ce qui a de plus bas chez l'humain est comparé à ce qui a de plus haut : le soleil.

Héraclite aurait-il cherché à communiquer cet autre dessein, une manière d'assumer l'expérience de la *séparation*, aussi multiple qu'elle soit ?

La contrainte de lecture qu'imposent ses aphorismes dessine d'autres figures. Proche de l'*inquiétude enjouée* de Montaigne, le *badaud vigilant*¹ — ouverture-considération — qui assume l'obscurité : est-il cette comète qui procède de la *dispersion* ?

S'il n'y a donc pas « faute » à trouver Héraclite obscur, du moins la lecture typologique différentielle permet-elle de conclure que toutes les interprétations ne s'équivalent pas, que certaines consonnent mieux que d'autres avec le texte de l'auteur: qu'un lecteur moderne - et il y a de la « modernité » dès la plus haute Antiquité - qui n'a pas su élever la lecture à la hauteur d'un art, art d'orfèvre appliqué au mot, « un art qui n'a à exécuter que du travail subtil et précautionneux et n'arrive à rien s'il n'y arrive lento ¹ », art du philologue probe et rigoureux qui sait lire prudemment, en regardant, tel Janus « derrière et devant — soi, avec des arrières-pensées, avec des portes toujours ouvertes, avec des doigts et des yeux subtils ² », un tel lecteur, trop pressé, trouvera Héraclite nécessairement obscur : sa faute - si faute il y a - c'est de ne pas savoir prendre son temps, le temps de « ruminer », comme une vache ³, c'est-à-dire « d'assimiler » le texte de le transformer pour le faire advenir à son sens et clarté, et de se transformer : après avoir été secrètement blessé, d'être par lui transporté, ravi.²

*

UNE TRILOGIE DU LOGOS ET SES OMBRES EN PERSPECTIVE

Déjà jouée à sa diffusion, il ne semble nullement nécessaire de lire toutes les interprétations d'Héraclite pour comprendre que la *dispersion* de sa pensée se déploie dès l'instant de la lecture. Ainsi, forger une synthèse totale des interprétations ne semble pas être une solution de lecture. Car l'astuce prendrait plutôt la forme d'un nivellement de la pensée d'Héraclite : une moyenne générale.

À l'inverse, le parcours de la ramification qui fuit la source et l'origine offre un élan possible à cette recherche qui se disperse, à son tour. La poursuite de telles pistes permet d'oser *Héraclite sans Héraclite*.

¹ *Badaud* : flâneur naïf qui admire tout, à qui tout lui semble nouveau et extraordinaire. De l'occitan *badar* : entrouvrir, ouvrir puis regarder bouche bée ; du latin *bado* : bâiller.

Vigilant : du latin *vigil*, éveillé ; de *vegeo* : plein de vie et de force, animé (apparenté à végétal).

² KOFMAN, *op. cit.* • 1990 — citant Nietzsche, p. 136.

Il s'agit dès lors de croiser les trois ouvrages qui semblent être les plus décisives et reconnues des études francophones : *Héraclite et la philosophie* de Kostas Axelos, *Héraclite — Fragments* de Marcel Conche et *Héraclite ou la séparation* de Jean Bollack et Heinz Wismann. La peinture d'un tel triptyque devrait agir de manière à dégager plus en profondeur l'écriture et la pensée héraclitéenne pour en revenir à *entendre* ses aphorismes, c'est-à-dire, *émanciper*¹ son écriture pour laisser *procéder*² sa pensée.

✱

MARCEL CONCHE ET SON HOMOLOGUE

L'Éphésien, selon Conche, représente la figure du philosophe qui est le seul porteur de la vérité, celle d'une Nature, du *cosmos*. Un élitisme de la pensée dont le *logos* est l'unique raison : discours et loi du monde.

L'auteur, surnommé l'épicurien de Corrèze, assume pleinement une approche personnelle et subjective de la pensée d'Héraclite, inévitable même. Mais ce parti pris, permet surtout à l'auteur de développer sa pensée et de retrouver chez Héraclite un précurseur de ses propres recherches métaphysiques. Sa vision de la philosophie, non comme une science, mais en tant qu'interprétation singulière du monde et « *recherche de la vérité* »³, illustre d'autant plus sa lecture de l'Éphésien. Une manière d'assumer l'impossibilité de découvrir la véritable pensée d'Héraclite tout en lui donnant un sens, *son* propre sens qui repose sur sa foi en la vérité portée par les seuls véritables philosophes, comme Héraclite. Une vérité qui « *rend compte de la créativité de la Nature, de son éternelle capacité de se renouveler indéfiniment sans se répéter jamais, selon la leçon d'Héraclite* »⁴. Nature omni-englobante, bonne et artiste, qui mêle vitalisme et monothéisme.

Car, pour Marcel Conche, si la philosophie connaît plusieurs courants et des formes différentes, il n'en reste pas moins que la métaphysique est pour lui

¹ Se forme par le triple assemblage de *ex-manus-capio*, renvoyant au geste de lâcher l'emprise de la main.

² Céder vers l'avant, laisser agir, s'écouler.

³ CONCHE Marcel, « La métaphysique du hasard », *Le Portique* [en ligne], 9 • 2002 — p. 9.

url : <http://journals.openedition.org/leportique/180>

⁴ *Ibid.*

l'unique et véritable approche. Il se définit ainsi comme « *pur philosophe* »¹, celui qui crée des concepts pour établir la vérité qui reste relative à son appréhension de la totalité du réel. Un monde ramené à quelques concepts, simplifié en un système qui se repose sur la cohérence.

Les *Fragments* du « pur » philosophe sont le fruit d'un travail solitaire durant lequel l'auteur contrôle toute la chaîne : sélection des sources, traduction et commentaire. Le philosophe établit une édition en accord avec sa méthode philosophique et la manière dont il l'envisage. Sur son édition, il n'existe aucune réflexion sur le langage d'Héraclite, ses figures de style et les images déployées. Un manquement philologique qui ne lui permet pas de discuter du phrasé d'Héraclite pour laisser place à une absence de considération pour sa ou ses formes discursives. L'ambiguïté même du *logos* est évacuée pour que le terme soit presque automatiquement traduit par discours et interprété comme rationalité ou loi de la Nature — « *Discours toujours vrai* »². Une Parole-Loi quasi-divine qui « *affirme l'unité des contraires* »³, un discours-vérité qui tourne en boucle sur lui-même en se voyant affirmer à chaque aphorisme.

Marcel Conche se concentre alors sur sa propre méthode d'agencement des aphorismes, qu'il considère comme des fragments. Ainsi, il établit un ordre qui se veut rationnel, correspondant à une formule logique $n + 1$. L'auteur cherche la cohérence harmonieuse en suivant une progression par « *affinité* »⁴, une charpente entièrement subjective qui pose la direction vers laquelle s'oriente l'auteur. Il s'attache ainsi à expliquer la pensée de l'Éphésien en poursuivant « *un ordre phénoménologique* »⁵. Conche approche le corpus de l'Obscur par les aphorismes les plus assurés et les plus évidents pour, graduellement, progresser vers les « *notions difficiles* » et appréhender le système dans sa profondeur. Une méthode qui chemine contre vents et marées pour forger « *l'intelligence du texte* »⁶ à laquelle il croit se conformer. Au fragment n sera juxtaposé le fragment $n + 1$

¹ Correspondance avec l'auteur • février 2015.

² CONCHE, *op. cit.* • 2011 — p. 33.

³ *Id.* — p. 73.

⁴ *Id.* — p. 14.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

pour que s'écoule une certaine fluidité et cohérence, absente de l'œuvre d'Héraclite ou, du moins, de sa réception. Cependant cette continuité qu'il crée s'apparente plus à un ordre thématique qui oriente déjà la lecture dans un sens. Conche pense-t-il modifier une forme, qui n'a probablement jamais existé, sans impacter le fond ? Le « véritable » Héraclite est celui de l'auteur, exposant un agencement qui illustre sa méthodologie de recherche et l'analyse de l'Obscur.

Le premier « fragment » cité est l'aphorisme 50 :

*Il est sage que ceux qui ont écouté, non moi, mais le discours,
conviennent que tout est un.¹*

Ce choix détermine le reste du projet héraclitéen de Conche et s'inscrit comme le *Leitmotiv* de l'auteur qui marque chaque explication et commentaire. À Héraclite est attribué un discours de sagesse, discours qui dit l'unité de la totalité des choses. Si ce n'est pas lui qu'il faut écouter, c'est ce discours dont il est seulement le médiateur, le transmetteur de cette sagesse qui le dépasse. C'est-à-dire que les grands thèmes du métaphysicien de la Nature sont ici réunis : le philosophe qui parle au nom de la sagesse supérieure à laquelle les sages seuls se conforment.

C'est une telle figure d'autorité prophétique qui est peinte par Marcel Conche, celle d'un sage-prophète en transmission d'une Loi, celle de la Nature omni-englobante. *Sage*, *discours* et *Un* — à la manière des exégètes chrétiens et surtout stoïciens dont ils retiennent les lectures — forment la trinité conchienne qui va rythmer chaque « fragment ». Les trois renferment pourtant une polysémie, une ambiguïté et de l'équivocité que l'auteur va nier pour croire sélectionner *le juste sens*, se fiant à sa rationalité. « Sage » est la traduction de σοφόν (*sophón*), « discours » de λόγος (*lógos*) et « un » de ἓν (*hén*). Cependant, σοφός (*sophós*) pourrait se traduire autant par *art* ou *savoir-faire*, *adresse*. Conche traduit constamment λόγος (*lógos*) par *discours*, malgré sa polysémie contextuelle. Concernant ἓν (*hén*), le terme se traduit effectivement par *un* mais sans préciser si le mot signifie alors le chiffre 1, l'unicité, donc au caractère unique et individuel, ou à l'unité du multiple, à l'ensemble des choses, souvent confondu avec le *tout*. Mais la *dispersion* est ici fracturée — les termes sont enfermés dans un couloir étroit de lecture. Conche se saisit du dernier sens, déséquilibrant alors

¹ *Id.* — p. 23.

l'aphorisme d'Héraclite pour lui en extraire un sens unique, réfracté, afin de constituer l'unité qu'il souhaite inscrire dans la pensée de l'Éphésien.

Pour Marcel Conche, le discours-vérité d'Héraclite consiste en « *l'exigence adressée à l'homme d'avoir à convenir qu'il n'y a qu'une Sagesse, celle de la nature, un ordre, l'ordre naturel, et donc d'avoir à se plier à une sagesse qui est déjà là.* »¹. C'est à ce credo que s'attache le « pur » philosophe qui est la voix médiatrice d'un système philosophico-religieux qui oscille entre discours monothéiste et un panthéisme naturaliste.

Pourtant, il y a d'autres manières d'envisager l'aphorisme mais cela passe par les mots eux-mêmes. Pour rappel, Axelos traduit l'aphorisme 50 ainsi :

*Prêtant l'oreille non à moi, mais au logos, il est sage de dire en accord avec lui que Tout est Un.*²

et B.-W. :

*L'art est bien d'écouter, non moi, mais la raison, pour savoir dire en accord toute chose une.*³

mais si l'accord est recherché, la correspondance avec l'ordre des mots agencés par Héraclite, une nuance de lecture procède :

οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου
ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἰδέναι.⁴

A B C B₁ A₁

écouter • dire-en-accord • art • un tout • savoir-faire.

akoúsantas • omologeîn • sophón • hén panta • eidénai.

En grec, une « *syntaxe puissante* »⁵ surgit de l'aphorisme et laisse découvrir une composition en amande — avec l'art au centre.

Ce n'est pas le mien, mais le *logos* lui-même qui est à
écouter pour dire-ensemble — par cet art — un et tout, avec savoir-agir.⁶

L'écoute est un savoir-agir. Cette habileté est au service d'une parole (écouter [A] pour dire [B] et inversement) qui en-tend à *dire-ensemble* (*homo-logos*), simultanément, l'*un* et le *tout* : unique unité ; totalité singulière ; assemblage

¹ *Id.* — p. 28.

² AXELOS, *op. cit.* • 1962 — fragment 50, p. 61.

³ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 50, p. 175.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ lecture de l'aphorisme 50.

entier et non-entier ; le multiple fait de singularités ; les particularités multiples ; etc... — accorder ce qui se contredit sans annuler cette tension. Unique et multiple se combinent, s'enchevêtrent — *assemblage dispersif*. L'art — au cœur — ramifie et étend, dans la *séparation*, ses membres comme une pieuvre.

Mais l'obsession de Conche à clamer son discours va se retrouver dans son étude du *Tao*¹ (道, *Dao*) dans lequel il va comparer la philosophie de Lao-Tseu (老子, *Lao Zi*) à celle d'Héraclite, ou plutôt forcer un mariage en tant que maître de cérémonie, investi par les pouvoirs du *Logos Cosmique*.

L'auteur, qui se pose autant en traducteur du ionien ancien que du chinois classique littéraire, va calquer sa métaphysique dans le fondement même du *Tao*, jusqu'à interpréter le terme chinois en Nature qui se traduit plus volontiers par *voie* ou *chemin* et qui reste surtout l'image d'un agir du monde inexprimable. *Tao* est d'ailleurs écrit avec une majuscule comme *Nature*, probablement pour en renforcer la puissance apparente du concept. Conche pousse la comparaison de cette *Voie* au « *Fleuve d'Héraclite* »² faisant ainsi du supposé mobilisme d'Héraclite, un chemin de vie, des « *notions omnienglobantes, qui font référence au Tout de la réalité — des notions métaphysiques, donc* »³. Le Sage comme le Philosophe est celui qui se distingue du commun des mortels parce qu'il suit la voie unique, celle de la Nature absolue dont il est la voix. Conche colonise le *Tao te king* en y voyant une métaphysique qui exprime la vérité du monde. Mais Tchouang-Tseu (莊周, *Zhuāng Zhōu*), autre penseur du *tao* comme Lao-Tseu (contemporain d'Héraclite), se joue de ceux qui pensent pouvoir établir de tels discours de vérité.

Le dernier « fragment » agencé par Marcel Conche dans son système harmonieux est le fameux et controversé « *Tout s'écoule* »⁴. L'expression est de Platon pour se moquer des héraclitéens et de leur héraclitéisme, commentaire ironique qui ressemble au fragment *n* - 1, le précédent donc : « *Tout cède et rien ne tient bon* »⁵, autre invective platonicienne. Théorie du flux et pensée du « tout

¹ LAO-TSEU, *op. cit.* • 2013.

² *Id.* — p. 16.

³ *Ibid.*

⁴ CONCHE, *op. cit.* • 2011 — p. 467.

⁵ *Ibid.*

est lié » fusionnent chez l'auteur qui cherche à justifier sa métaphysique de la Nature. Conche par des biais différents rejoint au final le *Leitmotiv* de Kostas Axelos qu'ils pensent voir chez Héraclite, un philosophe dont la parole synthétise : « *l'être en devenir de la totalité une* »¹. Aisément affilié à la lecture stoïcienne et parfois au courant chrétien, Conche s'incorpore parfaitement à la tradition qui voit en Héraclite un penseur du devenir mais qui devient pour lui *La Sagesse Universelle*, la seule Voie à suivre.

Des années plus tard, à 95 ans, Marcel Conche publie sa plus récente étude ou reconsidération puisque celle-ci vise à être un « *complément* »² aux *Fragments*. Armée de 10 « fragments » supplémentaires, donc 146 en totalité (sur les 139 de D.-K., l'édition de référence et contre les 99 attestés par B.-W.), « l'Épicure corrézien », cherche à peindre un « *Héraclite II* »³ sculpté par de nouvelles interprétations et parées d'explications essentielles pour l'auteur. Ces *Fragments recomposés, présentés dans un ordre rationnel* sont séparés thématiquement en deux sections : *I. Avant Héraclite* et *II. La vérité*. La première est conçue pour rassembler la part critique et référencée du discours d'Héraclite, c'est-à-dire ces invectives à l'encontre des faux-savants et sa moquerie des croyances, de la religion aussi. Ensuite, Marcel Conche perpétue cette tradition à laquelle il tient, celle d'un Héraclite métaphysicien qui ouvre la voie d'une loi de l'univers.

*En tout cela, je n'ai fait usage, je le répète, que des mots mêmes d'Héraclite, moi-même n'intervenant que pour expliquer ce qu'il voulait dire.*⁴

Mais c'est Marcel Conche « seul » qui choisit et détermine les mots d'Héraclite, par le choix des sources et surtout la traduction qu'il impose aux termes de l'Éphésien. Les fragments *recomposés* en sections se suivent l'un après l'autre accompagnés d'un court commentaire, regroupés par thèmes et sections. Une approche fidèle à la tradition que Diogène Laërce imprime sur les fantasmes du manuscrit d'Héraclite. Sa précédente édition présentait déjà la volonté d'une cohérence rationnelle, une composition suivant une prétendue logique du penseur Ionien — affublant des images en concepts sacrés.

¹ AXELOS, *op. cit.* • 1962 — 4^{ième} de couverture.

² CONCHE Marcel, *Fragments recomposés, présentés dans un ordre rationnel*, PUF : Paris • 2017 — p.9.

³ *Ibid.*

⁴ *Id.* — p. 13.

Insensible à la forme, qu'il change pourtant, le même fond se répète.

*

*Des choses jetées là au hasard, le plus bel arrangement, ce monde-ci.*¹

Du désordre émerge l'harmonie fugace et même illusoire, ou du moins la plus belle composition et c'est ainsi que nous parvient la pensée d'Héraclite : jetée là, au hasard — *dispersée*. La cohérence absolue est fictive, attitude extrême toujours niée. N'est-ce pas plutôt du chaos, de l'assemblage encore en jeu, formé par ses aphorismes qu'émerge et opère la séduction héraclitéenne ?

La polyphonie intègre de nombreuses mélodies et harmonies, comme disharmonies. À mille lieux d'une structure claire et bâtie pour une éternité supposée, Héraclite réveille l'enfant présent en chacun. L'amas d'aphorismes ne se laisse pas saisir et reste ouvert aux jeux innombrables des combinaisons et des assemblages — entre eux et en eux.

*

UNE PHILOSOPHIE D'HÉRACLITE POUR KOSTAS AXELOS

L'étude de Kostas Axelos façonne un Héraclite fondateur de la dialectique, celle de la synthèse des contradictions du monde, ingénieux poète de la réunion entre *être* et *devenir* de toutes choses. Une figure élaborée pour l'inscrire dans une histoire cohérente et résumée de la philosophie, particulièrement dans l'histoire d'une pensée — une généalogie dissimulée de la dialectique.

Dans *Héraclite et la Philosophie*, le corpus de l'Éphésien tient une place problématique. L'auteur donne une plus ample place à ses commentaires et explications philosophiques qu'aux « fragments », tels qu'il les considère. C'est peut-être cette vision fragmentée de l'œuvre d'Héraclite qui l'incite, comme Conche, à vouloir restaurer une cohérence fantasmée. Une telle esthétique de la ruine engage l'auteur dans une mission réparatrice, d'archéologue qui cherche

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 124, p. 338.

l'adhérence entre morceaux brisés.

Les « fragments » sont alors réunis thématiquement, assemblés en blocs où la traduction suit le « fragment » déclaré « *original* »¹. Un bloc d'une dizaine de « fragments » peut être commenté en quelques lignes alors qu'un unique « fragment » donne lieu à plusieurs pages. C'est-à-dire qu'il règne un certain mystère quant à l'utilisation de la parole d'Héraclite. Les « fragments » de l'Éphésien peuvent parfois sembler secondaires, ou même illustratifs à une pensée personnelle conduite au fil des pages.

Plus inaccessible encore : à aucun moment les « fragments » ne sont reliés à la source dont l'auteur les pioche. Le flou philologique est permanent. Les sources sont parfois convoquées mais évasivement, l'auteur n'indique jamais pour chaque « fragment » quelles sont les impasses de lectures, la personne qui le cite, dans quel contexte et surtout s'il existe une autre version du « fragment ». Son étude d'Héraclite se détache des problèmes soulevés par les mots.

Ainsi, des principales questions, projetées par la problématique textuelle, l'auteur ne semble pas s'en emparer — ou les partager aux lectrices et lecteurs. La constitution de cette philosophie d'une « *dialectique synoptique* »² est mise en avant par rapport aux termes et images de l'Éphésien, une observation qui se tisse de l'examen même de la forme de sa publication.

En 1956, Axelos est rédacteur en chef de la revue *Arguments*, jusqu'à sa fin en 1962. Fondée en 1956 par Edgar Morin, Roland Barthes, Jean Duvignaud et Colette Audry, ce bulletin militant à la recherche d'un *méta-marxisme* deviendra, en 1960, une collection aux Éditions de Minuit, sous la direction d'Axelos. La maison d'édition publiera notamment tous les ouvrages de Kostas Axelos dont les deux premiers : en 1961 celui sur *Marx et la technique* et l'année suivante sur Héraclite, issus de ses thèses doctorales soutenues en 1959. Ainsi, il semblerait que l'étude sur Marx et Héraclite se soient construites simultanément. En 1962, l'influence heideggérienne sur Axelos est déjà présente (conférences, séminaires et traductions de deux de ses ouvrages) et à celle-ci s'ajoutera la dialectique marxiste, d'origine hégélienne. Cette dernière influence n'est pas dissimulée par

¹ Il serait tout aussi intéressant que fastidieux de s'apercevoir si l'auteur cite plusieurs fois un même « fragment », ou s'ils ne sont cités qu'une seule fois.

² *Id.* — p. 239.

l'auteur, au contraire. Deux citations de Marx, à la manière d'une bénédiction gravée sur son ouvrage, font profession de foi et précèdent l'avant-propos et la table des matières dans *Héraclite et la philosophie* de Kostas Axelos.

La philosophie moderne n'a fait que poursuivre une tâche commencée déjà par Héraclite et Aristote.

K. Marx, dans la Gazette rhénane du 14 juillet 1842.

Le devenir - philosophie du monde est en même temps un devenir-monde de la philosophie ; sa réalisation est sa perte.

K. Marx, dans sa Thèse de doctorat¹.

Si l'influence d'Adorno sur Bollack et Wismann reste à déterminer, il est clair que la position de Kostas Axelos vis-à-vis du philosophe de la *Théorie critique*, autant influencé par Hegel que Marx mais profond anti-heideggérien, correspond aux orientations interprétatives de son ouvrage sur Héraclite.

La conférence sur Hegel « Le contenu de l'expérience » donnée à la Sorbonne en 1958, paraît dans la revue Arguments l'année suivante avec d'autres textes et une présentation de la pensée d'Adorno. Cette présentation distancée de Kostas Axelos [rédacteur dès 1958] n'est pas la première ni la seule, mais elle a pu effectivement déterminer la réception plutôt négative d'Adorno dans le monde philosophique français. Cela s'explique par le fait qu'Axelos formait avec Jean Beaufret la garde rapprochée de Heidegger en France. On comprendra qu'il n'ait pas publié par la suite les textes d'Adorno qui fut son principal adversaire allemand.²

Entre Héraclite, Hegel et Marx se forme, pour l'auteur, une trinité de la dialectique : à la fois poétique, cosmique, révolutionnaire et idéaliste. Axelos cite d'ailleurs dans sa bibliographie la traduction des aphorismes par Simone Weil, elle aussi inspirée par un certain marxisme. L'auteur semble avoir cherché une parenté entre Marx et Héraclite, ou du moins, des convergences.

L'étude de Kostas Axelos semble alors autant sous l'emprise d'un *hégélianisme de gauche*³ et d'une ontologie heideggérienne.

¹ AXELOS, *op. cit.* • 1962 — p. 8.

² FRANCK Thomas, « L'adornisme français des années 1950 », Cahiers du GRM [En ligne], n° 12 • 2017.
url : <http://journals.openedition.org/grm/955>

³ Dont se revendiquait Karl Marx dans sa jeunesse.

Avec Axelos, Héraclite devient le premier témoin et acteur de cette aube de la Philosophie, caractérisée par une pluridisciplinarité bénéfique, qui ouvre la voie à la métaphysique. Le philosophe grec fait d'Héraclite le penseur de l'*Unité de la Totalité*, écrit ainsi en majuscules, mais une pensée cristallisée à travers cette formule récurrente : « *l'être en devenir de la totalité une* »¹, où être et devenir se confondent comme totalité et unicité — concepts suprêmes. Cette double appréhension de la pensée de l'Éphésien, initiateur de la métaphysique et du mouvement dialectique de la totalité, puise ses racines depuis une autre lecture d'Héraclite, plus ancienne, celle d'Hegel.

Partant de cet autre lecteur de l'Éphésien, serait-il possible de considérer qu'il existe un courant interprétatif purement hégélien ?

*

ÉCLAIRER L'OBSCUR C'EST L'INCLURE POUR L'EXCLURE

Dans le troisième essai de *Séductions*², Sarah Kofman étudie le charme provoqué par les textes aphoristiques d'Héraclite pour reconsidérer cette obscurité. Pour cela elle détaille un cheminement de lecture de Platon à Heidegger, en passant par Aristote et Hegel, centré sur celle de Nietzsche, seul à vouloir assumer l'obscurité de son antique aîné d'Éphèse.

Afin de venir à cette considération un retour à Aristote est nécessaire. Le disciple de Platon manifestait son mépris pour l'obscurité des textes de l'Éphésien. La tournure des aphorismes se construit selon une approche « *parataxique plus que syntaxique* »³ d'où la difficulté et l'agacement éprouvés par Aristote. La syntaxe, arrangement réglé et ordonné, permet d'exprimer clairement une idée alors que la parataxe, est un arrangement par juxtaposition, sans liaison intermédiaire, un assemblage, à l'allure précaire, de termes produisant une obscurité qui ternie

¹ AXELOS, *op. cit.* • 1962 — 4^{ième} de couverture.

² KOFMAN, *op. cit.* • 1990.

³ *Id.* — p. 100.

l'efficacité du discours¹. Une telle disposition engage-t-elle Aristote à corriger les aphorismes de l'Éphésien ? à l'éclaircir pour expliquer Héraclite l'Obscur ?

Selon Sarah Kofman, par ses gestes de maîtrise du discours, Aristote s'est autorisé tous les détournements, profitant alors du ténébreux phrasé de l'Éphésien. Sans preuves d'une modification des aphorismes, Aristote cherche à ordonner le trouble du sens semé par l'Éphésien lorsque la parataxe est trop affranchie à son goût. L'utilisation d'images introduisent un trouble néfaste — un déplacement — à une compréhension offensée, qui reste sur sa faim.

Ces images sont pour lui des concepts en puissance, c'est-à-dire des concepts encore immatures selon Kofman. C'est ainsi que le mythe est considéré comme l'enfant², une forme en gestation qui atteindra sa forme complète, du *logos*, le discours rationnel des philosophes.

