

## PSYCHÉ ET COSMOS SELON HÉRACLITE

**Introduction.** Chez bien des philosophes présocratiques (Héraclite, Parménide, Empédocle), on rencontre une opposition déconcertante entre des affirmations d'inspiration spiritualiste sur l'âme et des affirmations d'apparence matérialiste dans leur conception de la nature de l'âme. Chez Héraclite, il y a l'âme «humide» de l'homme ivre, l'âme «sèche» du penseur sage (22 B 117, 118 D.-K.<sup>16</sup>) à côté de multiples fragments où seule l'affirmation d'un pur psychisme se trouve retenue. Chez Parménide, il y a le fragment 28 B 16 D.-K., selon lequel penser est «éclosion corporelle» – à côté des multiples fragments où il n'est question que de l'esprit et du penser, sans la moindre référence au corporel (28 B 4, B 6 D.-K., etc.). Chez Empédocle, l'Amour et la Haine ont «longueur» et «largeur» (31 B 17 D.-K.<sup>16</sup>, v. 20) ou «poids» (31 B 17 D.-K., v. 19); mais l'observation du monde est pure activité de l'«esprit» (φρήν). Comment parvenir à concilier chez Héraclite, comme chez Parménide ou Empédocle, les deux types de discours apparemment inconciliables, le discours spiritualiste et un discours plus ou moins, semble-t-il, matérialisant, sinon matérialiste<sup>1</sup>? Or il faut constater qu'avant les philosophes présocratiques, les analyses poétiques du psychisme étaient totalement différentes. Point d'un tel dualisme à l'intérieur de l'âme. Chez Homère, chez Hésiode, chez Pindare, chez Archiloque ou chez Sapho, quand le poète fait intervenir les activités psychiques, aucune référence n'est faite à du corporel. On reste dans le domaine du pur psychique. C'est à partir d'une telle constatation que nous en viendrons à proposer la thèse suivante: tantôt les présocratiques – et d'abord Héraclite – retrouvent, dans le sillage des poètes, une analyse psychologique du psychisme, tantôt ils introduisent, par souci d'objectivité physicienne, l'âme de l'homme dans la structure cosmique de l'univers.

**I. Le psychologisme des poètes.** Chez Homère, le principe de nos pensées, de nos sentiments, de nos sensations, ne se trouve pas encore désigné par le terme de ψυχή. Il se trouve désigné par plusieurs autres termes, mais renvoyant tous aux profondeurs du «psychisme». Il y a d'abord le doublet fréquent de

---

1. Le matérialisme n'en reste pas à l'explication par «les corps»; il envisage, derrière le corps, le substrat «matériel»: ainsi Leucippe ou Démocrite.



φρήν et de θυμός. Ainsi, au chant I de l'*Iliade*, Achille remue ses pensées hostiles à l'égard d'Agamemnon. Il les remue «en son âme et son cœur», κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν. Ici Mazon traduit φρήν par «âme», θυμός par «cœur». Âme et cœur sont à peu près équivalents. L'âme φρήν comporte une nuance plus intellectuelle, θυμός, plus affective; φρήν, c'est l'âme en tant qu'esprit – θυμός c'est l'âme en tant que cœur. Toujours au livre I de l'*Iliade* Agamemnon rétorque à Achille en fureur: «Fuis donc si ton cœur (θυμός) en a telle envie» (I, 173). Il en est pour l'âme des dieux comme pour celle des hommes. Héra la divine dépêche Athéna auprès d'Achille. «La déesse aux bras blancs, Héra, m'a dépêché qui en son cœur (θυμός) vous aime (φιλέουσα) et vous protège (κηδομένη) tous deux, Agamemnon et Achille (209)». Pour Homère, chez l'homme, chez la divinité le principe des pensées et des sentiments, c'est d'abord φρήν ou θυμός, sinon ψυχή, dont le sens homérique est autre.

