Notes du mont Royal

WWW.NOTESDUMONTROYAL.COM

Cette œuvre est hébergée sur «*Notes du mont Royal*» dans le cadre d'un exposé gratuit sur la littérature.

SOURCE DES IMAGES
Canadian Libraries

L'AURORE

DE LA

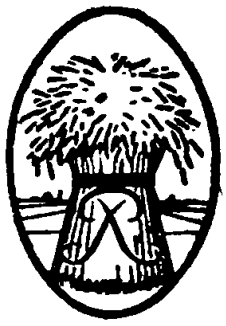
PHILOSOPHIE GRECQUE

JOHN BURNET, M. A., LL. D.
Professor of Greek in the United College of St. Salvator and St. Leonard, St. Andrews, Fellow of the British Academy.

L'AURORE
DE LA
PHILOSOPHIE GRECQUE

ÉDITION FRANÇAISE
PAR
AUG. REYMOND

Περὶ μὲν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπουν, τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον.
ARISTOTE.



PAYOT & Cie, PARIS
106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN
1919

Tous droits réservés.

PRÉFACE

La première édition de cet ouvrage a paru il y a vingt-sept ans, en 1892; la traduction française a été faite sur la seconde (1908), qui avait été entièrement revisée à la lumière des découvertes faites dans l'intervalle. Il y en a eu de nouvelles dès lors, et j'aurais désiré qu'une troisième édition de l'original pût être publiée avant qu'il fût traduit. Ce désir n'a pu se réaliser, et la seule chose qui m'ait été possible, c'est de faire quelques corrections aux endroits où cela m'a paru le plus nécessaire. De plus amples modifications eussent exigé une revision plus complète que ne me le permettaient les circonstances.

Par exemple, je suis maintenant convaincu que la théorie d'un mouvement planétaire composé, formé de la révolution diurne des cieux et du mouvement orbital des planètes, est en réalité pythagoricienne, et que le passage de Platon (Lois 822 *a*), *dont j'ai inféré le contraire, doit être interprété autrement. Je tiens maintenant pour certain que Platon y nie la théorie suivant laquelle le mouvement des planètes est composé, comme il était en droit de le faire du moment que la révolution diurne des cieux avait été expliquée comme due à un mouvement de la terre elle-même. Cela n'affecte pas l'analyse que j'ai donnée de la théorie ionienne, qui était encore soutenue par Démocrite.*

La présente traduction est l'œuvre de M. A. Reymond, qui y a consacré tous ses soins, et j'en ai lu toutes les épreuves, quoique les circonstances actuelles y missent de nombreux obstacles. La censure militaire prenait un temps considérable

pour s'assurer si ces pages renfermaient ou ne renfermaient pas « des informations utiles à l'ennemi ». J'aime à croire qu'elles lui en fourniront en effet quand il aura de nouveau le temps de s'occuper des questions que j'y étudie. Dans tous les cas, je suis très reconnaissant à M. Reymond de la peine qu'il a prise, car, autant que j'en peux juger, sa traduction est d'une remarquable fidélité. Je souhaite qu'elle soit regardée comme un hommage à la mémoire du regretté Paul Tannery, dont les conseils et les bienveillants encouragements ont tant fait pour la première édition de ce livre, il y a de cela une génération.

John BURNET.

Université de St-Andrews (Ecosse), 1919.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

Arch. — *Archiv für Geschichte der Philosophie.* Berlin 1888-1908.

Beare. — *Greek Theories of Elementary Cognition,* by John J. Beare. Oxford 1906.

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

D. V. — *Die Fragmente der Versokratiker,* von Hermann Diels, 2e éd. Berlin 1906.

Gomperz. — *Les Penseurs de la Grèce,* par Th. Gomperz, traduction française, vol. I. Lausanne 1908.

Jacoby. — *Apollodors Chronik,* von Felix Jacoby (*Philol. Unters.*, Heft XVI). Berlin 1902.

R. P. — H. Ritter et L. Preller. *Historia Philosophiæ Græcæ.* Editio octava, quam curavit Eduardus Willmann. Gotha 1898.

Zeller. — Eduard Zeller. *Die Philosophie der Griechen,* Erster Teil, Fünfte Auflage. Leipzig 1892.

ADDENDA ET CORRIGENDA

Page 39, titre du § 2, lire : *Thalès*, son orlgine.

Page 47, ligne 8 du texte en montant, lire *cosmologie* au lieu de *cosmogie*.

Page 126, ligne 11, lire : les plus grandes découvertes de celle-ci. — Et ajouter : « Quand Platon attribuait de propos délibéré quelques-unes de ses plus importantes découvertes aux Pythagoriciens, il reconnaissait par là, et d'une manière caractéristique, la dette qu'il avait contractée envers eux. »

Page 138, note 3, lire : Ceci est donné pour une inférence *par* Simplicius...

Page 150, frg. 19, lire : ... sont dirigées *à travers* toutes choses.

Page 185, note 3, lire : διὰ τάδε· τό....

Page 195, 1re ligne du texte, lire : *Elea*.

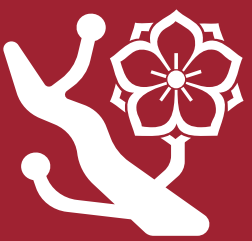
Page 293, note 3, lire : Cela n'est qu'une façon pragmatique d'exposer les choses ; les attaques eurent lieu beaucoup plus tôt.

Page 298, frg. 9, ligne 4, lire : mais elle *est* de toute manière bien des fois aussi rapide.

Page 300, note, lire : Tel est *peut-être* le sens....

Page 303, note 1, ligne 3, lire : ἐναντιότητας au lieu de ἐναντιώτητας.

Notes du mont Royal



WWW.NOTESDUMONTROYAL.COM

Une ou plusieurs pages ont été volontairement omises ici.

CHAPITRE III

HÉRACLITE D'ÉPHÈSE

LXIII. — Vie d'Héraclite.

Héraclite d'Ephèse, fils de Blyson, « florissait », dit-on, dans la LXIXe Olympiade (504/3-501/0 av. J.-C.)[1], c'est-à-dire juste au milieu du règne de Darius, et plusieurs traditions le mettent en rapport avec ce souverain[2]. Nous verrons que Parménide était placé dans la même Olympiade, quoique pour une autre raison (§ 84). Il est plus important, toutefois, pour le but que nous nous proposons, de noter que tandis qu'Héraclite parle de Pythagore et de Xénophane au passé (fig. 16), il est à son tour l'objet d'une allusion de Parménide (fig. 6). Ces références sont suffisantes pour marquer sa place dans l'histoire de la philosophie. Zeller soutient, il est vrai, qu'il ne peut avoir publié son œuvre qu'après 478, en se fondant sur le fait que l'expulsion de son ami Hermodore, à laquelle il fait allusion dans le fragment 114, ne peut avoir eu lieu avant l'écroulement de la domination perse. S'il en était ainsi, il serait difficile de comprendre comment Parménide pourrait avoir connu les doctrines d'Héraclite; mais il n'y a assurément aucune difficulté à supposer que les Ephésiens aient banni un de leurs plus éminents citoyens à l'époque

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

[2] Bernays, *Die Heraklitischen Briefe*, p. 13 sq.

où ils payaient encore le tribut au Grand Roi. Les Perses n'enlevèrent jamais aux cités ioniennes leur autonomie interne, et les lettres apocryphes d'Héraclite montrent que, selon l'opinion reçue, Hermodore fut exilé au cours du règne de Darius [1].

Sotion dit qu'Héraclite fut élève de Xénophane [2], mais cela n'est pas probable, attendu que Xénophane paraît avoir quitté pour toujours l'Ionie avant qu'Héraclite fût né. Il est plus vraisemblable qu'il ne fut l'élève de personne, mais il est clair, en même temps, qu'il était au courant de la cosmologie milésienne, et qu'il avait lu les poèmes de Xénophane. Il savait aussi quelque chose des théories enseignées par Pythagore (frg. 17).

De la vie d'Héraclite, en réalité, nous ne savons rien, sauf peut-être qu'il appartenait à l'ancienne maison royale, et qu'il résigna en faveur de son frère la dignité de roi attachée à son nom [3]. L'origine des autres renseignements relatifs à sa vie est tout à fait transparente [4].

LXIV. — Son livre.

Nous ne connaissons pas le titre de l'œuvre d'Héraclite [5] — si toutefois elle en avait un — et il n'est pas très facile

[1] Bernays, *op. cit.* p. 20 sq.

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

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

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

[5] La variété des titres énumérés par Diog. IX, 12 (R. P. 30 *b*) semble

de se faire une idée claire de son contenu. On nous dit qu'elle se divisait en trois discours : un traitant de l'univers, un de politique et un de théologie [1]. Il n'est pas probable que cette division soit due à Héraclite lui-même; tout ce que nous pouvons inférer de cette indication, c'est que ce livre, de par sa nature, se divisait en ces trois parties quand les commentateurs stoïciens se mirent à en faire leurs éditions.

Le style d'Héraclite est proverbialement énigmatique, et il lui valut, à une date postérieure, le surnom d'« Obscur [2] ». Les fragments relatifs au dieu delphique et à la Sibylle (frg. 11 et 12 = 9 et 92 D.) semblent montrer qu'il avait conscience d'écrire en style oraculaire, et nous avons à nous demander pourquoi il le fit. En premier lieu, c'était la manière du temps [3]. Les événements impressionnants de cette époque et l'influence de la renaissance religieuse faisaient prendre un ton quelque peu prophétique à tous les conducteurs de la pensée. Pindare et Eschyle en usent de même. Ils sentent tous qu'ils sont en quelque mesure inspirés. C'est aussi l'époque des grandes individualités, qui sont portées à la solitude et au dédain. C'était, du moins, le cas d'Héraclite. Si les hommes veulent se donner la peine de creuser pour avoir de l'or, ils peuvent le trouver (frg. 8 = 22 D.); sinon il faut qu'ils se contentent de paille (frg. 51 = 9 D). Telle paraît avoir été l'opinion représentée par Théophraste, qui disait que l'obstination d'Héraclite

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

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

[2] R. P. 30 *a*. L'épithète ὁ σκοτεινός est de date postérieure, mais Timon de Phlionte l'appelait déjà αἰνικτής (frg. 43, Diels).

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

l'avait conduit parfois à des exposés incomplets et contradictoires[1]. Mais c'est là chose très différente de l'obscurité voulue et de la *disciplina arcani* qu'on lui attribue quelquefois; si Héraclite ne se détourne jamais de sa voie pour rendre sa pensée claire, il ne la cache pas non plus (frg. 11 = 93 D).

LXV. — Les fragments.

Je donne la traduction des fragments en suivant l'ordre établi par Bywater dans sa magistrale édition[2].

1. Il est sage d'écouter, non pas moi, mais mon verbe, et de confesser que toutes choses sont Un. — R. P. 40[3]; D 50.

2. Quoique ce verbe[4] soit toujours vrai, les hommes n'en sont pas moins aussi incapables de le comprendre quand ils l'entendent pour la première fois qu'avant de l'avoir entendu. Car, quoique toutes choses se passent conformément à ce verbe,

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

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

[3] Bywater et Diels acceptent tous deux la correction de Bergk, λόγου pour δόγματος, et celle de Miller, εἶναι pour εἰδέναι. Cf. Philon, *leg. all.* III *c*, cité dans la note de Bywater.

[4] Le λόγος est simplement le discours d'Héraclite lui-même; mais comme c'est celui d'un prophète, nous pouvons l'appeler le « verbe ». Il ne peut signifier ni un discours adressé à Héraclite, ni la « raison ». (Cf. Zeller, p. 630, n. 1). Une difficulté a été soulevée à propos des mots ἐόντος αἰεί. Comment Héraclite pouvait-il dire que son discours avait toujours existé? La réponse est qu'en ionien ἐών signifie « vrai » quand il est joint à des mots tels que λόγος. Cf. Herod. I, 30; τῷ ἐόντι χρησάμενος λέγει; et même Aristoph. *Grenouilles* 1052: οὐκ ἐόντα λόγον. Ce n'est qu'en prenant les mots de cette manière que nous pouvons comprendre l'hésitation d'Aristote relativement à la ponctuation du fragment (*Rhet.* Γ, 5. 1407 *b* 15; R. P. 30 *a*). L'interprétation stoïcienne donnée par Marc-Aurèle, IV, 46 (R. P. 32 *b*; frg. 72 D.) doit être résolument rejetée. Le mot λόγος n'a été employé dans ce sens qu'après Aristote.

il semble pourtant que les hommes n'en aient aucune expérience, quand ils font des essais, en paroles et en actions, tels que je les expose, divisant chaque chose suivant sa nature et montrant comment elle est en réalité. Mais les autres hommes ne savent pas ce qu'ils font quand ils sont éveillés, de même qu'ils oublient ce qu'ils font pendant leur sommeil. — R.P. 32 ; D 1.

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

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

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

6. Ne sachant ni écouter ni parler.— D 19.

7. Si tu n'attends pas l'inattendu, tu ne le trouveras pas, car il est pénible et difficile à trouver[1]. — D 18.

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

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

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

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

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

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

15. Les yeux sont des témoins plus exacts que les oreilles[2]. — R.P. 42 *c*; D 101 *a*.

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

17. Pythagore, fils de Mnésarque, poussa les recherches plus

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

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

loin que tous les autres hommes, et choisissant ces écrits, il revendiqua comme sa propre sagesse ce qui n'était qu'une connaissance de beaucoup de choses et un art de méchanceté[1]. — R.P. 31 *a*; D 129.

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

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

20. Ce monde[2], qui est le même pour tous, aucun des dieux ou des hommes ne l'a fait; mais il a toujours été, il est et sera toujours un feu éternellement vivant, qui s'allume avec mesure et s'éteint avec mesure. — R. P. 45[3]; D 30.

21. Les transformations du feu sont, en tout premier lieu, mer; et la moitié de la mer est terre, la moitié vent tourbillonnant[4]. — R. P. 35 *b*; D 31 *a*.

22. Toutes choses sont un échange pour du feu et le feu pour

[1] Voir chap. II, p. 109, n. 1. La leçon la mieux attestée est ἐποιήσατο, non ἐποίησεν, et ἐποιήσατο ἑαυτοῦ signifie « revendiqua pour lui-même ». Les mots ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφάς ont été suspectés depuis l'époque de Schleiermacher, et Diels en est maintenant venu à regarder le fragment tout entier comme apocryphe. Et cela, parce que l'on s'est fondé sur ce fragment pour prouver que Pythagore a écrit des livres (cf. Diels, *Arch.* III, p. 451). Comme l'a fait ressortir Bywater, cependant, le fragment n'affirme rien de tel; il dit seulement que Pythagore lisait des livres, ce que nous pouvons présumer qu'il fit. Je ferai remarquer en outre que le vieux mot συγγραφάς surprendrait chez un faussaire, et qu'il serait étrange que l'on eût omis précisément la chose que l'on voulait prouver. Le dernier indice de l'attribution d'un livre à Pythagore disparaît si nous lisons ἐποιήσατο au lieu de ἐποίησεν. Naturellement, un écrivain postérieur, lisant que Pythagore faisait des extraits de livres, devait supposer qu'il les insérait dans un livre de lui, exactement comme le faisaient les contemporains de cet écrivain. Au surplus, je prends le mot ἱστορίη au sens de science, et j'y vois une antithèse à la κακοτεχνίη que Pythagore puisait dans les συγγραφαί d'hommes tels que Phérécyde de Syros.

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

[3] Il est importaut de noter que μέτρα est un accusatif interne dépendant d'ἁπτόμενον : « s'allumant selon ses mesures et s'éteignant selon ses mesures. »

[4] Sur le mot πρηστήρ, voir plus loin, p. 168, n. 2.

toutes choses, de même que les marchandises pour l'or et l'or pour les marchandises. — R. P. 35; D 90.

23. Elle devient mer liquide, et est mesurée avec la même mesure qu'avant de devenir terre[1]. — R. P. 39; D 31 *b*.

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

25. Le feu vit (du verbe *vivre*) la mort de l'air[2] et l'air vit la mort du feu; l'eau vit la mort de la terre, la terre celle de l'eau. — R. P. 37; D 76.

26. Le feu, dans son progrès, jugera et condamnera toutes choses[3]. — R. P. 36 *a*; D 66.

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

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

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

30. La limite de l'Orient et de l'Occident est l'Ourse; et à l'opposé de l'Ourse est le domaine du brillant Zeus[4]. — D 120.

31. S'il n'y avait pas de soleil, il ferait nuit, quoi que pussent faire tous les autres astres[5]. — D 99.

[1] Le sujet de ce fragment est γῆ, comme nous le voyons par Diog. IX, 9 (R. P. 36) : πάλιν τε αὖ τὴν γῆν χεῖσθαι; et par Aet. I, 3, 11 (*Dox.* p. 284 *a* 1; *b* 5; DV 12 A 5): ἔπειτα ἀναχαλωμένην τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ πυρὸς χύσει (Dübner; φύσει, *libri*) ὕδωρ ἀποτελεῖσθαι. Héraclite pouvait bien dire γῆ θάλασσα διαχέεται, et le contexte de Clément (*Strom.* V, p. 712) semble l'impliquer. La phrase μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον peut seulement signifier que la proportion des mesures reste constante. Ainsi le comprend en fait Zeller (p. 690, n. 1): *zu derselben Grösse.*

[2] Avec Diels j'adopte la transposition (proposée par Tocco) de ἀέρος et de γῆς.