Cet accompagnement se traduit aussi par ce geste explicatif qui consiste à clarifier un auteur, plus qu'il n'aurait lui-même su s'expliquer. Une condescendance intellectuelle inscrite dans l'*a priori* du progrès des nouveaux sur les anciens. Héraclite, selon Aristote, touche à quelque vérité mais par hasard, il contemple l'« *aurora* »³ mais pas le zénith, sans savoir où sa pensée le mène contrairement à lui qui croit avoir permis de mener les aphorismes de l'Éphésien « *de l'obscurité métaphorique à la lumière conceptuelle* »⁴.

Ce détour par l'un des plus célèbres élèves de l'Académie de Platon se justifie selon Kofman afin de mieux s'immiscer dans la vision hégélienne de la pensée d'Héraclite.

Selon le philosophe du Saint-Empire romain germanique, il n'existe rien de mieux, pour s'initier à la philosophie grecque, que la *Métaphysique* d'Aristote. Une influence qui va se lire sur son approche des textes de l'Éphésien puisque, selon Hegel, il serait le premier à mettre à jour la « *raison spéculative* »⁵. Hegel rejette d'autant plus l'obscurité d'Héraclite qui n'est que le manque de vigilance

¹ Plus exactement, parataxe signifie que les mots sont juxtaposés sans que les relations de subordination entre eux soient clairement indiquées. Tout est mis sur le même plan, à côté, de telle sorte qu'on a du mal à construire syntaxiquement la phrase.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

des exégètes. Héraclite est celui qui a appréhendé la dialectique comme principe et « *est arrivé à la détermination de l'être comme devenir* »¹. Une telle terminologie est entièrement reprise par Kostas Axelos. Héraclite est considéré comme l'initiateur de la métaphysique, le premier philosophe qui, par sa bravoure d'esprit, aurait vu la dialectique comme principe du monde, « *l'être en devenir de la totalité* »². Pour une telle dialectique métaphysique, Axelos reconnaît l'influence de Hegel, jusqu'à le considérer comme le premier « *penseur héraclitéen* »³. Outre sa considération pour les présocratiques, c'est Hegel qui va engendrer une nouvelle tradition interprétative concernant la pensée d'Héraclite, celle d'un métaphysicien qui entend la dialectique de la totalité des choses. Kostas Axelos inscrit Hegel dans une telle histoire en tant qu'initiateur du « *dialogue avec le discours héraclitéen* »⁴. Un dialogue qui, en cherchant Héraclite, cherche plutôt à définir la dialectique hégélienne selon Axelos.

Si ce dernier semble percevoir chez Hegel un usage détourné de la pensée de l'Éphésien, poursuit-il cet examen pour lui-même ?

Hegel croit ainsi élever les sentences d'Héraclite à cette vérité qu'il aurait entrevue sans la saisir. Le philosophe germanique s'inscrit alors lui-même dans une dynamique similaire à celle d'Aristote. Une démarche qui comprend l'explication comme une mise en concept des images archaïques d'Héraclite, c'est-à-dire, faire parvenir son *logos* à maturité.

*Perdu ou non (et c'est pourquoi la perte des textes ne serait pas à déplorer), tout le reste est littérature. À condition, bien entendu, qu'avec Hegel l'on admette l'opposition métaphysique de la « forme » et du « contenu » d'un discours, c'est-à-dire qu'on ait déjà traduit le logos grec héraclitéen par ratio.*⁵

L'on retombe, avec cette dernière assertion, dans le même écueil qui conduit Conche à rejoindre l'analyse d'Axelos, par des biais et textes pourtant différents. C'est-à-dire que leur volonté de s'inscrire dans une tradition métaphysicienne crée un prisme de lecture qui produit une importante réfraction, jusqu'au choix de la traduction du *logos*, pourtant polysémique. Avec Hegel, Héraclite est le premier penseur d'une grande logique dialectique, un chemin que poursuivra

¹ *Ibid.*

² AXELOS, *op. cit.* • 1962 — pp. 47-48.

³ *Id.* — p. 227.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Id.* — p. 107.

Axelos puis Conche, dans une moindre mesure.

Cette vision *synoptique* alimente l'inscription de la dialectique dans la pensée d'Héraclite. Outre l'anachronisme, Axelos explique ainsi la vision de l'Éphésien, la dialectique devient le prisme de lecture à travers lequel tout s'écoule. Pour l'auteur ses « *thèmes rayonnent à partir du même centre de la dialectique héraclitéenne* »¹ qui coïncide avec son *logos*. L'auteur, à la manière de Conche, définit le *logos* en deux directions : le discours du philosophe et « *le «sens» de l'Univers* »². Ainsi réduite au discours et à la raison, la dialectique « *bipolaire* »³ d'Héraclite est une alternance sans fin, un va-et-vient perpétuel, calqué sur le cycle du jour et de la nuit, évacuant chaque degré de nuances de cette métamorphose quotidienne immémoriale.

Au lieu de voir que les choses vivent entre les contradictions, Axelos en fait un principe, une dialectique qui se résout dans le *cosmos*, un déroulement de la réalité, à la manière d'Hegel.

Hegel en idéaliste dialecticien et Nietzsche en artiste du jeu polémique se sentent tous deux héritiers de ce « *précurseur et ancêtre* »⁴ d'Éphèse. En 1961, année précédant son étude sur Héraclite, l'auteur grec a soutenu une thèse sur Marx avant de publier *Le Jeu du monde*⁵, six ans plus tard, dans la collection qu'il dirige, où il détaille sa métaphysique plus inspirée des lectures héraclitéennes que des textes d'Héraclite eux-mêmes. Le champ d'influence de Kostas d'Axelos peut alors encore s'agrandir à Hegel, Nietzsche et Marx, voyant en Héraclite le premier philosophe à saisir « *l'être en devenir de la totalité une, le Jeu suprême* »⁶, *Leitmotiv* où convergent des thèmes héraclitéens selon lui : le *logos*, le *cosmos*, le *divin*, la *cité* et *l'humain*. Un Héraclite proche de cette notion de *jeu*, régulièrement utilisée par Axelos, est accordé avec la dimension poétique qu'il relève de sa pensée, proche de la vision nietzschéenne d'Héraclite comme *artiste*⁷ métaphysicien.

¹ *Id.* — p. 51.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ KOFMAN, *op. cit.* • 1990 — p. 105.

⁵ AXELOS Kostas, *Le Jeu du monde*, collection « Argument », Les éditions de Minuit : Paris • 1969.

⁶ AXELOS, *op. cit.* • 1962 — 4^{ième} de couverture.

⁷ NIETZSCHE F., *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Gallimard : Paris • 1938 — p. 167.

*Héraclite ne peut vieillir. C'est une poésie qui échappe aux limites de l'expérience, c'est le prolongement de l'instinct mythique ; elle s'exprime de même essentiellement en images.*¹

D'ailleurs, Axelos va, contrairement à Conche qui survole les images et le langage d'Héraclite, se pencher sur la « *dimension poétique* »² des aphorismes et poser la question de la portée de cette *philosophie poétique*. Malgré cette initiative, l'auteur est loin d'analyser les figures de styles, les jeux de syntaxe et d'assemblage pour rester empêtré dans cette vision romantique d'Héraclite. À la philologie, totalement absente de son étude, est préférée le développement d'une philosophie, une recollection inondée de déjà-vu d'inspirations héraclitéennes.

Si la même volonté anime Axelos que Conche, celle de la cohésion générale, c'est qu'elle se donne aussi la mission idéaliste de lui redonner la parole, son *logos* mais par le biais d'un système philosophique. Une cohérence qui semble issue d'une détermination à *connaître* Héraclite et par-là même, l'enferme dans une interprétation encore trop affirmée, pour s'approprier sa pensée ou s'appuyer sur elle. Comme peuvent l'indiquer les traductions déterminées par Axelos, ou Conche, au sens qu'ils souhaitent donner, les deux interprètes se permettent d'ajouter notamment des majuscules pour souligner, par exemple, la force et la puissance de l'*Un*, qu'ils font correspondre avec le *Sage*. Une traduction tendancieuse qui semble bien peu vigilante. D'autant plus que la présentation du *logos* se confondrait presque avec une sagesse divine, unique et totalitaire, où la proximité à Heidegger se relie peut-être même, ou remonte, jusqu'au courant de récupération chrétien par les apparences de proto-monothéismes qu'ils ont cru sentir et voir en l'Obscur et encore avant, avec les lectures platoniciennes et néo-platoniciennes.

✱

LE SPECTRE D'HEIDEGGER ET SES HANTISES

Une philosophie unifiante, une ontologie du devenir, trop proche de la

¹ *Id.* — p. 158.

² AXELOS, *op. cit.* • 1962 — Section V.

métaphysique. Derrière ces symptômes semble se cacher l'ombre d'Heidegger, ce grand *hypnotiseur*¹, qui faillit devenir prêtre, envoûté par lui-même dans sa recherche de l'Être, de son ontologie. Un héritage dont Conche ne se cache pas, notamment à travers la conception de la Nature comme Être².

*Lire Héraclite consiste pour Hegel à traduire ses sentences dans le langage de la raison spéculative, c'est-à-dire en formules hégéliennes.*³

Mais l'entreprise du dialecticien germanique reste « *occultante, parce que maîtrisante et réappropriante* »⁴. Vouloir éclaircir la pensée de l'Éphésien, c'est déjà emprunter un chemin qui s'éloigne des écrits d'Héraclite.

*Pour comprendre la dialectique – platonicienne, théologique et chrétienne, hégélienne et marxiste – il faut remonter à Héraclite, chez qui nous rencontrons une pensée originelle, avant la constitution systématique de la philosophie et de la métaphysique, avant le fractionnement des disciplines (en logique, théologie, métaphysique, physique, biologie, anthropologie, éthique, politique et esthétique).*⁵

Une telle prospection du terrain sémantique de Kostas Axelos ouvre la voie vers une autre considération, une autre influence. Telle une ombre, qui hante l'environnement du marxiste grec et qui plane sur la Nature de Marcel Conche, la lecture d'Héraclite par Martin Heidegger, à son tour, doit être écartelée.

*Car, pour Nietzsche, contrairement à Heidegger, les mots, donc les mots grecs, ne sont pas par eux-mêmes des réserves ou des dépôts de « sens » : ils ont autant de sens qu'il y a de types de forces qui s'en emparent.*⁶

Heidegger va considérer la lecture nietzschéenne comme beaucoup trop métaphysicienne et assez naïve parce qu'elle mettrait trop en avant une multiplicité interprétative. Selon Heidegger, Nietzsche « *ferait planer la menace du « spectre affreux du relativisme », conséquence de l'abandon du dialogue par questions avec le penseur* »⁷. Heidegger aurait-il confondu relativisme et diversité interprétative ? Mais penser que chaque interprétation se vaut ou qu'une

¹ ADORNO Theodor W., *Jargon de l'authenticité*, collection « Critique de la politique », Payot : Paris • 1989.

² VILLANI Arnaud, « L'occultation de la *physis* comme forme de l'oubli de l'être dans l'histoire de la philosophie » — (manque références de la part de l'auteur).

³ KOFMAN, *op. cit* • 1990 — p. 105.

⁴ *Ibid.*

⁵ AXELOS, *op. cit* • 1962 — 4^{ème} de couverture.

⁶ KOFMAN, *op. cit* • 1990 — p. 123.

⁷ *Id.* — p. 129.

interprétation est toujours subjective ne révèle pas une polysémie latente et donc une multiplicité active du sens. C'est pourtant un constat dont il avoue la persistance : nul ne peut sortir de l'interprétation et chaque lecture est un point de vue. Fidèle à ses contradictions — qui se retrouve dans ce relativisme effrayant qu'il cherche tant à fuir ?

Au spectre de la lumière blanche qui laisse apparaître un arc-en-ciel de nuances est échangé une unité, pourtant perdue et impossible, qui se découvrirait par un *dialogue*. Ne serait-ce pas plutôt cette vision de la lecture, celle d'un dialogue avec un disparu, qui serait spectrale, hantée et fantomatique : un fantasme ?

En mettant l'accent sur la multiplicité des interprétations, Nietzsche d'une part, dirait une banalité : « Tout esprit pénétrant comprend bien qu'Héraclite ne parle pas de la même façon à Platon, à Aristote, à un écrivain ecclésiastique chrétien, à Hegel ou à Nietzsche (Aléthéia, p. 316). »¹

S'il est si aisé de comprendre cela, pourquoi Heidegger ne l'explique-t-il pas et se lance à son tour dans l'interprétation du texte d'Héraclite ? S'il critique la lecture de Nietzsche, ne serait-ce pas pour mieux mettre en place son interprétation ? Les esprits sont-ils si pénétrants que cela ? Cette vision du dialogue que l'auteur défend paraît trop utopique et rejoint cette même attitude : une lecture occultante par la volonté de maîtrise sur les mots et leurs sens. Heidegger préfère justement « serrer *de près un texte* »² : en quoi un étranglement constitue-t-il un dialogue ? à quel moment un dialogue est une étreinte avec un mort qui ne retourne pas les questions ?

Selon Sarah Kofman cette distanciation que cherche à créer Heidegger s'explique par son rapport ambigu à Nietzsche et à la métaphysique, qu'il considère comme le dernier métaphysicien.

En fait, pour Nietzsche, toutes les interprétations ne s'équivalent pas et l'on peut se demander quelle angoisse étreint ici soudainement Heidegger, et si elle, avouée, n'est pas un déplacement d'une autre angoisse, devant le spectre de Nietzsche lui-même de façon unheimlich/heimlich, ne cesse de le hanter.³

Les angoisses de Heidegger déterminent sa méthode de lecture. Jeune, Nietzsche fait d'Héraclite un « *artiste de la métaphysique* »⁴ peignant le Jeu

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ NIETZSCHE, *op. cit.* TG • 1938 — pp. 54-59.

cosmique. S'il paraît lui aussi se prendre dans les racines de la métaphysique, le philosophe s'en est plus tard débarrassé, pour toucher à une plus profonde approche d'Héraclite qui elle-même est devenue diffuse et implicite à travers ses œuvres. Mais Heidegger reste sur la lecture de jeunesse de Nietzsche et donc axé sur cette métaphysique qui l'envoûte. C'est alors un autre lecteur, ultérieur, que Heidegger va consulter : Hegel, une fois de plus, mais pas seulement. Kofman cite cette confiance qu'il place en Hegel : « *Le seul penseur de l'Occident [...] avec lequel il convient de se mesurer est Hegel* (note : *La parole d'Anaximandre* p. 263), *parce qu'il pense pour la première fois la philosophie des Grecs comme un tout et ce tout philosophiquement* (note : *Hegel et les Grecs*, Questions II, p. 47) »¹. On en revient à un point de départ commun et traditionnel. Rejetant l'héritage du jeune Nietzsche pour se mesurer à Hegel, Heidegger reste un chercheur d'unité. Pour Laks, penser la philosophie des Grecs comme un tout revient à atténuer leurs singularités respectives pour les caser dans une histoire de la philosophie. Si Heidegger paraît éviter la traditionnelle confrontation entre Parménide et Héraclite, judicieusement montée par la dialectique de Platon, il rejoint néanmoins une autre tradition, celle de la cohérence présocratique : « *Héraclite, qu'on oppose brutalement à Parménide en lui attribuant la doctrine du devenir, dit en vérité la même chose que lui* »². Heidegger passe d'un extrême à l'autre, de la confrontation à l'union, du ciel à l'enfer, à l'unité qui se croise au point de vérité, à l'*alèthéia*, principe suprême qu'il pourchasse avidement. Cette manie de l'unité l'a amené à confondre, ensemble, le *logos* et la *phúsis*, au nom de l'*alèthéia*.

C'est d'ailleurs ce que fera aussi Conche, différemment, pensant découvrir une complémentarité entre les Présocratiques pour former une Nature, la *phúsis* présocratique, entièrement pensée et complète. Ce dernier, avec Axelos, Heidegger et Hegel, ont entretenu une méthode de lecture traditionnelle malgré les différences qu'ils peuvent voir entre eux et, même, dans leurs choix divergents de sources et de traductions. Ils rejoignent ainsi Aristote qui cherchait déjà à conceptualiser Héraclite, à éclairer l'obscur. Mais ainsi, au sein même d'un seul et même courant interprétatif, la *dispersion* d'Héraclite opère.

Protestant de ne pas faire ce qu'il fait, Heidegger met en garde

¹ KOFMAN, *op. cit.* • 1990 — p. 129.

² HEIDEGGER Martin, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard : Paris • 1980 — p. 106.

contre une tradition contraire à Héraclite dont il suit la lettre et l'esprit. Son Héraclite dans sa négation de la tradition, est une figure héritée du platonisme et du christianisme. Cette lecture qui se croit souveraine par la vertu de l'appréhension philosophique montre qu'elle n'est pas en mesure de pallier les carences du travail philologique.¹

Pour en revenir à sa relation à Hegel, Heidegger va prendre ses distances avec l'approche du dialecticien.

Plutôt que d'opposer Héraclite à Parménide comme le fait Hegel, Heidegger les rapproche ici en ce qu'ils pointent vers une même vérité, ce nouveau commencement découvert après le « tournant », vers la vérité même comprise comme aléthéia et qui est ce qui est à penser avant toute chose puisqu'en elle se révèle le sens de l'être, la véritable vérité.²

Une analyse tirée d'Antoine Cantin-Brault des facultés philosophie et théologie de l'université de Laval. Les quelques articles³ à propos d'Héraclite qui en ressortent s'orientent tous vers une transformation métaphysique de l'Éphésien. Un anachronisme qui s'apparente à celui qui fait de l'Éphésien un philosophe. Même si Hegel et Heidegger ont forgé « *des lectures si opposées d'un même Héraclite* »⁴, leur interprétation sont ancrées dans la tradition métaphysicienne. Cependant, six années plus tard, l'auteur reviendrait-il sur sa position pour penser de nouveau cette influence de l'idéalisme dialectique de Hegel ?

Cependant, même si les choses sont plus complexes chez Heidegger, celui-ci ne peut pas penser Héraclite sans son interprétation hégélienne.⁵

Ce que Sarah Kofman a écrit pour Hegel vaudrait-il pour Heidegger ? est-ce que pour Heidegger lire Héraclite consiste à reformuler des paroles qu'il n'entend pas pour atteindre son propre discours, combler ses « *appétits de profondeur* »⁶ ? Un

¹ BOLLACK Jean et WISMANN Heinz, « Heidegger l'incontournable », in : *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, n°5-6 • novembre 1975 — La critique du discours lettré, p. 161.

² CANTIN-BRAULT Antoine, « Le Logos héraclitéen : l'obscurité de l'ambivalence entre détermination et indétermination », *Laval théologique et philosophique*, 68 (2) • 2012 — p. 371.

url : <https://doi.org/10.7202/1013426ar>

³ DE CORTE Marcel, « La vision philosophique d'Héraclite », *Laval théologique et philosophique*, 16(2) • 1960 — pp. 189-236.

doi : 10.7202/1019993ar

CANTIN-BRAULT Antoine, « La métaphysique d'Héraclite », *Laval théologique et philosophique*, 71(2) • 2015 — pp. 201-217.

doi : 10.7202/1035558ar

⁴ CANTIN-BRAULT, *op. cit.* • 2012 — p. 359.

⁵ CANTIN-BRAULT Antoine, « Heidegger lecteur d'Héraclite : l'ombre de Hegel », *Archives de Philosophie*, tome 81 • 2018 — p. 312.

doi : 10.3917/aphi.812.0311

⁶ Bollack & Wismann, *op. cit.* • 11/1975 — La critique du discours lettré, p. 157.

discours lui-même teinté, en ses verbiages, par la lecture d'Hegel.

*

ILLUSIONS ET VESTIGES D'UN VAGUE ROMANTISME

La genèse des influences qui possèdent Heidegger peut pourtant remonter encore plus loin. Si Conche et Axelos restent fortement influencés autant par Hegel que par Heidegger, par une métaphysique de la *phúsis* et une dialectique au rythme du *cosmos-logos*, ce dernier est lui-même victime d'une influence encore plus lointaine et profonde que celle de Hegel. Cette chaîne qui biaise son interprétation, outre ses déficiences philologiques, provient du poète Hölderlin, lui-même trompé par d'habiles caricatures d'Héraclite, décrites par Platon.

C'est bien alors vers les Présocratiques que se tourne Heidegger, en compagnie de Hölderlin, et il n'est pas du tout sûr que cette attention nouvelle soit la marque d'une sortie de la métaphysique.¹

Heidegger reprendra l'expression de Hölderlin, « *L'homme habite en poète* »², qu'il fera sienne, lors d'une célèbre conférence en 1951. Plus tard, en 1955, sur invitation de Jean Beaufret³ et Maurice de Gandillac⁴, Heidegger présente une autre série de séminaires et conférences, à Cerisy-la-Salle. C'est à ce moment que se sont rencontrés Axelos et Heidegger mais aussi René Char, poète surréaliste passionné⁵ par Héraclite, qui l'invitera à plusieurs séminaires jusqu'en 1958. À ce propos, à dans la bibliographie de l'ouvrage de Kostas Axelos sont cités, outre Char, Beaufret et de Gandillac, deux séminaires : *Logos (Héraclite, fragment 50)* et *Alèthéia (Héraclite, fragment 16)*⁶, deux termes, forgés en concepts, chéries par Heidegger. C'est un tel groupe qui se forme, aux préoccupations plus philosophiques que philologiques, et se croisent autour des présocratiques mais

¹ SLAMA Paul, « Concordia discors », *Philosophie antique* [En ligne], 15 • 2015 — p. 231.

url : <http://journals.openedition.org/philosant/432>
doi : 10.4000/philosant.432

² HEIDEGGER M., *Essais et conférences*, trad. Préau A., préf. Beaufret J., Paris, Gallimard, coll. « Tel » n°52 • 1958.

³ Auteur de : *Héraclite et Parménide*, Botteghe oscure, n°XXV • 1960 ; *Le poème de Parménide*, P.U.F. : Paris • 1955.

⁴ Aussi cité par Axelos pour *La sagesse de Plotin*, Hachette : Paris • 1952.

⁵ Char rompt avec le surréalisme, qui l'a effectivement beaucoup marqué, en 1934. Ce sont les surréalistes qui l'ont amené à Héraclite.

⁶ Les deux conférences sont publiées in *Essais et conférences*, traduction par A. Préau,, Gallimard : Paris • 1958.

particulièrement Héraclite.

Heidegger, à ce moment, arrive donc en France pour dispenser ses interprétations d'Héraclite, avec en tête cette conception qu'il s'est forgée, de celui qui « habite en poète », d'être par le langage. C'est probablement cette émulation autour de lui qui va le pousser en 1966 et 1967 à organiser son *Séminaire du semestre d'hiver* avec Eugène Fink¹. Heidegger est ainsi exclu de la liste des penseurs modernes établie par Axelos dans son édition de 1962. Mais sa présence dans l'étude n'en est pas moins persistante, avec celle de Hegel.

Dans un court paragraphe² Axelos mêle Hölderlin et Novalis pour observer une possible influence lointaine d'Héraclite mais en omettant que Hölderlin, s'est effectivement tourné vers les sources de l'Éphésien.

*Certes, leur poésie est tragique, essaie d'harmoniser les contraires et chante le grand combat. [...] Mais leur verbe poétique transforme profondément l'écho de la voix héraclitéenne.*³

Pour Axelos il n'y a pas de passage de Héraclite à Hölderlin pourtant le romantique allemand, avant Nietzsche et après Hegel, « investit à nouveau la « grande parole d'Héraclite »⁴. Là encore, comme d'autres, le poète et philosophe va manier, manipuler, les termes de Héraclite pour faire éclore sa propre pensée. Mais Hölderlin, s'il a plongé dans l'Obscur, le fait par le biais de Platon (aphorisme 51 d'Héraclite, paraphrasé dans le *Banquet*), décidemment inévitable.

*Toute la tâche de Hölderlin puis de Heidegger est précisément de nier qu'une unité traversée originellement par la séparation fût absurde (ἀλογία), et de défendre a contrario la présence de la dysharmonie au cœur de l'harmonie, de la discorde au cœur de la concorde. Héraclite par-delà Platon, ou malgré Platon, cela ne fut possible pour Heidegger qu'à partir de l'accomplissement holderlinien, d'abord grammatical puis conceptuel, de ce pas qui rétrocede.*⁵

Malgré les efforts de traduction correctrice mis en place par Hölderlin dans *Hyperion*, le poète ne parvient pas à dépasser l'influence interprétative de Platon. La lecture polémique, très probablement à dessein, de Platon n'a fait qu'accentuer

¹ Il pourrait d'ailleurs être mentionné de possibles rapprochement à effectuer avec Axelos concernant la vision ludique que monde, avec le *Jeu* comme symbole du monde. Un concept d'origine héraclitéenne, mais de l'Héraclite de la jeunesse de Nietzsche, c'est-à-dire artiste et métaphysicien.

² AXELOS, *op. cit.* • 1962 — p. 230.

³ *Ibid.*

⁴ SLAMA, *op. cit.* • 2015 — p. 239.

⁵ *Id.* — p. 230.

la *dispersion* d'Héraclite mais en créant une réfraction importante et influente qui a orienté les lectures de l'œuvre de l'Obscur en courant majeur.

C'est par Hölderlin que Heidegger interprète Héraclite et l'étudie dès les années 30. Mais comme Hegel, Hölderlin est victime de Platon en faisant du *Tout est un* une formule d'Héraclite. Slama, malgré sa volonté de défendre ces deux lecteurs métaphysiciens, ne peut s'empêcher d'observer « *l'intense proximité philosophique entre Hölderlin et Heidegger, et combien l'interprétation d'Héraclite par le second dépend de sa présence chez le premier* »¹. Bien loin de ses intentions premières, Heidegger ne dialogue pas avec Héraclite, mais plutôt avec les lectures de Hölderlin et, plus implicitement, celle de Platon. Le courant métaphysicien est encore présent dans les études sur Héraclite. Ainsi, « *à chacune des descriptions de Heidegger a lieu véritablement la métaphysique* » qu'il ravive à travers un monologue, ou son pseudo-dialogue, avec Héraclite. Depuis Platon, de Aristote à Hegel, se transmet une réfraction des textes d'Héraclite. Entre Conche et Axelos, Heidegger poursuit une tradition qu'il ne voit pas et l'achève-t-il, finalement, plus encore que ce qu'il a cru voir pour Nietzsche ?