À côté de φρήν au singulier, Homère utilise aussi φρένες au pluriel, qui désigne plutôt l'âme en tant qu'intellect discursif. Toujours en *Iliade* I, Homère écrit: «Le dixième jour de la querelle entre Agamemnon et Achille, Achille appelle les gens à l'assemblée. La déesse aux bras blancs, Héré, vient de lui mettre en l'intellect (φρεσί, 55) cette pensée. Les hérauts messagers d'Agamemnon arrivent aux baraques d'Achille pour essayer de le convaincre de rendre Briséis. Les deux hérauts devant Achille, pris de crainte et respect, s'arrêtent sans un mot. En son intellect (ἐνὶ φρεσί, 333), Achille comprend. Le principe psychique de nos pensées-sentiments, c'est donc, pour Homère, θυμός, φρήν, φρένες. D'autres termes encore s'y adjoignent. Il y a le «cœur viril» ἦτορ (*Iliade*, I, 188). Il y a le «cœur ému» κῆρ (*Iliade*, I, 44) ou καρδία (*Iliade*, I, 395, 225).

C'est sur θυμός, φρήν, ἦτορ, καρδία, c'est-à-dire le «principe pensant» humain ou divin, que viennent se greffer les multiples «activités» psychiques caractérisant le héros ou le dieu. Il y a le «désir» ἐέλδωρ (*Iliade*, I, 41, 455) ou ἔμερος (*Iliade*, XI, 89). Il y a le «regret» πόθος (*Iliade*, 17, 439), il y a le «chagrin» ἄλγος (*Iliade*, III, 97) ou ἄχος (*Iliade*, I, 188). Il y a la «fureur» μένος (*Iliade*, I, 103), la «colère» μῆνις (*Iliade*, I, ), l'«emportement» θυμός (*Iliade*, I, 192), le «dépit» γόλος, γολή (*Iliade*, I, 138). Il y a tous les termes tournant autour du vouloir: βούλη (*Iliade*, I, 5, 540, 537), βούλησθαι (*Iliade*, I, 112), ἐθέλειν (*Iliade*, I, 112, 554, 408). Il y a savoir: νοῆσαι (*Iliade*, I, 343), εἰδέναι (*Iliade*, I, 70) φρονεῖν (*Iliade*, III, 98) νοῶς (*Iliade*, I, 132, III, 63), les pensers πραπίδες (*Iliade*, I, 608).

C'est indépendamment des activités de l'âme qu'intervient, sous-jacent, le corps en une sorte de parallélisme psycho-biologique. Il y a d'abord le corps divin, le sang divin ἰχώρ (*Iliade*, V, 340). Il y a le corps humain ou animal: avec l'importance du cœur et du sang, avec l'importance de la poitrine στῆθος (*Iliade*, I, 189). «Dans sa poitrine virile, son cœur balance entre deux desseins»; avec l'importance des entrailles φρένες (*Iliade*, I, 103). «Terriblement ses

entrailles se gonflent d'une noire fureur». Il y a θυμός vie (*Iliade*, I, 205) souffle de vie (*Iliade*, I, 593).

Ainsi, pour Homère, corps et âme constituent deux plans, bien distincts de la nature des vivants (dieux, hommes, bêtes). Il y a d'une part les activités d'ordre proprement psychique. Il y a d'autre part les mouvements du corps.

Quant à ψυχή selon Homère, le mot désigne chez l'homme le «souffle de vie», ici-bas, d'abord, dans l'au-delà, ensuite. «Souffle» lié à la pensée, mais d'un autre ordre: l'ordre du vital. Lorsque meurt le θυμός, la φρήν, le ἦτορ, que reste-t-il de nous? Homère admet *ici-bas* qu'en l'homme il y a accompagnement incessant du psychisme, du vital, du corporel. Dans l'au-delà ne subsistent: (1) qu'un souffle de vie à l'état d'ombre, ψυχή; (2) que notre corps, mais lui aussi à l'état d'ombre: σκιά. Toutefois, certains morts héroïques, s'ils sont questionnés par un vivant parvenu un bref moment à entrer dans le royaume d'Hadès, peuvent répondre à cet audacieux visiteur, évoquant le passé, interrogeant sur le présent les héros voyageurs demeurant en vie. C'est la célèbre *Nekuia* du livre XI de l'*Odyssée*, où Ulysse retrouve et fait parler, revenues un instant à la conscience de soi, les âmes des trépassés: âme de sa mère défunte Anticléia, âme de son ami défunt Achille, etc.

