

STELIOS RAMFOS, Paris

HERACLITE : LE CERCLE DE LA MORT*

Il est question de la mort chez Héraclite. Le développement qui va suivre, docile à la parole du penseur grec n'a que respecté ses propres consignes. Héraclite parle de la mort par rapport au sommeil, par rapport à la naissance et par rapport à la vie. Mort-sommeil, mort-naissance et Hadès et Dionysos seront respectivement les parties de notre procédé.

1. Thanatos - Hypnos.

Deux formules héraclitéennes parlent de ce couple : celle du fragment 21 (pour la numération des fragments et pour leur texte cf. Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, 1966¹² [= 1951⁶]) et celle du fragment 26.

Frg. 21 : θάνατός ἐστιν ὅκοσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὅκοσα δὲ εὐδοντες ὕπνος.

(Traduction provisoire : mort est ce que nous voyons réveillés, et ce que nous voyons endormis est sommeil).

Frg. 26 : ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἅπτεται ἑαυτῷ [ἀποθανὼν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δὲ ἅπτεται τεθνεῶτος εὐδων, [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις], ἐγρηγορῶς ἅπτεται εὐδοντος.

(Traduction provisoire : l'homme s'allume une lumière dans la nuit, quand ses yeux s'éteignent. Vivant, il touche au mort, endormi. Et réveillé, il touche au dormant.)

La première formule. A première vue, le fragment 21 fait état de l'expérience de la mort et du sommeil, comme expérience des réveillés et des endormis. Le couple réveillés endormis est authentiquement héraclitéen. On le rencontre chez Héraclite :

Frg. 1b : ... τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὅκοσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὅκοσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

* Ce texte fait partie d'une série de leçons sur Héraclite, professées à la Faculté de Vincennes (Département de Philosophie) durant le deuxième semestre de l'année universitaire 1969-1970. Il s'agit donc d'un fragment de lecture et il doit être lu comme tel.



(Quant aux autres hommes, ce qu' ils font éveillés demeure caché, comme ce qu'ils font endormis, ils l'oublient.)

Frg. 73 : οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν.

(Il ne faut pas dire ni faire comme les endormis.)

Frg. 89 : τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι·

(Pour les éveillés, il existe un arrangement des choses, un et commun tous.)

Cependant, malgré l'apparence, ce fragment ne livre pas au clair son secret. Car ce qu'on voit réveillé ou endormi est bizarre : Θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὄρεομεν, ὁκόσα δὲ εὖδοντες ὕπνος. (Mort est ce que nous voyons réveillés, et ce que nous voyons endormis est sommeil.) Normalement il faudrait voir au lieu de la mort, des choses et au lieu du sommeil, des songes. Or, on voit la mort et le sommeil, à savoir des situations en dehors de toute vision proprement dite. Qu'on rebatisse le fragment en question :

Premier membre : Θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὄρεομεν,

Deuxième membre : ὁκόσα δὲ ὄρεομεν εὖδοντες ὅτιν ὕπνος.

Le fragment tourne autour de l'ὄρεομεν qui se délimite par Θάνατος et ὕπνος, qui se détermine à partir de ces frontières non-visibles. Dans ce sens les difficultés soulevées par les historiens de la philosophie (cf. p. ex. C. Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les mots et les choses*, Paris «Les Belles Lettres», 1968²), s'évanouissent. Pour eux, le premier membre de la formule reste incompréhensible. En effet, le sommeil visible pour les endormis, cela signifie : vivre, vivre la vie sur le mode d'un songe, vivre sans intelligence c'est dormir. Pour l'homme qui sait la vue n'est pas une perception immédiate. Il faut savoir voir ; il faut savoir voir la vie liée à la mort, l'identité des contraires comme λόγος.

L'interprétation ci-dessus fait de la parole d'Héraclite un énoncé symbolique. Or, Héraclite, et les historiens en tombent tous d'accord, ne tenait pas un discours pareil. Il faut lire Héraclite tel quel. Relisons donc le fragment :

Θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὄρεομεν, ὁκόσα δὲ εὖδοντες ὕπνος.

(Mort est ce que nous voyons réveillés, et ce que nous voyons endormis est sommeil.)

Après avoir vu que l'axe du mot c'est l'ὄρεομεν, il nous faut opérer sur ses frontières : le couple θάνατος / ὕπνος. Ce couple, Héraclite l'a emprunté à Hésiode, qui dans sa *Theogonie* (211-213) dit : *Nuit (νύξ) enfanta l'odieuse Mort (Μόρτον), et la noire Kère, et Trépas (Θάνατον). Elle enfanta Sommeil (ὕπνον) et, avec lui, toute la race des Songes (Ὀνει-*



ρων) - et elle les enfanta seule, sans dormir avec personne, nuit la ténébreuse. Héraclite avait lu Hésiode, comme le montre le fragment 57 : διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέραν καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίγνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν. «Le maître du plus grand nombre est Hésiode. Tous croient qu' Hésiode sait le plus de choses, lui qui n'a même pas connu le Jour et la Nuit ! Car Jour et Nuit c'est Un». Ὕπνος et Θάνατος ici dans un langage religieux désignent la Nuit.

Lisons une fois encore le fragment : «Mort est ce que nous voyons réveillés, et ce que nous voyons endormis est sommeil». Or, si on pivote sur ὁρέομεν — nous voyons et si Θάνατος et Ὕπνος sont des noms propres, on pourrait redistribuer les mots du fragment de sorte qu'on obtiendra : ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν Θάνατός ἐστιν, ὁκόσα δὲ εὐδοντες ὕπνος. (ce que nous voyons réveillés c'est la Mort, et ce que nous voyons endormis c'est le Sommeil.)

Θάνατος et ὕπνος comme limites et contenu de la vue, les enfants de la Nuit comme limites et contenu de la vue, cela donne : on est rempli et enveloppé de Nuit. La vue est vue de la Nuit. «Ce que nous voyons réveillés-endormis ce sont des produits de la Nuit»; voilà une lecture, une traduction-transformation possible du fragment. La vue comme vue de la Nuit, cela signifie : on voit pas avec les yeux car ce qui s'offre à la vue est le côté invisible des choses :

Frg. 46 : τὴν τε οἴησιν ἱερὸν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν ὄρασιν ψεύδεσθαι.

(Il disait que la présomption est la maladie sacrée, et que la vision par les yeux trompe.)

Frg. 107 : Κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων.