*Pour mener à bien cette opération et se débarrasser du fantôme qui le hante, Heidegger, je le soupçonne, dans sa lecture de Nietzsche, comme celle d'Héraclite, n'aura, certes, pas toujours usé d'une philologie probe et rigoureuse.*²

La parole d'Héraclite est dissolue depuis des siècles en *métaphysico-théologico-cosmolo-nigologies*³ qui s'ignorent, consciemment ou non. Dans cet exercice, Heidegger se révèle particulièrement brillant, opérant un des plus grands détournements de la pensée d'Héraclite pour développer sa pensée, voir ce qu'il veut en voir. Heidegger ne rentre jamais en dialogue avec Héraclite, il ne cherche pas ses mots, son texte, ses figures de styles car seuls les concepts, qu'il croit demi-forgés et élevés par ses mots, le passionne.

*Renoncer, comme le fait Heidegger, à l'outillage rationnel et en particulier à l'instrument indispensable qu'est l'analyse syntaxique, c'est se condamner à la facilité d'un discours sur la difficulté et masquer l'absence d'approfondissement par l'affectation de la profondeur.*⁴

Cependant, se joue ici un des pouvoirs de séduction du texte d'Héraclite. Les

¹ *Id.* — p. 251.

² KOFMAN, *op. cit.* • 1990 — p. 137.

³ Science fantaisiste, enseignée par le personnage de Voltaire, Pangloss, précepteur de Candide.

⁴ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 11/1975 — La critique du discours lettré, p. 161.

aphorismes d'Héraclite, par leurs images et compositions, recueillent en eux une intense puissance évocatrice. L'œuvre, considérée en fragments, a ainsi parlé aux âmes romantiques — et non Romantiques — par cette esthétique de la ruine à réparer — sauver —, un langage poétique antique, une vision glorifiée de la Nature et par l'atmosphère, tragique et contradictoire, qui règne telle une aura reflétée par les termes d'Héraclite. La dimension romantique est sentie par Nietzsche qui s'en est probablement délecté dans sa jeunesse. Relayée autant par Novalis que Hölderlin, cette vision chargée de Romantisme allemand semble avoir nourri les lectures métaphysiciennes, jusqu'à celles de Marcel Conche et Kostas Axelos. Les lectures ainsi produites évoquent une Nature totale et artiste, rythmée par un *logos-cosmos-vérité* uniquement prononcé par un penseur-poète obscur. Ce crypto-lyrisme romantique a donné lieu à l'investissement personnel de plusieurs interprètes se croyant les heureux élus béats d'une révélation de l'Obscur.

*

LE LANGAGE D'HÉRACLITE SELON BOLLACK ET WISMANN

Le travail philologique élaboré par Jean Bollack et son ancien élève Heinz Wisman permet d'affranchir Héraclite des traditions et courants interprétatifs. En assumant cette *séparation* tout en revenant à l'étude des aphorismes même, des termes et de leur construction, la lecture d'Héraclite se débarrasse de nombreux prismes qui masquaient la *dispersion* de sa pensée. Plus que de révéler le véritable visage de l'Obscur, Bollack et Wismann brisent les masques que beaucoup lui ont fait porter.

Or seule une critique argumentée de la tradition interprétative permet de réduire progressivement les risques d'erreurs, et seule l'étude la plus technique du texte fait avancer la vraie connaissance.¹

Professeur à Lille, Jean Bollack a fondé le Centre de recherche philologique en 1971, dont la direction sera partagée, entre autres, avec deux de ses anciens élèves : Heinz Wismann et André Laks. Une *herméneutique critique* élaborée « en discussion avec d'autres approches comme l'anthropologie structurale, la

¹ *Ibid.*

théorie de l'oral poetry, le déconstructionnisme, le style analytique anglo-saxon »¹ et en parallèle d'un certain intérêt pour la *théorie critique* d'Adorno. Pour Bollack, cette ancienne discipline du langage, la philologie, suppose une considération critique de sa tradition afin de rétablir sa nécessité et ses impasses. C'est dans ces années d'oubli et de mépris qu'il va la porter en tant que science. Par ce biais *critique*, l'école de Lille va actualiser la réflexion philologique en une science de la particularité de chaque texte.

C'est ainsi armés que Bollack et Wismann vont pouvoir défaire les courants interprétatifs qui parasitent les auteurs transmis par diverses traditions. Notamment celui des métaphysiciens, naissant avec Aristote qui n'a probablement pas su dépasser le jeu syntaxique d'Héraclite. Mais cette impasse a fait trébucher de nombreux lecteurs après lui, qui voulaient la défaire pour dévoiler l'Obscur.

*En neutralisant la syntaxe, Heidegger sacrifie d'avance la signification particulière qui résulte de l'agencement des parties du discours. Le langage, tel qu'il l'apprête, est le lieu où se révèle un sens originel, plus vrai et plus profond que la pensée du sujet qui s'y exprime. Aussi n'admet-il pas qu'Héraclite puisse être conscient du logos dont il fait l'expérience [...].*²

Paru en 1972, *Héraclite ou la séparation*, est une étude d'abord issue de cette grande émulation naissante à l'école de Lille. Contrairement aux autres ouvrages philologiques ou philosophiques sur l'Éphésien, cette étude de philologie critique est le fruit de plusieurs échanges animés par une douzaine d'hellénistes. Des colloques privés organisés dès 1967, jusqu'en 1969, soit pendant la création du Centre de recherche philologique de Lille et l'élaboration d'une étude sur Empédocle. Il existe ainsi une constellation d'articles publiés individuellement ou en duo, autour de cette étude collective qui ne connaîtra pas d'édition finale. Par manque d'intérêt du C.N.R.S. ou à cause de la dissidence de cette école menée par Bollack, *Héraclite ou la séparation* a connu un destin similaire dans son caractère inachevé, ouvert et bouillonnant. Il manquera ainsi la parution d'un second ouvrage détaillant chaque tradition décelée et démantelée.

¹ THOUARD Denis, « Philosophie et langage. À propos de Jean Bollack et du Centre de Recherche philologique de Lille », in : *Langages*, 32^e année, n°129, *Diversité de la (des) science(s) du langage aujourd'hui* • 1998 — p. 65.

doi : <https://doi.org/10.3406/lgge.1998.2145>

url : https://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1998_num_32_129_2145

² BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 11/1975 — La critique du discours lettré, p. 159.

La philologie est loin d'être toujours directement productive ou rentable, mais cette vieille dame – non que son âge doive la disqualifier –, qui vit dans le long terme, est étrangère aux cycles courts et à l'immédiateté. Ne voyons pas là une raison de la négliger, car son état importe à la vie de la cité, bien plus qu'on ne pourrait le croire d'emblée. Sans perdre totalement les fonctions qui l'avaient parfois projetée au-devant de la scène à la fin du XIX^e siècle, la philologie demeure garante de notre connaissance du passé, autrement dit de notre identité. Elle est aussi une ressource inépuisable pour comprendre l'autre (et donc soi-même) et une référence encore indépassée pour réfléchir, même philosophiquement, à l'interprétation. Or l'interprétation fonde le choix et la décision de chaque citoyen.¹

Néanmoins, malgré cet élan brisé, Bollack et Wismann opèrent une profonde reconsidération de la pensée d'Héraclite en décantant l'histoire intellectuelle du texte, afin d'en revenir à l'aphorisme même en proposant une table rase contextuelle, presque purement philologique par les commentaires succincts qu'ils proposent. Suivant une *dialectique de la négation* par laquelle Héraclite opérerait, se découvre, aussi par l'analyse précise des nombreuses figures de styles qu'il emploie, un langage dont les auteurs en font le cœur de sa pensée et de son écriture, comme lien avec l'autre, en rapport avec le différent.

Wismann et Bollack tirent la radicalité et la nouveauté de leur étude par la focalisation portée sur les termes qui composent l'aphorisme, à son assemblage et prêtent une attention particulière à leurs sources. Par son *art* Héraclite, ouvre ce que le *logos* (discours) renferme en lui-même, c'est-à-dire le *logos* (rapport) qui *séparassemble* ce qui s'oppose pour en tirer leur *logos* (raison), dont le *logos-feu* est le chiffre.

Non que les auteurs prétendent qu'Héraclite possédait une « philosophie du langage » de consonance moderne : il s'agit de prendre la mesure de la réflexion d'Héraclite, dans sa distinction d'avec d'autres « Présocratiques ». Son originalité la plus grande serait ainsi dans la conscience de la distorsion entre l'énoncé et l'énonciation. Cette interprétation peut prétendre rendre compte, jusque dans le détail de la syntaxe brisée des fragments, du regard héraclitéen sur les discours. L'intérêt d'une telle lecture du discours pour la pensée du langage est manifeste en ce que, partant des textes, elle remonte à la réflexion qu'ils mettent en œuvre, qui n'est pas théorisée pour elle-même, mais reste implicite, à reconstituer.²

¹ DUVAL Frédéric, « À quoi sert encore la philologie ? », *Laboratoire italien*, 7 • 2007.
url : journals.openedition.org/laboratoireitalien/128

² THOUARD, *op. cit.* • 1998 — p. 71.

L'aphorisme retrouve son autonomie, sa densité, sa profondeur et sa simplicité. Sans prêter une objectivité absolue à Jean Bollack et Heinz Wismann, l'étude, *Héraclite ou la séparation*, s'écarte avec une telle force des courants majeurs que la *reconsidération* que décrit leur interprétation paraît nécessaire. Une réfraction minimalisée par un retour aux mots et au langage. Une dialectique négative du langage qui invite à une reconsidération de l'obscur, sans l'anéantir en l'éclaircissant, d'un dialecte à l'image de ce monde-ci, feu, image polyphonique de l'insaisissable.

Cependant, Serge N. Mouraviev, chercheur indépendant spécialiste de sa *héraclitologie*, réproouve une grande partie de l'effort porté par Bollack et Wismann. Effectivement, pour Mouraviev, B.-W. se masqueraient derrière une esthétique radicale qui rejette en nombre, sources et problèmes, afin de provoquer un effet de renouveau concernant les études d'Héraclite. Une critique de leur *radicalité pour la radicalité* qui n'est pas isolée¹.

*La « séparation » en tant qu'idée centrale du livre de B. & W. est donc, selon eux, un modèle. Le dernier de toute une série et le seul à avoir produit des résultats satisfaisants. C'est donc à la fois une prémisse, une hypothèse, une solution provisoire (mais la dernière et la meilleure de toutes) et la conclusion, l'aboutissement, la solution définitive du problème.*²

Dans le chapitre « Comprendre Héraclite », Mouraviev critique simultanément l'édition de Conche et l'ouvrage de B.-W. jusqu'à leur prêter une similitude : « *Par bien des côtés l'ouvrage sur Héraclite préparé par Marcel Conche ressemble à celui de Jean Bollack et Heinz Wismann* »³. Mais le problème qui est à souligner, même plus que ce rapprochement trop rapide et étonnant, c'est cette volonté de reconstitution qui habite Mouraviev. Ce dernier se fait plus restaurateur que chercheur — *comprendre* Héraclite, ou la mise en place d'un système de prédation totalitaire de sa pensée. L'unité du livre⁴ ne fait pas de doute pour

¹ SCHAMP Jacques, « Bollack (Jean) et Wisman (Heinz), Héraclite ou la séparation », *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 54, fasc. 3 • 1976 — p. 959 : « Mais c'est le style des commentaires qui gênera surtout le lecteur. Chaque phrase vise à produire surprise et étonnement. Hélas! le résultat le plus fréquent est l'incompréhension ».

² MOURAVIEV Serge N., « Comprendre Héraclite », *L'âge de la science*, n°3 : *la philosophie et son histoire*, ouvrage collectif sous la direction de Jules Vuillemin, Paris : Odile Jacob • 1990 — p. 191

³ *Id.* — p. 212.

⁴ *Id.* — p. 194.

Mouraviev et il considère ainsi les aphorismes comme des fragments. Le but de son *héraclitologie* vise alors de « *se servir de ces débris pour reconstruire aussi fidèlement que possible l'ouvrage d'orfèvrerie original, le message* »¹. Ce mythe de l'unité le *sépare* effectivement de B.-W. mais seulement pour rejoindre la méthodologie unifiante de Conche qui reste la plus traditionnelle, commune.

*Au terme de 180 années de travaux philologiques et d'exégèse, les études héraclitéennes ne peuvent encore se prévaloir d'aucun succès véritable. L'héraclitologie ne s'est toujours pas constituée en science et traverse depuis longtemps une crise profonde et chronique.*²

Mouraviev vise la clôture, le *succès véritable*, de la pensée d'Héraclite et ceci, en cherchant à collecter toutes les informations existantes sur l'Éphésien. Le chercheur-restaurateur juge, de plus, l'ouvrage de B.-W. en tant que résultat final, critiquant le style tantôt brouillon ou illisible mais aussi sa « *généralité extrême* »³, l'absence d'un inventaire des sources, des traditions, etc. Pourtant, B.-W. annoncent dès leur préface le caractère inachevé de leur étude pour les raisons évoquées plus haut, sans oublier la constellation de publications annexes qui entourent ce projet collectif. Quant à l'inventaire des sources et des traditions, celui-ci est bien présent.

Allant à l'encontre d'un mythe de l'unité et d'un résultat, B.-W. proposent surtout un ouvrage qui se fait outil de recherche. Plus que l'achèvement, c'est le processus qui est partagé. D'autant plus que l'édition, même inachevée, permet aisément de recroiser les informations, comparer les sources, distinguer les divergences : c'est-à-dire de développer une recherche personnelle — une « *autoréflexion* »⁴. En cela, peu d'études se rapprochent autant de l'Éphésien puisqu'il pourrait être considéré que celle de B.-W. témoigne de l'injonction implicite d'Héraclite à l'autoréflexivité.

L'étude permet surtout de revenir sur des présupposés pour laisser se développer cette autre approche. B.-W. reviennent sur des axes de réflexions philologiques et philosophiques : le jeu des sujets et l'absence d'auteur, la

¹ *Id.* — p. 215.

² *Id.* — p. 232.

³ *Id.* — p. 191.

⁴ ADORNO T. W., *Dialectique négative*, Payot & Rivages : Paris • 2006 — p. 63 : « C'est par l'autoréflexion que la conscience individuelle est capable de s'en [l'universalité] libérer, de s'élargir ».

négation, l'inversion, une pensée sans système, un dialecte fait d'une multiplicité de figures de style. C'est déconstruire un parasitisme occultant.

D'ailleurs Bollack et Wismann ne se laissent pas tenter par un arrangement propre, les aphorismes sont commentés et traduits selon l'ordre alphabétique des citateurs établi par Diels-Kranz¹. Se dessine alors ici, une absence de volonté de reconstituer une œuvre ou une unité textuelle d'Héraclite. La transmission chaotique des textes est, quelque part, assumée puisqu'ils ne proposent pas un ordre de lecture des aphorismes. Le style héraclitéen est en quelque sorte mimé.

En cela séparé et révolutionnaire, ce livre déplaira aux pédants, à « ceux qui », dit Nietzsche, « se contentent de déplacer des volumes » : l'érudition leur paraîtra solide, mais trop discrètement présente. Mais il décevra aussi les mystiques de l'« héraclitéisme », les illuminés, les amateurs de cathédrales métaphysiques, pour lesquels les textes ne sont que prétextes au Phantasieren. Qu'on ne s'y trompe pas : ce n'est pas là « un livre de plus » à propos d'Héraclite, mais un autre livre sur Héraclite.²

La présentation parataxique du corpus ne met en avant aucun lien entre les aphorismes, aucune logique à l'opposé d'un agencement syntaxique. Ni composition thématique (Axelos) ni ordre rationnel (Conche) ne bouleverse ce qui est déjà bouleversé. Une cohérence méthodologique qui se rapporte à leur désacralisation de l'Un, de l'unité.

Faute de s'intéresser au sujet qui parle, c'est-à-dire à la médiation consciente des éléments du discours, on passe à côté des valeurs spécifiques que l'intention de signifier confère aux mots. Ainsi, l'Un n'est jamais, chez Héraclite, "l'Un unique au sens de ce qui unit", mais au contraire le particulier, au sens de ce qui se sépare. Loin de représenter, en face de l'ensemble des choses distinctes, le principe de leur union, le terme est choisi pour désigner la singularité qui s'arrache au lien universel.³

Bollack et Wismann ont cherché à rendre leur autonomie à chaque écrit en les définissant, précisément, en tant qu'apophtegmes, les comparant à des flèches⁴. L'étude étymologique permet d'éclaircir le terme. Il se compose du préfixe ἀπό- (apó) : ce qui est au loin et qui provient, originaire ; assemblé au nom φθέγμα

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — p. 57.

² BLONDEL Éric, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 164, n°1, Pensées asiatiques et orientales, Janvier-Mars • 1974 — p. 123

³ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 11/1975 — La critique du discours lettré, p. 159.

⁴ WISMANN, *loc. cit.*, Van Reeth • 2017 — 06:40.

(*phthegma*), qui signifie émettre un son. Ainsi le terme renvoie aux notions de dictons, proverbes et adages. Insistant ainsi sur le discours référentiel de l'Éphésien, sur son ingéniosité, ce terme suggère notamment l'usage d'une certaine brièveté laconique et *densité* textuelle d'Héraclite, lequel a repris, pour les renverser et les singulariser, les opinions communes. Pour poursuivre le sens donné par l'image de la flèche, il reste possible de reconsidérer les aphorismes d'Héraclite comme des *comètes*. Astres chevelus et solitaires, débris et entités, qui se relisent en *aphorismes*, où l'étymologie accentue leur autonomie et indépendance, les *séparations* qu'ils forment et illustrent, c'est-à-dire en tant que limites ouvertes sur la non-stabilité, comme *horizons* toujours nouveaux.

Mais plutôt qu'un simple effet, cette radicalité s'inscrit peut-être à travers autre chose. Pour déterminer cela, l'investigation d'autres sphères d'influences paraît nécessaire. Existerait-il un lien entre la réception d'Adorno en France et la radicalité mise en avant par B.-W. ?

La légende veut que l'auditoire d'Adorno eut été quantitativement faible, mais cela n'empêche pas que la conférence fut qualitativement importante si l'on prend en considération ceux qui furent présents ou invités : Samuel Beckett, Jean Bollack, Pierre Boulez, Paul Celan, Michel Leiris, etc. (outre certaines des personnes mentionnées plus haut.) La liste des invités refléterait à elle seule le spectre théorique large auquel est reliée la pensée adornienne.¹

✱

SUR LES TRACES D'UNE « DIALECTIQUE NÉGATIVE » ?

Lors d'une série de conférences au Collège de France, menées en 1958 puis 1961, T. W. Adorno va présenter des éléments qui constitueront plus tard son ouvrage : la *Dialectique négative* qui sera publié en 1966. Outre l'amitié entre Celan et Bollack, tous deux présents, c'est un an plus tard que Bollack et Wismann se concertent pour entamer un ouvrage collectif, avec d'autres, sur Héraclite.

¹ OLIVIER Alain Patrick, « La réception d' Adorno dans les institutions françaises d'enseignement: musicologie, sociologie, métaphysique? », *Illusio* n°12/13 • 2014.

En 63, paraît *Trois études sur Hegel* de T. W. Adorno. La dernière étude est consacré à l'exercice de lecture même en partant de Hegel et en faisant référence à l'obscurité, *skoteinos*, d'Héraclite. L'art de lecture mis en avant par le philosophe allemand présente des liens évidents avec la philologie de Bollack.

Dans la troisième étude sur Hegel, Skoteinos ou comment lire, la pratique adornienne des textes philosophiques s'exprime par une double exigence : exigence de distance critique et exigence d'immersion dans le texte. Ces deux exigences ne sont contradictoires qu'en apparence, car, ce sont bien plutôt les deux faces inséparables d'une même « micrologie » adornienne.¹

D'autant plus que Heinz Wismann — qui témoigne d'une double influence issue de la pensée d'Héraclite et de l'œuvre d'Adorno² — a ouvert une piste lors d'une interview : celle de rapprocher le *logos* d'Héraclite à une *dialectique négative*.

Hegel vise la clôture finale par sa dialectique et Axelos la fait aboutir sur une synthèse synoptique. Au contraire, « *la dialectique héraclitéenne, j'utilise un mot d'Adorno, c'est une dialectique négative, ouverte, proliférante* »³, comme le pense Wismann. Adorno renverse la dialectique de Hegel que lui-même pensait tirer d'Héraclite pour décharner le concept d'identité et ouvrir une pensée de la non-identité. Cette autre dialectique lui permet alors d'amorcer un *désensorcellement du concept*, car, pour Adorno, c'est « *changer cette orientation de la conceptualité, la tourner vers le non-identique, c'est là la charnière d'une dialectique négative* »⁴.

Le rapprochement paraît d'autant plus fort dans l'interprétation même des aphorismes par B.-W. en suivant la récurrence des termes et thèmes suivants : l'altérité, l'art, le langage, l'écart et la contradiction face à une critique simultanée de la métaphysique et d'une philosophie de l'identité.

Est-ce que l'art et la position esthétique désignent une forme de retrait ? Il semblerait, au contraire, que l'art radicalise la posture de la non-identité. Et je ferais plutôt l'hypothèse que l'esthétique n'est ni plus ni moins en retrait du politique que la métaphysique. Il y a une politique qui est immanente à l'esthétique, en tant que l'art est aussi un discours sur la société, une forme de dénégation, un pouvoir de dire non à l'ordre existant, plus fondamentalement encore que la métaphysique ou la philosophie, parce que l'art dit

¹ ESCOUBAS, Éliane, « Adorno lecteur de Kierkegaard. Subjectivité et individualité », *Tumultes*, vol. 17, 18, n°2 • 2001.

² WISMANN, *loc. cit.*, Van Reeth • 2017.

³ *Id.* — 42:23.

⁴ ADORNO, *op. cit.* • 2006 — p. 23.

non aussi dans la forme, dans le langage, dans le rapport au langage, dans l'invention ou la pratique d'une forme non-identique de rapport de langage, dans l'invention d'une pensée non-identique, dans un "écart". Or, cette puissance de contradiction, que l'on trouve dans l'esthétique, relève d'une même politique de la non-identité que dans la métaphysique.¹

La non-identité mise en avant par l'auteur de la *Théorie critique* semble servir de détour à l'exploration de la négativité chez Héraclite. La négation est une arme utilisée par l'Éphésien pour sa puissance discursive, elle est cet *autre* du *logos*. La négation n'est pas conceptualisée ni portée en absolue, ce n'est pas non plus une négation de la négation ou négation de l'affirmation. Héraclite met en jeu la négation lui redonne son rôle : il l'inclus séparée — en contrainte — pour lutter contre son oubli.

Par ce « *principe d'opposition* »², son discours antagoniste imagé autant par la Guerre, le fleuve, l'arc ou la lyre, s'inscrit dans la démarche d'une nécessité de l'écart radical, de la *séparation*. La négation est le processus du phrasé héraclitéen, elle le structure et participe de la tectonique des aphorismes.

*Le penser est [...] négation, résistance contre ce qui lui est imposé.*³

Alain Badiou « *schématise* »⁴ la « *tension* »⁵ qui se trame dans la *Dialectique Négative* entre l'expérience kantienne et la négativité hégélienne : (1) une « *pratique de la désunification* »⁶, en lutte contre la « *souveraineté de l'identité* »⁷, c'est-à-dire une *désidentification*, (2) une « *expérimentation de ce que Adorno nomme l'attente vaine, contre toute idée de réconciliation ou de salut* »⁸ puis (3) que le négatif est insurmontable, indépassable et même en fuite de toute absorption, comme échappant à la consommation, donc : chez Adorno est mis en avant « *le thème de la nécessité absolue du maintien de l'ouvert, sans aucune*

¹ OLIVIER Alain Patrick, « Une philosophie de la non-identité est-elle possible ? », *Trajectoires* [En ligne], hors-série n°4 • 2020.

url : <http://journals.openedition.org/trajectoires/3792>

² BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — p. 245.

³ ADORNO, *op. cit.* • 2016 — p. 30.

⁴ BADIOU Alain, « De la dialectique négative dans sa connexion à un certain bilan de Wagner », transcription de l'exposé par Nancy Mentelin, école Normale Supérieure • 22/01/2005.

url : www.lacan.com/badwagnertwo.htm

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

résolution conclusive, dans laquelle la négation serait en fin de compte oubliée ou oblitérée »¹.

Le modèle touche le spécifique et plus que le spécifique, sans le faire s'évanouir dans son concept générique plus général. Penser philosophiquement signifie penser en modèles ; la dialectique négative est un ensemble d'analyse de modèles.²

Pour Adorno, « il s'agit de poursuivre en elle [la dialectique] l'inadéquation entre la pensée et la chose ; de l'éprouver dans la chose »³. Cette connaissance de la dialectique négative est une dialectique du particulier, de l'expérience de la singularité. Une considération qui se poursuivrait avec la pensée et l'art d'Héraclite.

Toute langue philosophique est en ce sens une langue contre la langue, elle est marquée du sceau de sa propre impossibilité.⁴

Mais l'aura ambiguë de ce « mandarin marxiste »⁵ armé d'un « pathos métaphysique de l'obscurité »⁶ fragmentaire serait à considérer plus amplement, surtout dans ses quelques rapports à Héraclite. Dans l'*Introduction* de la *Dialectique Négative*, il fait deux fois références à l'Éphésien et peut-être une troisième fois de manière implicite. L'obscurité d'Héraclite, celle de Hegel puis d'Adorno, se suivent. Son écriture si particulière demanderait une étude prolongée, croisée et spécialisée. Cette difficulté devra être questionnée, autant que les enjeux de ses propos.

La contradiction n'est pas ce en quoi l'idéalisme absolu de Hegel devait inévitablement la transfigurer : elle n'est pas d'essence héraclitéenne. Elle est l'indice de la non-vérité de l'identité, l'indice de l'absorption du conçu dans le concept.⁷

L'expérience philosophique ne possède pas cet universel immédiatement, comme phénomène, mais elle le possède aussi abstraitement qu'il l'est objectivement. Elle est tenue de partir du particulier sans oublier ce qu'elle n'a pas mais sait. Son cheminement est double, comme celui d'Héraclite : celui qui va vers le haut et celui qui va vers le bas.⁸

¹ *Ibid.*

² ADORNO, *op. cit.* • 2016 — p. 42.

³ TERTULIAN Nicolas, « Réflexions sur la " dialectique négative " », *L'Homme et la société*, n° 60-70 : Actualité des philosophes de l'École de Francfort • 1983 — p. 33.
url : <http://journals.openedition.org/trajecitoires/3792>

⁴ ADORNO T. W., *Trois études sur Hegel*, Payot & Rivages : Paris • 2003 — *Skoteinos, ou comment lire Hegel*, p. 112.

⁵ TRAVERSO ENZO, *La Pensée dispersée. Figures de l'exil juif*, Lignes : Fécamp • 2019 — p. 111.

⁶ *Ibid.*

⁷ ADORNO, *op. cit.* • 2016 — p. 13.

url : <http://journals.openedition.org/trajecitoires/3792>

⁸ *Id.* — p. 64.