[3] Je comprends ἐπελθόν de la πυρὸς ἔφοδος, sur laquelle voir plus loin, p. 170. C'est Diels qui a fait remarquer que καταλαμβάνειν est l'ancien terme signifiant « condamner ». C'est, littéralement, « dépasser », exactement comme αἱρεῖν est « prendre. ».

[4] Dans ce fragment, il est clair que οὖρος = τέρματα, et signifie par conséquent « domaine » et non « colline ». Comme αἴθριος Ζεύς signifie le brillant ciel bleu, je ne puis croire que son οὖρος puisse être le pôle sud, comme le prétend Diels. C'est plus probablement l'horizon. J'incline à voir dans ce fragment une protestation contre la théorie pythagoricienne d'un hémisphère sud.

[5] Nous savons par Diog. IX, 10 (cité plus loin, p. 167) qu'Héraclite expliquait pourquoi le soleil était plus chaud et plus brillant que la lune, et ceci est sans doute un fragment de sa démonstration. Je pense mainte-

32. Le soleil est chaque jour nouveau. — D 6.

33. Voir plus haut, chap. I, p. 41, n. 1. — D 138.

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

35. Hésiode est le maître de la plupart des hommes. Les hommes pensent qu'il savait beaucoup de choses, lui qui ne connaissait pas le jour ou la nuit. Ils ne font qu'un[1]. — R. P. 39 *b* ; D 57.

36. Dieu est jour et nuit, hiver et été, guerre et paix, surabondance et famine; mais il prend des formes variées, tout de même que le feu[2], quand il est mélangé d'aromates, est nommé suivant le parfum de chacun d'eux. — R. P. 39 *b* ; D 67.

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

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

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

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

41-42. Tu ne peux pas descendre deux fois dans les mêmes fleuves; car de nouvelles eaux coulent toujours sur toi. — R. P. 33; D 12.

43. Homère avait tort de dire : « Puisse la discorde s'éteindre entre les dieux et les hommes ! » Il ne voyait pas qu'il priait pour la destruction de l'Univers; car si sa prière était exaucée, toutes choses périraient...[3] — R. P. 34 *d*; DV 12 *a* 22.

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

45. Les hommes ne savent pas comment ce qui varie est d'accord avec soi. Il y a une harmonie de tensions opposées[4], comme celle de l'arc et de la lyre. — R. P. 34; D 51.

nant que les mots ἕνεκα τῶν ἄλλων ἄστρων sont d'Héraclite. De même Diels.

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

[2] Si on lit avec Diels ὅκωσπερ πῦρ pour ὅκωσπερ.

[3] *Il.* XVIII, 107. J'ajoute les mots οἰχήσεσθαι γὰρ πάντα d'après Simpl. *in Cat.* (88 *b* 30 schol. Br.; 412, 26 Kalbfl.). Ils me semblent tout au moins représenter quelque chose qui était dans l'original.

[4] Je ne puis tenir pour probable qu'Héraclite ait dit à la fois παλίντονος et παλίντροπος ἁρμονίη, et je préfère le παλίντονος de Plutarque (R. P. 34 *b*) au παλίντροπος d'Hippolyte. Diels estime que la polémique de

46. C'est l'opposé qui est bon pour nous [1]. — D 8.

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

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

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

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

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

51 *a*. Les bœufs sont heureux quand ils trouvent à manger des vesces amères [2]. — R. P. 48 *b*; D 51 *a*.

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

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

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

55. Toute bête est poussée au pâturage par des coups [3]. — D 11.

56. Identique au n° 45. — D 89.

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

58. Les médecins qui coupent, brûlent, percent et torturent les malades demandent pour cela un salaire qu'ils ne méritent pas de recevoir [4]. R. P. 47 *c*; — D. 58.

59. Les couples sont des choses entières et des choses non entières, ce qui est réuni et ce qui est désuni, l'harmonieux et le discordant. L'Un est composé de toutes choses, et toutes choses sortent de l'Un [5]. — D 10.

Parménide décide la question en faveur de παλίντροπος, mais voyez plus loin, p. 187, note, et chap. IV, note au frg. 6 de Parménide.

[1] A ce que je crois maintenant, ceci est la règle médicale : αἱ δ' ἰατρεῖαι διὰ τῶν ἐναντίων, par ex. βοηθεῖν τῷ θερμῷ ἐπὶ τὸ ψυχρόν (Stewart *ad* Arist. *Eth.* 1104 *b* 16).

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

[3] Sur le fragment 55, voir Diels dans les *Berl. Sitzb.* 1901, p. 188.

[4] Je lis maintenant ἐπαιτέονται avec Bernays et Diels.

[5] Sur le frg. 59, voir Diels dans les *Berl. Sitzb.* 1901, p. 188. La leçon συνάψιες paraît être bien attestée et donne un excellent sens. Il n'est pas exact, cependant, de dire que l'optatif ne pourrait pas être employé au sens de l'impératif.

60. Les hommes n'auraient pas connu le nom de la Justice si ces choses n'étaient pas[1]. — D 23.

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

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

64. Toutes les choses que nous voyons étant éveillés sont mort, de même que toutes celles que nous voyons étant assoupis sont sommeil[2]. — R. P. 42 *c*; D 21.

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

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

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

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

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

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

71. Tu ne trouveras pas les limites de l'âme, quelle que soit la direction dans laquelle tu voyages, si profonde en est la mesure[3]. — R. P. 41 *d*; D 115.

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

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

74-76. L'âme sèche est la plus sage et la meilleure[4]. — R. P. 42 ; D 118.

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

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

[3] Je pense maintenant avec Diels que les mots οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει sont probablement authentiques. Ils n'offrent pas de difficulté si nous nous souvenons que λόγος signifie « mesure », comme au frg. 23.

[4] Ce fragment est intéressant en raison de la haute antiquité des cor-

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

78. Et c'est la même chose en nous, ce qui est vivant et ce qui est mort, ce qui est éveillé et ce qui dort, ce qui est jeune et ce qui est vieux; les premiers sont changés de place[1] et deviennent les derniers, et les derniers, à leur tour, sont changés de place et deviennent les premiers. — R. P. 47; D 88.

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

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

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

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

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

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

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

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

87-89. Un homme peut être grand-père à trente ans. — DV 12 A 19.

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

91 *a*. La pensée est commune à tous. — D 113.

ruptions qu'il a subies. Suivant Etienne, auquel se rallient Bywater et Diels, nous devrions lire: Αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη, ξηρή (ou plutôt ξηρά — la forme ionienne n'ayant pu apparaître que lorsque le mot entra dans le texte) étant une simple glose au mot quelque peu désuet de αὕη. Quand une fois ξηρή se fut glissé dans le texte, αὕη devint αὐγή, et l'on eut la phrase: « la lumière sèche est l'âme la plus sage, » d'où le *siccum lumen* de Bacon. Or cette leçon est certainement aussi ancienne que Plutarque qui, dans sa vie de Romulus (ch. 28), donne à αὐγή le sens d'*éclair*, qu'il a quelquefois, et suppose que l'idée est que l'âme sage s'échappe en brûlant de la prison du corps comme l'éclair sec (que cela soit ce que cela voudra) à travers un nuage. A mon sens, le fait que Clément a commis la même erreur ne prouve rien du tout (Zeller, p. 705, n. 3), sinon qu'il avait lu son Plutarque. Enfin, il vaut la peine de noter que, quoique Plutarque ait dû écrire αὐγή, les mss varient entre αὕτη et αὐτή. L'étape suivante est la corruption du corrompu αὐγή en οὗ γῆ, ce qui exprime cette pensée que « là où la terre est sèche, l'âme est la meilleure ». Cette variante existait déjà du temps de Philon (voir les notes de Bywater).

[1] Je prends ici μεταπεσόντα dans le sens de « mus », d'une γραμμή ou division du jeu de dames à une autre.

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

92. Ainsi nous devons suivre le commun[1], et cependant la plupart vivent comme s'ils avaient une sagesse à eux. — R. P. 44 ; D 2.

93. Ils sont étrangers aux choses avec lesquelles ils ont un commerce constant[2]. — R. P. 32 *b*; D 72.

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

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

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

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

98-99. L'homme le plus sage, comparé à Dieu, est un singe, de même que le plus beau singe est laid, comparé à l'homme. — D 83, 82.

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

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

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

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

104. Il n'est pas bon pour les hommes d'obtenir tout ce qu'ils désirent. C'est la maladie qui rend la santé agréable; mal[3], bien; faim, satiété; fatigue, repos. — R. P. 48 *b*; D 101, 111.

[1] Sext. *Math.* VII, 133 : διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ. Il me semble que ces mots doivent appartenir à Héraclite, quoique Bywater les omette. D'autre part, les mots : τοῦ λόγου δὲ ὄντος ξυνοῦ (avec les meilleurs mss, et non δ'ἐόντος) semblent clairement appartenir à l'interprète stoïcien que suit Sextus, et qui voulait relier ce fragment au frg. 2 (ὀλίγα προσδιελθών ἐπιφέρει) afin d'obtenir la doctrine du κοινὸς λόγος. Il vaut la peine de lire tout le contexte de Sextus.

[2] Les mots λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, dont Diels fait une partie de ce fragment, me paraissent appartenir à Marc-Aurèle, et non à Héraclite.

[3] J'admets avec Diels la conjecture de Heitz : κακόν au lieu de καί.

105-107. Il est dur de combattre avec les désirs de son propre cœur[1]. Tout ce qu'il aspire à obtenir, il le recherche aux dépens de l'âme. — R. P. 49 *a*; D 85, 116, 112.

108-109. Le mieux est de cacher la folie; mais cela est difficile au moment où l'on s'abandonne auprès des coupes. — D 109, 95.

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

111. Car quelle pensée ou quelle sagesse ont-ils? Ils suivent les poètes et prennent la foule pour maîtresse, ne sachant pas qu'il y a beaucoup de méchants et peu de bons. Car même les meilleurs d'entre eux choisissent une seule chose de préférence à toutes les autres, une gloire immortelle parmi les mortels, tandis que la plupart se gavent de nourriture comme des bêtes[2]. — R. P. 31 *a*; D 104, 29.

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

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

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

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

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

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

118. Le plus estimé d'entre eux ne connaît que des contes[3]; mais en vérité la justice atteindra les artisans de mensonges et les faux témoins. — D 28.

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

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

[1] Le mot θυμός a son sens homérique. La satisfaction du désir implique l'échange du feu sec de l'âme (frg. 74) contre l'humidité (frg. 72). Aristote comprenait ici sous θυμός la colère (*Eth. Nic.* B 2, 1105 *a* 8).

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

[3] Je lis δοκέοντα avec Schleiermacher (ou δοκέοντ' ὧν avec Diels). J'ai omis φυλάσσειν, parce que je ne comprends pas ce qu'il signifie, et qu'aucune des corrections proposées ne se recommande.

121. Le caractère de l'homme est sa destinée[1]. — D 119.

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

123. ...[2] qu'ils s'élèvent et deviennent les vigilants gardiens des vivants et des morts. — R. P. 46 *d*; D 63.

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

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

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

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

129-130. C'est en vain qu'ils se purifient en se souillant de sang, tout comme si un homme qui eût marché dans la fange voulait se laver les pieds dans la fange. Un homme qui le verrait agir ainsi le tiendrait pour dément. — R. P. 49 *a*; D 68, 5.

LXVI. — La tradition doxographique.

On voit que quelques-uns de ces fragments sont loin d'être clairs, et il en est dans le nombre dont le sens ne sera jamais retrouvé. Nous nous adressons naturellement aux doxographes pour en avoir la clef; mais le mauvais sort a voulu qu'ils soient beaucoup moins instructifs en ce qui concerne Héraclite qu'en d'autres cas. En fait, nous avons à lutter contre deux grandes difficultés. La première est l'exceptionnelle pauvreté de la tradition doxographique elle-même. Hippolyte, chez qui nous trouvons généralement un compte-rendu assez exact de ce que Théophraste a réelle-

[1] Sur la signification de δαίμων ici, voir mon édition de l'*Ethique* d'Aristote, p. 1 sq. Ainsi que l'explique le professeur Gildersleeve, δαίμων est la forme individuelle de τύχη, comme κήρ l'est de θάνατος.

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

ment dit, tira les matériaux de ses quatre premiers chapitres — qui traitent de Thalès, de Pythagore, d'Héraclite et d'Empédocle — non pas de l'excellent abrégé dont il se servit plus tard, mais d'un compendium biographique[1] qui consistait pour la plus grande partie en anecdotes et en apophtegmes apocryphes. En outre, il s'appuyait sur un auteur de *Successions* qui tenait Héraclite et Empédocle pour des Pythagoriciens. Aussi les place-t-il l'un à côté de l'autre, et fait-il de leurs doctrines un mélange désespérant. Le trait d'union entre Héraclite et les Pythagoriciens était Hippasos de Métaponte, dans le système duquel, nous le savons, le feu jouait un rôle important. Théophraste, après Aristote, avait parlé de l'un et de l'autre dans la même phrase, et cela suffit pour engager les écrivains des *Successions* dans une fausse voie[2]. Nous sommes donc forcés de recourir à la plus détaillée des deux analyses que nous donne Diogène des opinions d'Héraclite[3], analyse qui remonte aux *Vetusta Placita* et est, par bonheur, assez complète et exacte. Toutes nos autres sources sont plus ou moins teintées.

La seconde difficulté qui s'offre à nous est encore plus sérieuse, si possible. La plupart des commentateurs d'Héraclite mentionnés dans Diogène étaient Stoïciens[4] et il est certain que leurs paraphrases ont été prises parfois pour l'original. Or les Stoïciens avaient pour le philosophe d'Ephèse une estime particulière, et cherchaient à l'interpréter autant que possible dans le sens de leur propre sys-

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

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

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

[4] Diog. IX, 15 (R. P. 30 *c*). Schleiermacher insistait avec raison sur ce point.

tème. De plus, ils aimaient à «accommoder[1]» les vues des anciens penseurs aux leurs propres, et ce fait eut de sérieuses conséquences. Les théories stoïciennes du λόγος et de l'ἐκπύρωσις, en particulier, sont constamment attribuées à Héraclite par nos autorités, et les fragments mêmes sont adultérés par des bribes de terminologie stoïcienne.

LXVII. — La découverte d'Héraclite.

Héraclite regarde avec mépris non seulement le troupeau humain, mais tous ceux qui, avant lui, ont étudié la nature. Cela ne peut signifier qu'une chose, c'est qu'il croyait lui-même s'être rendu compte de quelque vérité non encore reconnue, quoiqu'elle brillât, pour ainsi dire, aux yeux des hommes (frg. 93; 72 D). Evidemment donc, si nous voulons pénétrer au point central de son enseignement, nous devons essayer de découvrir à quoi il pensait quand il dénonçait ainsi la sottise et l'ignorance humaines[2]. La réponse semble nous être fournie par les fragments 18 et 45 (108 et 51 D). Nous en inférons que la vérité jusqu'alors ignorée, c'est que les nombreuses choses apparemment indépendantes les unes des autres et en conflit les unes avec les autres dont nous avons connaissance, sont en réalité unes, et que, d'autre part, cette unité est aussi multiple. La «lutte des contraires» est en réalité une «harmonie»

[1] Le mot συνοικειοῦν est appliqué par Philodème à la méthode stoïcienne d'interprétation (cf. *Dox.* 547 *b*, n.), et Cicéron (*N. D.* I, 41) le traduit par *accommodare*. Chrysippe, en particulier, donna une vive impulsion à cette méthode, comme le montre fort bien Galien, *de Plac. Hippocr. et Plat.* livre III. On en trouvera de bons exemples dans Aét. I, 13, 2; 28, 1 (DV 12 A 8); IV, 3, 12 (DV 12 A 15) — où des doctrines nettement stoïciennes sont attribuées à Héraclite. De quoi les Stoïciens étaient capables, nous le voyons par Cléanthe, frg. 55, Pearson (535, von Arnim). Il proposait de lire Ζεῦ ἀναδωδωναῖε dans *Il.* XVI, 233, ὡς τὸν ἐκ τῆς γῆς ἀναθυμιώμενον ἀέρα διὰ τὴν ἀνάδοσιν Ἀναδωδωναῖον ὄντα.

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

(ἁρμονία). Il suit de là que la sagesse n'est pas la connaissance de nombreuses choses, mais la perception de l'unité qui se cache sous les contraires en lutte. Que ce fût là vraiment la pensée fondamentale d'Héraclite, Philon l'atteste. « Car, dit-il, ce qui est fait de deux contraires est un ; et si l'Un est divisé, les contraires sont mis au jour. N'est-ce pas là justement ce que les Grecs disent que leur grand et très célèbre Héraclite mettait en tête de sa philosophie, comme la résumant toute, et de quoi il se vantait comme d'une découverte nouvelle[1] ? » Nous allons prendre un à un les éléments de cette théorie et voir comment ils doivent être compris.

LXVIII. — L'UN ET LE MULTIPLE.

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

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

Mais certaines Muses ioniennes, et (à une date postérieure) certaines Muses siciliennes remarquèrent que le plus sûr était d'unir ces deux choses, et de dire que la réalité est à la fois multiple et une, et qu'elle est maintenue par la Haine et par

[1] Philon, *Rer. Div. Her.* 43 (R. P. 34 *c*).