(Pour les hommes, s'ils ont l'âme barbare, les yeux et les oreilles ce sont de mauvais témoins.)

Or, la chose visible/invisible c'est la chose structurée en énigme ; l'énigme. Donc, θάνατος et ὕπνος constituent le τόπος, le lieu de l'énigme, lieu non naturel, non étendu et ce τόπος structuré en énigme s'offre à la vue. La vue ne voit pas ; elle est μαρτυρία-témoignage. Qu'on lise pour une dernière fois le mot d' Héraclite : «La mort est ce que nous voyons réveillés, et ce que nous voyons endormis est le sommeil»; notre vie est le témoignage de la Nuit :

Θάνατός ἐστιν ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εὐδοντες ὕπνος.

Intermède. L'expérience d'Oedipe. La parole d'Héraclite n'est pas solitaire. Chez les tragiques on assiste au même geste. Exemple



majeur: Oedipe Roi. Dans la tragédie de Sophocle, tragédie construite en elle-même en énigme, Oedipe, celui dont le nom signifie à la fois le sachant et l'homme aux pieds enflés, car exposé dans la forêt pour y périr, celui qui était devenu roi après avoir résolu l'énigme du Sphinx, est en même temps quelqu'un qui n'entendait pas son dire, qui était parlé par sa parole au moment de son énonciation, qui, pendant qu'il cherchait son origine, la vérité, était joué par la recherche. Son drame : sa croyance à ses yeux !

Oedipe est la tragédie de l'apparence, le drame de la manifestation. Les Dieux se manifestent en oracle, les hommes se manifestent dans leurs discours et dans leurs actes ; ce qui apparaît avec la manifestation c'est l'Inconnu. L'Inconnu mesure la manifestation qui mesure l'homme ; c'est cela l'essence de l'énigme : l'Inconnu mesure l'homme. Il le mesure comme impensable, à savoir comme ce qui ne se prête qu'à la pensée. Oedipe, celui qui cherche la vérité avec ses yeux, est un homme tragique puisqu'il cherche ce qui est de l'ordre de l'Inconnu par les sens. Son insistance à se définir à partir de ce qui s'offre aux sens c'est l'erreur commise par lui.

La Nuit d'Héraclite, l'Inconnu de Sophocle.

Le fragment 26 : ἄνθρωπος ἐν εὐφρονί φῶς ἀπτεται ἑαυτῷ [ἀποθανόν] ἀποσβεσθεῖς ὄψεις, ζῶν δὲ ἀπτεται τεθνεῶτος εὐδῶν, [ἀποσβεσθεῖς ὄψεις], ἐγρηγορῶς ἀπτεται εὐδοντος.

Comment peut-on traduire ce fragment ?

Kranz (*Fragmente der Vorsokratiker*) : «Der Mensch rührt (zündet sich) in der Nacht ein Licht an, wann sein Augenlicht erloschen. Lebend rührt er an den Toten im Schlaf ; im Wachen rührt er an den Schlafenden».

Kirk-Raven (*The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957): «A man in the night kindles a light for himself when his vision is extinguished ; living, he is in contact with the dead, when asleep, and with the sleeper, when awake».

Battistini (*Trois contemporains*, Paris 1968³) : «L'homme, quand ses yeux s'éteignent, dans la nuit, pour lui-même allume son flambeau. Vivant, il touche au mort, quand il est endormi ; éveillé, il touche à l'être qui dort».

Brun (*Héraclite*, Paris 1965) : «Lorsque ses yeux s'éteignent, l'homme allume pour lui un flambeau dans la nuit. Vivant, il touche au mort lorsque ses yeux se ferment, éveillé, il touche à l'être qui dort».

Cependant aucune de ces traductions ne s'adresse à la formule ; à son tour la polyphonie héraclitéenne apparaît comme image véhiculant certaines significations possibles. Pourtant le mot d'Héraclite parle :

ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἑαυτῷ [ἀποθανὼν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεῶτος εὐδων, [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις], ἐγρηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος.

(Traduction provisoire : L'homme s'allume une lumière dans la nuit, quand ses yeux s'éteignent. Vivant, il touche au mort, endormi. Et réveillé, il touche au dormant.)

Le principal défaut de la traduction ci-dessus, des traductions qu'on a eues de ce fragment, consiste en ceci : elle fait du fragment l'unité de deux significations, tout en le retenant comme un. Or, cette division de signification neutralise toute l'action du verbe ἄπτεται, action ambiguë dont le jeu constitue le secret du fragment.

Comment peut-on procéder autrement ?

Il faut d'abord établir soigneusement les liens communs entre les formules 26 et 21. En effet il y en a : 1. relativement aux forces en jeu, à savoir la mort, le sommeil, le réveil ; 2. relativement à la topique de ce jeu, à savoir la Nuit, sous-entendue au fragment 21, en personne (εὐφρόνη) au fragment 26 ; 3. relativement au type du contact qui permet à l'homme l'accès à ce jeu et à cette topique, à savoir la vue, le voir.

Or, si pour le fragment 21, voir c'est voir la Nuit, le fragment 26 se donne comme registre l'homme-dans-la-nuit et s'interroge à partir de ce registre :

Frg. 21 : θάνατός ἐστιν ὅκοσα ἐγερθέντες ὀρέομεν, ὅκοσα δὲ εὐδοντες ὕπνος.

(ce que nous voyons réveillés c'est la Mort, et ce que nous voyons endormis c'est le Sommeil ; en d'autres termes : on est dans la Nuit) ;

Frg. 26 : ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἑαυτῷ [ἀποθανὼν] ἀποσβεσθεὶς ὄψεις, ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεῶτος εὐδων, [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις], ἐγρηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος.

(L'homme-dans-la-nuit s'allume une lumière car il voit pas ; étant vivant il est dans-la nuit dormant, étant éveillé il est dans-la-nuit puisqu'il dort.)

L'homme-dans-la-nuit s'illustre par : vivant / mort, éveillé / endormi. La mort double la vie, le sommeil double le réveil. L'homme-dans-la-nuit n'est pas l'homme devant les forces étrangères à lui, qui l'entourent et qui le menacent ; l'homme-dans-la-nuit c'est l'homme pris dans son double, son geste vis-à-vis de ce qui l'excède. Voilà pourquoi Héraclite dans le fragment 57 offense Hésiode : «Le maître du plus grand nombre est Hésiode. Tous croient qu' Hésiode sait le plus de choses, lui qui n'a même pas connu le Jour et la Nuit ! Car Jour et Nuit c'est Un». Hésiode, le maître de la



populace est celui qui fait de la Nuit une chose opposée au Jour, tandis que la Nuit est son double.