C'est une référence évidente à l'aphorisme 60¹. Mais une autre référence plus dissimulée semble aussi apparaître. « *L'universalité préétablie est vraie et non-vraie à la fois* »² est à comparer avec l'aphorisme 10 : « *Assemblages : entiers et non-entiers* ». Cela posé, il reste une incompréhension et des opacités. Quels rapports tisse-t-il entre sa pensée et Héraclite ? Est-ce sa lecture d'Héraclite ou celle de Hegel ?

Bollack et Wismann ne font pas qu'appliquer la *Dialectique Négative* à la pensée d'Héraclite. Même si l'influence paraît très présente, les aphorismes usent autrement de la négation, ouvrent autrement.

Adorno, cet exilé au « *regard mélancolique et sombre* »³ — dont l'exil, exclusion par identité, fut en réalité sa seule et « *véritable patrie* »⁴ — semble correspondre à la biographie fantasmée d'Héraclite. Empreint d'un « *romantisme aristocratique* »⁵, le philosophe allemand qui a écrit que « *la rage est la caractéristique de tout idéalisme* »⁶ aura au final lui-même semblé, jusqu'à sa mort, un *idéaliste déçu*, emporté dans cette désillusion non-sublimée qui s'est faite acharnement brûlant.

✱

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — p. 205 : « *Chemin : vers le haut, vers le bas, un - et le même* ». L'aphorisme est à rattacher selon B.-W. au 103 (« *La chose commune : origine et fin sur la circonférence du cercle.* ») puisque leur complémentarité dessine l'image de l'arc (corde sans arc et arc sans corde).

² ADORNO, *op. cit.* • 2016 — p. 21.

³ TRAVERSO, *op. cit.* • 2019 — p. 110.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Id.* — p. 207.

⁶ ADORNO, *op. cit.* • 2016. — p. 35.

L'OBSCUR CONTROVERSE

Cette expérience initiale de la *séparation* surgissant dès l'approche des aphorismes d'Héraclite provoque une distance avec sa pensée. De cet écart, des liens et des ponts sont lancés, non pas pour le résoudre mais pour que d'autres séparations procèdent. Le discours est renversé pour tendre vers cette altérité qui se situe par-delà l'opinion commune et les discours savants. La force de la contradiction permet de faire du *para-doxal* une méthode, un chemin qui passe par un art, celui de la négation du langage, de l'envers des mots.

Héraclite *se joue* du langage et le *travaille* pour le renverser afin de laisser apparaître un conflit. Découvrant l'existence de cette obscurité persistante, ou écart infranchissable, Héraclite pense la contradiction inhérente au langage lorsqu'il le fait tendre vers sa négation pour montrer comment le langage est illusoire et se joue du commun, un semblant d'homogène fait d'hétérogène : à tout donc à rien.

Un processus d'écriture qui aime à se cacher dans les oxymores, images et impasses de compréhension, un certain *dire sans dire*¹, dont Wismann et Bollack témoignent. L'obscurité, pour Héraclite, est une puissance et un détour à la fois. Sarah Kofman émet ainsi l'hypothèse d'une obscurité voulue, non par mépris mais pour les possibilités que cette stratégie dessine.

Si le texte d'Héraclite a été considéré d'emblée comme obscur, c'est qu'il s'agirait donc d'une obscurité inhérente à son texte, à sa langue. Écrivant en grec, Héraclite aurait besoin d'être traduit même pour les Grecs — en grec.²

Ainsi, la négation ouvre, pour celui qui écoute, le discours singulier de la personne à ce qu'elle ne dit pas : au côté obscur du langage, son hors-champ et ses reflets. En *affirmant* l'identité des contraires, on privilégie, par l'*affirmation*, l'un des termes opposés. La voie de la négation court-circuite l'identité.

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — p. 25.

² KOFMAN, *op.cit.* • 1990 — p. 93.

HÉRACLITE DOXOCLASTE

L'Éphésien critique toute spéculation, toute prétention à développer une métaphysique. Le travail qu'il opère ainsi sur les mots et leurs sens lui permet de développer une pensée anti-spéculative puisque les mots ne se relient aucunement à la chose qu'ils réfèrent et ne permettent certainement pas d'en développer une connaissance.

Ce *non-savoir-agir* d'Héraclite, infusé à travers chaque syllabe et syllepse, chaque aphorisme, illustre une *dispersion* de sa pensée. L'*art* d'Héraclite est une intelligence-pratique qui sait ignorer, une habileté qui renverse les *consensus* : sens commun, traditions et savoirs qui font autorité.

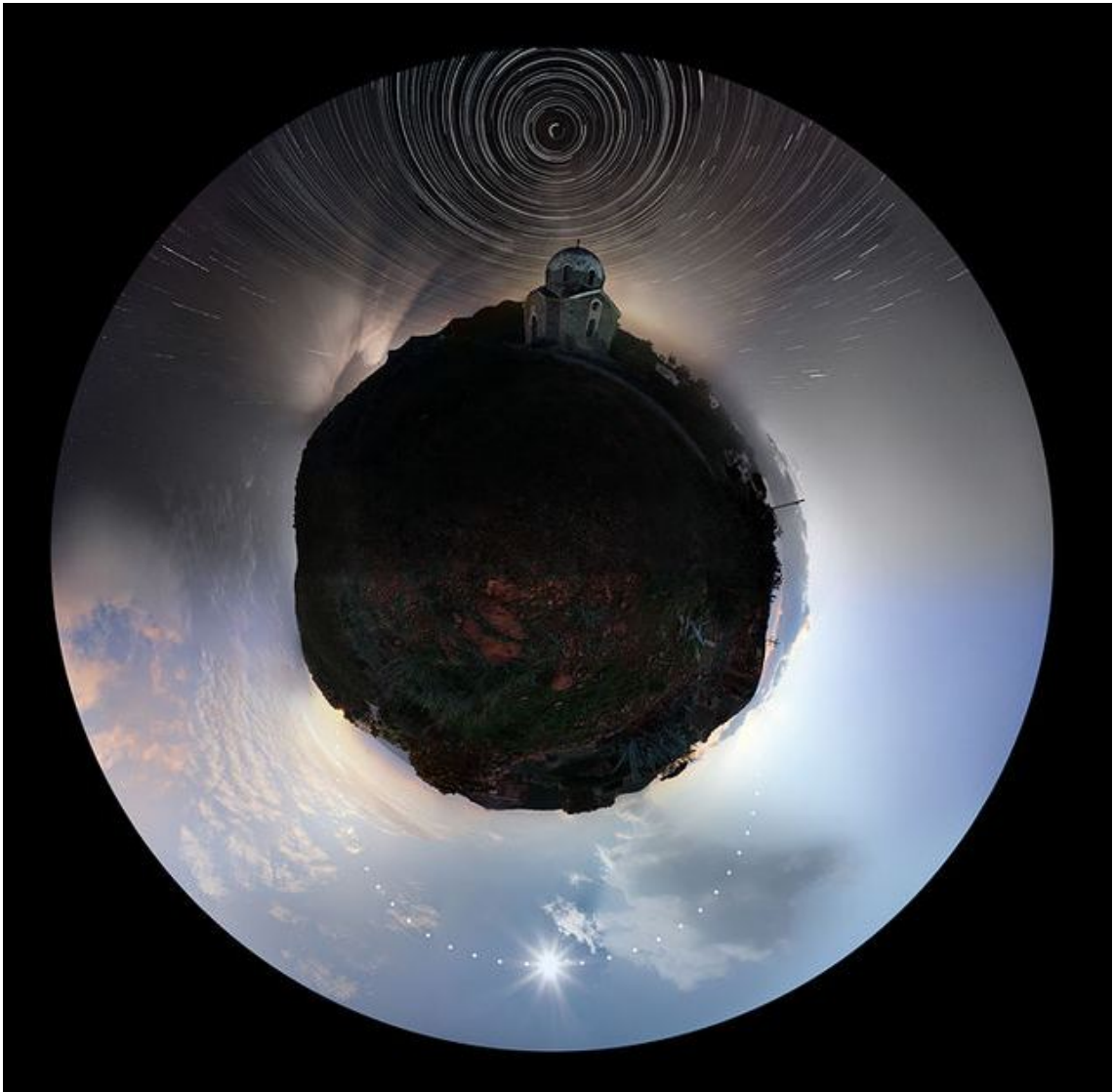
Alors que l'on peut être saisi par le contraste que forment la nuit et le jour, d'autres cherchent à les relier pour en dégager une unité fondamentale. Pour ces derniers, ils sont à la poursuite d'une réduction du multiple, de l'opposition que forment la nuit et le jour, à l'un universel, figé et homogène. Héraclite accentue l'opposition et « *fait de la séparation radicale la condition même du rapport d'identité (logos)* »¹. Hésiode, figure d'autorité et de savoir, reconnaît un universel où jour et nuit coïncident sans reconnaître leur distinction et ce lien singulier qui les rattache. Il lui manque cette appréhension de l'écart, de la séparation, qui permet à Héraclite d'être à l'écoute de la diversité de l'un.

Ainsi, par l'instruction d'une telle vision universalisante le savoir s'immobilise, se fige, on reste ainsi séparé du divers. Ce qui n'est pas assez reconnu c'est la multiplicité de l'un, au profit de la seule unité du divers. Ni grande union ni dualisme, c'est la variété de nuances qui se dessine dans l'un, unité chaque fois unique.

*Le maître de tout le monde, Hésiode. Celui-là, ils savent qu'il est informé de tout, lui qui ne distinguait pas jour et nuit; car c'est bien une chose une.*²

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit* — commentaire de l'aphorisme 57, p. 197.

² *Id.* — aphorisme 87, p. 258.



KOTSIPOULOS Chris,
One day in one image
panorama à 360° sur 24 heures,
greeksky.gr • 2012.

UN DISCOURS RÉFÉRENTIEL

À travers cet aphorisme qui peut ressembler à une invective contre Hésiode, Héraclite use surtout de l'autorité de ce dernier pour souligner ce qu'elle cache. Cette *référence* au rival dans l'ombre d'Homère, permet à l'Obscur de critiquer autant le savoir qu'il porte que ceux qui le croient — ceux qui font de lui un savant.

À l'aphorisme 57, se rajoutent le 42 et 56. Les trois font références aux poètes anciens (trois siècles avant Héraclite) qui détenaient et transmettaient des formes

de savoirs, chantés à travers la Grèce et ses colonies. Ces maîtres des vers, Homère et Hésiode, font figures d'autorités que leur poésie soit épique ou didactique.

*Oui, cet Homère doit être renvoyé des concours et bâtonné - et Archiloque aussi.*¹

Si Homère, le poète épique, n'a toujours pas besoin d'être présenté, Archiloque le Colon est considéré tantôt comme un rival ou un modernisateur d'une poésie anti-épique. Ford cherche à démystifier des traditions qui entourent le statut du poète et son œuvre. Il précise, commentant l'aphorisme 42, le rôle joué par Archiloque dans l'aphorisme d'Héraclite.

*Peut-être le nom d'Archiloque n'est-il ici qu'une synecdoque pour désigner la poésie non-héroïque qui venait après une représentation d'Homère ou d'Hésiode, tout comme les pièces satyriques constituaient un contrepied comique aux tragédies des Panathénées.*²

Ainsi, au-delà de considérations spécifiques sur l'existence probablement légendaire et surtout *obscure*³ des deux poètes, ils semblent représenter des figures d'autorités différentes. Il reste que, pour Héraclite, l'opposition des deux lui permet de mettre en place un antagonisme au sein de l'aphorisme.

La critique, plus que l'invective, se fonde sur cette double *référence*, duelle. D'autant plus que l'Éphésien s'attaque à autre chose qu'Homère lui-même. L'article démonstratif « *cet* » insiste sur la représentation qui est constitué autour d'Homère, un aède⁴ renommé, c'est-à-dire une figure publique et d'autorité. *Cet* Homère, ce qui en est fait publiquement, « *oui, [...] doit être renvoyé* »⁵ des *agônôn* (ἀγώνων⁶), des joutes oratoires publiques. L'affirmation qui démarre l'aphorisme est une référence aux critiques portées par les partisans ou adeptes d'Archiloque. Il leur dit *oui* pour mieux les renverser — en fin d'aphorisme — proposant le même sort réservé pour Homère à Archiloque. Dans son opposition

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 42, p. 157.

² FORD Andrew, « L'inventeur de la poésie lyrique: Archiloque le Colon », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 8, n°1-2 • 1993 — p. 67

³ *Id.* — p. 61 : « Tout comme Homère, Hésiode, et Théognis, l'Archiloque historique devient avec le temps de plus en plus obscur et irréel. Les rumeurs d'une révolution lyrique sont donc peut-être exagérées. Tout ce qu'on peut dire pour le moment, c'est qu'au septième siècle, on trouve pour la première fois des genres de poésie dont la fonction est de donner l'image, non d'un héros, mais d'un individu réel ».

⁴ Poète qui compose et chante des épopées pour les réciter devant des cours, concours ou assemblées de ville en ville.

⁵ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 42, p. 157.

⁶ ἀγών, *agôn* : (1) assemblée, concours ; (2) lutte, combat ; (3) scène de combat ou débat dans une tragédie ou pièce comique.

contre Homère, il ne fait que refléter les « *valeurs qu'il inverse* »¹. Avec Héraclite, le contra-dicatoire est un *art* qui n'est pas simple opposition, encore moins dualisme.

Le bâton est l'emblème des poètes et des *rhapsodes*, il représente leur culture et leur art. Mais, encore une fois, Héraclite renverse le symbole, en un jeu de mot, pour en faire l'arme d'une agression — se retournant contre eux-mêmes, en les frappant (*rhapizesthai*). Archiloque comme Homère, dans leur antagonisme, sont tirés et expulsés des assemblées : ce qui fait ce qu'ils sont. Héraclite, par les mots, montre la figure d'autorité que chacun représente pour mieux les destituer, les renvoyant dos à dos, et, en creux, montrer que leur prestige n'est que le fruit des *assemblées*, du public — qui confond les individualités.

Ils sont joués, les hommes, dans leur effort pour connaître les choses visibles, presque comme Homère, le plus fort des tous les Grecs. Car c'est bien à lui que les enfants, qui tuaient des poux, disaient, le jouant : « Tout ce que nous avons vu et attrapé, cela nous le laissons, ce que nous n'avons ni vu ni pris, cela, nous l'emportons ». ²

Héraclite désigne, comme pour Hésiode par une forme superlative très ironique, la renommée du poète, le faisant ainsi figurer parmi les meilleurs de la communauté. Entre l'opinion commune et le discours des maîtres, Héraclite, de manière à tous les renverser, s'applique à composer les termes : en les opposant pour pointer leurs ressemblances.

L'aphorisme se *joue*, le long d'un parallélisme qui se tisse du début à la fin, d'Homère *presque comme* des humains. D'abord il y a le double jeu étymologique chez Homère, renvoyant aussi à *aveugle*, et chez les humains, *anthrôpos* « *qui prend le sens de «homme qui voit»* »³. Les humains, pourtant voyants, n'accèdent pas aux *choses visibles* — aveugles, comme Homère, ils ne perçoivent pas le monde. Séparés de l'évidence des sens, *le plus fort de tous les Grecs* l'est pourtant aussi. Privé de la vue, il est un maître des mots, fort de ses autres sens, particulièrement l'ouïe. Poète parce que aveugle, il n'en reste pas moins aveugle parce que *si savant*. Le grand Homère est lui-même *joué* par des mots d'enfants qui reprennent, contre lui, l'anecdote. Héraclite la renforce en précisant — *voir* et

¹ *Ibid.*

² BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 56, p. 193.

³ *Ibid.*

ne pas voir — la dimension sensible de la connaissance, celle qui passe par la vue et saisit. Homère est aussi distant du discours, malgré la plus grande maîtrise discursive qui lui est prêtée, que les humains des évidences sensibles. Homère, leurré, trompe et manque l'invisible, qu'il ne dit pas, présent dans les évidences du jour que même des enfants *voient* — sans les voir.

Sans discours sur le discours, sans l'*intelligence du logos*, la surdité du *logos* est mise en parallèle à la cécité du plus savant dont l'ouïe est le meilleur sens. Homère reste aveugle à la distance qui se joue entre les mots et les choses distance qui n'est pas exprimée — manquée, parce que *non-visible*. La connaissance, par la distance non-évidente, est arrachée du visible qu'elle ne touche pas — *feu*, visible insaisissable.

*Le lien qu'on ne voit pas est plus fort que celui qu'on voit.*¹

Porté sur les discours, opinions et savoirs, Héraclite, par le discours, assemble des *liens invisibles*, plus forts, pour renverser les *doxas*, comme les identités, desquelles il se tient séparé.

*L'interprétation, pour ce fragment comme pour d'autres, doit commencer par une réflexion sur la figure qui relie les mots. La lecture linéaire masque le sens et engendre une foule de faux problèmes.*²

✧

PHILOGIE DE L'APHORISME 95

La *dispersion* interprétative qui entoure l'aphorisme 95 est un exemple limpide de la réduction de la pensée d'Héraclite. Le paradoxe (*para-doxos*, opposé, contre, à côté de l'opinion ou du sens commun), qui fait la force et la tension de l'aphorisme, est dissout en solutions et en arrangements. À l'aphorisme est volé son non-sens pour lui attribuer un sens qu'il ne cherche pas.

Un même aphorisme peut être traduit à peu près de la même façon par plusieurs traducteurs, mais susciter de leur part des commentaires différents. Inversement, il arrive qu'un aphorisme soit traduit différemment, alors même que les commentaires à son sujet, étrangement, se rejoignent.. Selon l'aphorisme, les

¹ *Id.* — aphorisme 42, p. 157.

² *Ibid.*

traductions comme les commentaires peuvent aussi bien se concilier que se contester, suivre des directions identiques ou se réfracter en plusieurs points de fuite. Chaque aphorisme fournit sa singularité en ce sens. Il forme un contexte, de traduction et de commentaire, si particulier qu'il ne permettrait pas de se doter d'une méthode de comparaison qui ferait surgir certains schémas, ou des méthodes. En cela, Héraclite fait de ses aphorismes des *nœuds d'horizons*. Mais ces *nœuds*, qui ne se déplient pas, appellent à se nouer à d'autres liens pour former d'autres nœuds.

Si Wismann et Bollack traduisent l'aphorisme 95 ainsi : « *Il est mieux que l'ignorance cache* »¹, la traduction de Conche formule une sentence plutôt banale : « *Son ignorance, mieux vaut la cacher* »², quant à celle de Axelos : « *Mieux vaut cacher l'ignorance que de l'apporter sur la place publique* »³, pourrait presque paraître anecdotique.

La différence de traduction se justifie ici par les sources distinctes, auxquelles les commentateurs se réfèrent. Avec Axelos, on ne sait jamais clairement d'où provient l'aphorisme sur lequel il se base. Conche et B.-W. partent du même citateur néoplatonicien, Plutarque, mais ils utilisent deux sources différentes. Conche atteste la version issue des *Propos de table*⁴ et B.-W. tirent la citation du *De audiendo*⁵. Les deux citations en grec sont composées par les mêmes termes, au nombre de trois. Seulement, l'agencement diffère : ἀμαθίην κρύπτειν ἄμεινον (*ámathíen krýptein ámeinou* pour B.-W.) et ἀμαθίην ἄμεινον κρύπτειν (*ámathíen ámeinou khrýptein* pour Conche).

Cette variation dans la composition constitue le nœud de l'aphorisme. L'assemblage produit le sens. D'où provient cette différence ? des sources de Plutarque qui modifie l'arrangement selon le contexte du sens qu'il souhaite porter ? une fois pour la bienséance à table et l'autre pour la bonne manière d'écouter ? ou simplement une défaillance de la mémoire ?

Conche évacue la difficulté qu'il ne voit pas, après un commentaire détaillé des

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 95, p. 277.

² CONCHE, *op. cit.* • 2011 — fragment 71 (95), p. 258.

³ AXELOS, *op. cit.* • 1962 — p. 60.

⁴ Questions et réponses, sous formes de *Propos*, sur les « bonnes manières » et la bienséance à adopter lors des banquets, tirés de ses *Œuvres Morales*.

⁵ Traité sur l'art de l'écoute, ou comment bien écouter (43D — p. 87 Platon).

sources, en se réfugiant dans son interprétation pour continuer à dorer Héraclite d'un mépris philosophique justifié. L'auteur ne voit dans l'ignorance que le monde de l'erreur, un cul-de-sac qui ne mène à rien. Cependant, cacher son ignorance, en avoir honte, c'est, pour ce dernier, une marque de « progrès »¹. Ainsi, ce sentiment qui accompagne l'ignorant le prépare vers le cheminement du savoir unique et universel puisqu'il est conscient de sa bêtise. Malgré son ouvrage sur le *Tao te king*, étudiant le taoïsme et le *non-savoir* des sages, Conche manque le rapprochement pour s'engouffrer dans la vision du philosophe qui, mieux que quiconque, « *tient un discours toujours vrai* »².

Quant à Axelos qui part d'une citation rejetée par les deux autres études, survole le commentaire. L'aphorisme fait d'Héraclite celui qui sait, par rapports aux autres, ignorants. Prophète, élu et philosophe, Héraclite porte la sagesse divine, pour Axelos il est « *le penseur [qui] montrera le chemin que les humains doivent suivre* »³.

Bollack et Wismann se concentrent sur la construction de la phrase : ils font de ἀμαθίην (*ámathíen*, l'ignorance) le sujet de κρύπτειν (*krúptein*, action de dissimuler, crypter) et non le complément, l'autre agencement de Plutarque place ainsi *krúptein*⁴ au centre de l'aphorisme. Une structure de ressemblance phonétique, en miroir, se dessine entre *amathien* et *améinon*. Le comparatif, à fonction subversive, introduit le renversement nécessaire : « *au lieu de cacher son ignorance, conformément à la règle, faire que l'ignorance cache* »⁵. Le renversement, outil héraclitéen, oriente la double lecture de la phrase strictement nominale. Héraclite dépasse l'opposition en miroir d'une *amathie* (ignorance) qui, connaissant sa place, se cache face au savoir trompeur de la *polymathie* (savoir en nombre) de Pythagore⁶ qui aime se montrer et s'étaler.

L'*a-mathie*, littéralement *non-savoir*, devient une force active puisque sujet du verbe : c'est *elle* qui agit volontairement. L'ignorance qui cache, sans se cacher, permet de se libérer de la contrainte des certitudes, du savoir qui cumule en se figeant et se fixe par accumulation. Héraclite, par son *art*, allie et écarte en un

¹ CONCHE, *op. cit.* • 2011 — p. 259.

² *Ibid.*

³ AXELOS, *op. cit.* • 1962 — p. 61.

⁴ Signifiant l'acte par lequel l'ignorance *cache*. Le verbe crypter est issu de la même racine.

⁵ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 95, commentaire 3.3., p. 277.

⁶ *Id.* — aphorisme 129, p. 351.

même geste les contraires absolus pour produire cette force du non-savoir, celle d'un agir, *savoir sans savoir* — processus libre de connaissances.

*l'ordre des mots supporte la réflexion*¹.

Marcel Conche rejoint l'interprétation de Axelos, partant de deux sources de citations, pourtant différentes, mais pour trouver des traductions presque similaires. Leurs commentaires s'harmonisent ainsi dans la vision d'un Héraclite, guide méprisant, qui sait parce qu'il saisit la raison cosmique. Marcel Conche revendique cette inévitable subjectivité de l'interprétation parlant de « [s]on *Héraclite* »². Il réagence les fragments pour former *sa* cohérence, *son* assemblage. Mais une interprétation qui se nourrit du courant stoïcien et plus ou moins marquée par Heidegger, rejoignant ainsi souvent celle de Kostas Axelos. Ce dernier, reste un penseur de la totalité. Pensant développer une vision prudente et ramificatrice, à la recherche d'une figure à jamais perdue, il se noie dans les courants interprétatifs qui l'habitent. Les fragments sont là pour soutenir son propos, déjà pensé.

ἀμαθίην κρύπτειν ἄμεινον
ámathíen krúptein ámeínon

Non-savoir qui *cache*, cela est *mieux*.³

[Plutôt que d'étaler son savoir, c'est-à-dire cacher son ignorance, ou se taire, complice,]
il reste plus *avantageux* que le *non-savoir* [, s'assumant au plus loin,] *dissimule*
[pour, se libérant de la certitude, s'exposer à l'inconnu : à l'obscur].⁴

Sans philologie les interprétations se valent et les lectures sont équivalentes. Cette discipline n'est pourtant pas un outil complètement objectif. Mais elle permet, cependant, de débroussailler l'amoncèlement de lectures qui stratifient une pensée, nivelle sa pertinence. C'est peut-être aussi, à la manière de Billeter, que la philologie doit être considérée comme ce qui ouvre un texte, déploie les sens sans les retenir.

¹ *Id.* — p. 25.

² Entretien avec l'auteur • 2015.

³ Lecture de l'aphorisme 95.

⁴ Lecture du même aphorisme en essayant de déployer le non-dit — l'ellipse dissimulée dans le côté obscur du langage.

Je me fais l'avocat d'une philologie qui n'établirait pas seulement le texte mais aussi son sens. Elle serait critique dans l'établissement du sens parce qu'elle soumettrait au doute méthodique les lectures antérieures, surtout quand elles sont devenues communes. Elle aurait pour but de retrouver sous l'accumulation des interprétations la plénitude du sens que l'auteur a mis dans le texte en l'écrivant. Cette philologie critique n'atteindra pas toujours son but. Devant les difficultés qui lui paraîtront insurmontables, elle avouera son impuissance. Elle ne cessera de s'interroger sur ses propres présuppositions. Le travail critique qui mène à la redécouverte du sens premier peut être long et compliqué mais à la fin l'effort est largement récompensé. Il mène à une traduction qui montre que le texte, quand il a retrouvé sa jeunesse, dit lui-même tout ce qu'il y a à dire.¹

✱

L'AUTORITÉ DE CEUX QUI SAVENT

Le *logos* d'Héraclite est, de part en part des aphorismes, tourné vers le langage, le discours. Par sa parole transcrite en aphorismes, l'Obscur se penche autant sur la « *langue du savoir* »², le discours d'autorité des savants, que sur les mots de l'opinion commune.

[Héraclite] semble bien s'être opposé d'une manière systématique à tous ceux qui incarnaient la culture grecque, traditionnelle et moderne, c'est-à-dire aussi bien aux poètes, maîtres de sagesse reconnus par l'opinion publique, qu'aux savants, qui proposaient une nouvelle vision du monde.³

Le discours d'Héraclite qui porte sur les diverses formes de discours est ce qui semble avoir été le plus négligé des traditions de lectures.