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

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

Nous devons toutefois nous garder soigneusement de croire que ce qu'Héraclite découvrit ainsi était un principe logique. C'est là l'erreur que Lassalle a commise dans son livre[1]. L'identité dans et par la diversité qu'il proclamait

[1] La source de cette erreur a été la curieuse déclaration de Hegel, qu'il n'y avait pas une proposition d'Héraclite qu'il n'eût adoptée dans sa propre logique (*Gesch. d. Phil.* I, 328). L'exemple qu'il cite est la déclaration que l'Etre n'existe pas plus que le Non-Etre, au sujet de laquelle il se réfère à Arist. *Met.* A, 4. Or, dans ce passage, cette déclaration n'est pas attribuée du tout à Héraclite, mais à Leucippe ou à Démocrite, chez lesquels elle signifie que l'espace est aussi réel que la matière (§ 175). Aristote nous dit, en vérité, dans la *Métaphysique*, que « quelques-uns » pensent qu'au dire d'Héraclite la même chose peut être et ne pas être ; mais il ajoute qu'un homme ne pense pas nécessairement ce qu'il dit (*Met.* Γ, 3. 1005 *b* 24 ; DV 12 A 7). Je comprends ceci en ce sens que, quoique Héraclite ait émis cette assertion en paroles, il ne voulait pas faire entendre par là ce qu'elle aurait naturellement signifié à une date postérieure. Héraclite ne parlait que de la nature ; le sens logique de ces mots ne s'est jamais présenté à son esprit. Ceci est confirmé par K, 5. 1062 *a* 31, où Aristote nous dit que, questionné d'une certaine manière, Héraclite aurait pu être amené à admettre le principe de la contradiction ; il ne comprenait, pour ainsi dire, pas ce qu'il disait ; en d'autres termes, il n'avait pas conscience des suites logiques de son affirmation.

Aristote se rendait donc compte que les théories d'Héraclite ne devaient pas être comprises au sens logique. Cela ne l'empêche toutefois pas de dire que selon Héraclite tout serait vrai (*Met.* Δ, 7. 1012 *a* 24). Si nous nous souvenons de son attitude constante à l'égard des anciens

était purement physique; la logique n'existait pas encore, et comme le principe d'identité n'avait pas été formulé, il aurait été impossible de protester contre une application abstraite qui en eût été faite. L'identité qu'il représente comme consistant dans la diversité est simplement celle de la substance primaire dans toutes ses manifestations. Cette identité avait déjà été aperçue par les Milésiens, mais ils avaient trouvé une difficulté dans la diversité. Anaximandre avait traité d'« injustice » la lutte des opposés, et ce qu'Héraclite se proposa de montrer, c'est que, au contraire, c'était la souveraine justice (frg. 62 ; 80 D).

LXIX. — Le feu.

Tout cela l'obligeait à chercher une nouvelle substance primaire. Il ne lui fallait pas seulement une chose d'où il fût concevable que le monde diversifié que nous connaissons pût être fait, ou duquel les opposés pussent sortir par « séparation », mais une chose qui, de par sa propre nature, pût se changer en n'importe quelle autre, et en laquelle n'importe quelle autre pût se changer. Cette chose, il la trouva dans le feu, et il est facile de se rendre compte pourquoi, si nous considérons le phénomène de la combustion, tel qu'il apparaît même au premier venu. La quantité de feu, dans une flamme qui brûle tranquillement, paraît rester la même; la flamme semble être ce que nous appelons une « chose ». Et pourtant la substance dont elle est faite change continuellement. Elle se transforme toujours en fumée, et sa place est toujours prise par l'afflux du combustible qui la nourrit. C'est là justement ce qu'il nous faut. Si nous considérons le monde comme « un feu toujours vivant » (frg. 20), nous pouvons comprendre comment il devient sans cesse toutes choses, tandis que toutes choses reviennent sans cesse à lui[1].

penseurs, cela ne nous conduira pas à suspecter sa bonne foi ou son intelligence. (Voir Appendice, § 2.)

[1] Que le Feu d'Héraclite fût quelque chose au même titre que l'« Air »

LXX. Le flux.

Ceci amène nécessairement à considérer d'une certaine manière le changement et le mouvement du monde. Le feu brûle continuellement et sans interruption. Il consomme donc sans cesse du combustible et donne sans cesse naissance à de la fumée. Toute chose, ou bien monte pour servir de combustible, ou descend après avoir alimenté la flamme. Il s'en suit que l'ensemble de la réalité est pareil à un fleuve qui coule perpétuellement, et que rien n'est jamais un seul instant en repos. La substance des choses que nous voyons est en proie à un changement incessant. Au moment même où nous les regardons, une partie de la matière dont elles sont composées a déjà passé en quelque chose d'autre, et une matière fraîche a pénétré en elles, venant d'une autre source. Cette théorie est habituellement résumée d'une manière assez exacte dans la formule :

d'Anaximène, et non un « symbole », cela est clairement impliqué dans des passages tels que Arist. *Met.* A, 3. 984 *a* 5. A l'appui de l'opinion qu'Héraclite entend quelque chose de différent du feu ordinaire, on cite quelquefois Platon, *Crat.* 413 *b* ; mais l'examen du contexte montre que ce passage n'admet pas cette interprétation. Platon discute la dérivation de δίκαιον de δια-ιόν ; certainement δίκη était un concept éminemment héraclitien, et une bonne partie de ce qui y est dit peut être la doctrine authentique de l'école. Socrate se plaint de ne recevoir que des réponses tout à fait contradictoires quand il demande quelle est la chose qui « passe à travers » toute chose. L'un dit que c'est le soleil. Un autre demande s'il n'y a pas de justice après le coucher du soleil, et dit que c'est simplement le feu. Un troisième dit que ce n'est pas le feu lui-même, mais la chaleur qui est dans le feu. Un quatrième l'identifie avec l'Esprit. Or tout ce que nous pouvons légitimement inférer de cela, c'est que diverses réponses étaient faites à cette question au sein de l'école héraclitienne. Ces réponses étaient un peu moins primitives que la doctrine originelle du maître, mais aucune d'elles n'implique pourtant quoi que ce soit d'immatériel ou de symbolique. L'opinion que ce n'était pas le Feu lui-même, mais la Chaleur qui « passait à travers » toutes choses, est dans le même rapport avec la théorie d'Héraclite que l'Humidité d'Hippon avec l'Eau de Thalès. Il est très probable aussi que quelques Héraclitiens essayèrent de fusionner le système d'Anaxagore avec le leur propre, exactement comme Diogène d'Apollonie essaya de fusionner le sien avec celui d'Anaximène. Nous verrons, en fait, que nous avons encore une œuvre dans laquelle est faite cette tentative (p. 170, n. 2).

« Toutes choses s'écoulent » (πάντα ῥεῖ), quoique, par un singulier hasard, on ne puisse prouver que ce soit là une citation d'Héraclite. Platon, toutefois, exprime l'idée très clairement. « Rien n'est jamais, tout est dans le devenir » ; « toutes choses sont en mouvement comme des fleuves » ; « toutes choses passent, et rien ne demeure » ; « Héraclite dit quelque part que toutes choses passent et que rien ne demeure ; et comparant les choses au cours d'une rivière, il dit qu'on ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve » (Cf. frg. 41 ; 12 D), — tels sont les termes dans lesquels il décrit le système. Et Aristote dit la même chose : « Toutes choses sont en mouvement » ; « rien n'est stable[1]. » Héraclite soutenait, en fait, que n'importe quelle chose donnée, quoique stable en apparence, n'était qu'une section du fleuve, et que la matière dont elle était composée n'était jamais la même dans deux moments consécutifs quelconques. Nous allons voir comment il concevait la marche de ce processus ; en attendant, nous ferons remarquer que l'idée n'était pas entièrement nouvelle, et qu'elle ne constitue guère le point central du système d'Héraclite. Les Milésiens soutenaient une opinion analogue. Tout au plus, le flux d'Héraclite était-il plus incessant et plus universel.

LXXI. — Le sentier en haut et le sentier en bas.

Héraclite paraît avoir développé les détails du flux perpétuel en se reportant aux théories d'Anaximène[2]. Il est improbable, cependant, qu'il expliquât les transformations de la matière par la raréfaction et la condensation[3]. Théophraste donnait, semble-t-il, à entendre que l'Ephésien le faisait, mais il reconnaissait que ce n'était nullement clair.

[1] Platon, *Tht.* 152 *e* 1 ; *Crat.* 401 *d* 5, 402 *a* 8 ; Arist. *Top.* A, 11. 104 *b* 22 ; *de Cælo*, Γ, 1. 298 *b* 30 ; *Phys.* Θ, 3. 253 *b* 2.

[2] Voir plus haut, chap. I, § 29.

[3] Voir cependant la remarque de Diels, citée R. P. 36 *c* (*Dox.* p. 105).

Le passage de Diogène que nous allons citer a fidèlement reproduit cette appréciation[1]. Dans les fragments, en tous cas, nous ne trouvons rien sur la raréfaction et la condensation. L'expression employée est « échange » (frg. 22 ; 90 D) ; et elle est certainement très bien choisie pour désigner ce qui arrive quand le feu dégage de la fumée, et absorbe en échange du combustible.

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

Ses opinions sur des points particuliers sont les suivantes :

Il soutenait que le feu était l'élément, et que toutes choses étaient un échange du feu, produit par condensation et raréfaction. Mais il n'explique rien clairement. Toutes choses seraient produites en opposition les unes aux autres, et toutes choses seraient un écoulement comme un fleuve.

Le tout est fini, et le monde est un. Il naît du feu et est de nouveau consumé par le feu, alternativement à travers toute l'éternité, suivant certains cycles. Ceci arrive conformément au destin. Ce qui conduit à la naissance des opposés est appelé Guerre et Lutte ; ce qui conduit à la conflagration finale est Concorde et Paix.

Il appelait changement le chemin en haut et en bas, et soutenait que le monde vient à l'existence en vertu de cela. Quand le feu est condensé, il devient humide, et quand il est comprimé, il se transforme en eau ; l'eau, étant congelée, se transforme en terre, et c'est là ce qu'il appelle le chemin en bas. Puis la terre se liquéfie de nouveau, et d'elle naît l'eau, et de celle-ci tout le reste ; car il rapporte presque chaque chose à l'évaporation de la mer. C'est le chemin en haut. R. P. 36.

Il soutenait aussi que les exhalaisons naissaient à la fois de la mer et de la terre, quelques-unes claires et pures, d'autres sombres. Le feu était nourri par les claires, et l'humidité par les autres.

Il ne s'explique pas très clairement sur la nature de ce qui entoure le monde. Il soutenait toutefois qu'il y avait en lui des auges dont les faces concaves étaient tournées de notre côté, et dans lesquelles les exhalaisons claires étaient réunies et produisaient des flammes. Celles-ci sont les corps célestes.

[1] Diog. IX, 8 : σαφῶς δ'οὐδὲν ἐκτίθεται.

La flamme du soleil est la plus claire et la plus chaude, car les autres corps célestes sont plus éloignés de la terre, et pour cette raison donnent moins de lumière et de chaleur. La lune, d'autre part, est plus rapprochée de la terre, mais elle se meut à travers une région impure. Le soleil se meut dans une région claire et sans mélange, et en même temps est juste à la distance convenable de nous. C'est pourquoi il donne plus de chaleur et de lumière. Les éclipses du soleil et de la lune sont dues au fait que les auges se tournent du côté d'en haut, tandis que les phases mensuelles de la lune sont produites par une révolution graduelle de son auge.

Jour et nuit; mois, saisons et années; pluies et vents, et choses analogues sont dues aux diverses exhalaisons. L'exhalaison claire, quand elle s'allume dans le cercle du soleil, produit le jour, et la prépondérance de l'exhalaison opposée produit la nuit. L'accroissement de chaleur provenant de l'exhalaison claire produit l'été. et la prépondérance de l'humidité provenant de l'exhalaison sombre produit l'hiver. C'est en conformité avec ceci qu'il assigne les causes des autres choses.

Quant à la terre, il ne donne aucune indication claire sur sa nature, pas plus qu'il ne le fait sur celle des anges.

Telles étaient donc ses opinions. R. P. 39 *b*.

Il est évident que si nous pouvons nous fier à ce passage, on ne saurait s'en exagérer la valeur; et que nous le puissions, en somme, cela ressort du fait qu'il suit exactement l'ordre des matières adopté par toutes les doxographies dérivées du grand ouvrage de Théophraste. D'abord, nous avons la substance primaire, puis le monde, puis les corps célestes, et enfin les phénomènes météorologiques. Nous concluons donc qu'il peut être tenu pour authentique, à l'exception : premièrement, de la conjecture probablement erronée de Théophraste que nous avons mentionnée plus haut sur la raréfaction et la condensation, et, secondement, de quelques traces d'interprétation stoïcienne, qui viennent des *Vetusta Placita*.

Considérons les détails de la théorie. Le feu pur, nous dit-on, se trouve essentiellement dans le soleil. Celui-ci, de même que les autres corps célestes, est une auge ou peut-être une sorte de barque; sa face concave, où se

réunissent et brûlent les exhalaisons claires de la mer, est tournée de notre côté. Comment le feu du soleil passe-t-il en d'autres formes? Si nous consultons les fragments qui traitent du chemin en bas, nous trouvons que la première transformation qu'il subit est celle qui le fait devenir mer, et, de plus, nous apprenons que la moitié de la mer est terre et l'autre moitié πρηστήρ (frg. 21; 31 *a* D). Nous verrons tout à l'heure la pleine signification de cette phrase; il nous faut d'abord établir ce que c'est que le πρηστήρ. Nombre de théories ont été mises en avant sur ce sujet; mais, à ma connaissance, personne[1] n'a encore proposé de prendre ce mot dans le sens qu'il a partout ailleurs, c'est-à-dire celui d'ouragan accompagné d'une trombe enflammée[2]. Et, cependant, c'est là sûrement la chose requise ici. Il est amplement attesté qu'Héraclite expliquait le passage de la mer au feu par le moyen d'évaporations claires; et il nous faut une explication météorologique analogue du retour du feu à l'eau. Il nous faut, en fait, une chose qui représente également la fumée produite par la combustion du soleil, et l'état immédiat entre le feu et l'eau. Qu'est-ce qui répondrait mieux à ce but qu'une trombe enflammée? Elle ressemble assez à la fumée pour être tenue pour le produit de la combustion du soleil, et elle descend certainement sous forme d'eau. Et cette interprétation acquiert en fait la certitude si nous la rapprochons de l'exposé que fait Aétius de la théorie héraclitique des πρηστῆρες. Ils étaient dus, nous dit-il, « à l'embrasement et à l'extinction de nuages[3] ». En d'autres termes, la

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

[2] Cf. Herod., VII, 42, et Lucrèce, VI, 424. Sénèque (*Quæst. Nat.* II, 56) appelle ce phénomène *igneus turbo*. Les opinions des anciens philosophes à ce sujet sont réunies dans Aet. III, 3. Le πρηστήρ d'Anaximandre (chap. I, p. 69, n. 2) est une chose toute différente, mais il est très probable que les marins grecs nommaient ce phénomène météorologique d'après le soufflet du forgeron.

[3] Aet. III, 3, 9: πρηστῆρας δὲ κατὰ νεφῶν ἐμπρήσεις καὶ σβέσεις (sc. Ἡράκλειτος ἀποφαίνεται γίγνεσθαι). Diels (*Herakleitos*, p. V) paraît considérer

vapeur claire, après s'être enflammée dans la coque du soleil et s'être de nouveau éteinte, réapparaît sous forme de nuée d'orage sombre et enflammée, et se transforme une fois de plus en mer. Au stade suivant, nous voyons l'eau passer continuellement à l'état de terre. Nous sommes déjà familiarisés avec cette idée (§ 10), et nous n'avons pas besoin d'en dire davantage sur ce sujet. Revenant au « chemin en haut », nous voyons que la terre se liquéfie dans la même proportion que la mer devient terre, de sorte que la mer est « toujours mesurée avec la même mesure » (frg. 23; 31 *b* D). Pour une moitié, elle est terre, et pour une moitié πρηστήρ (frg. 21). Cela doit signifier qu'à n'importe quel moment donné, la moitié de la mer s'engage dans le chemin en bas, après avoir été nuée orageuse enflammée, et que l'autre moitié prend celui d'en haut, immédiatement après avoir été terre. Dans la proportion où la mer est augmentée par la pluie, l'eau se transforme en terre; dans la proportion où elle est diminuée par l'évaporation, elle est nourrie par la terre. Enfin, l'ignition, dans la coque du soleil, de la vapeur claire sortie de la mer, complète le cercle du « chemin en haut et du chemin en bas ».

LXXII. — Mesure pour mesure.

La question se pose maintenant de savoir comment il se fait qu'en dépit de ce flux constant, les choses nous apparaissent relativement stables. A cette question, Héraclite répondait que, grâce à l'observation des « mesures », et en vertu de celles-ci, la masse agrégée de chaque forme de matière demeure la même dans ce long circuit, quoique la substance dont elle est formée change constamment. Certaines « mesures » du « feu toujours vivant » sont toujours en train de s'allumer, tandis que des « mesures » égales s'éteignent sans cesse (frg. 20; 30 D); et ces mesures, le

le πρηστήρ comme la forme sous laquelle l'eau monte vers le ciel. Mais les Grecs savaient très bien que les trombes crèvent et tombent.

soleil ne les excédera pas. Toutes choses sont «échangées» contre le feu, et le feu contre toutes choses (frg. 22), et cela implique que pour chaque chose qu'il prend, le feu en rend autant. « Le soleil n'excédera pas ses mesures » (frg. 29 ; 94 D).