Or, qu'en est-il du rapport de l'homme-dans-la-nuit avec son double ? L'homme-dans-la-nuit ἄπτεται. Ἄπτω, cela signifie dans une première acception : se mettre en contact et se lier, toucher, affecter, percevoir. Dans une deuxième acception, ἄπτω signifie : allumer, allumer par contact de feu. Bref, métaphoriquement ἄπτω donne : assumer, se charger de, s'engager.

Ἄπτεται est la colonne vertébrale du fragment 26. Il se donne comme suivant :

ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ - ἄπτεται - φάος
ζῶν - ἄπτεται - τεθνεῶτος
ἐγρηγορῶς - ἄπτεται - εὐδοντος

Le premier problème qui se pose : ἄπτεται est-il pris dans la même acception dans le fragment d'Héraclite ? ἄπτεται comme ce qui met en contact non plus des oppositions mais des doubles, d'entre-doubles, signifie : se livrer, s'ouvrir à quelque chose en la doublant. On peut traduire donc la colonne précédente :

L'homme-dans-la-nuit - s'ouvre en la doublant - à la lumière
le vivant - se livre en le doublant - au mort
le réveillé - se livre en le doublant - à l'endormi.

Et le fragment 26 : «L'homme-dans-la-nuit, aux yeux éteints s'ouvre à la lumière en se doublant ; vivant double le mort en se livrant au sommeil, éveillé double le dormant».

Les mots d'Héraclite sonnent comme suivant : Ce que nous voyons réveillés ou endormis c'est la Nuit ; la lumière pour nous, hommes-de-la-Nuit est notre ombre.

Lire Héraclite c'est formuler une énigme.

2. Thanatos - Génésis.

Héraclite parle de la mort et de la naissance dans les fragments 36 et 98. Écoutons-les :

Frg. 36 : Ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.

(C'est la mort pour les âmes de devenir eau, et pour l'eau c'est la mort de devenir terre ; de la terre naît l'eau, et de l'eau naît l'âme.)

Frg. 98. αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται κάθ' Ἄιδην.

(Les âmes flairent dans l'Hadès.)



Dans la première formule, il est question de naissances et de morts successives, qui s'engendrent en même temps les unes les autres ; la mort des âmes est la naissance de l'eau, la mort de l'eau est la naissance de la terre et inversement la terre fait naître l'eau qui à son tour devient âme. Il s'agit, il est évident, d'un cycle bouclé dont la caractéristique est une mutabilité enveloppée par le non transformable du cycle même.

Cependant, avant d'entamer toute discussion concernant les avatars qui forment le cycle en question, il faudrait surmonter une difficulté introduite par le fragment même : au début de la formule il est question d'*âmes*, tandis qu'à sa fin *âme* est donnée au singulier. Or, «les âmes» au pluriel n'appartiennent pas au langage d'Héraclite. Parler d'«âmes», cela présume une conception psychologique de l'âme, qui corresponde à cette idée tardive qui fait de l'âme une entité *sui generis* habitant le corps pendant qu'il vit et survivant à sa mort. Héraclite ne saurait parler d'«âmes» au pluriel. Comme le montre H. Fränkel dans *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (München, 1962), âme au début signifiait pour les grecs fumée, haleine vivante ; ensuite — période où Héraclite a vécu — par âme on entend vie séparée de tout rapport avec les fonctions vitales, quelque chose d'indéterminé quittant le corps quand il meurt ; seulement dans une époque tardive, quand l'exigence rationnelle de comprendre l'entité qui survivait à la mort comme quelque chose, seulement à ce moment l'âme acquiert le statut de ce qui anime l'organisme, qui souffle la vie au corps, qui constitue avec lui le fameux couple : âme-corps. L'idée de la métempsychose est aussi de l'ordre de cette conception tardive de l'âme. Héraclite, par conséquent, puisqu'il entend l'âme comme énergie vitale et étant donnée qu'il parle des choses terrestres, ne peut pas parler d'«âmes» ; il l'aurait pu, s'il avait été question du royaume de la mort où «les âmes» assument le rôle des choses absentes (cf. frg. 98). Le pluriel, «les âmes», comme l'attestent les philologues, les hellénistes, les historiens de la philosophie, est dû à la lecture chrétienne du Clément d'Alexandrie auquel nous devons la transmission du fragment. Clément a lu : ψυχή, âme ; il a compris-interprété : l'âme, la partie immortelle de chaque mortel ; il a écrit : âmes. Le pluriel et le salut de l'âme vont de paire. Ainsi l'aphorisme restitué dans son langage sonne comme suivant :

Ψυχῇ θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχῇ.

(Pour l'âme la mort c'est devenir eau, pour l'eau la mort c'est devenir terre ; de la terre naît l'eau, et de l'eau l'âme.)

Comment peut-on penser les morts et les naissances simultanées et successives dont nous parle Héraclite ? Qu'en est-il de cette image de la mutation dans l'immuable ? Est-ce que cette image qui nous évoque à la mémoire l'illustration du Fleuve dont il a été déjà question, est-ce que cette image de la manifestation d'une force cosmique originelle au moyen d'une métastase à ses propres déguisements est plus qu'une image pour Héraclite ?

La formule 31a fait état d'une situation analogue, mais cette fois-ci relativement aux avatars d'une autre grande puissance héraclitéenne, le Feu. Il est dit en effet :

πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ.

(La première transmutation du Feu est la mer, et de la mer la moitié devient terre et la moitié flamme.)

Ici on assiste au même maniement qu'on a vu se pratiquer pour la formule 36 : le Feu devient d'abord mer et la mer, à son tour, devient en sa moitié terre et en sa moitié πρηστήρ-feu-flamme. Et si l'image du 31a n'est pas symbolique, si elle nomme simplement, on pourrait facilement entendre pour mer l'élément humide dans sa présentation massive, pour terre l'alluvion qui s'en crée, pour πρηστήρ flamme l'exhalaison de la mer. Reste le Feu. Si par Feu, Héraclite n'entend pas le feu proprement dit et s'il ne l'utilise pas comme symbole, qu'est-ce qu'il nomme en le prononçant ? Est-ce que Feu désigne ici un état analogue à ce que la psychè désigne ? Car il est certain, une lecture frivole du fragment suffit pour qu'on s'en persuade, qu'ici Feu n'est pas un simple feu.