La parole de l'Éphésien apparaît justement à un moment charnière de son époque, une ère où est bouleversée l'autorité discursive. Si les poètes ont longtemps été, avec Homère principalement et Hésiode, les principaux garants de la culture grecque, de nouvelles figures apparaissent. Ces nouveaux savoirs naissent avec de nouvelles formes, des discours en rupture avec les précédents. Ainsi, des *physiciens*, législateurs, astronomes, penseurs et historiens vont se

¹ BILLETER Jean-François, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Allia : Paris • 2002 — p. 37.

² ANNÉE, *op. cit.* • 2013 — p. 89.

³ BABUT Daniel, « Héraclite critique des poètes et des savants », *L'antiquité classique*, tome 45, fasc. 2 • 1976 — p. 495.

doi : <https://doi.org/10.3406/antiqu.1976.1827>

confronter à ceux qui sont considérés comme les piliers de la pensée grecque et leurs littératures.

L'intervention d'Héraclite s'est située en cette période où la multiplication des savants prend forme, elle s'est inscrite au cœur d'une émulation de discours qu'a vécu la Grèce.

Comme ils ne savent pas écouter, ils ne savent pas non plus parler.¹

Dans sa simplicité, l'aphorisme met en concordance, en *lien*, l'écoute et la parole. Ces deux moments du discours sont indissociables, l'incapacité de l'un entraîne la paralysie de l'autre. Cette corrélation est une pratique garantie par un savoir-agir, un art. L'intelligence de la parole réside autant dans l'audition que la prononciation. Ce « *ils* » vise ceux qui parlent, ces savants qui constituent un discours de savoir — des *professionnels de la parole*, comme l'a écrit Simone Weil. Mais leur parole n'est pas habitée par l'écoute. Ainsi, le savoir des savants n'est toujours qu'un savoir et demi car ils se privent de l'intelligence du discours.

Sans-intelligence : quand ils écoutent, ils sont semblables aux sourds ; le dicton, pour eux, l'atteste : présents, ils sont absents.²

Sourds et muets au discours, on peut se retrouver absents de la double condition qu'exige la parole *intelligente*. Pour mieux distinguer ce qui est déployé par le choix de ce terme le détour étymologique prépare la suite. Composé de *inter-* et *-lego*, à sa source le mot renvoie à une activité de perception de ce qu'il y a « entre le dire », c'est-à-dire à la distinction et particularisation.

Or, du discours qui est celui-là, les hommes vivent toujours loin par l'intelligence, avant d'écouter, comme après qu'ils l'ont écouté une première fois. Car toute chose vit suivant le discours qui est celui-là si bien qu'on les voit, dans l'apparence, ignorer ce qu'ils pratiquent, dits et actes, tels ceux que moi-même je développe jusqu'au bout, divisant chacun selon la nature qu'il a, et montrant comment il est fait. Les autres hommes ignorent tout ce qu'ils font dans l'éveil et tout ce qu'ils oublient dans le sommeil.³

Héraclite se fait témoin de cette intelligence (*xunetoi*) qui distingue et détermine la structure des discours. En sa carence, l'on est *axunetoi*, sans-intelligence. Mais lorsque l'on parle *avec intelligence* (*xun noôti*) on prononce un discours qui dit

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 19, p. 106.

² *Id.* — aphorisme 34, p. 141.

³ *Id.* — aphorisme 1, p. 59.

ensemble (*xunôî*) ce qui s'oppose¹. Cet art de la distinction, ou « science des contraires »², met plus en considération une nécessaire conscience de l'irréductibilité des contradictions qu'une sagesse supérieure.

*L'art est bien d'écouter, non moi, mais la raison [logos], pour savoir dire en accord toute chose une.*³

Héraclite parle d'un *homolegein*, un dire ensemble, en accord des contradictions. Le *logos* (discours, raison, rapport) de l'Obscur est une pratique vigilante — art — habitée autant par l'écoute de la parole que sa production. Son discours (*logos*) établit un rapport (*logos*) entre le dit et le contredit, c'est-à-dire la négation qui habite le dire.

Ces précisions permettent d'approcher l'étude de l'aphorisme 40. Ce dernier est clairement destiné à une critique des savants et poètes, aux figures d'autorité, naissantes et anciennes, de la culture grecque.

πολυμαθίη νόον ού διδάσκει • Ἡσίοδον γάρ αν ἐδίδαξε καὶ
Πυθαγόρην, αδιτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταίον.

polumathîè nóon oú didáskei ; Hesíodon gár an édídaxe kai
Pythagórên, adtís te Xenopháneá te kai Hecataíon.

Le savoir nombreux n'enseigne pas l'intelligence ; car il l'aurait
enseignée à Hésiode et à Pythagore, et encore à Xénophane comme
à Hécatee.⁴

Le premier moment de l'aphorisme est une juxtaposition ou se « heurtent vigoureusement »⁵, en tant que termes contradictoires, la *polymathie* (le savoir nombreux), l'*intelligence* (*nóon*) et l'*enseignement* (*didáskei* puis *édídaxe*). Le *polymathe* enseigne aux autres, en nombre, car il a accumulé des connaissances, en nombre. Fort de son système savant et divers, le *polymathe* ne possède pourtant pas cette intelligence du dire. Le savoir nombreux n'ouvre pas l'instructeur à l'intelligence. Le verbe *enseigner* se situe dans les deux parties de l'aphorisme (*didáskei*). « Assurant son unité »⁶, l'aphorisme conteste la fonction

¹ *Id.* — aphorisme 114, commentaire 3.2., p. 317.

² *Ibid.*

³ *Id.* — aphorisme 50, p. 175.

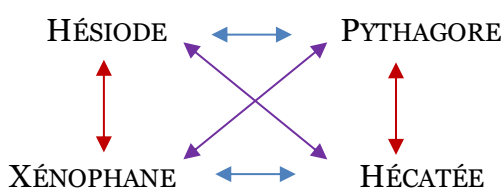
⁴ *Id.* — aphorisme 40, p. 151.

⁵ DUPONT-ROC Roselyne, « Un système de noms propres (Héraclite, 40 D. K.) », *Revue des Études Anciennes*, tome 73, n°1-2 • 1971 — p. 5.

⁶ *Id.* — p. 11.

de la *polymathie* et nie l'intelligence à ses garants.

Héraclite reprend ici les représentants les plus éminents du savoir. La suite de noms n'est pas une simple invective forgée chronologiquement. L'Obscur place soigneusement ces noms dans un ordre, un agencement, porteur de sens. Les nommés sont rassemblés au sein de la *polymathie* alors que chacun porte un savoir différent. Hésiode raconte l'organisation du divin, le savoir Pythagore est une construction du monde par les nombres, Xénophane élabore une critique de la tradition théologique puis Hécatee et son enquête systématique sur les faits particuliers. Mais un « *réseau de relations* »¹ est établi entre eux par Héraclite.



Le « *et encore* » de l'aphorisme les discrimine d'abord en deux groupes. Hésiode et Pythagore sont dans la constitution spéculative d'une totalité. Xénophane et Hécatee forment une entreprise intellectuelle nouvelle : la critique pour le premier et la recherche par enquêtes pour l'autre. Autre part, Xénophane est en dialogue critique avec la *Théogonie* d'Hésiode. Alors que, pour Pythagore, c'est Hécatee qui s'inscrit comme négateur de son système. Au centre, Pythagore et Xénophane sont les deux seuls philosophes de l'aphorisme. Hésiode et Hécatee « *dressent le catalogue des croyances et acceptent le corpus des traditions* » humaines. *Et encore*, l'innovation répond au respect des formes, Pythagore à Hésiode, Xénophane à Hécatee.

Dans leur diversité même, ces *sciences du multiple*, portant sur la pluralité, s'égarent dans la multiplicité des choses. Ces inventaires des phénomènes du monde — rassemblés pour se ressembler — n'apportent pas cette *intelligence sans enseignement*. Forte de son autorité, la *polymathie* s'effrite face à l'*a-mathie*, le non-savoir dont témoigne Héraclite à l'aphorisme 95. Il dénonce ces langages et discours de savants qui connaissent tout sans-intelligence. Ainsi, ils n'entendent pas le *logos*. La *science du multiple* et l'*ignorance de toutes choses*, sont renvoyées dos-à-dos pour faire éclore le *savoir sans savoir*.

¹ *Ibid.*

Par le détour de l'obscurité, en se séparant des systèmes qui compilent les connaissances, l'Obscur témoigne de l'*intelligence* du *logos*.

✱

APHORISMES DE L'ART, ART DES APHORISMES

Cet art du langage pensé et d'une pensée du langage se dégage de la construction même des aphorismes, à leur structure interne. Avec Bollack et Wismann, *sophon* n'est plus le terme de la sagesse et Héraclite n'est plus philosophe. En se passant de cette saturation du sens, *sophon* retrouve une orientation pratique en tant qu'habileté, art. Entendre Héraclite en lisant ses aphorismes, ce serait dès lors rechercher cet *art*, cette habileté à monter les mots ensemble, à les *assembler avec art* pour faire *jouer* le langage avec agilité et par détours, afin de dire ensemble la chose et son contraire, de séparer et lier à travers un même geste. Cet *art* du discours est explicité dans plusieurs aphorismes, mais il semble notamment s'étendre et se présenter à travers les autres, d'une manière plus implicite.

L'écriture¹ héraclitéenne se caractérise par de nombreuses impasses de lecture qui impliquent un processus de recherche qui opère par détours. Une pensée *dense*², intense, où la densité prend son sens aussi par son écriture et par les paysages d'interprétations qu'elle suscite. Ainsi la pensée d'Héraclite, telle qu'elle a été écrite, mais surtout telle qu'elle nous parvient, a été et est souvent cernée comme une pensée obscure, *alogos*. Mais dense-obscur ne signifie pas obscur-illisible. Héraclite arrange et image sa pensée par l'écriture, l'assemblage, à entendre comme montage, qu'il recrée en agencant les mots de telle sorte que les sens se contrarient et se rejoignent. Ni la mélancolie, ni l'oraculaire se rattache à cet *art* d'écrire. Penser que Héraclite se complaisait à écrire d'une manière obscure par style mène à obscurcir sa pensée. Une obscurité produite par l'incompréhension de l'interprète qui pouvait alors, s'arranger du sens, c'est-à-dire le manipuler pour produire une interprétation pliée par et pour le propos. La question se renverse : Héraclite écrit-il d'une manière à déclencher, laisser agir,

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 9, p. 80.

² Rapproché de δαούς qui se traduit par velu (cf. étym. comète), ou plus romantiquement feuillu, boisé.

une *dispersion* ?

Héraclite utilise autant la force du côté obscur, il ne choisit pas de camps mais les oppose. Dans ses aphorismes, se trouve alors une certaine méthode d'écriture un certain agir, cet *art*.

*

APHORISME ET こうあん (KŌAN)

La forme courte et extrêmement travaillée des écrits d'Héraclite pose notamment question. À ces non-fragments est rendue leur autonomie s'il sont considérés en tant qu'aphorismes, apophthèmes, maximes et s'ils sont comparés au *kōan*. Nietzsche puis Bataille furent inspirés par la forme aphoristique employée par Héraclite. Cette *parole en archipel*¹, pour reprendre le titre d'un recueil de René Char, illustre cet art de l'assemblage de ce qui se maintient distinct, du croisement du divergent.

Pour Wismann ces aphorismes ne sont pas des fragments². Pour qu'ils soient considérés comme tels, il aurait fallu qu'ils proviennent d'un tout homogène, qui aurait, depuis, volé en éclats. Les aphorismes restent des recollections traduites et relues de commentateurs postérieurs à Héraclite. Mais le système homogène ne représente pas la pensée d'Héraclite, il critique une telle disposition de la pensée. Revenir sur cette considération de la forme permet de corriger la représentation d'Héraclite. À une volonté aristocratique d'écrire des « fragments » obscurs à dessin est échangé un autre propos. Théophraste a témoigné d'une forme éparse, inachevée. L'aphorisme est contradictoire, l'énigme n'en n'est pas une et les sens sont multipliés.

*Si aujourd'hui plus personne ne semble prêter la moindre attention à ces présentations légendaires [biographies], il n'en reste pas moins que, à de rares exceptions près, c'est peut-être encore de telles présentations que dépendent la plupart des lectures d'Héraclite ; si plus aucune édition commentée récente des fragments n'évoque encore ces soi-disant traits de caractère qui sont inlassablement répétés tout au long de l'antiquité et au-delà, aucune non plus ne semble remettre en question cette tonalité avec laquelle il faudrait lire ces fragments.*³

¹ CHAR René, *La parole en archipel*, collec. Blanche, Gallimard : Paris • 1986.

² WISMANN, *loc. cit.*, Van Reeth • 2017 — 06:30.

³ DESTREE Pierre, « Héraclite : l'injure et la moquerie philosophiques », *Cahiers « Mondes anciens »*, [En ligne], 5 • 2014 — p. 3. doi : 10.4000/mondesanciens.1234

Chaque aphorisme est une flèche, un mouvement-moment. Son « *impact* [...] *est l'essentiel* »¹ et implique au receveur un effet de « *sidération* »². Ainsi atteint en son centre, le lecteur est déchiré³ par la polysémie et la *dispersion* des termes. Sarcasme, ironie et détournement montrent une autre tonalité de lecture. Selon l'orientation, le lecteur penche pour la tradition, l'opinion publique, l'autorité ou la *contestation* d'Héraclite. Car les aphorismes admettent au moins une double lecture : une simple, celle de l'opinion reçue entre autres, et la contradictoire, celle qui passe par le chemin de la négation, détourne une *doxa*.

La centaine d'aphorismes se répartie en des successions de réflexions discursives, ou en considérations plus prosaïques et parfois même ludiques. Pour André Laks, c'est l'intention d'Héraclite d'écrire d'une manière « fragmentaire », en aphorismes composés par des jeux de contradiction où « *l'ordre des mots supporte la réflexion* »⁴.

Ni fragments, ni apophtegmes, Nietzsche et Bataille ressentent la puissance de l'aphorisme, son autonomie et ce qui est impliqué par une écriture aphoristique : à la fois philosophie sans-système et écriture poétique qui fait trembler les concepts, les images. L'aphorisme induit une pensée de la singularité, c'est une écriture du *non-agir* : qui agit sans grandiloquence mais avec force, naissant de l'instant pour y retourner. Une pratique déjà expérimenté par quelques maîtres taoïstes du passé.

La description péjorative de son obscurité peut tout autant être renversée en une obscurité désirée et même pédagogique — une parole qui révoque le langage admis. Pour cela, Nietzsche a proposé une lecture philologique d'Héraclite qui n'aura eu de cesse de l'inspirer au cours de son œuvre. Mais l'Éphésien est ce « *détail révélateur* »⁵ qui interpelle Nietzsche lors de son étude des présocratiques et va induire une considération profonde chez le philologue de sa pratique discursive.

Ensuite, c'est parce que ce « détail » a été assez intrigant pour arrêter tous les grands philosophes comme devant un problème, une véritable énigme : chacun à sa manière a tenté de l'éclairer cette obscurité, de la lever ou de la relever, dissipant avec elle

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *supra* — p. 49 : étymologie de sarcasme.

⁴ *Id.* — p. 25.

⁵ NIETZSCHE, *op. cit.* TG • 1938 — p. 91

*l'originalité de ce penseur que la plus haute Antiquité déjà dénommait « l'obscur ».*¹

Avec Nietzsche, l'obscurité de l'Obscur n'a plus à être maussade, mélancolique ou accablée. Ainsi, dans l'aphorisme 371 du *Gai savoir*, intitulé « *Nous, les incompréhensibles* », Sarah Kofman associe cette stratégie nietzschéenne à une volonté de se rallier à la cause d'Héraclite, « *taxé lui aussi d'obscurité* »² et faisant alors de lui un aîné philosophique, un maître, « *l'un de ces ancêtres* »³.

*Nous, les incompréhensibles. — Nous sommes-nous jamais plaints d'être mal compris, méconnus, confondus, calomniés ? d'être mal entendus ou de ne l'être point ? c'est notre lot — et pour longtemps encore ! disons, afin d'être modeste, jusqu'à l'année 1901,— c'est aussi notre titre d'honneur ; nous nous estimerions trop peu si nous souhaitions y changer quelque chose. On nous confond : c'est que nous croissons, c'est que nous ne cessons de changer, de faire éclater les vieilles écorces, de faire peau neuve à chaque printemps, de devenir sans cesse plus jeunes, plus futurs, plus hauts et plus forts, et d'enfoncer plus fortement nos racines dans les profondeurs — le mal, — en même temps que nous embrassons le ciel d'un étreinte plus aimante, plus vaste et que nous aspirons sa lumière, — de toutes nos branches, de toutes nos feuilles, — plus avidement. Nous grandissons comme l'arbre grandit — c'est ce qui est difficile à comprendre, toute vie ne l'est-elle pas ? — nous ne grandissons pas en un point, mais de partout, non dans un sens dans tous à la fois, en haut, en bas, au-dedans, au-dehors, notre force pousse en même temps dans le tronc, les branches et les racines, nous ne sommes plus libres de rien faire séparément, d'être rien d'une façon qui soit localisée... Tel est, je le répète, notre lot ; nous croissons en hauteur, et, même en admettant que ce soit pour notre malheur — car nous nous rapprochons toujours plus de la foudre ! — nous ne nous en faisons pas moins gloire ; c'est quand même un destin que nous ne partageons pas, que nous ne voulons pas partager, c'est le destin des sommets. c'est le nôtre.*⁴

Face à la *pétulance* de Nietzsche, le *laconisme* d'Héraclite :

*C'est le propre du souffle que d'avoir une raison [logos] qui s'accroît elle-même.*⁵

Mal entendus, nous croissons, changer, devenir, la force contradictoire, dans tous les sens, séparément, la foudre, la gloire, le destin des sommets, toutes ces

¹ KOFMAN, *op. cit.* • 1990 — p. 91.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ NIETZSCHE Friedrich, *Le gai savoir*, trad. Alexandre Vialatte, Gallimard : Paris • 1950 — aphorisme 371, p. 345.

⁵ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 115, p. 319.

formules traversent l'aphorisme avec cette même intention de se lier, implicitement, aux images d'Héraclite. La métaphore de l'arbre, dans sa croissance contradictoire qui se hisse tout en s'abaissant dans les extrêmes, ne saurait mieux communiquer avec le cœur de la pensée d'Héraclite. Tel l'arbre de Nietzsche, l'Obscur ne cesse de se *dispenser* à travers ses *assemblages*. Il vise au centre et déchire.

Privilégier la question de « l'obscurité d'Héraclite » permet à la fois d'illustrer au mieux l'art de lecture nietzschéen et de la confronter à celle d'Heidegger qui, on le sait, fait de ce grand démasqueur de la métaphysique, le dernier des métaphysiciens.¹

C'est aussi l'interprétation psychologisante de l'obscurité par Diogène Laërce qui a contaminé les tonalités possibles de lecture. Ainsi le corpus de l'Éphésien est associé « soit à un lieu écarté et élevé, sans sentier, sans poros à l'avance tracé, soit à la mer, pour les Grecs, le lieu même du risque et de l'aporie »².

Mais justement, l'aporie³ est peut-être ce qui est visée par Héraclite. Cette recherche de l'obscurité s'affronte, par *contra-diction*, au « vouloir philosophique de la vérité. »⁴. Le corpus de l'Obscur a été malmené pour son énigmatisme à résoudre, pour ses énigmes qui s'offraient au savoir de ses interprètes. Mais, si certains aphorismes sont composés en énigmes, elles sont aussi peut-être constituées sans issues, sans solution : d'une manière aporétique. Il pourrait exister dans cette obscurité une αἰνύμα (*ainigma*) volontaire. En grec ancien, le terme renvoie à une passivité du dire, un « dire sans dire »⁵ : ce qu'on laisse entendre à travers une parole obscure ou équivoque. Il n'y a rien de hautain, seulement une stratégie discursive, probablement moins méprisante que la clarté d'une vérité accessible ou transmise pour certains. Ce *non-dire* reconsidère par inversion l'énigmatisme de l'Obscur en énigmes aporétiques d'Héraclite, des occasions de considérations personnelles.

L'Éphésien a souvent été emmêlé à certains concepts issus du bouddhisme ou du taoïsme. Mais ces comparaisons sont basées sur une pensée d'Héraclite

¹ KOFMAN, *op. cit.* • 1990 — p. 92.

² *Id.* — p. 95.

³ Contradiction problématique sans issue. Proviens du grec ancien ἀπορία, *aporía* : difficulté, doute, incertitude, angoisse, énigme. Dérivé de ἄπορος, *áporos* : sans-passage.

⁴ *Id.* — p. 96.

⁵ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — p. 25.

conceptualisée et sur un mobilisme caricatural. Séparant le fond de la forme, ou attachant plus d'importance au fond, ils ne voient pas comment fond et forme sont les identifications fictives d'une tension contradictoire incessante et multiple. Dans son rapprochement à Lao-Tseu, Marcel Conche n'apporte aucune description formelle du corpus et passe à côté d'une comparaison, celle de l'usage de l'aphorisme chez Héraclite et du *kōan* chez certains taoïstes.

Le *kōan* est une pratique zen du taoïsme, un courant qui dérive du bouddhisme. L'emploi de ce terme est à préciser. Le taoïsme est devenu une religion qui se fonde sur les réflexions philosophiques de penseurs, dont les plus célèbres sont Tchouang-Tseu et Lao Tseu. À la manière d'un *présocratisme*, les premiers penseurs du *tao* ont été regroupés sous ce mouvement taoïste mais chaque penseur possède sa particularité. Comparer le *tao* à la *phúsis* des présocratiques c'est généraliser, simplifier pour unifier et donc perdre les singularités de chaque penseur. Ce « taoïsme » du passé diffère de la pratique ritualisée beaucoup plus récente et l'emploi même du terme taoïsme pour parler de Tchouang-Tseu, par exemple, reste discuté.

Néanmoins, le détour par la description formelle du corpus du *Tao te king* de Lao Tseu avec quelques textes de Tchouang-Tseu permettrait de mieux décrire la ou les formes du discours aphoristique d'Héraclite. Il ne suffit pas de réduire le *kōan* à un aphorisme pour aligner Héraclite à Lao-Tseu ou Tchouang-Tseu. Pour éviter cela, une considération de la pratique du *kōan* est nécessaire.

Le zen est une « *pratique* »¹, une activité, une expérience qui libère un « *éveil* »². Le but de cet éveil, terme imagé, tient plus d'un dépassement de la pensée que d'une illumination ou révélation théologique. L'éveillé « *outrepasse la conscience ordinaire discriminante* »³. Il existe alors dans le zen, la pratique de la méditation assise (*zazen*) et de l'autre côté celle du *kōan*, une méditation, comme l'indique littéralement le terme, sur des *cas public*, des situations précises où se mêlent opinions et rapports humains. C'est une pratique qui se transmet et porte en elle une volonté pédagogique, loin de tout hermétisme aristocratique.

¹ KIM Simon, « Démystification du signe et destruction du sens dans le *kōan* zen », *Protée*, 39 (2) • 2011 — p.55.

url : <https://doi.org/10.7202/1007168ar>

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

Dès le départ, l'accent est mis sur cette particularité d'un enseignement hors des écritures. Un kōan en soi n'apporte aucune certitude, aucune vérité sainte, mais il est porteur de ces vérités.¹

Le kōan est un moment et un lieu où l'expérience zen est possible. Cependant c'est bien par l'usage habile du langage que celui-ci est critiqué, par les mots que le disciple est invité à le dépasser. Ce sont les limites du discours qui sont pointées par l'usage du discours, afin de sortir d'une conscience ordinaire, de s'extraire d'une veille endormie. Par la pratique d'un non-langage la personne est peu à peu invitée à rejeter les textes académiques ou canoniques. Le savoir qui fait autorité est rejeté pour sa discursivité discriminante dont il reste pris au piège.

Le discours est utilisé autrement. Le dialogue entre le maître et l'élève n'est pas non plus la dialectique de Platon. Les réponses de la pratique du kōan sont souvent non-rationnelles, jusqu'à paraître absurdes. Cette négation du langage, ce *non-dire*, vise l'indétermination « *d'une parole qui laisse d'autant plus à penser qu'elle commence seulement à dire et, par sa dispersion, fait échec au dogmatisme* »². Ces paroles singulières ont pour tâche de provoquer l'ouverture ou plutôt le déplacement de la conscience pour qu'elle devienne autre, se sauve de l'ordinaire — s'arrache de l'universel. Le discours est un agir qui se pratique, un art quand il arrache la pensée des pièges hypnotiques du langage courant. L'exercice du kōan est un processus, un mouvement de conscience vers un autre degré qui emprunte le détour de la négation : « *Ainsi, lorsque les maîtres zen utilisent le paradoxe et le non-sens, c'est pour désarticuler cette structure langagière de l'univers.* »³.

Le kōan vise un non-sens, une vacuité à laquelle n'est donnée aucune réalité pour ne pas reproduire ce langage qui fixe le monde en mots. Ce « *vide est le lieu où s'absorbent toutes les significations, où disparaît le sens ; il est la métaphore de ce qui ne peut être dit que par le biais de la métaphore ou du paradoxe* »⁴. Au-delà d'un enseignement, à l'opposé d'une *doxa*, le kōan transmet au disciple une recherche qui s'ouvre sur un vide de l'esprit, la conscience s'ouvre sur une *aporie*

¹ *Id.* — p. 56.

² JULLIEN François, *Le Détour et l'accès, stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Grasset : Paris • 1995 — p. 251.

³ KIM, *op. cit.* • 2011 — p. 58.

⁴ *Id.* — p. 59.

pour laisser procéder l'immédiat. Une prise hors-langage du réel est atteinte dans une non-recherche, par le détournement du sens. La réponse articulée et le discours argumenté sont repoussés pour explorer et se jouer des limites du langage, duquel le pratiquant se détache.

*La démystification du signe et la destruction du sens en œuvre dans le kōan conduit l'esprit du disciple qui est en pleine détresse mentale devant une impasse et l'incite à « lâcher prise ».*¹

Le disciple s'ouvre au *satori* par l'expérience de cet immédiat qui transforme sa conscience par l'usage du paradoxe, du contradictoire. L'aporie élargit la pensée de la personne qui pratique le *kōan*, *disperse* et *émancipe* sa conscience de son langage du réel — l'autoréflexion, par détours inversés, surréalise.

*

VARIATION DE TONALITÉ POUR LECTURE DIFFÉRENTE

Par le biais de cette pratique, se transmettant par et contre le langage — empruntant la forme du paradoxe et de l'énigme, se dessine une possibilité de mieux décrire les stratégies formelles empruntées par Héraclite.