Et cependant les « mesures » ne doivent pas être regardées comme absolument fixes. Le passage de Diogène cité plus haut nous apprend que Théophraste parlait d'une prépondérance alternante des exhalaisons claires et des sombres, et Aristote parle d'Héraclite comme expliquant toutes choses par l'évaporation [1]. C'est de cette manière, en particulier, qu'il rendait compte de l'alternance du jour et de la nuit, de l'été et de l'hiver. En outre, dans un passage du traité pseudo-hippocratique περὶ διαίτης, qui est presque certainement d'origine héraclitique [2], il est question d'une « avance du feu et de l'eau », en relation avec le jour et la nuit, et avec le cours du soleil et de la lune [3]. Enfin

[1] Arist. *de An.* B, 2, 405 *a* 26 : τὴν ἀναθυμίασιν ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν.

[2] La présence d'éléments héraclitiques dans ce traité a été mise en lumière par Gesner, mais Bernays a été le premier à en faire un ample usage pour la reconstitution du système. Les ouvrages relatifs à cette question ont en grande partie vieilli depuis la publication des *Hippokratische Untersuchungen* de Carl Fredrichs (1899), où nous a été donné pour la première fois un texte satisfaisant des sections qui nous intéressent ici. Fredrichs montre que (comme je l'ai dit déjà dans ma première édition) l'ouvrage appartient à la période d'éclectisme et de réaction que j'ai brièvement caractérisée au § 184, et il fait ressortir que le chap. 3, que l'on supposait autrefois être essentiellement héraclitique, provient en réalité de quelque œuvre fortement influencée par Empédocle et par Anaxagore. Je pense toutefois qu'il se fourvoie en attribuant la section à un « physicien » anonyme de l'école d'Archelaos, ou même à Archelaos lui-même ; elle ressemble beaucoup plus à ce que nous pourrions attendre des éclectiques héraclitiques que Platon décrit dans le *Crat.* 413 *c* (voir p. 163, note). Il a certainement tort de soutenir que la doctrine de l'équilibre du feu et de l'eau n'est pas héraclitique, et il n'y a pas de motif valable pour séparer de son contexte la remarque citée dans le texte parce que, fortuitement, elle concorde presque mot pour mot avec le commencement du chap. 3. Comme nous le verrons, ce passage aussi est d'origine héraclitique.

[3] Περὶ διαίτης, I, 5, passage que je lirais comme suit : ἡμέρη καὶ εὐφρόνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον· ἥλιος, σελήνη ἐπὶ τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον· πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος. En tous cas, le sens est le même, et la phrase

dans le frg. 26 (66 D), nous lisons que le feu « avance ». Tous ces faits paraissent intimement liés. Nous devons donc essayer de voir si, dans les autres fragments, il n'y a rien qui se rapporte à ce sujet.

LXXIII. — L'HOMME.

Pour étudier cette avance alternante du feu et de l'eau, il convient de partir du microcosme. Nous possédons des informations plus précises sur les deux exhalaisons dans l'homme que sur les processus analogues dans l'univers, et il semble qu'Héraclite lui-même expliquait l'univers par l'homme plutôt que l'homme par l'univers. D'un passage bien connu d'Aristote, il ressort que l'âme est identique à l'exhalaison sèche [1], et cela est pleinement confirmé par les fragments. L'homme est fait de trois choses : feu, eau et terre. Mais tout comme, dans le macrocosme, le feu est identifié avec la seule sagesse, dans le microcosme, le feu seul est conscient. Quand il a quitté le corps, ce qui reste, la terre et l'eau, est absolument sans valeur (frag. 85; 96 D). Naturellement, le feu qui anime l'homme est sujet au « chemin en haut et au chemin en bas », exactement comme le feu du monde. Le περὶ διαίτης nous a conservé cette phrase évidemment héraclitique : « Toutes choses, tant les humaines que les divines, passent en haut et en bas par le fait des échanges [2]. » Nous sommes en flux perpétuel aussi bien que n'importe quoi d'autre dans le monde. Nous sommes et ne sommes pas les mêmes pendant deux ins-

se trouve entre χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα et πάντα ταὐτὰ καὶ οὐ τὰ αὐτά, qui sont sûrement des déclarations héraclitiques.

[1] Arist. *de An.* A, 2. 405 *a* 25 (R. P. 38 ; DV 12 A 15). Diels attribue à Héraclite lui-même les mots : καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται, qui se trouvent dans Areios Didymos après le frg. 42 (12 D.). J'ai de la peine à croire, cependant, que le *mot* ἀναθυμίασις soit héraclitique. Héraclite semble plutôt avoir appelé les deux exhalaisons καπνός et ἀήρ (cf. frg. 37 ; 7 D.).

[2] Περὶ διαίτης I, 5 : χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα.

tants consécutifs (frg. 81 ; 12 D). En nous, le feu devient perpétuellement eau, et l'eau terre ; mais, comme le processus contraire se poursuit en même temps, nous paraissons rester les mêmes [1].

LXXIV. — *a*. Sommeil et veille.

Mais ce n'est pas tout. L'homme est sujet à une certaine oscillation dans ses « mesures » de feu et d'eau, et cela donne naissance aux alternatives de sommeil et de veille, de vie et de mort. Le *passage classique* sur ce sujet est un passage de Sextus Empiricus, qui reproduit l'analyse de la psychologie héraclitique donnée par Enésidème (un sceptique, circa 80-50 av. J.-C.) [2]. En voici la teneur (R. P. 41 ; DV 12 A 16) :

Le philosophe naturaliste est d'avis que ce qui nous entoure [3] est rationnel et doué de conscience. Selon Héraclite, quand nous aspirons cette raison divine par la respiration, nous devenons des êtres raisonnables. Dans le sommeil, nous oublions, mais à notre réveil, nous redevenons conscients. Car dans le sommeil, quand les ouvertures des sens se ferment, l'esprit qui est en nous est coupé du contact avec ce qui nous entoure, et seule est conservée notre relation avec lui par la respiration comme une sorte de racine (de laquelle le reste peut sortir à nouveau) ; et quand il est ainsi séparé, il perd la faculté de

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

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

[3] Τὸ περιέχον ἡμᾶς, opposé mais parallèle à τὸ περιέχον τὸν κόσμον.

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

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

LXXV. — *b.* Vie et mort.

Mais, dans aucune âme, le feu et l'eau ne sont également balancés pour longtemps. L'un ou l'autre acquiert la pré-

dominance, et le résultat, dans l'un ou l'autre cas, est la mort. Examinons successivement chacun de ces cas. C'est, nous le savons, la mort pour les âmes de devenir eau (frg. 68; 36 D); et c'est justement ce qui arrive aux âmes qui recherchent le plaisir. Car le plaisir est une mouillure de l'âme (frg. 72; 77 D), comme on peut le voir par l'exemple de l'homme ivre, lequel, en le poursuivant, a mouillé la sienne à tel point qu'il ne sait pas où il va (frg. 73; 117 D). Même quand on se laisse aller honnêtement à la jouissance des coupes, il est plus difficile de cacher sa folie qu'en d'autres temps (frg. 108; 95 D). C'est pourquoi il est si nécessaire pour nous de réprimer le dérèglement (frg. 103; 43 D); car quel que soit le désir qui s'empare de notre cœur, celui-ci le poursuit au prix de la vie, c'est-à-dire du feu qui est en nous (frg. 105; 85 D). Voyons maintenant l'autre cas. L'âme sèche, celle qui renferme le moins d'humidité, est la meilleure (frg. 74; 118 D); mais la prépondérance du feu cause la mort aussi bien que celle de l'eau. C'est une mort très différente, cependant, et elle assure de « plus grandes portions » à ceux qui en meurent (frg. 101; 25 D). Ceux qui tombent dans la bataille partagent apparemment leur sort (frg. 102; 24 D). Nous n'avons aucun fragment qui nous dise directement en quoi consiste ce sort, mais le groupe de déclarations que nous allons examiner ne laisse que peu de doutes à cet égard. Ceux qui meurent de la mort du feu et non de la mort de l'eau deviennent, en fait, des dieux, mais non au sens dans lequel la seule sagesse est dieu. Il est probable que le fragment corrompu 123 (63 D) se rapporte à ce sort inattendu (frg. 122; 27 D) qui attend les hommes quand ils meurent.

De plus, si l'été et l'hiver sont un et se reproduisent nécessairement l'un l'autre par leur « tension opposée », il en est de même de la vie et de la mort. Elles aussi sont une, nous dit Héraclite, et une aussi la jeunesse et le grand âge (frg. 78; 88 D). Il s'ensuit que l'âme doit être tantôt vivante et tantôt morte; qu'elle ne se transforme en feu ou en

eau, selon les circonstances, que pour recommencer une fois de plus son incessant voyage en haut et en bas. L'âme qui est morte d'excès d'humidité descend sur la terre ; mais de la terre se forme de l'eau, et de l'eau s'exhale une fois encore une âme (frg. 68 ; 60 D). C'est également ainsi (frg. 67 ; 62 D) que dieux et hommes sont en réalité un. Ils vivent la vie et meurent la mort l'un de l'autre. Ceux des mortels qui meurent de la mort du feu deviennent immortels[1] ; ils deviennent les gardiens des vivants de des morts (frg. 123 ; 63 D)[2] ; et ces immortels deviennent mortels à leur tour. Toute chose est en réalité la mort de quelque chose d'autre (frg. 64 ; 21 D). Les vivants et les morts prennent sans cesse la place les uns des autres (frg. 78; 88 D), comme les pièces d'un jeu d'enfant (frg. 79 ; 52 D), et cela s'applique non seulement aux âmes qui sont devenues eau, mais à celles qui sont devenues feu et sont maintenant des esprits gardiens. La fatigue réelle est la continuation dans le même état (frg. 82 ; 84 D) et le réel repos est le changement (frg. 83 ; 84 D). Dans n'importe quel autre sens, le repos est l'équivalent de la dissolution (frg. 84 ; 125 D)[3]. C'est ainsi

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

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

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

qu'eux aussi naissent encore une fois. Héraclite évaluait à trente années la durée du cycle qui maintient l'équilibre de la vie et de la mort, soit au temps le plus court dans lequel un homme peut devenir grand-père (frg. 87-89; DV 15 A 19)[1].

LXXVI. — Le jour et l'année.

Venons-en maintenant au monde. Diogène nous dit que le feu était maintenu par les vapeurs claires de la terre et de la mer, et l'humidité par les vapeurs obscures[2]. Quelles sont ces vapeurs « obscures » qui accroissent l'élément humide ? Si nous nous souvenons de l'« air » d'Anaximène, nous inclinerons à les regarder comme l'obscurité elle-même. Nous savons qu'il n'est pas naturel à l'esprit ingénu de considérer l'obscurité comme la privation de lumière. Même à notre époque, on entend parler quelquefois d'une obscurité « à couper au couteau ». Héraclite, donc, croyait, à ce que je suppose, que la nuit et l'hiver étaient produits par le fait que l'obscurité s'élève de la terre et de la mer — il voyait naturellement les vallées s'assombrir avant les sommets des montagnes — et que cette obscurité, étant humide, augmentait l'élément aqueux au point d'éteindre la lumière du soleil. Ceci, cependant, détruit la puissance de l'obscurité elle-même. Elle ne peut plus s'élever à moins que le soleil ne lui communique le mouvement, et c'est ainsi qu'il devient possible pour un nouveau soleil (frg. 32; 6 D) de s'allumer, et de se nourrir un temps aux dépens de l'élément humide. Mais ce ne peut être qu'un

[1] Plut. *def. orac.* 415 *d* : ἔτη τριάκοντα ποιοῦσι τὴν γενεὰν καθ' Ἡράκλειτον, ἐν ᾧ χρόνῳ γεννῶντα παρέχει τὸν ἐξ αὐτοῦ γεγενημένον ὁ γεννήσας. Philon, Fr. Harris, p. 20 : δυνατὸν ἐν τριακοστῷ ἔτει αὖ τὸν ἄνθρωπον πάππον γενέσθαι κ. τ. λ. Censorinus, *de die nat.* 17, 2 : « hoc enim tempus (triginta annos) *genean* vocari Heraclitus auctor est, quia *orbis ætatis* in eo sit spatio : orbem autem vocat ætatis, dum natura ab sementi humana ad sementim revertitur. » Les mots *orbis ætatis* semblent signifier αἰῶνος κύκλος, « le cercle de la vie ». S'il en est ainsi, nous pouvons comparer le κύκλος γενέσεως des Orphiques.

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

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

L'été et l'hiver étaient faciles à expliquer de la même manière. Nous savons que les « tours » du soleil étaient un sujet d'intérêt en ces temps-là, et il était naturel pour Héraclite de voir dans la retraite de cet astre vers le Sud l'avance graduelle de l'élément humide, causée par la chaleur du soleil lui-même. Mais cela diminue la puissance d'évaporation du soleil, et il est par conséquent obligé de retourner vers le nord pour trouver un nouvel aliment. Telle était, en tous cas, la doctrine stoïcienne sur ce point[1], et le fait qu'elle se rencontre dans le περὶ διαίτης semble prouver qu'elle vient d'Héraclite. Il paraît impossible de rapporter à n'importe quelle autre source la phrase suivante :

Et tour à tour chacun d'eux (le feu et l'eau) l'emporte et succombe au plus haut et au plus bas degré qu'il soit possible. Car ni l'un ni l'autre ne peut l'emporter tout à fait pour les raisons suivantes. Quand le feu s'avance jusqu'à l'extrême limite de l'eau, l'aliment lui fait défaut. Et quand l'eau s'avance jusqu'à l'extrême limite du feu, le mouvement lui fait défaut. A ce point, donc, elle s'arrête; et, quand elle en est venue à s'arrêter, elle n'a plus le pouvoir de résister, mais elle sert de nourriture au feu qui tombe sur elle. Pour ces raisons, ni l'un ni l'autre ne peut prévaloir tout à fait. Mais si, à un moment quelconque, l'une des deux choses devait l'emporter d'une manière quelcon-

[1] Voir Cléanthe, frg. 29 Pearson : ὠκεανός δ'ἐστὶ <καὶ γῆ> ἧς τὴν ἀναθυμίασιν ἐπινέμεται (ὁ ἥλιος). Cf. Cic. *N. D.* III, 37 : « Quid enim? non eisdem vobis placet omnem ignem pastus indigere nec permanere ullo modo posse, nisi alitur : ali autem solem, lunam, reliqua astra aquis, alia dulcibus (de la terre), alia marinis? eamque causam Cleanthes adfert cur se sol referat nec longius progrediatur solstitiali orbi itemque brumali, ne longius discedat a cibo. »

que, alors ni l'une ni l'autre n'existerait plus telle qu'elle est maintenant. Aussi longtemps que les choses sont comme elles sont, le feu et l'eau seront toujours aussi, et ni l'un ni l'autre ne fera jamais défaut[1].

LXXVII. — La grande année.

Héraclite parlait aussi d'une assez longue période, que l'on identifie avec la « grande année », et dont la durée est évaluée par les uns à 18 000, par les autres à 10 800 ans[2]. Mais nous n'avons aucune indication précise sur le processus qu'Héraclite supposait se dérouler dans la grande année. Nous avons vu que la période de 36 000 ans était, selon toute probabilité, babylonienne, et était celle de la révolution qui produit la précession des équinoxes[3]. Or 18 000 années constituent exactement la moitié de cette période, fait que l'on peut rapprocher de l'habitude d'Héraclite de diviser tous les cycles en « un sentier en haut et un sentier en bas ». Il n'est pas du tout probable, cependant, qu'Héraclite — qui soutenait avec Xénophane que le soleil était « chaque jour nouveau » — se soit mis en peine de la précession des équinoxes, et nous sommes forcés, semble-t-il, de supposer qu'il donnait de la période traditionnelle quelque nouvelle explication. Les Stoïciens, ou du moins quelques-uns d'entre eux, affirmaient que la

[1] Pour le texte grec de ce passage, voir plus loin, p. 185, n. .3 Fredrichs admet qu'il provient de la même source que celui que nous avons cité plus haut (p. 172) et comme cette source est le Περὶ διαίτης I, 3, il en nie également l'origine héraclitique. Il n'a pas tenu compte du fait que ce passage expose la doctrine stoïcienne, ce qui constitue une présomption en faveur de la paternité d'Héraclite. Si je pouvais me rallier à la théorie de Fredrichs, je dirais que le présent passage est une interpolation héraclitique chez le *Physicien*, et non pas que l'autre était une interpolation du *Physicien* dans la section héraclitique. Quoi qu'il en soit, je n'éprouve aucune difficulté à croire que les deux passages donnent la doctrine héraclitique, quoique celle-ci soit amalgamée dans la suite avec d'autres théories. Voir p. 170, n. 2.

[2] Aet. II, 32, 3 : Ἡράκλειτος ἐκ μυρίων ὀκτακισχιλίων ἐνιαυτῶν ἡλιακῶν (τὸν μέγαν ἐνιαυτὸν εἶναι). Censorinus, *de die nat.* 11, Heraclitus et Linus, XDCCC.

[3] Voir Introd. § XII, p. 25, n. 1.

grande année était la période comprise entre deux conflagrations du monde. Mais ils avaient soin de la faire beaucoup plus longue que ne la faisait Héraclite, et nous n'avons pas le droit d'attribuer à ce dernier sans autre forme de procès la théorie d'une conflagration générale[1]. Nous devons essayer d'abord, si possible, d'interpréter la grande année sur l'analogie des périodes plus brèves déjà discutées.