Ce en quoi aussi bien l'âme que le Feu se transforment en se manifestant c'est l'élément humide, la mer. Comme lieu commun de ces forces, il pourrait faire avancer notre questionnement. L'exigence obstinée d'un éclaircissement ultérieur des fragments déjà présentés suggère l'élargissement du terrain. Aux formules 36 et 31a projetons deux encore : le fragment 77 a, et le fragment 12 b :

Frg. 77 a : Ψυχῇσι [τέρψιν ἢ] θάνατον ὑγρῇσι γενέσθαι.

(Pour les âmes, [c'est volupté, ou bien] c'est mort, que de devenir humides).

Frg. 12 b : Καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται.

(Et les âmes se montent en vapeur de l'humide.)

Les fragments ci-dessus établissent à leur tour un rapport net entre l'âme (pour les raisons déjà rapportées on lira ici aussi «âme» au lieu d'«âmes») et l'élément humide. Un rapport du même type que celui du Feu

avec l'élément humide est établi par le fragment 31a. Dans les deux cas l'élément humide apparaît comme le visage primordial de l'ἄπειρον (infini), la matière première du monde, l'irruption à la surface des surpuissances de la vie : l'âme et le Feu. Pour l'âme ce devenir humide est mort ; pour le Feu il est transmutation (τροπή). Mort et transmutation doivent être pris dans ce contexte comme de même ? Ou est-ce qu'il faut entendre l'un comme attribut de l'autre ? Dans le sens d'une détermination de l'un par l'autre on aura : la τροπή est θάνατος, θάνατος est τροπή : la transmutation est mort, la mort est transmutation. En termes modernes : la structure du monde est différentielle et travaillée par l'humide. C'est dans ce sens, que l'eau devient pour Thalès le principe de toute chose, de la même manière qu'il était pour Homère père des dieux et des êtres (*Iliade* Ξ 201 et 246) ou qu'il le sera pour Aristote (*Métaphysique* A 983 b).

Le monde comme structure différentielle imprégnée par l'élément humide n'est pas quelque chose d'inventé. Le fragment 31b confirme, ou du moins encourage cette lecture :

〈γῆ〉 θάλασσα διαχέεται καὶ μετρεῖται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἢν [ἢ γενέσθαι γῆ].

(«Terre» coule en Mer, et est mesurée selon le même logos, tel qu'il fut [avant que Mer ne devienne Terre]).

La formule 31b est susceptible des corrections suivantes : a) d'une suppression du «γῆ» (terre) du début du fragment, car pour y exister légitimement, il fallait que «θάλασσα» (mer) soit au datif ; b) d'une suppression, en accord avec Cherniss (cité par Ramnoux, *op. cit.*), du ἢ γενέσθαι γῆ. Le résultat de cette double opération se donne comme suivant :

Θάλασσα διαχέεται καὶ μετρεῖται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἢν.

(La mer se dissout et se mesure selon le logos qui précédait ses transmutations.

Le mot «λόγος» vient s'ajouter à Feu et âme. Il fait partie de l'ordre qui précède la naissance ou l'apparition de cet ordre en tant qu'élément humide. Il constitue aussi la mesuration intrinsèque et immuable de la réalité de cet élément. Le λόγος se donne par conséquence, comme ce qui survit des transmutations de l'âme et du feu, ce qui est immuable dans le mobile et le diversifié. Or, l'immuable dans la diversité est la différence, le λόγος comme rapport, la relation comme contenu. Le λόγος

est ce à partir de quoi la monde s'offre à la parole, offre la parole. Le monde éternellement vivant, animé par le Feu et l'âme est toujours déjà constitué comme $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$. Le fragment 36 en traçant le cycle parfait: âme-eau-terre/ terre-eau âme, nous en donne une illustration; de même pour le Feu des formules 31a et 31b. Car si le Feu du frg. 31a tout seul n'arrive pas à construire son propre $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$, puisqu'il se déploie selon le schéma ouvert $[\pi \tilde{\upsilon} \rho]$ -mer-[terre / exhalaison]-mer, il le réussit à l'aide du 31b. La mer du 31b en tant que transmutation du feu se métamorphosant de nouveau, tout en restant mer, en terre et exhalaison proportionnellement organisées, se mesure par cet ordre qui la précède et qui la suit comme $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$. $\Pi \tilde{\upsilon} \rho$ est aussi habité par le $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$, et nous voilà devant le cycle aussi bouclé : $[\pi \tilde{\upsilon} \rho]$ -mer-[terre/exhalaison]-mer- $[\pi \tilde{\upsilon} \rho]$.

C'est dans cette direction qu'il faudrait lire le deuxième fragment qu'on avait présenté au début : le fragment 98. Qu'on le relise : $\alpha \acute{\iota} \psi \upsilon \chi \alpha \acute{\iota} \delta \sigma \mu \omega \nu \tau \alpha \kappa \acute{\alpha} \theta' \text{ "Α} \iota \delta \eta \nu$. (Les âmes flairent dans Hadès.)

Remarque préliminaire : ici on garde le pluriel des «âmes», car il désigne d'une manière analogique par rapport à la vie, des êtres «vivants» au royaume d'Hadès. Or, qu'en est-il de la perceptibilité sur le mode du flair, là où la corporéité des choses n'existe plus ? Héraclite par ce fragment, étend le pouvoir du $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$ au-delà du vivant. La région du $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$ contient tout; elle ne laisse pas en dehors ni même la région de la mort. Plutôt : naissance et mort font aussi corps à ce $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$; la différence tout court. Là-dessus il est dit dans le fragment 7 :

$\text{Ε} \acute{\iota} \pi \acute{\alpha} \nu \tau \alpha \tau \acute{\alpha} \delta \nu \tau \alpha \kappa \alpha \pi \nu \acute{o} \varsigma \gamma \acute{\epsilon} \nu \omicron \iota \tau \omicron \rho \acute{\iota} \nu \epsilon \varsigma \tilde{\alpha} \nu \delta \iota \alpha \gamma \nu \omicron \iota \epsilon \nu$.

(Si toutes choses devenaient fumée, on les discernerait au nez.)

Le fragment 7 éclaire le fragment 98 en précisant le caractère de l'olfaction comme possibilité de discernement. Or, là où il y a discernement, là où il y a différence, il y a relation, et la relation comme ordonnance est $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$. La mort participe au $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$ comme participation à la différence. Car le dépérissement n'est pas la différence radicale de la naissance comme venue à la vue ? Et plus profondément encore : la mort, elle aussi, est demeure pour le $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$.