Diogène Laërce s'éloigne un moment de sa biographie d'Héraclite pour en revenir aux mots. Ses aphorismes sous les yeux plus que les événements de sa vie, son écriture particulière est décrite à travers la *Doxographie générale* :

*la brièveté de son expression, en même temps que sa densité, sont incomparables.*²

La supposée seule transmission de l'art de l'Obscur se fait par ses aphorismes et l'usage de l'énigme reste à être détaillée. Mais pour le reste — la critique du discours, l'éveil, la pratique du langage — l'approche d'Héraclite se dessine par le biais du *kōan*.

Or, du discours (logos) qui est celui-là, les hommes vivent toujours loin par l'intelligence, avant d'écouter, comme après qu'ils l'ont écouté une première fois. Car toute chose vit suivant le discours (logos) qui est celui-là si bien qu'on les voit, dans l'apparence, ignorer ce qu'ils pratiquent, dits et actes, tels ceux que moi-même

¹ *Id.* — p. 61.

² DIOGÈNE, *op. cit.* • 1999 — p. 1052.

je développe jusqu'au bout, divisant chacun selon la nature qu'il a, et montrant comment il est fait. Les autres hommes ignorent tout ce qu'ils font dans l'éveil et tout ce qu'ils oublient dans le sommeil .¹

D'autre part, la manière dont Billeter analyse le terme *tao*, en tant qu'intraduisible, provoque un croisement simultané avec le *logos* d'Héraclite. Loin de faire du *tao* un *logos* et inversement, l'usage d'un terme-clé et polysémique dans leur pensée invite à cette considération.

Dans la suite de ces leçons, j'aurai l'occasion de traduire tao de plusieurs façons différentes, et je justifierai chaque fois mon choix. J'en userai ainsi parce que j'estime que chez Tchouang-Tseu, ce mot ne renvoie pas encore à une notion consacrée, encore moins à une notion sacralisée. Il se sert du mot de vingt façon différentes, parfois fort éloignées les unes des autres, et ne se soucie manifestement pas de les mettre en accord. Cette liberté dans l'usage du mot ne doit pas étonner. Elle est conforme à la philosophie du langage [...]. Mais peut-être serait-il plus juste de dire que cet emploi libre du mot est encore naturel à son époque. Il n'a encore été investi d'aucune autorité .²

Le *tao* comme le *logos* posent des problèmes de traduction. Selon le contexte la traduction doit choisir un sens le plus en accord avec le reste des termes. Le passage par la traduction fait perdre en énergie, en potentialité, polysémique. Ainsi le *logos* prend le sens de discours, raison, rapport, dire ou langage selon les aphorismes.

Il ne semble pas non plus que le *logos* est cette dimension sacrée dont parle Billeter pour le *tao*. Le *logos* du philosophe, l'autorité dont il est investi, est un concept tardif qui ne saurait être rattaché à Héraclite. L'autorité et la sacralisation de certains mots se posent quand les exégètes les interprètent en termes-clés d'une énigme à résoudre. Chercher la résolution du *logos* de l'Obscur, de la *phúsis* comme « Nature », du *feu* ou du *fleuve*, les définir, c'est les identifier comme des serrures de sa pensée. Une fermeture qui relève d'une certaine excitation à *énigmatiser* son corpus, le rendre plus obscur que l'Obscur tout en pensant l'éclairer. Mais Héraclite semble plutôt sarcastique avec le principe même de l'identification. Pour l'Éphésien qui a grandi sous la domination perse de sa cité, la peur de l'inconnu provoque ce besoin — réel — de la fiction de l'identité :

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 1, p. 59.

² BILLETER, *op. cit.* • 2004 — p. 37.

*Les chiens grognent même contre celui qu'ils n'identifient pas.*¹

Le « Tchouang-Tseu *n'est pas homogène* »², les aphorismes d'Héraclite se dispersent et ne se relient pas à travers une idée principale. Billeter qualifie Tchouang-Tseu de philosophe malgré l'anachronisme, il décrit néanmoins les qualités qui découlent du terme *a priori* inadéquat : « *C'est évidemment le rôle du philosophe et de l'écrivain de surmonter cette incompatibilité naturelle, de confronter le langage et la réalité sensible et de corriger le langage quand il nous induit en erreur* »³. Si les deux pratiques ont des différences, l'orientation critique du discours d'Héraclite qui dit cet écart, ce *rapport*, entre le langage et le réel n'est pas si éloignée de son contemporain Lao Tseu ou de Tchouang-Tseu. Ce sont des pensées réflexives sur le langage et par le langage pour s'en émanciper. Si Tchouang-Tseu œuvre par une palette de formes du discours (monologue, dialogue, aphorisme, parabole), la forme du *Tao te king* est plus sobre, lapidaire. L'ouvrage est composé d'aphorismes, plus ou moins longs, où les mots contradictoires se juxtaposent. Considérés comme des « fragments », ces courtes sentences sont imprimées d'un rythme et d'une structure précise, presque géométrique. S'il reste à considérer les structures internes des aphorismes de l'Éphésien, la forme sous laquelle nous est parvenue son corpus est plus proche de celle de Lao Tseu que de tout autre penseur. Néanmoins certaines apostrophes de Tchouang-Tseu impliquent croisement involontaire et inévitable à Héraclite :

*Ah, si je connaissais un homme qui oublie le langage, pour avoir à qui parler !*⁴

Dense, contradictoire et qui prête autant au sourire qu'à la considération profonde, à l'examen attentionné, à une forme de méditation sur la médiation même du langage. *Connaître* et *oublier*, *langage* et *parler*, l'individu et l'autre, ainsi associés, les termes qui s'opposent s'allient dans une séparation habilement composée. Par la contradiction, une autre diction procède.

*mes paroles sont très faciles à connaître,
très-faciles à pratiquer.
sous le ciel personne ne peut les connaître,
personne ne peut les pratiquer.*

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 97, p. 280.

² BILLETER, *op. cit.* • 2004 — p. 32.

³ *Id.* — p. 24.

⁴ *Id.* — p. 60.

mes paroles ont des aïeuls;
mes actions ont un souverain.

or de cette non-connaissance-là,
on ne me connaît pas.
ceux qui me connaissent sont rares.
je n'en suis que plus considéré.
le sage, sous des étoffes de laine,
porte une jade en son sein.¹

Entre le paradoxe et l'αἴνιγμα (*ainigma*), les aphorismes d'Héraclite sont autant capables de provoquer un sourire², une ouverture. Sans aller jusqu'au rire comme le pense Destrée, le comique est néanmoins présent chez Héraclite et peut-être même plus présent que le tragique. Que ce soit à travers l'aphorisme des chiens ou celui qui compare le soleil au pied³ avec une certaine malice à l'encontre des débats physiques qui occupent son temps, le cocasse dont parle Wismann n'est pas si éloigné.

Cette « *comparaison comique* »⁴, outil des humoristes, est l'une des trois dimensions d'un « *schéma d'activités créatrices* »⁵ que tisse Arthur Koestler entre le bouffon, le sage et l'artiste.

Mais, Héraclite ne se cadre pas seulement à un registre puisque certains aphorismes (par exemple, le 124⁶) font appel à une « *analogie objective* »⁷ et d'autres (comme 30⁸) relèvent de « *l'image poétique* »⁹. Le rire, le sourire ou l'éclat sont des « *réflexes* »¹⁰ sans aucune, *a priori*, finalité biologique et portent en eux une forte dimension paradoxale. Mais le rire peut-être aussi sans gaîté ni

¹ LAO TSEU, *tao te king*, « de la vertu » — lecture du chapitre lxx.

² Littéralement *sous-rire*, avant le rire. Sans éclat et équivoque le sourire est plus ambiguë que le rire qui s'affiche.

³ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 3 p. 68.

⁴ KESTLER Arthur, *Le cri d'Archimède, la découverte de l'Art et l'art de la Découverte*, collec. le goût des idées, Les Belles Lettres : Paris • 2011 — p. 11.

⁵ *Ibid.*

⁶ KESTLER, *op. cit.* • 2011 — p. 11.

⁷ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 124 : « De choses jetées là au hasard, le plus bel arrangement, ce monde-ci. », p. 338 et aphorisme 22 : « Quand on cherche l'or, on creuse la terre en quantité, et l'on ne trouve pas grand chose. », p. 112.

⁸ KESTLER, *op. cit.* • 2011 — p. 11.

⁹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 30 : « Le monde, le même parmi tous, pas un, ni dieu ni homme ne l'a fait, mais toujours il était, il est et il sera, feu toujours vivant qui s'allume suivant la mesure et, suivant la mesure, s'éteint. », p. 338.

¹⁰ KESTLER, *op. cit.* • 2011 — p. 13.

humour. Contrairement au tragique qui tend vers la catharsis, le comique est une explosion, « *c'est un coup de foudre dans un ciel sans nuage qui, pour ainsi dire, vient décapiter le développement logique de la situation.* »¹, vise au centre pour déchirer. Une réaction inattendue qui se forge à travers un *biais* « *bisociatif* »², un détour, fruit de la rencontre hasardeuse de deux pensées *a priori* opposée.

C'est encore un autre détour qui peut être emprunté afin d'explorer la *dispersion* d'Héraclite.

Cette fulgurance du contradictoire qui ouvre, par un sourire, la conscience à d'autres possibilités rappelle un autre intraduisible : le *Witz*. C'est l'*ironie romantique* du Cercle d'Iéna, forgé par Schlegel et repris par Novalis, lecteur d'Héraclite. À la fois saillie, jeu de mots, improvisation le *Witz* est défini comme l'idée atteinte par un jaillissement bref du langage. Du *kōan* au *Witz*, c'est l'émancipation de la conscience d'entraves conventionnelles qui est visée dans un immédiat électrisant. Dans leur revue *Atheaneum*, cette « *explosion d'esprit comprimé* »³ est ainsi illustrée : « *De nombreuses trouvailles du Witz sont les retrouvailles de deux pensées amies après une longue séparation* » (fragment 35, *Atheaneum*). La coïncidence éphémère des contraires se fait *fusée*. Entre la virtuosité dialectique et l'art polémique, Novalis fait du « *Witz, le principe de tout lien, et est en même temps le dissolvant universel* »⁴. Ce n'est pas la totalité, contraire compris, qui est prononcée mais une impossibilité qui s'assume dans le contradictoire, émancipe la conscience en entendant ce qui manque. Cet art du *Witz* associe une « *faculté combinatoire* »⁵ ou processus du montage, une « *proposition poétique* »⁶ et une « *ouverture sur le mystère* »⁷, une émancipation intellectuelle par des inventions formelles libérées.

Ingenium, art cynique, *Witz* ou *kōan* par la diversité que forment ces stratégies du langage, la contradiction se révèle en un instant, la pensée ainsi foudroyée

¹ *Id.* — p. 18.

² *Ibid.*

³ BRENEZ Nicole, « Jean-Luc Godard, Witz et invention formelle (notes préparatoires sur les rapports entre critique et pouvoir symbolique) », *Cinémas*, 15 (2-3) • 2005 — p. 28.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

s'ouvre, se *disperse*. L'aphorisme ironique, telle une flèche, atteint au centre et déchire. Une comète dont l'explosion fertile disperse des images fécondes.

*Je n'aime que lire et écouter des choses que je ne comprends pas,
parce que quand je ne comprends pas quelque chose, alors pour
moi c'est comme une tapisserie sublime remplie de suggestions
absolument inépuisables.*

— Salvador Dalí, 1962

Cet art de la suggestion provient des allusions qui procèdent de l'emploi divers et varié d'énigmes et d'ironie. Se forme alors un autre processus du *logos*, où αἰνίγμα (*ainigma*) et εἰρωνεία (*eirôneía*) s'enchevêtrent pour provoquer une allusion, c'est-à-dire : *ce qu'on laisse entendre, en feignant l'ignorance, pour interroger, éveiller implicitement une idée.*

*il semble que le rire occupe en réalité une place tout à fait cruciale
dans la démarche d'Héraclite.¹*

Cette naïveté active est au service d'un contre-discours envers le savoir, la cité, l'humain. Tout le monde est renversé par la raillerie, le sarcasme ou l'imitation mordante. Destrée fait de l'Obscur un « *philosophe satiriste* »². Ainsi une autre tonalité de lecture commence à se dessiner : ni pleurs, ni tragique, ni comique ou alors du *mélancomique*. L'énigme est ironique car la solution logique se perd dans la contradiction qu'elle veut fuir. L'obscur satire de l'Éphésien lui permet de libérer de nombreuses invectives qui s'adressent autant aux savants qu'aux ignorants, autant à l'humain qu'à la divinité. Par la considération de ces *rappports* (*logos*) contradictoires, par la tension de l'opposition outrancière d'énigmes ironiques, Héraclite « *use du rire comme d'une arme philosophique destinée à réveiller les hommes qu'il dépeint précisément comme des* »³ sourds, absents ou endormis du *logos*, rapport-raison-discours. Cette autre tonalité d'écoute et de lecture fait de sa satire, entre sourire, absurde et sarcasme, une lacération de la *doxa* sous toutes ses formes par un art critique du langage.

¹ DESTRÉE, *op. cit.* • 2014 — p. 3.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

L'ART D'HÉRACLITE

Entre ce jeu du sens et l'ironie, Héraclite utilise en outre une panoplie impressionnante d'outils linguistiques¹, de figures de styles. Le jeu de la *composition* est l'une des figures les plus utilisées, l'assemblage est le moteur de la production de sens, étourdissant Aristote. Les nœuds se forment selon l'assemblage et les liens, les sens se nuancent selon les nœuds. L'énigme naît de la tension des opposés assemblés de manière négative. Son *écriture flottante* fait le jeu de la polysémie et l'*obscurité* est un détour qui élargit la lecture, l'écoute et l'intelligence².

Il semble nécessaire de reconsidérer la notion même d'*art* avant son « *évolution sémantique* »³ qui a fait de σοφός⁴ (*sophos*) le sage. La plupart des interprètes sont pourtant d'accord sur l'anachronisme effectué lorsque le terme de σοφός (*sophos*) est interprété par *philosophe* pour Héraclite. Pourtant, certains ne peuvent s'en empêcher, à la manière dont Marcel Conche et d'autres le rattachent ainsi à la figure des premiers philosophes.

Comme l'indique l'étymologie, σοφός (*sophos*) renvoie à une personne habile, vigilante qui met en jeu une certaine finesse à travers une pratique qui se traduit alors par *art* pour Bollack et Wismann. L'*art* n'est pas la *tékhnê* de l'artiste qui imite ou qui cherche à représenter et figurer, mais l'habileté même d'un savoir pratique, comme savoir-faire ou plutôt un savoir-agir, c'est-à-dire quand pratique et théorie *se contraignent en tension productive* : où l'*art* est *un*⁵, singulier à la personne qui le pratique et *non-savoir-agir* du particulier multiple. Le choix de traduction de Bollack et Wismann du grec σοφός (*sophos*) par *art* paraît d'autant plus juste lorsque l'on se plonge dans son étymologie latine. Art viendrait du latin *ars* qui se traduit par habileté, savoir-faire renvoyant notamment, dans un sens plus ancien, à la composition, l'assemblage.

¹ *Id.* — p. 387 : Formes de langue.

² Du latin *inter-lego*, faculté développée d'une pratique discursive.

³ BOLLACK, *op. cit.* • 1968 — p. 550.

doi : <https://doi.org/10.3406/reg.1968.1063>

⁴ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — cf. traduction de *sophos* aphorisme 32, p. 137.

⁵ *Id.* — aphorisme 32, p. 137.

La réunion des aphorismes contenant le terme *art* permet de les lire les uns après les autres. Le choix de l'ordre de lecture est laissé libre, assemblés ci-dessous au hasard.

Un, l'art, d'être dit seul, il ne l'admet pas et l'admet, le nom de Zeus.¹

Faut-il avoir la pratique de l'art pour accumuler tant de savoir !²

Un, l'art, savoir qu'une intention, quelle qu'elle soit, gouverne toutes choses à travers toutes choses.³

Bien-penser, c'est le plus grand exploit et l'art est là, dire des choses vraies et faire que, suivant la nature, l'on écoute.⁴

L'art est bien d'écouter, non moi, mais la raison, pour savoir dire en accord toute chose-une.⁵

De tout ce sur quoi j'ai écouté les discours, pas un ne parvient à ce point qu'il distingue la chose qui, séparée de toutes, fait l'art.⁶

Les six aphorismes permettent, dans un premier moment, de relever que cet *art* se lie surtout au *dire*, mais aussi à *l'écoute*, à un *savoir* et à une *pratique*. L'art discursif d'Héraclite se révèle déjà comme une indissociabilité entre le dire et l'écoute, entre théorie critique et pratique de la négation. Un art du discours qui trouve son terrain de jeu au cœur du langage, à travers un assemblage au service d'une *dispersion*, faisant l'intervalle et l'abîme entre les choses et les mots.

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 32, p. 137.

² *Id.* — aphorisme 35, p. 143.

³ *Id.* — aphorisme 41, p. 154.

⁴ *Id.* — aphorisme 112, p. 313.

⁵ *Id.* — aphorisme 50, p. 175.

⁶ *Id.* — aphorisme 108, p. 305.

συλλάψεις • ὅλα καὶ οὐχ ὅλα.
sullapsies • *hola kai oukh hola*.
 Assemblages : entiers et non-entiers.¹

À travers cette phrase purement nominale, Héraclite indique ce que contient le terme *sullapsies*. Ce terme se traduit par *assemblages* pour Wismann et Bollack. Pour Conche, qui utilise une autre source, tire d'un autre terme (συνάψεις, *sunapsies*) *nœuds*². De la même source Axelos traduit le terme clé par *unions*, un choix qui illustre bien comment l'auteur s'ancre dans la tradition de l'unitaire³.

Nœuds, *liens* et *singularités*, se composant, forment un assemblage. Le nœud est un constituant de l'assemblage, il est un point de rencontre et de tension entre deux liens qui se croisent sur un singulier. Le *radeau* se compose ainsi, à la manière d'un *schéma sauvage* — *assemblage dispersif*.

Le choix de *sullapsies*⁴, assemblages, permet de sortir de l'impasse de l'unitaire en redécouvrant la simplicité de l'aphorisme d'Héraclite. Ainsi détaché et débarrassé des déformations et des rajouts, œuvre du citateur, qui ne sont pas de l'Éphésien, l'usage de *sullapsies* oriente vers cette pensée et pratique de l'assemblage en dispersion. De « *la syllabe à l'univers* »⁵, l'assemblage est la simultanéité non-synthétisée de l'affirmation et de la négation, de la totalité ainsi « *désintégr[ée]* »⁶, dissoute aurait écrit Novalis. Stricte *co-incidence* qui, en un même mouvement, illustre une *tension*, une, des contraires.

La *syllepse* figure de style complexe, qui sans répéter un terme lui fait signifier au moins deux sens : elle est la figure de la polysémie, de la tension *contra-dictoire* entre sens et construction. Syllepse : entière non-entière. La puissance sylleptique inscrite dans la polysémie du *logos*, du *feu*, de la *phúsis* ou du *fleuve*, accentue la force évocatrice qui se *disperse* en énigmes — jeux de mots : satire du sens. Ce n'est pas la vision synoptique, dialectique et duelle dont témoigne Axelos. Dépassant autant l'un-total que le dualisme, les obscures syllepses d'Héraclite foudroient la personne qui lit ses aphorismes dans une *dispersion*

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 10, p. 82.

² CONCHE, *op. cit.* • 1998 — fragment 127 (10), p. 433.

³ AXELOS, *op. cit.* • 1962 — intitule sa conclusion *Dialectique synoptique*, réutilisant le terme de συνάψεις, *sunapsies*. Une dialectique unifiante de l'*Un*, synthèse des contraires comme totalité unifiée.

⁴ Le terme renvoie, dans son étymologie puis à travers la réfraction de son utilisation, à syllabe, syllepse.

⁵ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — p. 83.

⁶ *Ibid.*

polychromatique, pour autant qu'elle accepte un certain lâcher-prise — une *émancipation*.

Sans cela, la pensée se retourne : « *La syllepse est une construction figurée, qui s'accorde plus avec nos pensées, qu'avec les mots, & qui exprime plus le sens que l'on a dans l'esprit, que les termes mêmes du discours* »¹. Une piste ouverte par Marianne Garin, qui conclut, sans conclure, en écrivant :

*Face aux pièces de ce puzzle dispersé que représente le corpus d'Héraclite, il est possible de reconstituer des images différentes. Au sein de chacune d'elles, le « feu » peut prendre une, deux ou cent formes, des plus figuratives aux plus abstraites, des plus lisibles aux plus cubistes, selon le paysage que l'on voudra bien voir se restaurer sous nos yeux et qui n'est, au fond, qu'un reflet de nous-mêmes.*²

*

¹ SAINT-Gérard J.-P., « Langue du XIX^{ième} siècle : parcours de la syllepse (1760-1930) », url : <http://projects.chass.utoronto.ca/langueXIX/syllepse/>

² GARIN Marianne, « Tropes et polysémie dans les *Fragments* d'Héraclite », *Methodos* [en ligne], 13 • 2013 — p. 24.



La Reproduction interdite, René Magritte, peinture à l'huile — 79 x 65,5 cm • 1937.

Mais est-ce bien là la finalité d'Héraclite ? de sa *dispersion* ? finir comme le miroir de la personne qui lit ses aphorismes ?

Ce paysage composé par les aphorismes de l'Obscur est réduit à la réflexion individuelle, celle qui fait miroiter tel quel. Est-il envisageable de dépasser ce narcissisme passif ? Héraclite ne rit-il pas déjà d'une telle réduction ?

*Ils ne sentent pas ces choses telles qu'elles sont, les hommes de la masse, tous tant qu'ils sont à les affronter, et même quand ils les connaissent, ils ne les distinguent pas; c'est à eux-mêmes qu'ils apparaissent.*¹

N'écoutant toujours pas le *logos*, ils s'écoutent. Sans lire Héraclite, ils se lisent. Ces reflets sont des mirages, un *paysage fantôme* projeté sous les yeux, une fiction qui s'ignore : *phantasmagoria* sourde.

Toutes les interprétations ne se valent pas. Ce n'est pas la *dispersion* des interprétations qui forment une tapisserie scintillante, un paysage bariolé, mais plutôt les suggestions et possibilités de sens pour autant qu'elles ne sont pas fixées dans une reconnaissance. L'*alchimie* héraclitéenne demande un lâcher-prise — ouvrir le paysage, le faire *radeau*. La syllepse disperse le discours, par l'assemblage des mots. Sans retenir les termes, les significations se dispersent, une brèche laisse place à une ouverture.

Ce qui émergerait du corpus de l'Éphésien s'approcherait plus d'un témoignage, une « *trace de cette impossibilité de recoller le réel* »² par le langage. Une tapisserie décousue, des interrogations en patchwork, le processus d'une conscience qui s'émancipe en mosaïque — ramification sans racines : *radeau*. La *dispersion* du discours est caricaturée à dessein par l'art d'Héraclite. Ainsi, ce *logos* qui est autre, dessine une composition indéterminée de paysages disloqués.

Des choses jetées là au hasard, le plus bel arrangement, ce monde-ci. ³

La *dispersion* qui se joue à travers chaque aphorisme est accentuée par un langage où les contraires s'articulent. L'assemblage des syllabes et des sonorités, des termes et de leurs opposés, constituent cette puissance *sylléptique* du paradoxe qui terrasse, de l'oxymore qui renverse. La *syllépse*, entière et non-entière, *dessine sans dessein* la *dispersion* de l'Obscur.

Ce sont d'ailleurs les termes les plus récurrents de sa pensée et de ses aphorismes parvenus qui renferment plusieurs traductions ou tissent toute une palette de sens. Des images et notions clés, qui semblent encore échapper. Insaisissables et intraduisibles, elles transportent vers l'obscur ou tendent vers la

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 17, p. 101.

² WISMANN, *loc. cit.*, Van Reeth • 2017 — 44:03.

³ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 124, p. 338.

négarion, dessinent un paysage-*apeiron*, vers l'indéterminé ou *áporos*, sans passage. Le *feu* et le *logos* sont peut-être les principaux chiffres d'Héraclite. Mais d'autres termes se lient aussi, dans la séparation, à ces derniers : la *foudre*, le couple *theós-daímôn*¹, le *fleuve*, les *souffles* et chaque aphorisme construit une allusion singulière par métaphore ironique ou comparaison satirique.

« Élevées » en concepts de vérités philosophiques, ces images perdent leur puissance résonnante. S'opposant au mythe du *ratio* totalitaire, Nietzsche ne fait pas de la métaphore le contraire du concept qui « *est lui-même un condensé de métaphores oubliées qui résulte de la même force artistique « illogique » que l'intuition (le concept et la métaphore étant tous deux illogiques, ce terme perd donc tout son sens par sa généralisation même).* »². L'imagination est le processus qui procède des images afin de produire, comme pour l'intuition, un envol de la pensée, « *une force étrangère* » hors-logique :

Ce qu'Aristote et Hegel n'ont pas vu, de leur œil de lynx, de leur vue courte, c'est que leur logique et leurs concepts, loin de pouvoir éclairer le logos héraclitéen, sont des fictions destinées à falsifier le monde du devenir (tel qu'Héraclite se l'est génialement représenté), en l'enserrant dans des mesures humaines trop humaines, afin de rendre tolérable l'intolérable : le changement, les contradictions, la mort, la lutte sans fin des forces adverses; leur logique, leurs concepts, c'est ce qui leur permet de percevoir « quelque terre ferme dans la mer du devenir ». »³

Sarah Kofman compare Héraclite à Anaximandre pour cette absence de nécessité de fiction d'un autre monde. Les deux penseurs Grecs n'ont pas besoin d'inventer un autre monde afin de développer leur pensée, aucun *arrière-monde* n'est présent. Plus qu'une simple dialectique des contraires, l'auteure voit en Héraclite un modèle de penseur « *vraiment grec* »⁴ dont la *lutte* et la *justice* sont les images d'un monde en devenir incommunicable, un monde sans la consolation d'une réconciliation. Nietzsche voyait déjà en l'Obscur un artiste du devenir. Mais lui-même mentionnait déjà la nécessité d'un *art* de la lecture, une pratique particulièrement adaptée au corpus de l'Éphésien. « *Aussi « l'obscurité*

¹ FRANÇOIS G., *Le Polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός (theós) et δαίμων (daímôn) dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Les Belles Lettres : Paris • 1957.

² KOFMAN, *op. cit.* • 1990 — p. 112.

³ *Ibid.*

⁴ *Id.* — p. 115.