Nous avons vu qu'une génération est le plus court temps dans lequel un homme puisse devenir grand-père ; c'est la période du sentier en haut ou du sentier en bas de l'âme, et l'interprétation la plus naturelle de la plus longue période serait sûrement d'y voir le temps pris par une « mesure » du feu mondial pour se transformer en terre par le sentier en bas ou pour redevenir feu une fois de plus par le sentier en haut. Platon implique à n'en pas douter qu'un parallélisme de ce genre était reconnu entre les périodes de l'homme et du monde[2], et ce fait reçoit une curieuse confirmation d'un passage d'Aristote, que l'on suppose habituellement se rapporter à la doctrine d'une conflagration périodique. Il discule la question de savoir si les « cieux » — c'est-à-dire ce qu'il appelle le « premier ciel » — sont éternels ou non, et il les identifie assez naturellement, à son propre point de vue, avec le feu d'Héraclite. Il cite ce dernier à côté d'Empédocle comme soutenant que les

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

[2] C'est là le sens général du parallélisme entre les période de l'ἀνθρώπειον et du θεῖον γεννητόν, de quelque manière que nous en comprenions les détails. Voir Adam, *Republic*, vol. II, p. 288 sq.

« cieux » sont alternativement tels qu'ils sont aujourd'hui et dans quelque autre état, état de destruction ; et il continue en faisant ressortir qu'il n'est pas exact de dire qu'ils périssent, pas plus qu'il ne le serait de dire qu'un homme cesse d'être quand il se transforme de jeune garçon en homme et de nouveau d'homme en jeune garçon[1]. Il est bien clair que le Stagirite fait ici allusion au parallèle entre la génération et la grande année, et s'il en est ainsi, l'"interprétation ordinaire du passage ne saurait être la bonne. Il est vrai que cela ne s'accorde pas tout à fait avec la théorie de supposer qu'une « mesure » de feu puisse garder son identité à travers tout son voyage en haut et en bas ; mais c'est exactement la même inconséquence que nous nous sommes sentis obligés de reconnaître en ce qui concerne la survivance des âmes individuelles, fait qui est réellement en faveur de notre interprétation. On pourrait ajouter que si 18000 est la moitié de 36000, 10800 est égal à 360 × 30, ce qui ferait pour chaque génération un jour de la grande année[2].

LXXVIII. — Héraclite enseignait-il une conflagration générale ?

La plupart des écrivains modernes, cependant, attribuent à Héraclite la doctrine d'une conflagration périodique ou ἐκπύρωσις, pour employer le terme stoïcien[3]. Il est évident

[1] Arist. *de Cælo*, A, 10. 279 *b* 14 : οἱ δ'ἐναλλὰξ ὁτὲ μὲν οὕτως ὁτὲ δὲ ἄλλως ἔχειν φθειρόμενον.... ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος. Aristote fait ressortir qu'en réalité cela revient seulement à dire qu'il est éternel et change de forme, ὥσπερ εἴ τις ἐκ παιδὸς ἄνδρα γιγνόμενον καὶ ἐξ ἀνδρὸς παῖδα ὁτὲ μὲν φθείρεσθαι, ὁτὲ δ'εἶναι οἴοιτο (280 *a* 14). La référence à Empédocle ressort du *de Gen. Corr.* B, 6. 334 *a* 1 sq. Ce qu'Aristote trouve faux dans les deux théories, c'est qu'elles ne considèrent pas la substance des cieux comme en dehors du mouvement des éléments en haut et en bas.

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

[3] Schleiermacher et Lassalle constituent de notables exceptions. Zeller, Diels et Gomperz affirment tous trois qu'Héraclite croyait à l'ἐκπύρωσις.

que cela ne s'accorde pas avec la théorie, telle que nous l'avons interprétée, et Zeller lui-même le reconnaît. A sa paraphrase de l'indication de Platon citée plus haut (p. 161), il ajoute ces mots : « Il n'était pas dans l'intention d'Héraclite de rétracter ce principe par sa doctrine d'un changement périodique de la constitution du monde ; si les deux doctrines ne sont pas compatibles, c'est une contradiction qu'il n'a pas remarquée. » Or il est tout à fait probable en soi qu'il y avait des contradictions dans l'exposé d'Héraclite, mais il est tout à fait improbable qu'on y trouvât justement celle-là. En premier lieu, c'est une contradiction qui atteint l'idée centrale de son système, la pensée qui occupait tout son esprit (§ 67), et nous ne pouvons en admettre la possibilité que si les preuves à l'appui sont absolument péremptoires. En second lieu, une telle interprétation détruit toute l'opposition que Platon signale entre Héraclite et Empédocle (§ 68), et qui est justement celle-ci : tandis qu'Héraclite disait que l'Un était toujours multiple, et le Multiple toujours un, Empédocle affirmait que le Tout était alternativement multiple et un. L'interprétation de Zeller nous oblige donc à supposer qu'Héraclite contredisait positivement sa propre découverte, sans s'en rendre compte, et que Platon, en discutant cette même découverte, ne s'apercevait pas non plus de cette contradiction[1].

On ne trouve rien non plus dans Aristote qu'on puisse opposer à l'indication emphatique de Platon. Nous avons vu que le passage dans lequel il dit qu'Héraclite et Empédocle soutenaient que les cieux étaient alternativement

[1] Dans sa 5e édition (p. 699), Zeller semble sentir cette dernière difficulté, car il dit : « Es ist ein Widerspruch, den er *und den wahrscheinlich auch Plato* nicht bemerkt hat. » Ceci me semble encore moins propre à être utilisé comme argument. Platon peut s'être ou ne s'être pas mépris, mais il fait cette constatation parfaitement précise qu'Héraclite dit ἀεί, tandis qu'Empédocle dit ἐν μέρει. Les Muses ioniennes sont appelées συντονώτεραι et les siciliennes μαλακώτεραι justement parce que ces dernières « abaissaient la hauteur » (ἐχάλασαν) de la doctrine qu'il en est toujours ainsi (τὸ ἀεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν).

dans un état puis dans un autre, ne se rapporte pas au monde en général, mais au feu, qu'Aristote identifiait avec la substance de son propre « premier ciel »[1]. Il s'accorde tout à fait aussi avec notre interprétation quand il dit que toutes choses, une fois ou l'autre, deviennent feu. Cela ne signifie pas nécessairement qu'elles deviennent feu toutes en même temps ; ce n'est qu'une manière d'exprimer l'indiscutable doctrine héraclitique du sentier en haut et du sentier en bas[2].

Les seuls textes affirmant clairement qu'Héraclite enseignait la doctrine d'une conflagration générale sont postérieurs à la naissance du Stoïcisme. Il n'est pas nécessaire de les énumérer, puisqu'il n'y a aucun doute sur leur signification. Les apologètes chrétiens, eux aussi, étaient intéressés à l'idée d'une conflagration finale, et reproduisent l'opinion stoïcienne. Chose curieuse, toutefois, il y avait divergence d'idées sur ce point, même parmi les Stoïciens. Marc-Aurèle dit quelque part : « De sorte que toutes ces choses sont absorbées dans la Raison de l'Univers, soit par une conflagration périodique, soit par une rénovation effectuée par des échanges éternels[3]. » Il s'en trouvait, en vérité, quelques-uns pour affirmer qu'il n'y avait aucune conflagration générale du tout dans Héraclite. « J'entends dire

[1] Voir plus haut, p. 180, n. 1.

[2] *Phys.* Γ 5. 205 *a* 3 (*Met.* K, 10. 1067 *a* 4) : ὥσπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ. Dans sa 5e édition encore (p. 691), Zeller traduit : *es werde alles dereinst zu Feuer werden ;* mais il faudrait pour cela γενήσεσθαι. On ne peut accorder non plus aucune valeur à l'argument qu'il tire de ἅπαντα (et non simplement πάντα) pour établir que toutes choses deviennent feu à la fois. A l'époque d'Aristote, il n'y avait aucune différence de sens entre πᾶς et ἅπας. Même s'il avait dit σύμπαντα, nous n'aurions pas le droit d'en tirer la conclusion de Zeller. Ce qu'il y a vraiment à noter dans cette phrase, c'est l'infinitif présent γίνεσθαι, qui suggère indiscutablement l'idée d'un processus continu, et non celle d'une série de conflagrations.

[3] Marc-Aurèle X, 7 : ὥστε καὶ ταῦτα ἀναληφθῆναι εἰς τὸν τοῦ ὅλου λόγον, εἴτε κατὰ περίοδον ἐκπυρουμένου, εἴτε ἀιδίοις ἀμοιβαῖς ἀνανεουμένου. Les ἀμοιβαί sont spécifiquement héraclitiques, et la déclaration est d'autant plus remarquable que Marc-Aurèle suit ailleurs l'interprétation stoïcienne habituelle.

tout cela, fait dire Plutarque à un de ses personnages, à beaucoup de gens, et je vois la conflagration stoïcienne se répandre sur les poèmes d'Hésiode, exactement comme elle le fait sur les écrits d'Héraclite et les vers d'Orphée[1].» Nous voyons par là que la question était débattue, et nous nous attendrions par conséquent à voir citer à tout propos quelque texte d'Héraclite qui la tranchât. Il est hautement significatif qu'on ne puisse produire une seule citation de cette nature.

Au contraire, l'absence de tout témoignage prouvant qu'Héraclite affirmait une conflagration générale ne devient que plus évidente si nous considérons les quelques fragments qui sont supposés l'attester. Celui auquel on s'en réfère de préférence est le frg. 24, où il est dit que le Feu est défaut et excès. Cette phrase est bien dans sa manière, et elle a un sens parfaitement intelligible dans notre interprétation, qui est de plus confirmée par le frg. 36. D'autre part, il semble nettement artificiel de comprendre l'excès comme se rapportant au fait que le feu a dévoré tout le reste, et encore plus d'interpréter le défaut comme signifiant que le feu, ou la plus grande partie du feu, s'est transformée en monde. L'autre fragment est le 26, où nous lisons que le feu, dans son avance, jugera et condamnera toutes choses. Il n'y a rien là, cependant, qui suggère que le feu jugera toutes choses à la fois plutôt que successivement, et, en vérité, l'expression nous rappelle l'avance du feu et de l'eau, que nous avons eu des raisons d'attribuer à Héraclite, mais qui est expressément limitée à un

[1] Plut. *de def. orac.* 415 *f*: καὶ ὁ Κλεόμβροτος· Ἀκούω ταῦτ', ἔφη, πολλῶν καὶ ὁρῶ τὴν Στωικὴν ἐκπύρωσιν ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου καὶ Ὀρφέως ἐπινεμομένην ἔπη οὕτω καὶ τὰ Ἡσιόδου καὶ συνεξάπτουσαν. Comme le reconnaît Zeller (p. 693 n.), cela prouve que certains adversaires de l'ἐκπύρωσις stoïcienne cherchaient à lui enlever l'appui d'Héraclite. Auraient-ils pu le faire si Héraclite avait dit quelque chose à ce sujet, et n'auraient-ils pas produit une citation décisive? Nous pouvons être certains que si quelqu'un l'avait fait, la citation eût été répétée *ad nauseam*, car l'indestructibilité du monde était l'une des grandes questions du jour.

certain maximum[1]. Voilà, semble-t-il, les seuls passages que les Stoïciens et les apologètes chrétiens purent découvrir à l'appui de leur thèse, et que notre interprétation en soit juste ou fausse, il est parfaitement évident qu'ils n'autorisent pas la conclusion qu'on en tire, mais qu'on n'en pouvait trouver aucun qui se prêtât mieux à la démonstration.

Il est beaucoup plus facile de trouver des fragments inconciliables avec l'idée d'une conflagration générale. Les « mesures » des frg. 20 et 29 doivent être la même chose, et elles doivent sûrement être interprétées à la lumière du frg. 23. S'il en est ainsi, le frg. 20, et plus encore le frg. 29, contredisent directement l'hypothèse d'une conflagration générale. « Le soleil ne franchira pas ses mesures[2]. » Secondement, la métaphore de l' « échange », qui est appliquée aux transformations du feu dans le frg. 22, parle dans le même sens. Quand de l'or est donné en échange de marchandises et des marchandises en échange d'or, la somme ou « mesure » de chacun reste constante, quoiqu'ils changent de propriétaires. Et les marchandises et l'or ne tombent pas dans les mêmes mains. Pareillement, si quelque chose devient feu, une chose d'égal montant doit cesser d'être feu, si l'on veut que l'échange soit juste; et qu'il doive être juste, nous en sommes assurés par la vigilance des Erinyes (frg. 29), qui veillent à ce que le soleil ne prenne pas plus qu'il ne donne. Il y a naturellement, nous l'avons vu, une certaine variation, mais elle est confinée entre des limites strictes, et elle est compensée à la longue par une variation en sens contraire. Troisièmement, le frg. 43, dans lequel Héraclite blâme Homère de désirer la cessation de la lutte est tout à fait concluant. La cessation

[1] Περὶ διαίτης, I, 3 : ἐν μέρει δὲ ἑκάτερον κρατεῖ καὶ κρατεῖται ἐς τὸ μήκιστον καὶ ἐλάχιστον ὡς ἀνυστόν.

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

de la lutte signifierait que toutes choses prennent en même temps le sentier en haut ou le sentier en bas, et cessent de « courir dans des directions opposées ». Si elles prenaient toutes le sentier en haut, nous aurions une conflagration générale. Or, si Héraclite avait lui-même soutenu que tel était l'ordre du destin, est-il probable qu'il eût reproché à Homère de désirer un anéantissement aussi nécessaire[1] ? Quatrièmement, nous remarquons qu'au frg. 20 c'est *ce* monde[2], et non pas seulement le « feu toujours vivant », qui est dit éternel, et il paraît aussi que cette éternité dépend du fait qu'il s'allume toujours et s'éteint toujours dans les mêmes « mesures », ou qu'un empiétement dans une direction est compensé par un empiétement subséquent dans l'autre. Enfin, l'argument tiré par Lassalle de la dernière phrase du passage cité plus haut du περὶ διαίτης n'est, en réalité, pas touché par l'objection de Zeller, consistant à dire qu'il ne peut être héraclitique parce qu'il implique que toutes choses sont feu et eau. Il n'impliqne pas cela, mais seulement que l'*homme*, comme les corps célestes, oscille entre le feu et l'eau ; et c'est précisément ce qu'enseignait Héraclite. Il ne semble pas non plus que les mesures de terre variassent le moins du monde. Or, dans ce passage, nous lisons que ni le feu ni l'eau ne peuvent prévaloir complètement, et une très bonne raison en est donnée, raison qui est, elle aussi, en accord frappant avec les autres opinions d'Héraclite[3]. Et, en vérité, il n'est pas

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

[2] Comment que nous comprenions ici le terme κόσμος, le sens est le même. En vérité, si nous supposons avec Bernays qu'il signifie « ordre », l'argument développé dans notre texte n'en devient que plus fort. Dans aucun sens du mot, un κόσμος ne pourrait survivre à l'ἐκπύρωσις, et c'est pourquoi les Stoïciens disaient que le κόσμος était φθαρτός.

[3] Περὶ διαίτης, I, 3 (voir plus haut, p. 170, n. 2) ; οὐδέτερον γὰρ κρατῆσαι παντελῶς δύναται διὰ τάδε τό· <τε> πῦρ ἐπεξιὸν ἐπὶ τὸ ἔσχατον τοῦ ὕδατος ἐπιλείπει ἡ τροφή· ἀποτρέπεται οὖν ὅθεν μέλλει τρέφεσθαι· τὸ ὕδωρ τε ἐπεξιὸν τοῦ

facile de voir comment, suivant ces opinions, le monde pourrait jamais renaître d'une conflagration générale, si elle devait se produire. Tout le processus dépend, autant que nous pouvons nous en rendre compte, du fait qu'excès est aussi défaut, ou, en d'autres termes, qu'une avance du feu augmente l'exhalaison humide, tandis qu'une avance de l'eau prive le feu de sa puissance d'évaporation. La conflagration, ne durât-elle qu'un moment[1], détruirait la tension des contraires, dont dépend la naissance d'un nouveau monde; et alors le mouvement deviendrait impossible.

LXXIX. — Lutte et « harmonie ».

Nous sommes maintenant à même de comprendre plus clairement la loi de lutte ou d'opposition qui se manifeste dans le « sentier en haut et le sentier en bas ». A n'importe quel moment donné, chacune des trois formes de la matière, Feu, Eau et Terre, est formée de deux portions égales, — sujettes, naturellement, à l'oscillation décrite plus haut, — dont l'une prend le sentier en haut et l'autre le sentier en bas. Et c'est justement le fait que les deux moitiés de chaque chose sont « tirées dans des directions opposées », c'est cette « tension opposée » qui « garde les choses ensemble », et les maintient dans un équilibre qui ne peut être troublé que temporairement et au dedans de

πυρὸς ἐπὶ τὸ ἔσχατον, ἐπιλείπει ἡ κίνησις· ἵσταται οὖν ἐν τούτῳ, ὅταν δὲ στῇ, οὐκέτι ἐγκρατές ἐστιν, ἀλλ' ἤδη τῷ ἐμπίπτοντι πυρὶ ἐς τὴν τροφὴν καταναλίσκεται· οὐδέτερον δὲ διὰ ταῦτα δύναται κρατῆσαι παντελῶς, εἰ δέ ποτε κρατηθείη καὶ ὁπότερον, οὐδὲν ἄν εἴη τῶν νῦν ἐόντων ὥσπερ ἔχει νῦν· οὕτω δὲ ἐχόντων ἀεὶ ἔσται τὰ αὐτὰ καὶ οὐδέτερον οὐδαμὰ ἐπιλείψει.