Reprenons ce qui a été acquis et avançons. Le passage du Feu ou de l'âme, comme énergies vitales en élément humide, comme apparition originelle de ces énergies, et tout cela régi par le $\lambda \acute{o} \gamma \omicron \varsigma$, constitue le centre de la réflexion d'Héraclite sur la structure différentielle du monde, prise ici dans l'image du couple naissance-mort. On pourrait penser cette idée d'une manière hégélienne, à savoir que *l'être des choses finies en tant que tel est d'avoir comme leur être-en-soi le germe de la disparition,*

L'heure de leur naissance est l'heure de leur mort (Logique).

Toutefois, cette affirmation en mettant l'accent sur les choses finies et leur naissance/disparition, laisse tomber ce qui caractérise la structure en question, c'est-à-dire l'élément de transmutation (τροπή) de son mouvement. Or, ce mot, τροπή (transmutation), fait problème. Deux fragments, le 84a (μεταβάλλον ἀναπαύεται) : (Le feu se repose en changeant), et le 84b (κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι) : (Il est fatigue de peiner pour les mêmes et se servir les mêmes), font état de ce problème. Fatigue c'est l'indistinction; repos c'est être-autre. Etre-autre, cependant n'est pas l'*Aufhebung*, le dépassement qui surmonte en conservant; être-autre montre l'épiphanie du λόγος là où il n'y a que distance. La distance est la τροπή (transmutation) comme naissance et comme mort.

L'épiphanie de la τροπή est attestée en plus par un fragment suspect quant à la mise des mots, le fragment-variante 76, transmis par Maxime de Tyr, Plutarque et Marc Aurèle. Le fragment est le suivant :

[Maxime de Tyr] ζῆ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀὴρ ζῆ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῆ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος.

[Plutarque] πυρὸς θάνατος ἀέρι γένεσις, καὶ ἀέρος θάνατος ὕδατι γένεσις.

[Marc Aurèle] ὅτι γῆς θάνατος ὕδωρ γενέσθαι καὶ ὕδατος θάνατος ἀέρα γενέσθαι καὶ ἀέρος πῦρ καὶ ἔμπαν.

[Maxime de Tyr] Le feu vit la mort de la terre et l'air vit la mort du feu, l'eau vit la mort de l'air, la terre de l'eau.

[Plutarque] La mort du feu est la naissance de l'air et la mort de l'air la naissance de l'eau.

[Marc Aurèle] La mort de la terre engendre l'eau, la mort de l'eau engendre l'air et celle de l'air, le feu et inversement.)

Suspect, le fragment 76 quant à la mise aux mots (le mot «air» par exemple, n'est pas d'Héraclite), il est authentique quant à l'esprit qui renferme le schéma *vivre la mort*. Or, «vivre la mort» est précisément la transmutation (τροπή) dans son épiphanie; «vivre la mort» comme épiphanie de l'abyssal et du sublime qui tissent le monde est la mesuration par cette épiphanie, la mesuration par cette épiphanie comme épiphanie de la mort.

L'éclat de la vie, la mesuration par la mort.

3. Hadès et Dionysos.

Hadès et Dionysos offrent au questionnement la vie et l'immortalité comme visages de la mort.

La mort et la vie, le mortel et l'immortel, de même que la mort et le sommeil et, la mort et la naissance, forment des couples dont le témoignage est assuré par quatre fragments : les fragments 88 et 20 pour le couple vie-mort et les fragments 62 et 77b pour mortel-immortel. Les voici :

Frg. 88 : Ταὐτὸ τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐγρηγορὸς καὶ καθ-
εὔδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κακεῖνα
πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

(Et c'est une et la même chose le vivant et le mort et le réveillé et l'endormi, le jeune et le vieux ; car par transmutation, les uns deviennent les autres et les autres par transmutation, de nouveau deviennent les uns.)

Frg. 20 : γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι μέρους τ' ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀνα-
παύεσθαι, καὶ παῖδας καταλείπουσι μέρους γενέσθαι.

(Une fois nés, ils veulent vivre et mourir, ou plutôt trouver le repos, et ils laissent des enfants qui partageront le même destin.)

Frg. 62 : ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θά-
νατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες.

(Immortels, Mortels ; Mortels, Immortels, qui vivent les uns la mort des autres, les autres qui meurent la vie des uns.)

Frg. 77 b : ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκεῖνας τὸν ἡμέ-
τερον θάνατον.

(Notre vie est leur mort [il s'agit des âmes] et leur vie est notre mort).

Les quatre fragments bouclent le cycle des cycles. Dans leur ensemble ils établissent solidement le lien entre mort-sommeil/naissance-mort (jeunesse-vieillesse) / vie-mort / mortel-immortel, ils achèvent la schéma «vivre la mort» du suspect fragment 76 par son complément : mourir la vie (frg. 62 et 77 b) et ils caractérisent de μετάπτωσις (transmutation) le mouvement intrinsèque du cycle. Μετάπτωσις mérite d'être interrogée.

Par μετάπτωσις (verbe μεταπίπτω : changer en tombant de nouveau), on entend le changement abrupt par lequel on avance en regagnant un état antérieur. Μεταπίπτω est en quelque sorte : se modifier en revenant, excéder l'état donné et avancer par le retour à un moment qui me précède et dont je suis la suite. Μεταπίπτω est revenir sur mes pas, non pas sur le mode d'une traversée, de nouveau, d'un espace déjà parcouru, mais comme mouvement qui enjambe son propre rythme. C'est ce côté rythmique de l'état de μετάπτωσις qui rejoint en l'éclairant la τροπή déjà discutée du fragment 31. Μετάπτωσις éclaire τροπή en lui attribuant l'élément rythmique qui rend possible tout cycle, toute métamorphose cyclique. Ainsi τροπή et μετάπτωσις désignent en commun le monde conçu comme structure différentielle dont le mouvement intrin-

sèque ne vise point quelque au-delà illimité, la sortie angoissante (et impossible) vers les frontières de l'infini, mais plutôt son auto-déploiement par l'intermédiaire de la réactivation de son passé, à savoir comme devenir ryrhme. On ne saurait, par conséquent, parler, comme le fait C. Ramnoux (*op cit*), d'éternel retour du même chez Héraclite, en d'autres termes faire d'Héraclite le prédécesseur de Nietzsche, de Nietzsche le successeur d'Héraclite. Chez Héraclite il y a une destination qui est absente chez Nietzsche, un vers qui ne revient pas, mais qui oeuvre un retour à la distance, de la distance. En tant que retour de la distance, en tant que dépliement, qu'éloignement regagnant ses mêmes pas, le vers héraclitéen accorde une place au vouloir—le vouloir vivre-mourir du fragment 20—en faisant ainsi du μεταπίπτω non pas le moment d'une clôture cosmique où la vie se revendique comme telle, comme volonté de pouvoir vivre, mais au contraire l'instance d'une épiphanie de la distance. Donc, μεταπίπτω est plus qu'un «éternel retour du même»; μεταπίπτω témoigne un dépliement-déploiement immobilisé, cloué par son mouvement, il fait état d'une immobilité radicale du μετα- (du de nouveau) du μεταπίπτω, immobilité d'un revenir qui tisse le monde par son propre rythme. Car de nouveau n'est pas refaire, entreprendre encore une fois; de nouveau c'est harmoniser, c'est-à-dire enchaîner le déploiement à son rythme, entrer et faire entrer le monde en danse, reconnaître comme sa mort ses pas de danse.