» d'Héraclite ne doit-elle être imputée ni à Héraclite ni à ses lecteurs »¹ mais peut-être à ce processus de la *dispersion* qui procède de ses aphorismes chargés d'ironie et de poésie. Kofman fait intervenir la métaphore de Nietzsche, celle de la petite oreille de la femme à reconsidérer comme une « *oreille artiste* »². Nietzsche renverse la dévalorisation de son époque d'un attribut féminin pour en faire une qualité magnifique et non-conventionnelle. C'est un art de l'écoute qui est nécessaire et s'associe à un impératif de la rumination tel que l'analyse Sarah Kofman :

*La petite oreille des femmes, c'est cette troisième oreille dont parle Nietzsche, oreille artiste qui, se situant par-delà les oppositions métaphysiques, de la vérité et de l'erreur, du bien et du mal, de la profondeur et de la surface, de la clarté et de l'obscurité, est capable d'entendre un langage inouï irréductible au langage vulgaire, à sa logique et à ses présupposés métaphysiques, oreille assez noble pour discerner le pathos de la distance, la différence qui sépare l'oreille d'Héraclite de celle des métaphysiciens qui s'en sont par la suite virilement emparé pour, en l'éclairant, l'obscurcir et le réduire à la commune raison. Tombé dans l'oreille d'un sourd, son texte eut moins risqué d'être malentendu, vulgarisé : car les sourds savent qu'ils peuvent entendre seulement leurs pairs, ceux qui leur sont apparentés par la même infirmité.*³

✱

ENTENDRE HÉRACLITE : UNE APORIE HEURISTIQUE ?

Au temps d'Héraclite, le rapport entre oralité et écriture n'était pas aussi creusé⁴. La présence importante d'homophonie et les jeux de sonorités qui s'expriment à la lecture ou à la récitation des aphorismes d'Héraclite, témoignent de cette pensée et de cette écriture de l'oralité. La forme courte et le travail sonore sont au service d'une mémorisation pour un usage oral, la transmission d'un *logos* par aphorismes. Le langage d'Héraclite, son art, est l'ouverture d'un dialogue autant polysémique que polyphonique, le sens, le *logos*, est à chaque fois plus-que-un.

¹ *Ibid.*

² *Id.* — p. 118.

³ *Ibid.*

⁴ ANNÉE, *op. cit.* • 2013 — p. 90.



Le pont d'Héraclite,
54x73 cm, huile sur toile
de René Magritte • 1935.

Car, selon Héraclite, l'écoute habite le dire. Le verbe ἀκούω, *akoúô*, qui signifie entendre¹, écouter, se retrouve dans six aphorismes : 1, 19, 34, 50, 79 et 108. B.-W. traduisent seulement par écouter plus proche du terme grec. S'il existe une différence avec entendre, la distinction est floue. Écouter induit une action active et attentive. Entendre, c'est *tendre vers* une compréhension, le terme induit la visée d'un entendement. B.-W. comme Année n'ont pas de préférence particulière pour un terme. Cependant B.-W. définissent dans un commentaire, cette pratique acoustique : « *L'action d'écouter exprime une exigence qui impose l'exclusion de tous les discours du fait qu'elle implique la dissociation du dire.* »². C'est l'écoute d'un écart entre le dire et le dit, entre le langage et la perception du réel. À l'aphorisme 34 ils précisent encore qu'une personne « *qui entend que l'on lui*

¹ *Ibid.*

² BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — commentaire de l'aphorisme 108, p. 306.

parle, mais qui n'écoute pas, se fait traiter de sourd ». On peut alors entendre sans écouter. Plus loin ils utilisent les termes différemment : « *absorbés dans l'effort d'écouter ce qu'ils veulent dire, les interlocuteurs se révèlent absents, incapable d'entendre ce qu'ils disent.* »¹. Malgré les variations d'usage, B.-W. parlent de « *l'art d'écouter* »² d'Héraclite et Année de « *l'écoute linguistique* »³.

Dans cette indistinction se dessine un autre aspect de l'art d'Héraclite. Un art acoustique du langage, où écouter c'est entendre le *logos*, tendre vers l'intelligence du discours, son entendement.

*Comme ils ne savent pas écouter, ils ne savent pas non plus parler.*⁴

*Sans-intelligence : quand ils écoutent, ils sont semblables aux sourds ; le dicton, pour eux, l'atteste : présents, ils sont absents.*⁵

*L'art est bien d'écouter, non moi, mais la raison, pour savoir dire en accord toute chose une.*⁶

*De tout ce sur quoi j'ai écouté les discours, pas un ne parvient à ce point qu'il distingue la chose qui, séparée de toutes, fait l'art.*⁷

Héraclite invite à une écoute-*in-tention* : entendre la tension du contradictoire pour mettre en pièces les conventions communes et héritées, celles qui oblitèrent les sens de la perception et les sens de l'intelligence du *logos*.

Contrairement à Magali Année qui voit dans le dernier aphorisme l'affirmation d'Héraclite en un « *sophos-poiètes* »⁸ qui parvient là où personne d'autre ne peut arriver, le dernier aphorisme, débarrassé de l'influence biographique, témoigne plutôt d'une incommunicabilité fondamentale. Cette *séparation* prend plusieurs formes. L'art du *logos* tient à distance tous les discours même celui d'Héraclite. L'Obscur appelle à une réflexivité de chaque discours, à une intelligence qui sait se séparer du langage, prendre ses distances afin de mieux explorer ses possibilités. Dire autrement pour dire autre chose, c'est décroquer la pensée. Cette pratique discursive qui se sépare du discours sait en même temps que l'écoute, opposée à

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ ANNÉE, *op. cit.* • 2013 — p. 89.

⁴ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 19, p. 106.

⁵ *Id.* — aphorisme 34, p. 141.

⁶ *Id.* — aphorisme 50, p. 175.

⁷ *Id.* — aphorisme 108, p. 305.

⁸ ANNÉE, *op. cit.* • 2013 — p. 109.

la parole, est indissociable du dire. L'art d'Héraclite, par l'écoute du *logos*, de l'écart ou du rapport (*logos*), cherche à dire ensemble comment les contradictions se maintiennent séparées.

Bien-penser, c'est le plus grand exploit et l'art est là, dire des choses vraies et faire que, suivant la nature, l'on écoute.¹

Ce savoir-agir du *logos* est nécessaire pour faire écouter. Sans réflexion, distance critique, avec le langage, la personne qui parle, n'écoutant pas, n'est pas entendue. Inversement, l'audition sans-intelligence est muette. L'art est cet *inter-lego*, intelligence, du langage, un savoir-agir intrusif qui exploite la *contra-diction* du *logos*. En *logoclaste*, Héraclite cherche à libérer cette tension-potentialité du langage pour libérer une énergie renversante : un *logos* qui atteint au centre et déchire.

L'arc : son nom, vie, mais son action, mort.²

Par-delà l'homonymie (βίος, *bíos* : vie et βίος, *biós* : arc), l'arc est l'image d'une contrainte des contraires. Par son art, Héraclite assemble les opposés : nom et action, vie et mort s'enchevêtrent. L'arc-vie est une métaphore du contradictoire puisque son nom s'oppose à ce qu'il produit. La vie affronte la mort, la parole diffère de l'action. Mais ces oppositions, placées aux extrêmes, sont liées entre elles.

{...ACTION ≠ NOM = VIE ≠ MORT = ACTION ≠ NOM... }

Simultanément l'arc dit-et-fait vie-et-mort. Nom et action s'opposent. Faisant de la mort une action, l'arc reproduit le *lien*, sa corde « *qui courbe le bois (cf. 51), fixe les extrémités et assure la tension qui projette les flèches meurtrières, maintenant la vie de la mort* »³. C'est une analogie qui ne dit pas autre chose que celle du fleuve (91⁴). Ni impermanence ni stabilité, l'arc dessine la contrainte stable des contraires qui produit, par sa tension, le mouvement. Sans une certaine stabilité, il n'y pas de mouvement, les rives du fleuve, si elles ne se maintenaient

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 112, p. 313.

² Aphorisme 48 : « τῷ τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος. » cf. traduction de Bollack & Wismann, *op. cit.* • 1972 — p. 169 : « *L'arc : son nom, vie, ce qu'il fait, mort.* ».

³ *Ibid.*

⁴ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 91 : « On ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve. », p. 268.

pas en opposition, au lieu de voir le flux du fleuve, ce serait un lac stagnant qui se formerait.

Ainsi, Héraclite, par l'image de l'arc, cherche à donner exemple d'une séparation entre le mot et la perception, le langage et le réel, *dits et actes*¹. En plus d'une différence entre signifiant et signifié, il existe un *rapport* (*logos*) de négativité positive : la séparation du nom à l'action engage une négation de la mort qui, la contradiction, devient positive puisque cette négation dit la vie.

Face à la *contrainte* de la contradiction, la négation est le détour qui permet de se séparer du discours pour dire. Telle une flèche qui s'élance selon la tension de l'arc, la contrainte ouvre au mouvement, sa stabilité contraire libère une énergie, un flux. Les mots d'Héraclite ne sont plus ce langage commun. Figé dans un *statu quo*, la tension contradictoire n'est pas perçue et ainsi elle n'est pas libérée à la manière du *Witz*. La communication ordinaire repose sur des accords communs inexprimés, sans réflexion, elle est fictive puisqu'elle ne pense pas la contradiction qu'elle produit simultanément.

*Ils ne comprennent pas comment il dit en accord ce qui de soi diffère. À retourner, le lien, comme de l'arc et de la lyre.*²

Nombreux aussi sont ceux qui ont compris Héraclite comme celui qui saisit la *logique* ou *raison* de la « coïncidence des contraires ». Une interprétation, remise en cause par B.-W., qui rejoint logiquement cette tendance d'entendre seulement l'un comme universel ou unifiant, sans prendre en compte la singularité comme signification alternative. L'arc image aussi l'impossibilité pour les extrémités de se joindre dans une unité ou de se confondre puisque la corde les lie mais en tension — séparées —, sans que jamais elles ne se touchent, le *lien* n'est pas simplement union mais maintien de l'écart, distance. Simone Weil, qui a proposé une traduction des aphorismes d'Héraclite, témoigne de cet *art* du langage, celui de l'*intervalle*, *metaxú*³, qui a écrit : « *toute séparation est un lien* »⁴.

¹ *Id.* — aphorisme 1.

² *Id.* — aphorisme 51, p. 178.

³ Emprunté et traduit de Platon par *intervalle*, par Simone Weil.

⁴ WEIL Simone, *op.cit.* • 1991 — p. 164.

La contrainte renvoie à la présence d'une gêne, d'un obstacle ou encore au fait de se refuser quelque chose, indiquant alors l'acte d'une séparation ou même d'une *impasse*¹, un écart qui amène au détour, par où le devenir agit et l'agir devient. L'enquête étymologique appuie le propos puisque de *constringo*, le terme renvoie à lier ensemble, étroitement, serrer avec par des liens. Quant au terme contraire, il se trouve lui aussi formé du même préfixe *cum-*, avec, qui donne *contra* et se lie au grec κατά (*katá*) signifiant autant contre que de haut en bas, ou encore en-dessous, au fond.

Chemin : vers le haut, vers le bas, un - et le même. ²

La contrainte est le moyen détourné du mouvement pour qu'il procède.

S'il n'attend pas, il ne découvrira pas le hors d'attente, parce que c'est chose introuvable et même impraticable. ³

L'aphorisme, sous la forme du conditionnel, est composé entièrement par la négation de chaque terme. Cette pseudo-évidence à l'allure d'énigme absurde, cache une ironique mise en abîme de la recherche même. À la découverte (*heurískô*) est lié le sans-passage (*aporia*, traduit par « impraticable »). La recherche, pour Héraclite est une non-recherche, une énigme dont il n'y a rien à attendre. L'impasse peut offrir le détour nécessaire aux nouvelles interrogations. L'aporie est heuristique, le passage par le non-passage est art de la découverte. La contradiction insoluble enrichit la recherche, fait de la découverte un *art* d'Héraclite. L'absence du recherché est trouvée par la découverte du non-recherché. La recherche passe par le non-chemin de l'impasse. L'assemblage des termes le montre, l'aphorisme en grec dessine une structure paradoxale qui mène à l'*impraticable* :

ATTENTE ≠ NON-ATTENTE ≠ TROUVER ≠ INTROUVABLE • APORIE

Dans les méandres de la contradiction et de la négation, l'ironie tire du sans-issue, l'issue. Ce détour de l'agir rappelle la pratique du *kōan*, par laquelle le disciple, placé face à l'impasse, ne trouvera pas d'autre issue que le non-rationnel

¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 19, p. 106.

² *Id.* — aphorisme 60, p. 205.

³ *Id.* — aphorisme 18, p. 104.

pour dire autrement, par le non-dit. L'aporie est l'amorce de la recherche individuelle, de l'heuristique qui se fait. Ainsi, la recherche n'est pas connaissance, elle est un processus indéterminé (101¹) : c'est le caractère insondable des choses qui est découvert. La recherche ne découvre jamais, elle trouve toujours plus de complexité, d'embarras.

L'occurrence du terme *heurískô* se retrouve en 22 :

*Quand on cherche de l'or, on creuse la terre en quantité, et l'on ne trouve pas grand chose.*²

et dans 27, l'attente :

*Dans la mort, des choses sont là pour les hommes à quoi ils ne s'attendent pas et qu'ils ne conçoivent pas non plus.*³

C'est seulement l'inattendu qui les attend. La certitude est incertaine et l'incertitude certaine. La versatilité constante, les projets et les promesses déçoivent si leur nature fictive est oubliée. La fiction est un détour qui peut perdre comme trouver. Ces fictions projetées sur l'avenir s'heurtent contre l'indétermination, l'*apeiron*. Ainsi, la recherche ne parvient qu'à l'inattendu, sinon, elle n'est pas recherche. L'hypothèse est un détour et non une fin. D'ailleurs, c'est par chemin-contraire qu'elle arrive au non-résultat à l'altérité, au toujours autre. C'est le paradoxe de la recherche qui s'applique à la prospection : pour trouver l'or, la terre est fouillée, en fouillant beaucoup c'est la petite quantité qui est trouvée — riche de la terre, pauvre de l'or.



on touche à plus de choses

Le paradoxe de la recherche, ou la non-recherche, pour l'Obscur est qu'elle n'est pas une connaissance, mais un processus d'interrogation (*interrogo*, de ὀρέγω,

¹ *Id.* — aphorisme 101 : « *Je me cherche.* », p. 288. L'injonction delphique du « connais-toi toi-même » est détournée pour assumer un processus qui n'aboutit pas, B.-W. commentent ainsi l'aphorisme, avec 119, l'humain « *est ce qui de lui-même demeure inconnu* ». Cette recherche de l'impossible rappelle notamment la performance de Diogène le Cynique qui errait, lanterne à la main, pour chercher « l'homme » tel qu'il était défini par Platon.

² *Id.* — aphorisme 22, p. 112.

³ *Id.* — aphorisme 27, p. 124.

orégô, étendre), une exploration de la *dispersion* : la pensée s'étend, la perception du réel s'élargit qui semble ainsi se dilater, s'éclater.

*Les limites du souffle, il ne les découvrirait pas sur son chemin,
l'homme qui les prendrait tous. Si profonde est la raison qu'il tient.*¹

Kœstler développe une heuristique à travers le triptyque du sage, du bouffon et de l'artiste. Il cherche des schémas correspondants afin de reconsidérer cet « art de la découverte ». Ainsi, l'explosion du rire, qui n'est pas la catharsis procédant du tragique, peut aussi se voir comme une découverte. Selon la variété de l'humour utilisé, le rire ou le sourire surgissent lorsque une issue est trouvée au problème que pose la plaisanterie. Cette issue est une création qui se forme dans l'esprit, à la manière du *Witz*, deux pensées contraires se croisent. Une fulgurance naît de cette rencontre, de l'incident inattendu, qui élargit alors la pensée. Il existerait alors plusieurs schémas qui mènent à la découverte le chemin de l'art, de la sagesse ou du rire.

*L'acte créateur, en reliant des dimensions d'expériences jusque-là étrangères l'une à l'autre, lui permet de s'élever à un niveau supérieur d'évolution mentale. C'est un acte de libération : l'habitude succombe à l'originalité.*²

Une étincelle puis une flamme jaillissent de ces jeux clandestins : la conscience, la perception du réel, l'esprit se dilatent. Cette ouverture est élargissement, éveil dont parle Héraclite ou les taoïstes. La pensée est *dispersée* et *assemblée* simultanément, visée au centre et déchirée — dépassée et excédée — aucune vérité n'est atteinte ni révélation mais quelque chose est brisée, une barrière s'effondre par un fécond court-circuit — rencontre renversante instantanée.

¹ *Id.* — aphorisme 45, p. 163. Le *logos* est traduit par « raison ».

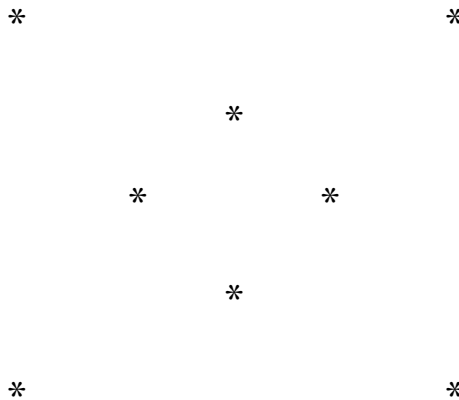
² KÆSTLER, *op. cit.* • 2011 — p. 85.

La recherche est *apeiron-áporos*, sans-limite et sans-passage. La personne qui lit-entend, ne se retrouve pas seulement et finalement face à elle-même, elle est projetée dans l'indétermination de la recherche de soi comme de l'autre. Exilée de l'identité — dans le *voyage sans refuge* des interrogations — elle est embarquée. Elle devient *radeau* — déracinée.

*L'homme, quand il est ivre, est conduit par un enfant immature : il glisse, il ne voit pas où il pose son pied, parce que son souffle est humide.*¹

Proche du sens même de *kōan*, Héraclite part, encore une fois, d'un *cas public*. Une situation banale renversée pour montrer ce qu'elle montre sans montrer. La figure de l'ivrogne dessine, en creux, une figure inverse — alternative — celle de la personne « *ivre sans ivresse* »².

Chargée d'un souffle de feu, animée, *dispersée*, elle ne vagabonde pas, perdue, dans le choix de ses orientations « *mais se dirige dans l'égarement* »³. Insufflée par un tel « *éclat* »⁴, au lieu de se voir elle-même à travers les aphorismes d'Héraclite, elle perçoit l'unique identité de chaque chose : l'altérité.



¹ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 117, p. 323.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Id.* — aphorisme 118 : « Éclat : souffle sec, le plus ingénieux et le meilleur. », p. 325.

ŒUVRE OUVERTE

Lorsque l'on s'en approche ainsi, s'initie alors une recherche reconsidérant l'actualité d'une telle pensée issue d'un *agir artiste*. Cet *art* de l'agir, par *détours* et *moindres gestes*¹, paraît traverser et lier diverses approches qu'elles soient d'artistes, de poètes ou de philosophes, qui se nouent et se joignent à la dérive et au délire héraclitéen. Un *art* où l'écoute et la parole, l'écriture et la pensée, se confondent, comme reconsidération du côté obscur du langage, de la négation *assumée*. Un des enjeux de la *dispersion* se situe peut-être là : délire Héraclite.

Une piste abordée plus haut peut désormais prendre plus de forme, se disperser encore plus, celle d'une « œuvre ouverte ». De par sa forme et son jeu du langage le corpus de l'Obscur pourrait aussi être reconsidéré comme tel. Suivant la définition de toute œuvre d'art par Eco, l'œuvre d'Héraclite prend, par ce détour, déjà une autre forme : « *l'œuvre d'art est un message fondamentalement ambigu, une pluralité de signifiés qui existent en un seul signifiant* »². Mais pour qu'une œuvre soit considérée comme ouverte, Umberto Eco précise alors une autre dimension qui doit habiter cette œuvre.

*On est ainsi tenté d'établir une dialectique entre forme et ouverture, qui déterminerait dans quelles limites une œuvre peut accentuer son ambiguïté et dépendre de l'intervention active du spectateur sans pour autant perdre sa qualité « d'œuvre ». Il faut entendre ici par « œuvre » un objet doté de propriétés structurales qui permettent, mais aussi coordonnent, la succession des interprétations, l'évolution des perspectives.*³

Cette structure doit porter en elle une intention de communication. L'œuvre est « ouverte » ne se fige pas puisqu'elle établit une « *dialectique nouvelle entre l'œuvre et son interprète* »⁴, une communication « *entre « l'œuvre » et l'« ouverture » de ses « lectures »* »⁵.

Héraclite représente probablement un des cas les plus extrêmes. Les lectures, les choix de sources et de traductions, les extractions produisent la non-

¹ DELIGNY Fernand, *Les détours de l'agir ou le moindre geste*, collection « L'Échappée belle », Hachette : Paris • 1979.

² ECO, *op. cit.* • 2015 — p. 9

³ *Ibid.*

⁴ *Id.* — p. 17.

⁵ *Ibid.*

organisation d'une œuvre, apparemment, déjà tournée vers l'inachèvement, l'ouverture. Les interprétations, lectures et traductions ne font qu'amplifier, élargir, son œuvre. Les aphorismes d'Héraclite dilatent un « *champs de relation* »¹, tissent de nouveaux horizons en contraignant chaque lectrice et lecteur à une aporie heuristique.

Cette ouverture, l'œuvre de l'Obscur la permet, la provoque et même, l'engage. Mais au-delà du « *dialogue interprétatif* »², l'œuvre devient processus car son ouverture fait d'elle une « *œuvre en mouvement* »³ qui résiste à l'interprétation qui croit la comprendre.

De par ses particularités, le corpus d'Héraclite se *disperse* parce qu'il est « *informel* »⁴.

Cette forme sans forme, plus souple, est plus féconde en tirant sa richesse de l'indétermination. Eco parle de « *structure spectrale* »⁵ en prenant exemple d'une mosaïque byzantine (*Cortège de l'Impératrice Théodora*, Sain-Vital de Ravenne) pour laquelle se dessine « *la possibilité d'une communication d'autant plus riche qu'elle est plus ouverte, [qui] réside dans un délicat équilibre, dans le minimum d'ordre compatible avec le maximum de désordre* »⁶ — *microchaosmos* : maquette du monde à échelle réduite.

Plus loin dans le texte, en évoquant Joyce, Umberto Eco appuie l'interrogation projetée sur la personne qui lit : plus l'œuvre est *ouverte* plus elle « *nous laisse disponibles et responsables, devant la provocation du chaos et ses possibilités* »⁷ — *badaud vigilant*.

εἰκὴ κεχυμένον ὁ κάλλιστος • ὁ κόσμος. ⁸

eikê kekhuménon ho kállistos : ho kosmos.

Des choses, par *hasard dispersées*, l'*assemblage le plus-beau* : *ce monde-ci*.

¹ *Id.* — p. 34.

² *Ibid.*

³ *Id.* — p. 37.

⁴ *Id.* — p. 133.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Id.* — p. 293.

⁸ BOLLACK & WISMANN, *op. cit.* • 1972 — aphorisme 124, p. 338.



Hasardée dispersion-assemblage le plus-beau :
ce monde-ci.

Plus qu'un déversement (*kekhuménon*), la *dispersion* d'Héraclite est une puissance, un processus critique interrogeant la pratique d'une intelligence-ouverture des sens et du langage. Son œuvre fantôme, à la structure spectrale, dessine un *assemblage-dispersif*, une constellation d'œuvres ouvertes-en-mouvement, où la recherche est un processus

ondulant

entre impasses et détours,

un *radeau ivre*,

sans ivresse,

de *feu*.



C O N C L U S I O N

Cet essai préliminaire à la poursuite d'une *dispersion*, encore en *germinance*, a préparé son embarcation pour d'autres *excursions*. L'enquête persiste vers de nouveaux horizons.

Héraclite dispersé, c'est d'abord considérer à quel point ses aphorismes et donc sa pensée ont été distendus.

Ce sont les silences et les vides qui habitent le plus le corpus de l'Éphésien. L'ignorance règne sur la dimension initiale de son œuvre fantôme. Seuls certains aphorismes restent, survivant aux siècles — les meilleurs pour Hegel. Mais cette centaine d'aphorismes rescapés doit sa survie aux choix individuels. Ce n'est plus l'ouvrage d'Héraclite qui fait œuvre mais ses sources qui refont œuvre autrement : ouvrage polyphonique, presque collectif.

Mais une œuvre *dépossédée* qui, alors, n'échappe pas aux réfractions, oublis, distorsions, erreurs, diffractions, remaniements, caricatures, etc. Vides, intervalles et séparations incarnent un spectral Obscur. Mésinterprété à perpétuité, Héraclite se dissout encore à travers plusieurs rives et dérives — des courants sans source, sans origine — œuvre *déracinée*. Défiguré, l'Éphésien est perdu à jamais — les liens lancés sont trop fragiles sinon illusoires ou impossibles.

Les influences portent et étreignent, ouvrent et orientent, ferment et dirigent. Détournés en support-miroir-béquille où chaque personne peut voir son vouloir, ce qu'elle *veut*, les aphorismes ne font qu'agencer, ne refont que les liens entre des images et des vécus au cœur de la pensée de chacun. L'imaginaire s'envole vite sans savoir atterrir — passionnante, la *fiction* enflamme et aveugle quand elle s'oublie. Même *fictives*, les fables n'en sont pas moins potentiellement meurtrières.

Ainsi dispersé, disséminé, écartelé mais alors terriblement *ouvert*, Héraclite est multiple et un. Chacun le connaît sans le connaître, le lit sans le lire, le voit sans le voir, l'*écoute sans l'écouter*.

Face à ces problématiques obscures, s'impose le non-choix d'*assumer* l'Obscur qui *disperse* plutôt que l'Éphésien dispersé. Sans succès, sans résultat, sans éclairage ni restauration à l'identique, l'Obscur n'est plus exclu.

L'identité est *altéricide*. Pourtant fiction, sa colonisation est bien réelle, incluant l'altérité pour l'intégrer dans la totalité : l'autre est désintégré par intégration.

Face à l'étrange, la peur saisit. Le savoir altère le non-identique pour l'identifier : le commun rassure de l'apparente solitude du particulier. Le systématique est une machination qui fait ordre, cohérence, régularise, range : relie tout. La pensée qui se fait système réorganise le monde-multiple-particulier et relie/relit le divers dans une totalité : dans cette inclusion, ce commun, elle induit aussi à l'exclusion, implique le hors-totalité, le non-identique incommode.

Le savoir cherche aussi à inclure le monde en son cœur par interprétation — monde tout-en-un ; délire du *tout-est-lié* — à enfermer ce qui pourtant ne peut qu'échapper, vivant sans refuge, en fugue.

Savoir c'est avoir : c'est forger des opinions à administrer, faire autorité — et les formes de savoir sont nombreuses : mythes, religions, métaphysiques, sciences et autres. Le savant se constitue autant par le savoir que les ignorants. Ceux qui savent sont désignés par ceux qui ne savent pas. Ceux-là savent s'inclure, s'unir, dans le savoir des savants et à chacun son savant, à chacun son savoir — à chacun sa fable dans laquelle il s'enracine et s'enterre.