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

certaines limites. Cette tension constitue ainsi l'« harmonie cachée » de l'Univers (frg. 47), quoique, à un autre point de vue, elle soit lutte. Bernays a fait observer que le mot ἁρμονία signifie à l'origine « structure », et l'exemple de l'arc et de la lyre montre que cette idée en faisait le fond. D'autre part, celui qu'on tire de l'accord de notes hautes et de notes basses montre que le sens musical du mot, à savoir une octave, n'était pas entièrement absent non plus. En ce qui concerne l'« arc » et la « lyre » (frg. 45), je pense que c'est le professeur Campbell qui a le mieux mis en évidence le sens de la comparaison. « Quand, dit-il, le trait quitte la corde, les mains tirent en sens opposés, soit par rapport à elles, soit par rapport aux différentes parties de l'arc (Cf. Platon, *Rep.*, 4, 439) ; et le beau son de la lyre est dû à une tension et à une détension analogues. Le secret de l'univers est le même [1]. » La guerre, donc, est le père et le roi de toutes choses, dans le monde comme dans la société humaine (frg. 44), et quand Homère souhaitait de voir cesser la lutte, il souhaitait en réalité la destruction du monde (frg. 43).

Nous savons par Philon qu'Héraclite alléguait une foule d'exemples pour prouver que l'harmonie résulte de la lutte ; et, par un heureux hasard, quelques-uns de ces exemples peuvent être retrouvés. Il y a une remarquable concordance entre un passage y relatif du traité pseudo-aristotélicien intitulé *Le Kosmos,* et le traité hippocratique auquel nous avons déjà renvoyé. Que les auteurs des deux ouvrages aient puisé à la même source, à savoir dans Héraclite, cela est probable en soi, et cela est pratiquement rendu certain par le fait que cette concordance s'étend à

[1] Campbell, *Theætetus* (2e éd.), p. 244. Voir plus haut, p. 152, n. 4. Bernays expliquait l'expression comme se rapportant à la *forme* de l'arc et de la lyre, mais cela est bien moins probable. L'interprétation de Wilamowitz est la même, en substance, que celle de Campbell. « Es ist mit der Welt wie mit dem Bogen, den man auseinanderzieht, damit er zusammenschnellt, wie mit der Saite, die man ihrer Spannung entgegen ziehen muss, damit sie klingt. » (*Lesebuch*, II, p. 129.)

une partie des *Lettres d'Héraclite,* qui, bien qu'apocryphes, furent certainement composées par un homme qui eut entre les mains l'œuvre originale. Le thème en était que les hommes eux-mêmes agissent exactement de la même manière que la Nature, et qu'il est par conséquent surprenant qu'ils ne reconnaissent pas les lois suivant lesquelles elle opère. Le peintre produit ses harmonieux effets par le contraste des couleurs, le musicien par celui des notes hautes et basses. « Si l'on faisait toutes choses pareilles, il n'y aurait aucune jouissance en elles. » Il y a beaucoup d'exemples analogues dans le traité hippocratique, et quelques-uns d'entre eux remontent certainement à Héraclite, mais il n'est pas facile de les séparer des additions postérieures[1].

LXXX. — Corrélation des contraires.

Dans la collection des fragments d'Héraclite, il y en a un certain nombre qui forment une classe par eux-mêmes, et qui comptent parmi les déclarations les plus extraordinaires qui nous aient été conservées. Leur caractéristique commune est d'affirmer de la manière la plus nette l'identité de choses variées, habituellement tenues pour opposées. La clef de ces fragments doit être cherchée dans l'explication que nous avons déjà donnée de celui qui affirme que jour et nuit sont tout un. Nous avons vu qu'Héraclite veut dire non pas que le jour soit nuit, ou que

[1] Sur tout ceci, voir Patin, *Quellenstudien zu Heraklit* (1881). La phrase (Περὶ διαίτης, I, 5) : καὶ τὰ μὲν πρήσσουσιν οὐκ οἴδασιν, ἃ δὲ οὐ πρήσσουσι δοκέουσιν εἰδέναι· καὶ τὰ μὲν ὁρέουσιν οὐ γινώσκουσιν, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται.... καὶ ἃ βούλονται καὶ ἃ μή βούλονται, porte le vrai cachet héraclitique. Et celle-ci ne peut guère non plus avoir été écrite par un autre auteur : « Ils se fient plutôt à leurs yeux qu'à leur entendement, quoique leurs yeux ne soient pas même capables de juger des choses que l'on voit. Mais je dis ces choses d'après l'entendement. » Ces mots sont positivement grotesques dans la bouche du compilateur médical ; mais nous sommes habitués à entendre de telles choses de la part de l'Ephésien. D'autres exemples qui peuvent être héraclitiques sont l'image des deux hommes qui scient du bois — « l'un pousse, l'autre tire » — et l'exemple de l'art d'écrire.

la nuit soit jour, mais qu'il y a deux faces du même processus, à savoir l'oscillation des « mesures » de feu et d'eau, et qu'aucun des deux ne serait possible sans l'autre. Toute explication que l'on peut donner de la nuit sera donc aussi une explication du jour, et vice versa, car ce sera une explication de ce qui est commun aux deux, et qui se manifeste tantôt sous forme de l'un, tantôt sous forme de l'autre. De plus, c'est justement parce qu'il s'est manifesté sous une forme qu'il doit ensuite apparaître sous l'autre, car ainsi l'exige la loi de compensation ou Justice.

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

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

et qui doit être expiée par une réabsorption de toutes deux dans leur fonds commun[1]. C'est la lutte elle-même qui est le fonds commun (frg. 62), et elle est éternelle.

La plus déconcertante de ces déclarations est celle qui nous dit que le bien et le mal se confondent (frg. 57). Cela ne signifie pas le moins du monde, toutefois, que le bien soit mal ou que le mal soit bien, mais simplement qu'ils sont les deux inséparables moitiés d'une seule et même chose. Une chose ne peut devenir bonne qu'autant qu'elle est déjà mauvaise, et mauvaise qu'autant qu'elle est déjà bonne, et tout dépend du contraste. L'exemple donné au frg. 58 le montre clairement. La douleur, pourrait-on dire, est un mal, et cependant elle est tournée en bien par la présence d'un autre mal, à savoir la maladie, comme l'atteste le fait que les chirurgiens exigent un salaire pour infliger des souffrances à leurs patients. D'autre part, la justice, qui est un bien, serait totalement inconnue sans l'existence de l'injustice, qui est un mal (frg. 60). Et c'est pourquoi il n'est pas bon pour les hommes d'obtenir tout ce qu'ils désirent (frg. 104). De même que la cessation de la lutte dans le monde signifierait sa destruction, la disparition de la faim, de la maladie et de la lassitude signifierait la disparition du rassasiement, de la santé et du repos.

Ceci conduit à une théorie de la relativité qui prépare la voie à la doctrine de Protagoras, selon laquelle « l'homme est la mesure de toutes choses[2] ». L'eau de la mer est bonne pour les poissons et mauvaise pour les hommes (frg. 52), et il en est de même de beaucoup d'autres choses.

[1] Chap. I, § 16.

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

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

LXXXI. — Le Sage.

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

LXXXII. — Théologie.

Avec certaines réserves, Héraclite était disposé à appeler l'unique Sagesse du nom de Zeus. Tel, du moins, paraît être le sens du fragment 65. Ce qu'étaient ces réserves, il est facile de le deviner. L'unique Sagesse ne doit naturelle-

ment pas être représentée sous forme humaine. Si Héraclite ne l'a pas expressément dit, c'est qu'il n'aurait fait que répéter ce qu'avaient déjà dit Anaximandre et Xénophane. Il s'accorde, en outre, à soutenir avec Xénophane que ce « dieu » — s'il faut l'appeler ainsi — est un, mais sa polémique contre la religion populaire était dirigée plutôt contre les rites et les cérémonies que contre ses excroissances purement mythologiques. Il donne (frg. 124) la liste de quelques-unes des figures religieuses les plus caractéristiques de son temps, et le contexte dans lequel le fragment est cité montre qu'il les menaçait en quelque sorte de la colère à venir. Il glose sur l'absurdité de la prière adressée à des images (frg. 126), et sur cette étrange idée que le meurtre puisse être lavé par l'effusion du sang (frg. 130). Il semble avoir dit aussi qu'il était absurde de célébrer le culte de Dionysos par des cérémonies gaies et licencieuses, tandis que l'on cherchait à se rendre l'Hadès propice par des rites lugubres (frg. 127). Suivant la doctrine mystique elle-même, les deux dieux n'en formaient en réalité qu'un, et seule la Sagesse devait être adorée comme un Tout.

Les quelques fragments qui traitent de théologie et de religion ne nous portent guère à croire qu'Héraclite eût de la sympathie pour la renaissance religieuse de l'époque, et cependant on nous a invités à considérer son système « à la lumière de l'idée des mystères[1] ». On appelle notre attention sur le fait qu'il était « roi » d'Ephèse, c'est-à-dire prêtre de la branche des mystères éleusiniens établie dans cette cité, laquelle était aussi en relations avec le culte d'Artémis ou de la Grande Mère[2]. Ces indications peuvent être exactes, mais, même si elles le sont, qu'en résulte-t-il? Nous devrions sûrement, à l'heure qu'il est, avoir appris de Lobeck qu'il n'y avait aucune « idée » du tout dans les

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

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

mystères ; et sur ce point, les résultats des recherches anthropologiques récentes ont amplement confirmé ceux des études philologiques et historiques.

LXXXIII. — Morale d'Héraclite.

L'enseignement moral d'Héraclite a parfois été regardé comme une anticipation de la théorie morale du « sens commun[1] ». Le « commun » sur lequel Héraclite insiste est cependant quelque chose de très différent du sens commun, pour lequel, en vérité, l'Ephésien avait le plus grand mépris possible (frg. 111). En fait, la plus grave objection qu'il fasse à « la foule », c'est que ses membres vivent chacun dans son monde à lui (frg. 95), comme s'ils avaient une sagesse à eux (frg. 92); et l'opinion publique est par conséquent exactement l'opposé du « commun ».

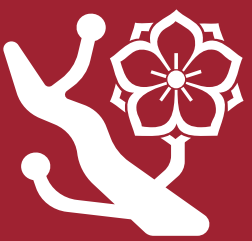
L'éthique d'Héraclite doit être regardée comme un corollaire de ses vues anthropologiques et cosmologiques. Ce qu'elle requiert de nous avant tout, c'est que nous gardions nos âmes sèches, et qu'ainsi nous les rendions semblables à l'unique Sagesse, qui est feu. Voilà ce qui est en réalité « commun », et la plus grande faute est d'agir comme des hommes endormis (frg. 94), c'est-à-dire de nous couper nous-mêmes du feu du monde en laissant nos âmes devenir humides. Nous ne savons pas quelles conséquences Héraclite déduisait de la règle en vertu de laquelle nous devons tenir ferme à ce qui est commun, mais il est facile de voir de quelle nature elles devaient être. Le Sage n'essaiera pas de s'assurer le bien sans son corrélatif, le mal. Il ne cherchera pas le repos sans la fatigue, et ne s'attendra pas à jouir du contentement sans souffrir d'abord du mécontentement. Il ne se plaindra pas d'avoir à prendre le mauvais avec le bon, mais il sera conséquent et envisagera les choses comme un tout.

Héraclite prépara la voie au cosmopolisme stoïcien en

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

comparant le « commun » aux lois d'une cité. Et ces lois sont même plus qu'une simple copie de la loi divine : elles en sont des incarnations imparfaites. Elles ne peuvent, cependant, l'épuiser complètement ; car, dans toutes les affaires humaines, il y a un élément de relativité (frg. 91). « L'homme est un petit garçon, comparé à Dieu » (frg. 97). Telles qu'elles sont, cependant, la cité doit combattre pour elles comme pour des murailles ; et si elle a la bonne fortune de posséder un citoyen à l'âme sèche, il en vaut dix mille (frg. 113) ; car en lui seul est incarné le « commun ».

Notes du mont Royal



WWW.NOTESDUMONTROYAL.COM

Une ou plusieurs pages ont été volontairement omises ici.

INDEX ALPHABÉTIQUE

I. FRANÇAIS

Aahmes 22, 46.
Abaris 88, 99 n. 1.
Abdère, école d', 380.
Abstinence orphique et pythagoricienne 104 sq., 106; empédocléenne 286.
Académie 34.
Achille et la tortue 365, 367.
Acousilaos 9.
Acousmatiques 97, 105.
Acron 233.
Aegospotamos, pierre météorique d', 289, 310, 413.
Aétius, app. § 10, sur Empédocle 271, 274, 283.
Agathemeros 54 n. 1.
Agénor 39.
Agrigente 231 sq.
Air 78, 79, 80, 123, 173, 216 sq., 227, 259, 308 sq., 334, 339, 411 sq. Voir ἀήρ.
Akousmata 107 sq., 326.
Alcidamas 231 n. 1, 233 n. 4, 237, 295 n. 1, 319 n. 2, 358.
Alcméon 125 n. 1, 225 sq., 238, 325, 342, 348.
Alexandre d'Aphrodisie 140, 211.
Alexandre d'Etolie 292.
Amasis 39.
Ame 87, 92, 173, 227, 341, 413.
Ame du monde 50.
Ameinias 196 sq.
Ammonius 234.
Amour. Voir *Eros, Amour et Haine* 263 sq.
Anaxagore 287 sq.; et Périclès 291 sq.; et Euripide 292; sa relation à l'école ionienne 289 sq.; et Zénon 360 sq.
Anaxagoréens 35, 414.
Anaximandre 52 sq.
Anaximène 76 sq.; école d', 85, 290, 407 n. 2.
Andocyde 326.
Andron d'Ephèse 94.
Animaux: Anaximandre 73 sq.; Empédocle 276 sq.; Anaxagore 313 sq.; Diogène d'Apollonie 413.
Année. Voir *Grande année.*
Antichton 343, 347 sq.
Antisthène (*Successions*) 192 n. 2, 407 n. 2.
Antonius Diogène 93.
Apollodore. App. § 21, 43, 52, 76, 96 n. 1, 127, 145 n. 1, 195 sq., 230 sq., 287 sq., 356, 368, 380.
Apollon hyperboréen 94 n. 1, 99, 234.
Apollonius de Tyane 91, 93.
Apophtegmes 51 sq., 130.
Archélaos 414 sq.
Archippos 101, 317.
Archytas 112, 317, 325, 344.
Aristarque de Samos 346.
Aristéas de Proconnèse 88, 99 n. 1.
Aristophane 75, 380, 407.
Aristote. App. § 2; sur l'Egypte 18, 23; sur Thalès 49 sq.; sur Anaximandre, 57 sq.; sur Pythagore 94 n. 1, 101, 109 n. 3; sur Xénophane, 138 sq.; sur Héraclite 159, 162 n. 1, 179 sq.; sur Parménide 196, 205 sq., 209, 211, 215; sur Alcméon 225; sur Empédocle 180 n. 1, 230 n. 3, 233 n. 3, 237, 240 n. 2; 251 n. 2, 261, 264, 265, 266, 267, 268, 269 n. 1, 270, 272, 273, 274, 277 sq., 280 n. 2; 396 n. 2; sur Anaxagore, 260 n. 2, 288, 300 n. 1, 302 sq., 307 sq., 316; sur les Pythagoriciens 101, 102 n. 1; 112 sq., 121, 330 sq., 351 sq.; sur Zénon 357 sq., 361, 367 sq.; sur Mélissos 372 sq., 376; sur Leucippe 379, 384 sq., 391 sq., 396 n. 1; sur Hippon 49 n. 2, 405; sur le *galeus levis* 74 n. 2; sur la vie théorétique 110; sur les mystères, 92.
[Aristote] *de Mundo* 187.
[Aristote] *de Plantis* 275 n. 3, 295 n. 3, 313.
Aristoxène sur Pythagore 94, 96 n. 1, 97,

98 n, 1 et 2, 102, 104, 111 n. 1 ; sur les Pythagoriciens 109, 317, 332, 351 sq. ; *Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις* 102 n. 2, 323 ; sur Hippon 405 n. 1 ; sur Platon 321 sq.
Arithmétique égyptienne 22 sq., 113 n. 2 ; pythagoricienne 111 sq. ; symbolisme arithmétique, 113 sq.
Astronomie, babylonienne et grecque, 25 sq. Voir *Corps célestes, Soleil, Lune, Planètes, Etoiles, Terre, Eclipses, hypothèses géocentrique et héliocentrique.*
Athéisme 51, 75, 143.
Athènes. Parménide et Zénon à, 195 ; Anaxagore à, 288.
Atomes 386 sq.
Atomisme. Voir *Leucippe.*

Babylonien : langage 21 n. 2, astronomie 25 ; cycle des éclipses 26 ; *μαθηματικοί,* 348 n. 3.
Bérose 348 n. 3
Biologie. Voir *Animaux, Plantes. Sang.* Empédocle 282, 285 ; Diogène d'Apollonie 413.