Donc, comme μεταπίπτωσιν le monde revient sur ses propres pas et en même temps se fige par son propre rythme. Ce mouvement et cette immobilité qui travaillent le μεταπίπτω, ce déplacement rythmique allant de l'un instant à l'autre et revenant, ce jeu de dames où damer c'est donner libre cours et doubler la dame pour la faire reconnaître, le cycle de μεταπίπτωσιν est le cycle formé par un jeu. Mais ce jeu n'est pas le simple jeu de cache-cache, il est au contraire apparition venant du fond du miroir qui est le cycle, mirage de fond, face-à-face qui nous immobilise, épiphanie de la mort. Tel ce jeu est confirmé par les fragments 48 et 27; l'un :

τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος

(Le nom de l'arc est vie, son oeuvre mort), l'autre :

ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν.

(Les hommes qui trépassent les attendent des choses qu'ils n'espèrent pas, ni même imaginent.)

La vie en tant que nom est opposée à la vie en tant qu'oeuvre, nous dit le fragment 48, mais ces opposés font corps à l'arc. L'arc (βιός) qui sonne comme la vie (βίος), figure la vie : et l'un et l'autre oeuvrent la

mort. Or, la mort, ajoute le fragment 27, est ce qui nous attend, l'attendant. L'attendant, la mort, oeuvre l'attente, la vie est l'attente. Mais comment peut-on attendre ce dont on n'a pas la moindre expérience ? L'attendant, dit Héraclite, oeuvre l'attente comme espoir et comme imagination. La vie tissée par espoir (l'espoir, dit Eschyle, est le fait que je sais que je meurs et l'ignorance du *quand* je vais mourir) et imagination, par la mort, oeuvre son tissage, se mesure par son tissage. L'attendant comme attente nous mesure. L'attendant (la mort) oeuvré par la vie, oeuvre l'attente (vie) comme nom (arc : *βιός*), espoir et imagination. Nom et mort, l'un oeuvre l'autre, fait parler l'un, les deux à la fois jouent sur le damier de l'ineffable. Leur jeu engendré par l'ineffable rend possible son accession. Mais cette accession n'est pas articulation, elle n'est pas *ὑβρις*, démesure ; cette accession est pour les Grecs l'expérience dionysiaque.

Les fragments 15 et 14 d'Héraclite font état de l'expérience dionysiaque. Lisons-les attentivement :

Frg. 15 : *εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν' αὐτὸς δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος, ὅτεω μαίνονται καὶ ληναῖζουσιν.*

(Traduction provisoire : Si ce n'était pour Dionysos qu'ils menaient le cortège et chantaient l'hymne phallique, ils commettraient l'action la plus honteuse ; or il ne s'agit pas de cela, car Hadès et Dionysos c'est le même dieu pour qui ils tombent en délire et se font des bacchants.)

Frg. 14 (Transmission et contexte de Clément d'Alexandrie) : *τίσι δὴ μαντεύεται Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερῶστί μυνεῦνται.*

(Pour qui prophétise en menaçant Héraclite d'Ephèse ? Pour les rôdeurs de nuit, les mages, les bacchants, les possédés, les initiés. Ce sont eux qu'il menace de l'au-delà de la mort, c'est pour eux qu'il prophétise le feu. Car ils célèbrent sans pitié les mystères reconnus pas les hommes.)

La difficulté introduite par le fragment 15 consiste en ceci : que malgré le caractère achevé du premier membre de la formule (*εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν*), mettant l'accent sur la sacralité d'une pratique cultuelle, qui du point de vue de la vie profane apparaît comme honteuse, un second membre en suit, qui à son tour et à l'appui du membre précédant, insère un élément, du moins à première vue, étranger : l'identité

d'Hadès et de Dionysos. Comment peut-on comprendre cette bizarrerie ? Il faut s'interroger, d'abord, sur ceux dont parle Héraclite et ensuite, après avoir pu les préciser, il nous faut poser la question de ce en quoi repose leur comportement honteux en puissance. Pour cette tâche, on va s'appuyer sur les fragments 14 et 15. En effet, les bribes du fragment 14 éclairent — en l'explicitant — le texte du fragment 15 de telle sorte qu'on puisse tricoter avec les deux formules, une. Réalisons le projet :

εἰ μὴ γάρ, νυκτιπόλοι, μάγοι, βάκχοι, λῆναι, μῦσται, Διονύσῳ πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ἄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἵργαστ' ἄν, τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερῶστί μυεῦνται· ὧτ' οὗτος δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτε μαινόνται καὶ ληναῖζουσιν.

(Si ce n'était pour Dionysos que, les errants nocturnes, les mages, les bacchants, les possédés, les initiés, menaient le cortège et chantaient l'hymne phallique, ils commettraient l'action la plus honteuse, car ils célèbrent sans pitié les mystères reconnus par les hommes ; or, il ne s'agit pas de cela, car Hadès et Dionysos c'est le même dieu pour qui ils tombent en délire et se font des bacchants).

Soustraits ainsi de leur contexte, les mots d'Héraclite entrent dans leur langage. Du coup, le culte de Dionysos, son caractère et ses pratiques font irruption dans le terrain préparé par le questionnement en cours. Qu'en est-il de Dionysos dans la culture hellénique ? Qu'en est-il de son mythe et de son culte ?