Le particulier qui s'identifie s'efface dans un tout(-toujours-partiel) — ni mort ni vivant ; ni veille ni sommeil — il n'y a plus rien à chercher. Les totalités sont nombreuses, dans leur inclusion individuelle elles s'excluent les unes des autres.

L'inclusion dérive vers l'exclusion et l'exclusion contre-produit une *autre* inclusion.

Intelligence : *inter-logos*, assemblage et dispersion — en retrait, dans l'intervalle des contradictions tendues : *badaud vigilant* des *schémas sauvages*.

Mais l'identité est contra-dictoire : barrage et voie d'accès à l'altérité, frontière et traversée — Méditerranée — l'identité est *altéricide* et évocatrice d'altérité.

Liberté de fixer par fiction, dans l'éphémère, origine ou identité, avant de s'en libérer. L'identité est vie-mort de l'altérité.

La mer est le moment de l'enracinement impossible, de l'impossible retour-au-même : l'identité est et n'est pas — *nostalgie*.

Le conflit interne du *même* ébrèche une issue à l'*autre*, tend la corde de l'arc-vie à l'arc-mort, assemble et disperse « dits et actes ». Identités qui s'arrachent — le point de fuite de l'altérité démarre depuis l'identité exhumée : en hors-sol — *exsul*.

Ne plus souhaiter le retour ou le souhaiter, éternellement. Sortir de terre, pour la parcourir, prendre le large — en *partage* ;

aphorisme (11) :

« *Tout mouvants sur la terre la partagent* ».

πλανήτης • *planètês* : errant, vagabond — la *planète-mer* : *radéau*

Exclu dans l'ouvert ; inclure sans clore, lire sans lier. S'exclure c'est sortir de la clôture, de l'enfermement de l'inclusion — se *séparer* pour ensuite se *dispenser*. Héraclite exilé d'Éphèse dans Éphèse sous domination étrangère — *déraciné*. La langue devient sa seule *exaltérité* — fugue sans refuge — chez lui nulle-partout. Étranger sur une terre natale devenue étrangère, incluse par une altérité.

ξένος • *xénos*, étranger ; hôte — accueilli/accueillant — *xénosophie*.

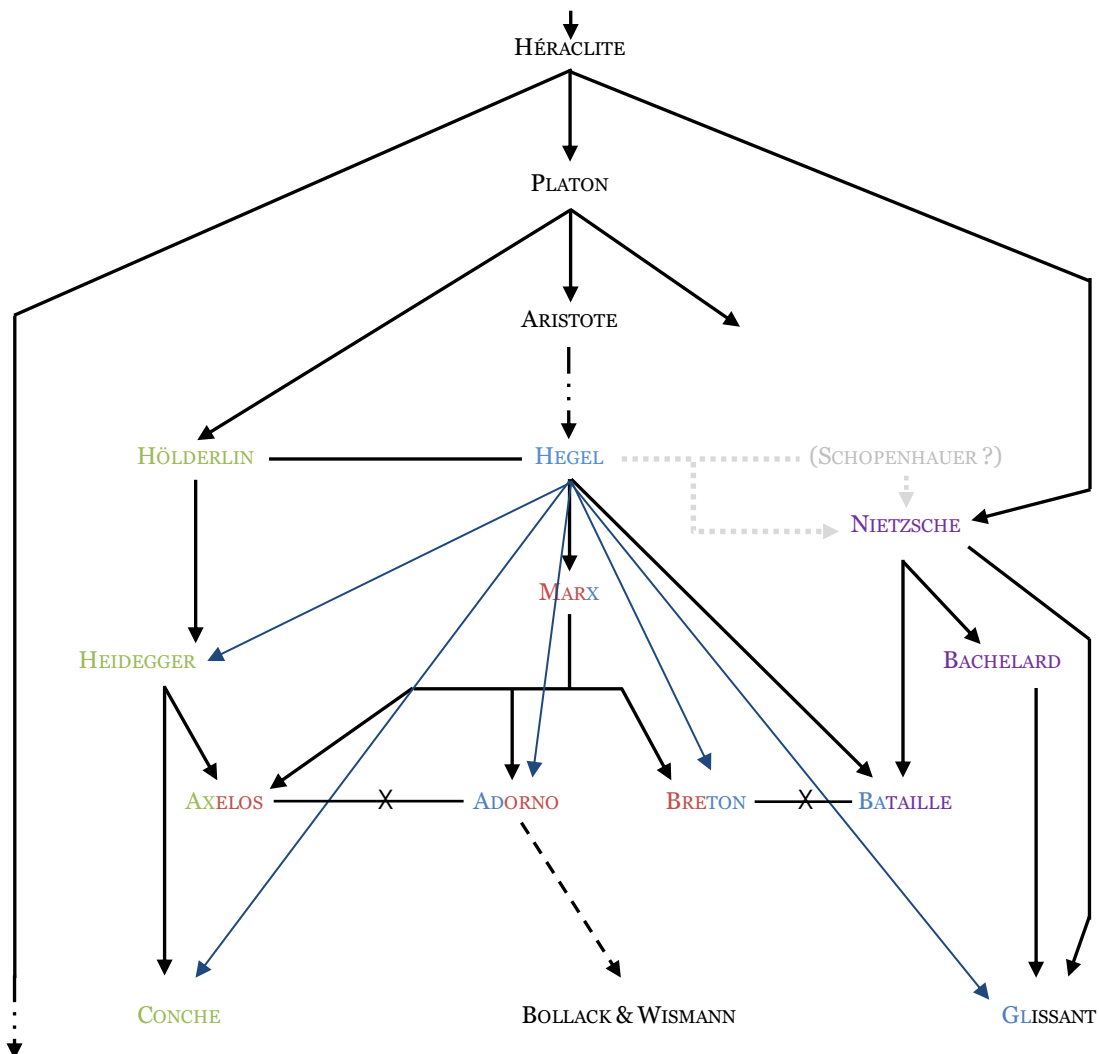
Les expériences de *séparations* s'*assument*, par sublimation, pour rendre *somptueux*, se transformer, s'altérer, se métamorphoser, se dépasser — se *consumer* — surréaliser la *séparation*.

L'art d'Héraclite, *ar(t)me* de l'écoute et du dire, assume la séparation et la sublime en *dispersion*.

L'art n'est pas un savoir mais un *non-savoir-agir* qui provoque et procède. L'impasse et le détour contraignent à une autoréflexion — vigilance. L'intelligence naît de la distance mobile, séparation en altération — relater, altérer. Les aphorismes du plus Obscur des Éphésiens se dispersent à travers les mots, les siècles, les livres, les pensées, les environnements et les sens, pourchassés par l'identification — sans refuge. Héraclite n'est identifié que dans la fiction et s'émancipe dans l'identité-altérité.

Héraclite, probable *mélancomique*, est assumé et émancipé dans l'exclusion des interprétations et traditions, dans le non-clos : c'est Héraclite sans Héraclite.

Mais existent-ils d'autres courants sur lesquels s'égarer, se défaire ?



D'autres questions affluent de cette question non-solvable.

Ce qui s'est aussi dessiné, de la considération et étude des courants, c'est la place inévitable de Hegel. Le dialecticien de l'idéalisme allemand rayonne à travers les divers courants des lectures modernes d'Héraclite. L'Éphésien semble avoir été déterminant dans le développement de sa philosophie dialectique qui a marqué et influencé de nombreuses philosophies. Dans son absence, Héraclite semble plus présent que jamais. L'idéalisme dialectique hégélien dessine à lui seul un courant majeur pour lequel une étude approfondie serait florissante en trouvailles.

Simultanément c'est le questionnement d'un courant nietzschéen qui revient, lui-même philologue. Le courant pourrait sembler moins fort et présent, d'influence, que l'interprétation hégélienne. Cependant, Nietzsche ne serait-il pas celui qui a le mieux *assemblé-dispersé* Héraclite ?

Si les deux lectures paraissent considérables malgré l'inégalité de la comparaison, la lecture mouvante et profonde de Nietzsche reste à explorer — en *radeau* de l'obscur.

D'autre part, Georges Bataille, lecteur d'Héraclite et surréaliste particulier, est tout autant influencé par Hegel que Nietzsche, qu'il a cherché à dépasser, suivant la pensée de Nietzsche lui-même, par la lecture d'Héraclite.

Les surréalistes ne sont pas restés indifférents à Héraclite, notamment André Breton et son hégélianisme marxiste. L'influence sur le surréalisme témoigne de la puissante dimension évocatrice de cet imaginaire héraclitéen — *comète condensée* d'images — qui marque profondément le mouvement mais tout autant ses questionnements sur le langage. Que ce soit le surréalisme de Bataille ou celui de Breton, d'autres figures ont traversé et croisé ce mouvement d'avant-garde : le matérialisme de Walter Benjamin ou encore Gaston Bachelard et son *surrationalisme*.

D'autre part, c'est aussi Édouard Glissant et sa pensée d'un monde en créolisation fait d'identité-relation qui pourrait aider à disperser un peu plus cette exploration de l'Obscur.

Régate, alors, d'une *métaphorologie* d'Héraclite — son *radeau* : *logos* en archipel, constellation d'îles syllabiques.

La recherche de *pensées parallèles (en pointillé)* pourrait s'avérer enrichissante. Les écrits aphoristiques de pensées constellent à travers les siècles sans former d'unité. Disséminées à travers les âges et les environnements, ces pensées de la *dispersion* assument la séparation en se détournant du mécanisme du mythe de l'unité. Les monothéismes et monolâtries sont des réactions aux désastres. Issue d'un *pathos* d'une séparation sidérante, la fiction de l'unité hypnotise et endort — loin du *fleuve de feu* de la *dispersion* • foudre.

Une *n*-ième piste n'a pas encore été suffisamment explorée, tout juste effleurée, elle reste à développer : revoir la pensée d'Héraclite en *praticien critique* de *cas publics* (*kōan*) : une pensée du corps-quotidien-cité-opinion.

Comparé à quelques contemporains de la Chine Antique, l'œuvre d'Héraclite parviendra-t-elle à un statut voisin : à se dé-former, en quelque sorte, en un *tao méditerranéen* ? à la manière du *Tao te king* de Lao-Tseu, un livre « *destiné aux déracinés* », œuvre « pour tous et pour personne ».

Les images qui se tissent/métissent de ses aphorismes trament un *pyropaysage* héraclitéen et méditerranéen. La Méditerranée, non-continent métissé, aire et ère de cultures voisines et multiples — entre-terre. Cette Mer qui sépare et lie, assemble et disperse depuis des millénaires — *océanet de déracinés*, hôtes en *vagabondance*.

*

Quelles *dispersions* explorer par ce *radeau* ? Vers quels *océanets* naviguer ?

Dans un *pyropaysage* qui se *disperse* depuis ce *logos* en archipel : assumer de consumer le *fleuve* au *souffle* de feu d'Héraclite.

Ne plus se désaltérer d'Héraclite.

Mais : altérer Héraclite.

Ses aphorismes et leurs *dispersions* font processus vers une œuvre in-close. Traversé par les courants et les tempêtes, le *radeau* d'Héraclite d'Éphèse dit « l'Obscur » s'assemble en se dispersant, se disperse dans l'assemblage.

Le radeau fait ainsi métissage et archipel — *dessin sans dessein*.

Sans restauration possible, les aphorismes forment un informel tableau : sans cadre ni dorure mais une fresque dispersée au dessein délavé — *fresque en friche*.

De cette dense et épineuse garrigue de sens et d'images, sous le feu du soleil, le témoignage de Théophraste revient sans retour, en détour : non pas celui d'une œuvre fragmentée ou en ruine, mitée et en lambeaux — mais le témoignage-aveu d'une œuvre d'art de la *dispersion*.

E P I - L O G O S

(ÉPILOGUE)

*Personne ne peut passer derrière le rideau qui cache l'énigme;
Nul esprit ne sait ce qui vit sous les apparences.
Sauf au cœur de la terre, nous sommes sans asile...
Bois du vin ! ... Ignorez-tu qu'à de tels discours il n'y a pas de fin ?*

— Omar Khayyâm,
XII^{ième} siècle, *Perse*.

table des matières



PRO-LOGOS (PROLOGUE)	p. 2
OUVERTURE	p. 4
— REPÈRES CHRONOLOGIQUES ET MYTHOLOGIQUES.....	p. 6
INTRODUCTION	p. 9
LA DISPERSION D'HÉRACLITE	p. 21
— RÉCEPTION : RIVES ET DÉRIVES HÉRACLITÉENNES.....	p. 23
ANNEXE • CRÉDITS.....	p. 24
- DES SOURCES, UN CORPUS ÉCLATÉ.....	p. 27
- LE SENS MODERNE.....	p. 31
- LA COLONISATION CHRÉTIENNE.....	p. 32
- UNE PYROMANÍA STOÏQUE.....	p. 33
- PLATON ET SA CARICATURE HÉRACLITÉENNE.....	p. 36
- VIVRE ET PENSER COMME HÉRACLITE D'ÉPHÈSE DIT L'OBSCUR.....	p. 39
- DE L'IMPOSSIBLE TÂCHE DE REPRÉSENTER L'OBSCUR.....	p. 43
— UNE TRILOGIE DU LOGOS ET SES OMBRES EN PERSPECTIVES.....	p. 49
- MARCEL CONCHE ET SON HOMOLOGUE.....	p. 50
- UNE PHILOSOPHIE D'HÉRACLITE POUR KOSTAS AXELOS.....	p. 56
- ÉCLAIRER L'OBSCUR C'EST L'INCLURE POUR L'EXCLURE.....	p. 59
- LE SPECTRE D'HEIDEGGER ET SES HANTISES.....	p. 63
- ILLUSIONS ET VESTIGES D'UN VAGUE ROMANTISME.....	p. 68
- LE LANGAGE D'HÉRACLITE SELON BOLLACK ET WISMANN.....	p. 71
- SUR LES TRACES D'UNE « DIALECTIQUE NÉGATIVE » ?	p. 77
L'OBSCUR CONTROVERSE	p. 82
— HÉRACLITE <i>DOXOCLASTE</i>	p. 83
- OPINION ET DISCOURS RÉFÉRENTIEL.....	p. 84
- PHILOGIE DE L'APHORISME 95.....	p. 87
- L'AUTORITÉ DE CEUX QUI SAVENT.....	p. 91
— APHORISMES DE L'ART, ART DES APHORISMES.....	p. 95
- APHORISME ET こうあん (KŌAN)	p. 96
- VARIATION DE TONALITÉ POUR LECTURE DIFFÉRENTE.....	p. 102
- L'ART D'HÉRACLITE.....	p. 108
- ENTENDRE HÉRACLITE : UNE APORIE HEURISTIQUE ?	p. 115
— ŒUVRE OUVERTE.....	p. 124
CONCLUSION	p. 127
EPI-LOGOS (ÉPILOGUE)	p. 132
TABLE DES MATIÈRES	p. 134
BIBLIOGRAPHIE	p. 135

radeau-paysage bibliographique du mémoire

À la manière dont un radeau *s'assemble par la dispersion* de différents constituants, plus ou moins élastiques, permettant éloignement et rapprochements mouvants, ce paysage bibliographique dessine et trace les troncs, les cordes et lopins de ce projet.

troncs • ce sont les éléments qui prennent le plus de place, donne de l'ampleur et forment le point de départ : ancrages dans le flottement.

»—————HÉRACLITE D'ÉPHÈSE—————>

AXELOS Kostas, *Héraclite et la Philosophie*, traduction et commentaire, collection « Arguments », Les Éditions de Minuit : Paris • 1962.

BOLLACK Jean & WISMANN Heinz, *Héraclite ou la séparation*, traduction et commentaire, collection « Le sens commun », Les Éditions de Minuit : Paris • 1972.

CONCHE Marcel, *Héraclite – Fragments*, traduction et commentaire, collection « Épiméthée », PUF : Paris • [5e éd. 1998] 2011.



cordes • Les cordes permettent de joindre les troncs et les débris plus éloignés entre eux. Elles ne sont pas secondaires ou accessoires mais indispensables.

SUR HÉRACLITE

ANNÉE Magali, « II. Lire et ne pas lire Héraclite », in Marie-Laurence Desclos et al., *La sagesse présocratique*, Armand Colin « Recherches » • 2013 — pp. 89-116.
DOI : 10.3917/arco.descl.2013.01.0089

CANTIN-BRAULT Antoine, « Le Logos héraclitéen : l'obscurité de l'ambivalence entre détermination et indétermination », *Laval théologique et philosophique*, 68 (2) • 2012.
URL : <https://doi.org/10.7202/1013426ar>

— , « La métaphysique d'Héraclite », *Laval théologique et philosophique*, 71 (2) • 2015.
DOI : 10.7202/1035558ar

DE CORTE Marcel, « La vision philosophique d'Héraclite », *Laval théologique et philosophique*, 16 (2) • 1960 — pp. 189-236.
DOI : 10.7202/1019993ar

- CONCHE Marcel, « La métaphysique du hasard », *Le Portique* [en ligne], 9 • 2002.
URL : <http://journals.openedition.org/leportique/180>
- GARIN Marianne, « Tropes et polysémie dans les *Fragments* d'Héraclite », *Methodos* [en ligne], 13 • 2013.
URL : <http://journals.openedition.org/methodos/3171>
DOI : 10.4000/methodos.3171
- MOURAVIEV Serge N., « Comprendre Héraclite », *L'âge de la science*, n°3 : *la philosophie et son histoire*, ouvrage collectif sous la direction de Jules Vuillemin, Paris : Odile Jacob • 1990.
- WISMANN Heinz, « Du nouveau ? (1/4) », par Van Reeth A., *Les nouveaux chemins de la philosophie*, Paris : France Culture • diffusée le 28 août 2017.

SUR LA LECTURE D'HÉRACLITE

- BABUT Daniel, « Héraclite critique des poètes et des savants », *L'antiquité classique*, tome 45, fascicule n°2 • 1976.
DOI : <https://doi.org/10.3406/antiq.1976.1827>
- BOLLACK Jean, WISMANN Heinz, « Heidegger l'incontournable », in : *Actes de la recherche en sciences sociales*, volume 1, n°5-6 • novembre 1975.
- CANTIN-BRAULT Antoine, « Heidegger lecteur d'Héraclite : l'ombre de Hegel », *Archives de Philosophie*, tome 81 • 2018.
DOI : 10.3917/aphi.812.0311
- DESTRÉE Pierre, « Héraclite : l'injure et la moquerie philosophiques », *Cahiers « Mondes anciens »*, [En ligne], 5 • 2014.
DOI : 10.4000/mondesanciens.1234
- DUPONT-ROC Roselyne, « Un système de noms propres (Héraclite, 40 D. K.) », *Revue des Études Anciennes*, tome 73, n°1-2 • 1971.
- KOFMAN Sarah, *Séductions, De Sartre à Héraclite*, collec. La philosophie en effet, Galilée : Paris • 1990.
- LAKS André, « Héraclite, à contre-courant », par Garrigou-Lagrange M., *Le mardi des auteurs*, Paris : France Culture • diffusée le 6 octobre 2009.
- SLAMA Paul, « Concordia discors », *Philosophie antique* [En ligne], 15 • 2015.
URL : <http://journals.openedition.org/philosant/432>
DOI : 10.4000/philosant.432

DOXOGRAPHIE

- MORAUX Paul, « La composition de la « Vie d'Aristote » chez Diogène Laërce », *Revue des Études Grecques*, tome 68, fascicule 319-323 • 1955
- VEILLARD Christelle, « Les vies de philosophes de Diogène Laërce : une réflexion sur l'histoire de la philosophie », *Dissertatio*, n° 30 • 2010.

PHILOLOGIE

DUVAL Frédéric, « À quoi sert encore la philologie? », *Laboratoire italien*, 7 • 2007.
URL : journals.openedition.org/laboratoireitalien/128

THOUARD Denis, « Philosophie et langage. À propos de Jean Bollack et du Centre de Recherche philologique de Lille », in : *Langages*, 32^e année, n°129, *Diversité de la (des) science(s) du langage aujourd'hui* • 1998.
DOI : <https://doi.org/10.3406/lgge.1998.2145>
URL : https://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1998_num_32_129_2145

PHILOSOPHIE ANTIQUE

ARISTOTE, in : *Les Présocratiques*, édition établie par Dumont J.-P., collaboration Delattre D. et Poirier J.-L., Gallimard : Paris • 1988.

BERRA Aurélien, *Théorie et pratique de l'énigme en Grèce ancienne*, études classiques, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) • 2008.

BESNIER Bernard, « La conception stoïcienne de la matière », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 37 • 2003.

BILLETER Jean-François, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Allia : Paris • 2002.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction collective sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Classiques modernes : Paris • 1999.

JULLIEN François, *Le Détour et l'accès, stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Grasset : Paris • 1995.

FORD Andrew, « L'inventeur de la poésie lyrique: Archiloque le Colon », *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, volume 8, n°1-2 • 1993.

FRANÇOIS G., *Le Polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεός (theós) et δαίμων (daímôn) dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Les Belles Lettres : Paris • 1957.

KIM Simon, « Démystification du signe et destruction du sens dans le kōan zen », *Protée*, 39 (2) • 2011. URL : <https://doi.org/10.7202/1007168ar>

LAKS André, *Introduction à la « philosophie présocratique »*, collection « Libelles », PUF : Paris • 2006.

COMPTE-RENDU

BLONDEL Éric, « Héraclite ou la séparation », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 164, n°1, Pensées asiatiques et orientales, Janvier-Mars • 1974.

SCHAMP Jacques, « Bollack (Jean) et Wisman (Heinz), Héraclite ou la séparation », *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 54, fasc. 3 • 1976.

THILLET Pierre, « Un nouvel Héraclite », *Revue des Etudes Grecques*, tome 100, fascicule 477-479 • juill.-déc. 1987 — pp. 449-457.
URL : https://www.persee.fr/doc/reg_0035-2039_1987_num_477_1520



lopins piochés • Les débris contribuent à l'enrichissement du radeau, sa variété et hétérogénéité, sans jamais se fixer, ils traversent son assemblage et sont plutôt distants : leur attache *incertaine*.

NIETZSCHE

NIETZSCHE Friedrich, *Ecce Homo*, traduction par Alexandre Vialatte, collection « 10|18 », Christian Bourgeois : Paris • 1988.

— , *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Gallimard : Paris • 1938.

— , *Le gai savoir*, traduction par Alexandre Vialatte, Gallimard : Paris • 1950.

T. W. ADORNO

ADORNO T. W., *Sur Walter Benjamin*, Allia : Paris • 1999.

— , *Jargon de l'authenticité*, collection « Critique de la politique », Payot : Paris • 1989.

— , *Dialectique négative*, Payot & Rivages : Paris • 2006.

— , *Trois études sur Hegel*, Payot & Rivages : Paris • 2003.

BADIOU Alain, « De la dialectique négative dans sa connexion à un certain bilan de Wagner », transcription de l'exposé par Nancy Mentelin, école Normale Supérieure • 22/01/2005.

URL : www.lacan.com/badwagnertwo.htm

ESCOUBAS, Éliane, « Adorno lecteur de Kierkegaard. Subjectivité et individualité », *Tumultes*, vol. 17 18, n°2 • 2001.

FRANCK Thomas, « L'adornisme français des années 1950 », *Cahiers du GRM* [En ligne], n° 12 • 2017.

URL : <http://journals.openedition.org/grm/955>

OLIVIER Alain Patrick, « La réception d' Adorno dans les institutions françaises d'enseignement: musicologie, sociologie, métaphysique? », *Illusio* n°12/13 • 2014.

— , « Une philosophie de la non-identité est-elle possible ? », *Trajectoires* [En ligne], hors-série n°4 • 2020.

TERTULIAN Nicolas, « Réflexions sur la "dialectique négative" », *L'Homme et la société*, n° 60-70 : Actualité des philosophes de l'École de Francfort • 1983.

URL : <http://journals.openedition.org/trajectoires/3792>

- AXELOS Kostas, *Le Jeu du monde*, collection « Argument », Les éditions de Minuit : Paris • 1969.
- BRENEZ Nicole, « Jean-Luc Godard, Witz et invention formelle (notes préparatoires sur les rapports entre critique et pouvoir symbolique) », *Cinémas*, 15 (2-3) • 2005.
- CHAR René, *La parole en archipel*, collection « Blanche », Gallimard : Paris • 1986.
- DELIGNY Fernand, *les détours de l'agir ou le moindre geste*, collection « L'Échappée belle », Hachette : Paris • 1979.
- DESCOLA P., « Philippe Descola, pour un nouveau monde écologico-politique », par Worms F., *Les discussions du soir avec Frédéric Worms*. Paris : France culture • diffusée le 27 mars 2017.
- ECO Umberto, *L'œuvre ouverte*, Points : Paris • 2015.
- HEIDEGGER Martin, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard : Paris • 1980.
- , *Essais et conférences*, traduction de A. Préau et préface Jean Beaufret, collection « Tel », n°52, Gallimard : Paris • 1958.
- HULIN Michel, *La mystique sauvage*, collection « Quadrige », PUF : Paris • 1993.
- KÆSTLER Arthur, *Le cri d'Archimède, la découverte de l'Art et l'art de la Découverte*, collection « Le goût des idées », Les Belles Lettres : Paris • 2011.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, collection « Agora », Pocket : Paris • 1990.
- MAUPASSANT Guy (de), *Contes Fantastiques complets*, collection « Savoirs », Marabout : Verviers • 1974.
- MOURIER J., VERCELLONI J. et PLANES S., « Evidence of social communities in a spatially structured network of a free-ranging shark species », *Animal Behaviour*, vol. 83, N° 2 • février 2012 — pp. 389-401.
URL : <https://doi.org/10.1016/j.anbehav.2011.11>
- MURATET-CAMPOS Mélanie Eva, *Fragments d'une enquête : pour une issue de secours*, isdaT : Toulouse • 2013.
- NOVALIS, *Le Brouillon général*, traduction et commentaire par Olivier Schefer, Allia : Paris • 2015.
- PIC Muriel, SELMECI CASTIONI B. et VAN ELSLANDE P., à la direction de l'ouvrage collectif, *La « pensée sans abri » non-savoir et littérature*, textes de Didi-Huberman G., Le Brun J., Houdart S., Thélôt J., etc. et un entretien inédit de Valère Novarina, Les nouvelles Cécile Default : Nantes • 2012.
- SAINT-GÉRARD J.-P., « Langue du XIX^{ième} siècle : parcours de la syllepse (1760-1930) », URL : <http://projects.chass.utoronto.ca/langueXIX/syllepse/>
- TRAVERSO Enzo, *La Pensée dispersée. Figures de l'exil juif*, Lignes : Fécamp • 2019.
- WEIL Simone, *La pesanteur et la grâce*, Poche : Paris • 1991.