Chez Hésiode tout comme chez Homère, l'âme aussi bien que ses fonctions sont d'ordre purement «psychique». L'âme selon Hésiode se trouve désignée tantôt comme «intellect», νόος (*Théogonie* 51), tantôt comme «esprit», θυμός (*Théogonie* 98, 239, 536, 549, 551, 554, 641, 645), tantôt comme «cœur sensible» καρδία (*Théogonie* 99), tantôt comme «cœur passionné», ἦτορ (*Théogonie* 163), ceci par opposition au «corps», δέμας (*Théogonie* 260).

Ainsi, chez les poètes, tels Homère ou Hésiode, l'âme et ses activités ne sont que «psychiques». Aucun élément corporel ne s'introduit dans la structure de l'âme.

**II. Les deux versants de l'âme selon Héraclite: le versant corporel et le versant proprement psychique.** Du psychologisme des poètes, on distinguera la philosophie spiritualiste ou orphico-pythagoricienne, avec sa conception de l'âme prisonnière du corps-tombeau et sa croyance en la transmigration des âmes. S'il y a une grande parenté d'Héraclite avec le psychologisme d'Homère ou d'Hésiode, il y a par contre un anti-pythagorisme héraclitéen. La conception philosophique de la spiritualité de l'âme chez les pythagoriciens est fort différente des conceptions psychologiques caractérisant le discours des poètes. Pour les poètes, le corps n'a rien d'un tombeau; selon les poètes, point de multiples réincarnations de l'âme; leurs conceptions de la ψυχή reposent simplement sur cette double affirmation: l'âme est de «nature» psychique, ses «fonctions» et «activités» sont d'ordre psychique. Or l'un des versants des affirmations d'Héraclite reste assurément en accord avec cette conception des poètes: c'est le versant concernant les «activités de l'âme». Toutefois, un autre

aspect des conceptions héraclitéennes de l'âme, c'est d'envisager que l'âme est en vérité scindée en deux plans: d'une part, un plan qui est – grande nouveauté – d'ordre physique, lequel rapproche l'âme des réalités corporelles du cosmos; d'autre part, un plan qui demeure psychique, lequel concerne non pas la «nature» de l'âme, mais ses «fonctions» et «activités». Telle se présente la démarche présocratique des présocratiques dans l'étude de la structure duelle de l'âme. Héraclite, comme beaucoup de penseurs présocratiques, avait une conception mi-corporelle, mi-psychique de l'âme. Il en sera de même chez Parménide, Anaxagore, Empédocle, Démocrite. Ils ne sont «poètes» que lorsqu'ils parlent des «activités», mais non de la «nature» de la ψυχή.