Dionysos (pour l'ensemble des renseignements ci-dessous cf. E. Rhode, *Psyché* (traduction française chez Payot), et, chez le même éditeur, H. Jeanmaire, *Dionysos* ; aussi cf. le *Dionysos* de W. Otto, traduction française aux éditions Mercure de France), dieu à part, selon les récits de la mythologie, était le fruit d'amour de Zeus, le père des dieux, et de Sémélé — une mortelle. Or, Sémélé avant même de l'avoir porté au monde, fut consumée par les foudres de l'époux céleste, car elle avait formé le souhait démesuré de recevoir de nouveau dans son sein Zeus, dans l'éclatement de sa majesté divine. Mais Zeus dans son éclat divin était la foudre. Elle fut consumée. Pourtant, Zeus protège du feu l'enfant prématurément né, il le ramassa, le recueillit dans sa cuisse et le temps de la gestation ayant coulé, il porta son fils pour une deuxième fois à la lumière, cette fois-ci comme immortel. Dionysos, le deux fois né, l'enfant du terrestre fécondé par l'éclair céleste, protégé et sauvé par l'ombre du lierre et par l'élément humide — la mer, Dionysos donc, devient le fêtard errant dont la divinité est la démence. Dionysos surnommé Bacchos par ses spectateurs, les Bacchants, est le dieu de la végétation, des pratiques orgiaques, de l'élément humide — source



de toute procréation — il est le vin et la semence. Tel, protéiforme, vivifiant et meurtrier à la manière de l'eau, en tant que vin portant à l'oultre/ultra humain, porteur à l'ivresse, il est aussi le grand chasseur nocturne — chassé lui-même et dépecé par les Titans — le dieu de la folie dansante, du vacarme et du silence, génie à la fois infernal et terrestre, le toujours jeune, l'adolescent, l'éternel enfant. Dieu des abysses, «Seigneur des âmes», souffleur de vie, Dionysos est la vie illuminée, mesurée par la mort, l'incarnation de l'être-autre du masque, de la doublure et de l'énigme, de l'énigme-même de la vie, de l'océanique rendu abyssal par la mort.

Νυκτιπόλοι (rôdeurs de nuit), μάγοι (mages), βάκχοι (bacchants), λήναι (possédés à la manière de ceux qui honorent Dionysos pendant la fête de Lénée), μύσται, (initiés) en commun avec «le cortège», «l'hymne phallique», «le délire», «la possession bacchique», ce sont des indications de nos fragments qui font état des pratiques cultuelles dionysiaques, célébrant à la lueur des torches, le dieu. Ainsi, νυκτιπόλοι sont des errants nocturnes qui, liés en confrérie, se promènent, torches en main, en cortèges dansants sur les montagnes; μύσται désignent des initiés au culte de Dionysos; μάγοι sont ceux qui célèbrent, au vu et au su de tout le monde, le dieu; enfin βάκχοι et λήναι sont des enthousiastes, des bacchants inspirés, à savoir des possédés dont le délire (μανία) indique l'épiphanie du dieu.

N'étant pas une fable, le récit mythique témoigne de l'existence d'un passé qui ne fut jammais comme tel, il désigne ce qui produit l'épiphanie de dieu, la rencontre sur terre avec l'au-delà. L'enjeu de cette épiphanie c'est le culte. Le culte comme épiphanie de dieu n'est pas médiation; il est irruption de dieu dans le monde d'ici-bas. Dionysos, dieu à épiphanie fait son apparition comme multiple présence, comme multiformité. Le masque est l'épiphanie de Dionysos, il est le visage du dieu. Ainsi, pendant son culte, on ne porte pas les masques, mais on les met quelque part afin de se manifester par eux. Or, la manifestation par le masque c'est une manifestation ayant les caractéristiques d'une énigme. Faire parler cette énigme, c'est y participer en s'initiant. L'épiphanie de dieu est par conséquence, l'initiation à la manie, le culte de Dionysos est la manie même. Voilà pourquoi les spectateurs de dieu du fragment 14 d'Héraclite, «tombent en délire et se font des bacchants». La manie comme épiphanie de dieu est une théophanie.

Pour les Grecs, la manie, le délire, est la source de grands biens pour les hommes; l'art divinatoire, les pratiques purificatrices, l'inspiration poétique, l'amour, en constituent les quatre formes d'après le *Phèdre*. Dans ce dialogue platonicien (244 a) on lira en effet: τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν

ἡμῖν γίνεται διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει διδομένης (parmi nos biens, les plus grands sont ceux qui nous viennent par l'intermédiaire d'un délire, dont à coup sûr nous dote un don divin.)

La manie donc, fait parler le divin, elle est théolalie. *Ion*, un autre dialogue dans lequel Platon parle de l'inspiration poétique, confirme cette caractéristique propre de la manie. Là, il est dit (533 e -534 a et 534 e) : ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες ὀρχοῦνται, οὕτω καὶ οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν, ἀλλ' ἐπειδὴν ἐμβῶσιν εἰς τὴν ἀρμονίαν καὶ εἰς τὸν ῥυθμόν, καὶ βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι, ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὔσαι οὐ, καὶ τῶν μελοποιῶν ἡ ψυχὴ τοῦτο ἐργάζεται, ὅπερ αὐτοὶ λέγουσι (...), οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἐρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν, κατεχόμενοι ἐξ ὅτου ἂν ἕκαστος κατέχεται. (Comme les gens en proie au délire des Corybantes n'ont pas leur raison quand ils dansent, ainsi les poètes lyriques n'ont pas leur raison quand ils composent ces beaux vers ; dès qu'ils ont mis le pied dans l'harmonie et la cadence, ils sont pris de transports bacchiques, et sous le coup de cette possession, pareils aux bacchantes qui puisent aux fleurs du miel et du lait lorsqu'elles sont possédées, mais non quand elles ont leur raison, c'est ce que fait aussi l'âme des poètes lyriques, comme ils le disent eux-mêmes (...), et les poètes ne sont autre chose que les interprètes des dieux, étant possédés chacun par celui dont il subit l'influence.)

Epiphanie, théophanie, théolalie, la manie est le face-à-face avec le dieu, dieu érigé en visage, visage élevé en dieu.

Après ce long détour dû aux exigences du texte même d'Héraclite, il est temps de reprendre notre lecture suspendue des fragments 14 et 15, tricotés l'un avec l'autre (v. p. 190).

L'identité entre Hadès et Dionysos vient se poser comme la question par excellence du texte héraclitéen. Cette identité est ce à partir de quoi les pratiques dionysiaques gardent leur sacralité malgré leur caractère orgiaistique. Or, cette identité, en quoi consiste-t-elle ? Comment oeuvre-t-elle la sacralité dans l'orgiastique ?