Caverne, orphique 254 n. 3.
Cébès et Simmias 318, 342, 352 sq.
Cébès, *Πίναξ* 197.
Célestes, Corps : Anaximandre 66 sq. ; Anaximène 81, 82 ; Pythagore 124 sq. ; Xénophane 134 sq. ; Héraclite 167 sq. ; Parménide 217 sq. ; Empédocle 271 sq. ; Anaxagore 312 ; Leucippe 400 ; Diogène d'Apollonie 411 sq.
Cerveau : Alcméon 226, Empédocle 237 ; Ecole sicilienne de médecine 285 n. 1.
Chaos 8 sq.
Chrysippe 160 n. 1.
Cicéron, App. § 12 ; sur Thalès 51 ; sur Anaximandre 65 ; sur Anaximène 83 ; sur Parménide 222, 223 n. 2 ; sur l'Atomisme 392 n. 2, 393 n. 2.
Cléanthe 160, 177.
Clément d'Alexandrie 19.
Cœur 237, 285.
Comiques (poètes) sur les Pythagoriciens 105 n. 2.
Condensation, Voir *Raréfaction.*
Conflagration. Voir *ἐκπύρωσις.*
Continuité 368.
Copernic 347.
Corporalisme, corporalité 15 sq., 208, 229, 355, 375.
Corybantes 109.
Cosmogonies 8 sq.
Cratyle 417.
Crésus 28, 38, 39.
Critias 285 n. 1.
Crotone 94 n. 1. 97 n. 2, 225.
Çulvasutras 24.
Cylon 98 n. 4, 99.

Damascius 10 n. 1, 234.
Damasias 43.
Décade 115.
Démétrius de Phalère 288, 407.
Démocrite 2 n. 1 ; date 380 ; sur les mathématiques égyptiennes 24 ; sur Anaxagore 288, 380 ; astronomie primitive de, 343, 391.
Diagonale et carré 118 sq.
Dialectique 359.
Dicéarque sur Pythagore 94, 98 n. 2, 102.
Dieux : Thalès 50, Anaximandre 65, 75 ; Anaximène 83 ; Xénophane 142 sq. ; Héraclite 191 sq. ; Empédocle 261, 268, 285 sq. ; Diogène d'Apollonie, 409 n. 1.
Diodore d'Aspendos 106.
Diogène d'Apollonie 301, 380, 406 sq.
Divisibilité 302 sq., 361, 363 sq., 375.
Dodécaèdre 339 sq.
Dorien, dialecte 323, 325 sq.

Eau 48 sq., 406.
Echécrate 342.
Eclair et tonnerre 69, 71, 401 n. 1.
Eclipses. Thalès 40 sq. ; Anaximandre 68 ; Anaximène 83 ; Héraclite 167 ; Alcméon 227 ; Empédocle 273 ; Anaxagore 296 ; les Pythagoriciens 347 ; Leucippe 400.
Ecliptique. Voir *Obliquité.*
Ecoles 33 sq., 289 sq.
Effluences. Voir *ἀπορροαί.*
Egypte 39 ; Thalès en, 43 sq. ; Pythagore et l'Egypte, 96 sq.
Ekphantos 336 n. 1, 386 n. 2.
Eléates. Voir *Parménide, Zénon, Mélissos* 35 n. 2 ; Leucippe et les, 383 sq.
Elée, ère d', 128 n. 2, 129, 195.
Eléments (voir *στοιχεῖα, racines, semences, ἰδέα, εἶδος, μορφή*) 55 n. 1, 56, 58, 237, 259 sq., 262 n. 1, 337 sq.
Eleusinies (culte de Déméter) 87.
Embryologie. Parménide 205, Empédocle 278 sq.
Empédocle 229 sq. ; relations avec Leucippe 237, 382, 391 ; avec Xénophane 139, 247 n. 2 ; avec Pythagore 234, 256 n. 1 ; avec Parménide 241, 263.
Ephèse 145 sq.
Epicure et Leucippe 379 sq., 387 n. 1, 390 n. 1, 393 sq.
Epiménide 9, 88.

Equinoxes, précession des, 25, 345 n. 2.
Eratosthène. App. § 21, 230 n. 2.
Eros 9, 222.
Eschyle 311 n. 6.
Espace 205, 206, 364, 388.
Ether. Voir *αἰθήρ*.
Etoiles fixes 68, 83.
Euclide 119, 120.
Euclide de Mégare 354.
Eudème, sur Thalès 45 sq. ; sur Pythagore 117 n. 3, 118 n. 2 ; sur Parménide 206 n. 1 ; sur Zénon 361, 364 n. 3 ; sur le terme *στοιχεῖον* 259 n. 1.
Eudoxe 120, 219, 341.
Euripide (fr. inc. 910) 12 n. 2, 14 n. 2, 311, n. 6 ; et Anaxagore 292 sq.
Eurytos 112 sq., 318, 320.
Eusèbe 19 sq.
Euthymène 44.
Evolution : Anaximandre 74 ; Empédocle 278 ; Anaxagore 313.
Examyès 40.
Expérimentation 31 sq., 270 sq.

Favorinus 255 n. 5.
Feu 123, 163 sq., 215.
Feu central 221, 342 sq.
Fèves 104 sq.
Figures numériques 112 sq., 335.
Forgés (écrits) 47, 115 n. 1, 188.
Fossiles 137.

Galien 236.
Galeus levis 74.
Géocentrique (hypothèse) 31, 126, 221.
Géométrie : égyptienne 23 sq. ; de Thalès 44 sq. ; de Pythagore 117 sq.
Glaucus de Rhegium 230 n. 3.
Gnomon (l'instrument) 30 n. 2, 54.
Gnomon (en géométrie et en arithmétique) 116.
Gorgias 231 n. 1, 233, 236 n. 3, 254 n. 1, 284 n. 3, 295 n. 1, 417.
Goût : Empédocle 282 ; Anaxagore 314.
Grande année 25, 178.

Harmonie des sphères 124, 349. Voir *ἁρμονία* et *âme*.
Harmoniques 120.
Harpédonapts 24, 118.
Hécatée 20, 44, 47, 54.
Héliocentrique (hypothèse) 27, 345 n. 2, 347 sq.
Héraclide de Pont, sur Pythagore 106, 107 n. 1, 110, 319 n. 2, 386 n. 2 ; sur Empédocle 230 n. 2 et 3, 235 n. 3, 238 n. 5 ; hypothèse héliocentrique d', 346.
Héraclite 145 sq. : sur Homère 184, 187 ; sur Pythagore 96, 108 sq., 145 ; sur Xénophane 145.
Héraclitiens 35, 141, 416.
Hermodore 145.
Hérodote, sur Homère et sur Hésiode 8 ; sur l'influence égyptienne 18 ; sur la géométrie 23 ; sur l'Orphisme 96 n. 2 ; sur Solon 28 ; sur l'influence lydienne 38 ; sur Thalès 38, 39, 40, 44 sq. ; sur Pythagore 95 sq., 109.
Hésiode 6 sq.
Hésychius de Milet 48 n. 3.
Hiéron 127.
Hippasos 105 n. 1, 119, 123, 159, 217, 339, 341, 352.
Hippocrate 237 n. 3, 285 n. 1, 404, 410 n. 3 ; *Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων* 80 n. 1.
Hippocrate, lunules d', 341.
[Hippocrate] *Περὶ διαίτης* 170 n. 3, 184 n. 1, 303 n. 4, 305 n. 1, 404.
Hippolyte, App. § 13, 158.
Hippon de Samos 49, 59 n. 1, 290, 405 sq.
Hippys de Rhégium 124 n. 2.
Homère 5 sq.
Homme : Anaximandre 73, Héraclite 171 sq.
Hylozoïsme 15.
Hypoténuse 118.

Ibycus 223 n. 1.
Idaios d'Himéra 59 n. 1, 406.
Idées, théorie des, 352 sq.
Immortalité 92, 173 sq., 227.
Incommensurabilité 118 sq.
Indienne (philosophie) 21. Voir *Transmigration*.
Infini : Anaximandre 60 sq. ; Xénophane 138 sq. ; Parménide 209, Mélissos 373. Voir *Divisibilité*, *ἄπειρον*.
Influences orientales 17 sq.
Injustice 56, 72, 163, 228.
Ionien, dialecte, 325 sq., 407.
Isocrate 96.

Jamblique. Voir *Pyth.* 93 n. 2, 109 n. 1.
Justice 32, 163 n. 1.

Kadmos 39.
Kratinos 405.
Kronos 10.

Lampsaque 294, 414.
Leucippe 379 sq. ; et les Eléates 381, 383 sq. ; et Empédocle 238, 382, 391 sq. ; et Axanagore 380 sq., 391 sq. ; et les

Pythagoriciens 386, 388, 390; et Démocrite 380, 388 sq., 401 n. 1.
Limite 123, 217, 331 sq.
Lucrèce, sur Empédocle 239 ; sur Anaxagore 304 n. 1.
Lumière : Empédocle 272. Voir *Lune.*
Lune 68 ; lumière de la, 204 n. 1, 272 sq., 299, 312.
Lydie 37 sq.
Lysis 100, 317, 323.

Maoris 9.
Marc-Aurèle 182.
Margitès 131.
Matérialisme 210.
Matière. Voir *ὕλη*.
Médecine, histoire de la, 225, 228, 236 sq., 263 sq., 285 n. 1, 320, 342, 404, 410, 413.
Mégariens 354.
Mélampous 96 n. 4.
Mélissos 368 sq.
Melissos, Xénophane et Gorgias 139 sq.
Ménon, *Ἰατρικά* 49 n. 2, 237 n. 2, 320 n. 1, 325 n. 3, 338 n. 1, 405 n. 1.
Mer, Anaximandre 67, 71 sq., Empédocle 273, Anaxagore 311, Diogène d'Apollonie 412.
Mesures 169 sq., 180, 409, 412.
Métaponte 94 n. 1, 97, 99 n. 1.
Métempsychose. Voir *Transmigration.*
Météorologie, intérêt pour la, 49, 71.
Milet 37 sq., 76, 379, 381.
Milon 100 sq., 225.
Mochos de Sidon 19 n. 4.
Moïse 19 n. 4.
Mondes innombrables: Anaximandre 63 sq., Anaximène 83 sq., Pythagore 124, Xénophane 137, Anaxagore 310, Diogène d'Apollonie 413, Archélaos 416.
Monisme 208, 229.
Monothéisme 142 sq.
Mort : Héraclite 173 sq., Parménide 224, Alcméon 228, Empédocle 279 sq.
Mouvement. Eternel, 15, 61 ; nié par Parménide 209 ; expliqué par Empédocle 263 ; Anaxagore 307 ; critiqué par Zénon 365 ; nié par Mélissos 375 ; réaffirmé par Leucippe 391 sq.
Mystères 92, 192.

Nécessité. Voir *Ἀνάγκη*.
Nemesios 179.
Nicomaque 93, 114 n. 1.
Nigidius Figulus 106.
Nil 43 sq., 311.
Nombres : pythagoriciens 329 sq. ; triangulaires, carrés et oblongs 115.
Nouménius 19.
Nous 307 sq.

Obliquité de l'écliptique (zodiaque), 53. 83, 400.
Obscurité 80, 123, 176, 216.
Observation 29 sq., 74.
Octave 120.
Odorat : Empédocle 282, Anaxagore 315.
Opposés 56, 186 sq., 225, 237, 263, 302.
Orgies 89.
Orient. Influence de l', 17 sq.
Orphisme 6, 9 sq., 88 sq., 96 n. 4, 110 n. 2, 197, 223, 234, 254 n. 3, 255 n. 2.
Ouïe : Empédocle 282, Anaxagore 315.

Pair et impair 331 sq.
Paracelse 341.
Parménide 195 sq. ; sur Héraclite 145, 201 n. 3, 206 sq., 212 ; et les Pythagoriciens 213 sq.
Pausanias 235, 240.
Pentagramme 341.
Perception : Parménide 204 n. 2, 224 ; Alcméon 226 sq. ; Empédocle 281 sq. ; Anaxagore 314 sq. ; Leucippe 401 sq. ; Diogène d'Apollonie 413 sq.
Périclès et Zénon 196 ; et Anaxagore 293 sq. ; et Mélissos 368.
Pesanteur 393 sq.
Pétélia 89 n. 1.
Pétron 66, 124.
Phéniciennes, influences, 18, 19 n. 4, 39.
Phérécyde de Syros 9, 88.
Philippe d'Oponte 347.
Philistion 236 n. 2, 237 n. 1 et 2, 262 n. 2, 285 n. 1, 354 n. 3.
Philodème 51 n. 3, 65, 223 n. 2.
Philolaüs 317, 318 sq.
Philon de Byblos 19 n. 4.
Philon le Juif 19, 161, 187, 221 n. 3.
Philosophie comme *κάθαρσις* 90 ; emploi de ce mot par les Pythagoriciens 90 sq., 197, 319 n. 3, 357 ; synonyme d'ascétisme 18.
Phlionte 90 n. 3, 95 n. 2, 110 n. 2, 318
Phocée 195.
Physiologie : Parménide 224 sp., Alcméon 226, Empédocle 278, Diogène d'Apollonie 410.
Pindare 234.
Piremus 23.
Plaisir et peine : Empédocle 282, Anaxagore 315.
Planètes, noms des, 26 n. 1, 223 ; distinguées des étoiles fixes 27, 83, 273, 391, 400 ; mouvements des, 125, 227, 348, 350 ; système planétaire 342 sq.

Plantes : Empédocle 274 sq., Anaxagore 313 sq.
Platon : App. § 1 ; sur les Egyptiens et les Babyloniens 18, 21, 27 n. 1 ; sur l'arithmétique égyptienne 22 ; sur les écoles de philosophie 34 ; sur Pythagore 98, n. 2 ; sur Xénophane 141 ; sur les Eléates 141 ; sur Héraclite 141, 161, 165, 179, 181 ; sur les Héraclitiens 163 n. 1, 190 n. 2 ; sur Parménide 195, 209, 223 ; sur Empédocle 161 sq., 181, 265 n. 2 ; sur Anaxagore 288 n. 7, 292, 294, 307 ; sur Philolaos 317 ; sur les Pythagoriciens 123 ; sur les incommensurables 119 n. 2 ; sur Zénon 195, 356, 357, 359 sq. ; sur Mélissos 378 n. 1 ; *Apologie* 296 n. 1 ; *Phédon* 14 n. 2, 90 n. 3, 92 n. 2, 110 n. 1 et 2, 175 n. 2, 185 n. 1, 318, 340, 341, 343, 353 sq. ; *Cratyle* 260 n. 3, 416 n. 4 ; *Théétète* 119 n. 2, 259 n. 1, 336 n. 1, 416 n. 4 ; *Sophiste* 354 n. 2, 356 n. 3 ; *Politique* 276 n. 3 ; *Parménide* 356 n. 2, 357, 359 sq. ; *Philèbe* 321 ; *Symposion* 223, 277 n. 4 ; *Phèdre* 292 ; *Gorgias* 318 ; *Ménon* 236 n. 3, 284 n. 3 ; *République* 25 n. 1, 90 n. 3, 113 n. 2, 179 n. 2, 218, 222 sq., 350 ; *Timée* 25 n. 1, 62 n. 1, 80 n. 1, 115 n. 3, 120 n. 1, 123, 124 n. 1, 217 n. 1, 228, 262 n. 1, 338 sq., 343 n. 1, 344, 350, 395 ; *Lois* 13 n. 2, 109 n. 4, 119 n. 3, 265 n. 2, 351 ; *Epinomis* 27 n. 1.
Pline 42, 45 n. 4, 52 sq., 289.
Pluralisme 229 sq., 355.
Plutarque 45 n. 4, 74 n. 2, 183, 198 n. 1 ; 201 n. 4, 235 n. 2, 387 n. 4.
[Plutarque] 63 n. 1, 116 n. 1, 201 n. 4, 271 n. 2, 273 n. 1.
Politique. Activité — des philosophes : Thalès 46, Pythagore 98 sq., Parménide 198, Empédocle 232 sq., Zénon 356.
Polybe 101 n. 1.
Polybos 378.
Polycrate, ère de, 53, n. 4, 96.
Pores. Voir *πόροι*.
Porphyre 19 n. 4, 93 n. 2, 106 n. 1, 254 n. 3.
Posidonius 19 n. 4, 82 n. 1, 348 n. 3.
Précession. Voir *Equinoxes*.
Proclus. Commentaire sur Euclide 45, 117 n. 3.
Proportion 119 sq.
Protagoras 190, 358.
Purification. Voir *καθαρμός, κάθαρσις*.
Pyramides. Mensuration des, 45. Voir *πυραμίς*.
Pythagore 93 sq. ; écrits pythagoriciens forgés 321 sq.
Pythagoriciens 214 sq., 317 sq.

Racines 262.
Raréfaction et condensation 78 sq., 165, 206, 403, 412.
Religion 86 sq., 192, 293. Voir *Orphisme, Monothéisme, Dieux, Sacrifice*.
Repos. Voir *Mouvement*.
Respiration 237, 251 n. 2, 280 ; du monde 80, 122.
Révolution, diurne 62, 270, 344 sq.
Rhégium 100, 223 n. 1, 317.
Rhétorique 87, 236.
Rhind, papyrus 22 sq.
Roues : Anaximandre 68, Pythagore 124, Parménide 218, Empédocle 234.
Roue des naissances 234.