La formule en question est animée par un jeu de mots, généralement reconnu, entre les termes αἰδοίσις (les parties honteuses), ἀναιδέσταια (profanation, sacrilège, irrévérence grave et dans un sens plus poussé ὕβρις) et Ἄιδης, le dieu infernal. « Ἄιδης », Hadès, qui selon le double témoignage de Platon est à la fois le connaisseur de toute chose *Cratyle* 404 b) et l'invisible, l'« ἀεὶ δές » (*Phédon* 80 d et *Gorgias* 493 b),

en un mot la mort enveloppant tout, joue avec «αἰδοίοισιν», terme qui désigne les parties honteuses et généralement le honteux, le toujours soustrait au regard et à la profanation entraînée par l'immédiateté des rapports réels et avec «ἀναιδέστατα», le non respectueux, le commettant une action de sacrilège, le profane, l'irrévérent. Mais «ἀναιδέστατα» en plus forme en lui-même un mot d'esprit, si on sépare le ἀν-privatif et le suffixe -τατα de la deuxième composante du mot -αιδεσ-, un mot d'esprit qui signifie : le sans Hades. «Ἀναιδέστατα» c'est l'acte profanatoire tentant la suppression du côté mort des choses, l'invisibilité qui les engendre, et plus profondément encore la non reconnaissance démesurée (ὑβρις) du regard comme abri de la mort. Si, par conséquence, les bacchants fêtent Dionysos en exposant les parties honteuses, sans commettre un sacrilège, cela est dû au fait qu'ils ne livrent pas au clair ce dont la destinée est l'obscur, à savoir les parties honteuses, et cela malgré le caractère exhibitoire de leur culte. Or, comment les bacchants ne commettent-ils pas l'irrévérence la plus grave, bien qu'ils exposent le phallus et se donnent à des pratiques orgiastiques? Ici entre en jeu μαρία, le délire dionysiaque. Les bacchants μαίνονται καὶ ληναῖουσιν pour obtenir l'épiphanie de dieu, pour le faire parler comme invisible, pour le faire apparaître comme masque. C'est dans le sens de cette apparition par la manie que Dionysos, le dieu à épiphanie, et Hades, le Seigneur du monde invisible et infernal, du monde de l'ἀφάνεια (non apparition), sont le même dieu aux yeux d'Héraclite.

Cette équivalence est travaillée par la manie, par le délire bacchique qui fait parler l'ἀφάνεια tout en la gardant dans son milieu, les ténèbres. Ἀφάνεια se dit, elle se fait parler comme geste cultuel, comme chant liturgique, comme distance sans espace, nom sans λόγος. L'expérience de l'ἀφάνεια comme expérience de l'abyssal c'est le dionysiaque, le déchirement lié à l'assomption intégrale de la φάνεια, l'éclat, sa source et sa mesure, l'infernal. La manie est cette parole avant la distance, un besoin sans attendant et sans attente. Écoutons pour une dernière fois Héraclite :

εἰ μὴ γάρ, Διονύσω, πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνεον ᾄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἵργαστ' ἄν' αὐτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτεω μαίνονται καὶ ληναῖουσιν.

(Si ce n'était pour Dionysos qu'ils menaient le cortège et chantaient l'hymne phallique, ils commettraient par leur attitude l'ὑβρις de livrer au clair ce dont la destinée est d'habiter l'obscur, de violer la honte par un regard profane de connaissance. Mais ils le ne commettent pas, car



Dionysos, pour qui ils tombent en délire et se font des bacchants et [Hadès] l'Invisible c'est le même dieu.)

La mort est pudeur ; comme pudeur, elle est affectation de l'Invisible par l'abyssal.

ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ : Ο ΚΥΚΛΟΣ ΤΟΥ ΘΑΝΑΤΟΥ

Περίληψη.

Ο θάνατος είναι ένα από τα μεγάλα θέματα του Ήρακλείτου. Ο Ήρακλειτος κάνει λόγο για τον θάνατο συσχετίζοντάς τον με τον ύπνο, την γέννηση, την ζωή. Θάνατος - Ύπνος, Θάνατος - Γέννηση, Άδης - Διόνυσος είναι τα αντίστοιχα μέρη της παρούσης μελέτης.

Στο ζεύγος Θάνατος - Ύπνος αναφέρονται τα αποσπάσματα 21 και 26 του Ήρακλείτου. Διαβάζοντας τα σε συνδυασμό προς τα αποσπάσματα 1 b, 73, 89, 46, 107, 57, οδηγούμαστε στο έξης συμπέρασμα : ότι για τον Ήρακλειτο το ζεύγος θάνατος - ύπνος δηλώνει μια σχέση του ανθρώπου προς το φως. Βλέπουν πραγματικά όσοι δέν βλέπουν με τα μάτια μη βλέποντας με τα μάτια, το φως παίρνει την διασταση σκίως στο σκοτάδι. Το φως είναι το άλλο του ανθρώπου, ο ίσκιος του.

Στο ζεύγος Θάνατος - Γέννηση αναφέρονται τα αποσπάσματα 36 και 98 που διαβάζονται σε συνδυασμό προς τα αποσπάσματα 31 a, 77 a, 12 b, 31 b, 7, 84 a, 84 b, 76. Η ανάγνωση των αποσπασμάτων αυτών φωτίζει τα συμπεράσματα, στα όποια οδηγηθήκαμε διαβάζοντας τα αποσπάσματα 21 και 26 του προηγούμενου μέρους. Εκεί το φως για τον άνθρωπο είναι ο ίσκιος του· εδώ ο θάνατος ύψώνεται στο μέτρο της ζωής.

Για το ζεύγος Άδης - Διόνυσος έχουμε να διαβάσουμε τα αποσπάσματα 62 και 77 b σχετικά με το θέμα θάνατος - άθανασία και τα αποσπάσματα 88 και 20 σχετικά με το θέμα ζωή - θάνατος, σε συνδυασμό προς τα αποσπάσματα 48, 27, 15, 14. Με το ζεύγος αυτό ή σκέψη του Ήρακλείτου για τον θάνατο ολοκληρώνεται. Ο θάνατος φανερώνεται ως ή δράση του άβυσσαλέου στο άθεατο. Έδω ο κύκλος του θανάτου κλείνει. Ο θάνατος ως ίσκιος του ανθρώπου είναι το μέτρο του· ο θάνατος ως μέτρο του ανθρώπου είναι οί άβυσσοι της ζωής· οί άβυσσοι της ζωής ως παρουσία του άθεατου είναι ή παρουσία του θανάτου.

Παρίσι

Στ. Ράμφος