Sacrifice, mystique 106 n. 2 ; non sanglant 255 n. 5.
Salmoxis 95.
Sanchoniathon 19 n. 4.
Sardes, ère de, 43 n. 1, 53, 76.
Satyros 233.
Sélinonte, Sélinus, 235.
Semenus 303 sq.
Sénèque 274 n. 1, 311 n. 6.
Sept sages 39, 46, 52.
Seqt 23, 46.
Silles 131.
Socrate : Parménide et Zénon 195 sq., 356 ; et Archélaos 414.
Soleil : Anaximandre 68, Anaximène 81, Xénophane 134 sq., Héraclite 167 sq., 176 sq., Empédocle 271 sq., 345 sq., Anaxagore 312.
Solides, réguliers 326 sq., 338.
Solon. Voir *Crésus*.
Sommeil : Héraclite 172 sq., Empédocle 279.
Sophocle 311 n. 6.
Souffle. Voir *Respiration*, Respiration du monde, 80.
Speusippe 115 n. 2, 117 n. 1 ; sur Parménide 198 ; sur les nombres pythagoriciens 116, 319, 334 n. 3.
Sphère : Parménide 210 sq., Empédocle 258 sq. Voir *Terre, Eudoxe, harmonie*.
Stobée 64, 82 n, 2, 324.
Stoïciens. App. § 3, 84 n. 3, 159, 178 sq.
Strabon 19 n. 4, 39 n. 4, 197, 198 n. 1.

Tarente 98 n. 4, 317.
Terre, une sphère 26 ; Thalès 48 sq., Anaximandre 71 sq., Anaximène 81 sq., 84 n. 4 ; Xénophane 137, Anaxagore

311, les Pythagoriciens 342 sq., Leucippe 400, Diogène d'Apollonie 412.
Tétraktys 115 sq.
Thalès 39 sq. 118.
Théano 352.
Thèbes, Lysis à, 100, 318 ; Philolaos à, 101.
Théétète 119, 326.
Théodore de Cyrène 119.
Théodoret 82 n. 2.
Théogonie : Hésiode 7 sq. ; rhapsodique 10 n. 1, 234.
Théologie. Voir *Dieux*.
Théologiens 10.
Théon de Smyrne 27 n. 1, 115 n. 2.
Théophraste, App. § 7 ; sur les écoles 33, 35, 52 ; sur Prométhée 39 n. 2 ; sur Thalès 49 ; sur Anaximandre 54, 66 ; sur Anaximène 77 sq. ; sur Xénophane 129, 138, 140 ; sur Héraclite 147, 158, 165 sq. ; sur Parménide 211, 215 sq., 220, 222 ; sur Empédocle 231 n. 1, 237, 269, 275, 281, 284 ; sur Anaxagore 288, 290, 312, 314 sq. ; sur Leucippe 381, 383 sq. ; 389 sq., 401 ; sur Diogène d'Apollonie 380, 406 sq., 413 ; sur Hippon de Samos, 406.
Théorétique. Vie, 288.
Théron d'Agrigente 231, 234.
Thrasidaios 231.
Thurium 96 n. 5, 89 n. 1, 230 sq.
Timée de Locres 321 sq.
Timée de Tauroménium 230 n. 2, 232, 235, 239 n. 1.
Timon de Phlionte 131, 322.
Toucher : Empédocle 282, Anaxagore 314.
Tourbillon : Empédocle 270, Anaxagore 309, Leucippe 399 sq.
Transmigration 96 sq., 103 sq., 126, 285 sq
Triangle pythagoricien 24, 115.

Unité 335, 363.

Vide, pythagoricien 123, 216, 227, 333, 382, Parménide 206, 209, Alcméon 227, Atomistes 388 sq.
Vies, les trois, 110, 157 n. 2.
Vision : Alcméon 227, Empédocle 281, 284, Anaxagore 314.
Voie lactée 70, 223, 312.

Xénophane 126 sq. ; sur Thalès 41 ; sur Pythagore 122.
Xénophon 32.

Zamolxis 95.
Zankle 129 n. 3.
Zénon 356 sq. ; sur Empédocle 357 ; sur les Pythagoriciens 360.

II. GREC

ἀδικία 56, 60 sq., 72.
ἀήρ 80 n. 1, 259 sq., 281 n. 2. Voir *Air*.
αἰθήρ 259 sq., 311 n. 2.
ἀκούσματα 107 sq., 326.
ἀκουσματικοί 97, 105.
Ἀνάγκη 221, 254 n. 1, 265.
ἀναθυμίασις 170 n. 1, 171 n. 1.
ἀνάμνησις 110 n. 2.
ἀντέρεισις 399.
ἄντυξ 219.
ἄπειρον 57 n. 1, 61 n. 1.
ἄπνους ἡ 235 n. 3, 238 n. 5.
ἀπορροαί 238, 284 n. 3.
ἀποτομή 390 n. 1.
ἀριθμητική dist. de λογιστική 23, 113 n. 2.
ἁρμονία 125, 161, 187.
ἁρπεδονάπται 24.
ἀρχή 13, 57.
αὐτὸ ὅ ἐστιν 353 n. 2.
γαλεοί 73 sq.
γόητες 108.
δαίμων 158 n. 1, 175 n. 2.
διαστήματα 65 n. 4.
δίκη 32, 163 n. 1.
δίνη. Voir *Tourbillon*.
διορίζω 122 n. 4.
εἶδος 353 sq., 387 n. 4.
εἴδωλα 402.
εἶναι 200 n. 3 ; τὸ ἐόν 206 n. 2.
ἔκθλιψις 396 n. 1.
ἔκκρισις 62.
ἐκπύρωσις 180 sq.
ἓν, τὸ 142, 361 n. 5, 376.
ἐναντία. Voir *Opposés*.
ἐνίζειν 141 n. 1.
ἐπίψαυσις 399.
ἐστώ 328 n. 3.
θεός 75. Voir *Dieux*.

θεωρία 28, 110.
θυμός 157 n. 1.
ἰδέα 237 n. 2, 259 n. 1, 354, 387 n. 4.
ἶδος 244 n. 2, 248 n. 2.
ἰσονομία 228.
ἰσορροπία 397.
ἱστορία 14 n. 2; 28, 109 n. 1.
καθαρμός, κάθαρσις 89, 109.
κεγχρίτης λόγος 358 n. 2.
κλεψύδρα 251 n. 2, 252 n. 1; 260, 307, 382.
κληροῦχος 221.
κόσμος 31, 150 n. 2, 185 n. 2.
κρατέω 308.
λογιστική distinct de *ἀριθμητική* 23, 113 n. 2.
λόγος 148 n. 4; 151 n. 1, 154 n. 3, 156 n. 1 et 2; 160; *λόγος τοῦ εἶναι* 353 n. 2.
μεσότης 120.
μετεμψύχωσις 103 n. 1.
μετενσωμάτωσις 103 n. 1.
μετέωρα 32.
μορφή 259 n 1, 354 n. 3.
ὄγκοι 336 n. 1, 366 n. 2, 386 n. 2.
ὁλκάς 339 n. 3.
ὁμοιομερῆ 305.
ὅμοιος, ὁμοιότης 72 n. 2.
ὄργια 89 n. 2.
ὅρος 117 n. 2.
οὐρανός 31, 142 n. 1; *πρῶτος οὐρανός* d'Aristote 177.
πάγος 270 n. 1.
παλιγγενεσία 103 n 1.
παλίντονος 152 n 4, 186.
παλίντροπος 152 n. 4, 201 n. 3.
πανσπερμία 305, 387.
περιαγωγή 64 n. 1.
περιέχω 61 n. 1, 172 n. 3.
περίστασις 64 n. 1.
πίλησις 78 n. 1.
πόροι 226, 238, 266, 281 sq., 382.
πρηστήρ 69 n. 2, 168 sq.
πρόβλημα 32 n. 2.
πυραμίς 24 n. 4.
ῥαψῳδεῖν 129 n. 4.
ῥοπή 397.
σῆμα σῶμα 319.
στασιῶται 141 n. 2.
στέφαναι 218.
στοιχεῖον 55 n. 1, 56 n. 1, 58, 259 n. 1, 262 n. 1, 304, 331, 387 n. 3.
συνοικειοῦν 160 n. 1.
τετρακτύς 115 sq.
τροπαί 67 n. 1, 177.
ὕβρις 29.
ὕλη 57, 328 n. 3, 340 n. 2.
ὑπόθεσις 32 n. 2, 358 n. 6, 359 n. 5.
ὑποτείνουσα 118 n. 1.
φαινόμενα, σῴζειν τὰ 32 n. 2.
φιλοσοφία, φιλόσοφος, φιλοσοφῶ Voir *philosophie*.
φύσις 12 sq., 57, 387, avec n. 2 et 5.
χώρα 116 n. 1, 117 n. 2.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

INTRODUCTION 1

Caractère cosmologique de la philosophie grecque à ses débuts, p. 1. – La vue primitive du monde, p. 2. — Traces de la vue primitive dans la plus ancienne littérature. Homère, p. 4. — Hésiode, p. 6. — Cosmogonie, p. 8. — Caractéristiques générales de l'ancienne cosmologie grecque, p. 10. — Ex nihilo nihil, p. 11. — Φύσις, p. 12. — Mouvement et repos, p. 15. — Effondrement de la conception primitive du monde, p. 16. — Prétendue origine orientale de la philosophie, p. 17. — Les mathématiques égyptiennes, p. 22. — L'astronomie babylonienne, p. 25. — Le caractère scientifique de l'ancienne cosmologie grecque, p. 28. — Ecoles de philosophie, p. 33.

CHAPITRE PREMIER.

L'ÉCOLE MILÉSIENNE 37

Milet et la Lydie, p. 37. — Thalès, son origine, p. 39. — L'éclipse prédite par Thalès, p. 40. — Date de Thalès, p. 42. — Thalès en Egypte, p. 43. — Thalès et la géométrie, p. 44. — Thalès comme homme politique, p. 46. — Caractère incertain de la tradition, p. 47. — Exposé conjectural de la cosmologie de Thalès, p. 48. — L'eau, p. 49. – Théologie, p. 50. — Anaximandre. Sa vie, p 52. — Théophraste et la théorie d'Anaximandre sur la substance primordiale, p. 54. — La substance primordiale n'est pas un des « éléments », p. 55. — L'analyse aristotélicienne de la théorie, p. 57. — La substance primordiale est infinie, p. 60. — L'éternel mouvement, p. 61. — Les mondes innombrables, p. 63. — Origine des corps célestes, p. 66. — La terre et la mer, p. 71. — Les animaux, p. 73. — Théologie, p. 75. — Anaximène. Sa vie, p. 76. — Son livre, p. 77. — Théorie de la substance primordiale, p. 77. — Raréfaction et condensation, p. 78. — L'air, p. 79. — Le monde respire, p. 80. — Les parties du monde, p. 81. — Les mondes innombrables, p. 83. — Influence d'Anaximène, p. 84.

CHAPITRE II.

SCIENCE ET RELIGION 86

Migrations vers l'Ouest, p. 86. — Le réveil religieux, p. 87. — La religion orphique, p. 88. — La philosophie, chemin de vie, p. 90. — Pas de doctrine dans les « mystères », p. 92. — Pythagore

Pages

de Samos. Caractère de la tradition, p. 93. — Vie de Pythagore, p. 95. — L'Ordre, p. 97. — Chute de l'Ordre, p. 99. — Insuffisance de nos renseignements sur la doctrine pythagoricienne, p. 101. — La transmigration, p. 103. — L'Abstinence, p. 104. — Ἀκούσματα, p. 107. — Pythagore comme homme de science, p. 108. — Arithmétique, p. 111. — Les figures, p. 112. — Nombres triangulaires, carrés et oblongs, p. 115. — Géométrie et harmonique, p. 117. — Incommensurabilité, p. 118. — Proportion et harmonie, p. 119. — Les choses sont des nombres, p. 121. — Cosmologie, p. 122. — Les corps célestes, p. 124. — Xénophane de Colophon. Sa vie, p. 126. — Poèmes, p. 130. — Les fragments, p. 131. — Les corps célestes, p. 134. — La terre et l'eau, p. 137. — Fini ou infini, p. 138. — Dieu et le monde, p. 141. — Monothéisme ou polythéisme, p. 142.

CHAPITRE III.

HÉRACLITE D'ÉPHÈSE 145

Vie d'Héraclite, p. 145. — Son livre, p. 146. — Les fragments, p. 148. — La tradition doxographique, p. 158. — La découverte d'Héraclite, p. 160. — L'un et le multiple, p. 161. — Le feu, p. 163. — Le flux, p. 164. — Le sentier en haut et le sentier en bas, p. 165. — Mesure pour mesure, p. 169. — L'homme, p. 171. — Sommeil et veille, p. 172. — Vie et mort, p. 173. — Le jour et l'année, p. 176. — La grande année, p. 178. — Héraclite enseignait-il une conflagration générale? p. 180. — Lutte et harmonies, p. 186. — Corrélation des contraires, p. 188. — Le Sage, p. 191. — Théologie, p. 191. — Morale d'Héraclite, p. 193.

CHAPITRE IV.

PARMÉNIDE D'ÉLÉE 195

Sa vie, p. 195. — Le poème, p. 198. — « Cela est », p. 205. — La méthode de Parménide, p 207. — Les résultats, p. 209. — Parménide, père du matérialisme, p. 210. — Les croyances des « Mortels », p. 210. — La cosmologie dualiste, p. 214. — Les corps célestes, p. 217. — Les couronnes, p. 218. — La Divinité, p. 220. — Physiologie, p. 224. — Alcméon de Crotone, p. 225.

CHAPITRE V.

EMPÉDOCLE D'AGRIGENTE 229

Pluralisme, p. 229. — Date d'Empédocle, p. 230. — Empédocle comme homme d'Etat, p. 232. — Empédocle comme conducteur religieux, p. 233. — Rhétorique et médecine, p. 236. — Relations d'Empédocle avec ses prédécesseurs, p. 237. — Sa mort, p. 238. — Ses écrits, p. 239. — Les fragments, p. 240. — Empédocle et Parménide, p. 257. — Les « quatre racines », p. 259. — Haine et amour, p. 263. — Mélange et séparation, p. 265. — Les quatre périodes, p. 266. — Notre monde, œuvre de la Haine, p. 267. — Forma-

Pages

tion du monde par la Haine, p. 268. — Le Soleil, la Lune, les Etoiles et la Terre, p. 271. — Combinaisons organiques, p. 274. — Les Plantes, p. 274. — Evolution des animaux, p. 276. — Physiologie, p. 278. — Perception, p. 281. — Théologie et religion, p. 285.

CHAPITRE VI.

ANAXAGORE DE CLAZOMÈNES 287

Date, p. 287. — Sa jeunesse, p. 288. — Rapport avec l'école ionienne, p. 289. — Anaxagore à Athènes, p. 291. — Le procès, p. 293. — Ses écrits, p. 295. — Les fragments, p. 296. — Anaxagore et ses prédécesseurs, p. 300. — « Chaque chose en chaque chose », p. 301. — Les portions, p 302. — Les semences, p. 303. — « Toutes choses ensemble », p. 306. — Le « Nous », p. 307. — Formation des mondes, p. 309. — Mondes innombrables, p. 310. — Cosmologie, p. 311. — Biologie, p. 313. — La perception, p. 314.

CHAPITRE VII.

LES PYTHAGORICIENS 317

L'Ecole pythagoricienne, p. 317. — Philolaos, p. 318. — Platon et les Pythagoriciens, p. 320. — Les fragments de Philolaos, p. 324. — Le problème, p. 327. — Aristote et les nombres, p 329. — Les éléments des nombres, p. 331 — Les nombres étendus, p. 333. — Les nombres grandeurs, p. 335. — Les nombres et les éléments, p. 337. — Le dodécaèdre, p. 339. — L'âme, une « harmonie », p. 341. — Le feu central, p. 342. — L'antichton, p. 347. — Mouvements des planètes, p. 348. — Les choses, images des nombres, p. 351.

CHAPITRE VIII.

LES JEUNES ÉLÉATES 355

Rapport avec leurs prédécesseurs, p. 355. — Zénon d'Elée. Sa vie, p. 356. — Ses écrits, p. 357. — Sa dialectique, p. 359. — Zénon et le Pythagorisme, p. 360. — Qu'est-ce que l'unité ? p. 361. — Les fragments, p. 362. — L'unité, p. 363. — L'espace, p. 364. — Le mouvement, p. 365. — Mélissos de Samos. Sa vie, p. 368. — Les fragments, p. 369. — Théorie de la réalité, p. 372. — La réalité infinie dans l'espace, p. 373. — Opposition aux Ioniens, p. 374. — Opposition aux Pythagoriciens, p. 375. — Opposition à Anaxagore, p. 377.

CHAPITRE IX.

LEUCIPPE DE MILET 379

Leucippe et Démocrite, p. 379. — Théophraste sur la théorie atomique, p. 383. — Leucippe et les Eléates, p. 383. — Atomes, p. 386. — Le vide, p. 388. — Cosmologie, p. 388. — Rapports avec la cosmologie ionienne, p. 390. — Le mouvement éternel, p. 391. — La pesanteur des atomes, p. 393. — Le tourbillon, p. 399. — La

Pages

terre et les corps célestes, p. 400. — La perception, p. 401. — Importance de Leucippe, p. 402.

CHAPITRE X.

ÉCLECTISME ET RÉACTION 404

La « banqueroute de la science », p. 404. — Hippon de Samos. L'humidité, p. 405. — Diogène d'Apollonie. Sa date, p. 406. — Ses écrits, p. 408. — Les fragments, p. 408. — Cosmologie, p. 411. — Animaux et plantes, p. 413. — Archelaos d'Athènes. Anaxagoréens, p. 414. — Sa cosmologie, p. 415. — Conclusion, p. 416.

APPENDICE (Les Sources) 418

INDEX ALPHABÉTIQUE 425

LAUSANNE — IMPRIMERIES RÉUNIES