Les conceptions nouvelles d'Héraclite sur l'âme se retrouvent, modulées, chez beaucoup de présocratiques, avant que vienne à surgir et à s'y opposer une tout autre conception de l'âme, celle du spiritualisme de Platon et d'Aristote. Chez Héraclite, qu'il s'agisse de l'âme de l'homme, de celle des dieux, de celle de l'animal, l'âme est toujours duelle, à la fois réalité physique et réalité spirituelle. Or ceci est possible si l'on distingue «nature» et «fonctions» de l'âme. Par son versant «naturel» l'âme est réalité «corporelle», s'inscrivant dans la corporéité des autres corps du cosmos: corps, subtil face aux corps matériels constitutifs du monde (feu, air, eau, terre). Par son versant «fonctions» et «activités», l'âme est réalité psychique, ses fonctions et activités psychiques venant se greffer sur le fond «physique» qu'est la «nature» de l'âme. Nature d'une part, fonctions et activités d'autre part constituent ainsi un dualisme radical à l'intérieur même de la structure complexe de l'âme chez Héraclite, selon qu'on envisage le niveau d'une étude d'ordre présocratique de l'âme ou d'une étude proprement psychologique de l'âme, cette dernière se situant quant à elle dans le prolongement de l'analyse psychologique des poètes (Homère, Hésiode, Pindare, Eschyle). L'influence du dire psychologique des poètes s'allie à une étude qui se veut d'ordre quasi scientifique. Pour désigner l'âme, Héraclite ne dit plus θυμός, φρήν, ἦτορ. Chez Héraclite c'est le terme ψυχή qui signifie l'âme en tant que principe fondamentalement psychique, exceptionnellement en tant que principe de vie (B 85 D.K.). Le terme se rencontre dans onze fragments «B» retenus par Diels-Kranz, dans deux passages des textes figurant en «A»: B 12, B 36, B 45, B 67 a (*anima*), B 68, B 77, B 85, B 98, B 115, B 117, B 118 – et A 15, A 17. Or bon nombre de ces fragments, indépendamment de toute référence à la corporéité de l'âme, concernent ce principe proprement psychique qu'est l'âme (12, 45, 67 b, 68, 77a, 115). Plusieurs de ces fragments énoncent, par contre, le versant proprement corporel de l'âme: B 36, B 98, B 117, B 118 D.K. D'autre part, enfin, quand il s'agit pour Héraclite d'envisager la multiplicité des «fonctions» ou des «activités» de l'âme, le côté corporel de l'âme s'efface entièrement: B 1, B 17, B 40, B 93, B 114, B 33, B 18, B 55, B 107 concernant λόγος, μάθησις, θυμός, ἡδονή, αἴσθησις. Ici de nouveau les textes héraclitéens retrouvent la



veine psychologique qui animait les poètes.

**III. Versant corporel de la ψυχή; liaison entre corporéité de l'âme et corps constitutifs du cosmos.** Pour appréhender ce qu'est le versant corporel de l'âme selon Héraclite, il convient de préciser comment Héraclite a envisagé la hiérarchie des réalités constituant le monde. Au fondement de toutes choses, Héraclite pose les quatre éléments corporels et fondamentaux: le Feu, l'Air (ou l'Ether), l'Eau, la Terre. C'est à partir des quatre corps élémentaires que sont constitués les corps matériels visibles, audibles, tangibles: les astres et le ciel (Feu et Air), la mer, les fleuves, les étangs (Eau), les plaines, les vallées, les montagnes (Terre). Ces corps vivants sont des réalités corporelles dans lesquelles les corps matériels se retrouvent, mais physiologiquement transformés. Les organes, le cœur, le cerveau, les poumons, les os, les chairs, etc. sont formés de parcelles, organiquement ordonnées, des quatre corps matériels visibles.

Vient enfin le niveau de la ψυχή. La ψυχή est elle aussi constituée corporellement. Elle est formée de feu et d'air, mais ici en tant que réalités subtiles et invisibles; elle peut aussi être pénétrée, quand elle est en contact avec le sensible, par des portions d'eau, mais elles aussi subtiles et invisibles. En ce qui concerne le souffle vital – niveau le moins élevé de la ψυχή, il est constitué d'air. La pensée brouillonne (les sens, le plaisir et la douleur, les émotions troubles, les λόγοι bavards) comportent mélange d'air et de feu, ici caractérisés par leur lenteur, et auxquels des éléments d'eau souvent s'ajoutent. La pensée claire, c'est-à-dire, le discours vrai (λόγος), l'intellect (νόος), l'intelligence intuitive (φρήν) comportent, en leur partie non psychique, un côté constitué d'air vif et subtil et de feu vif et subtil.

Pour Héraclite physicien, la mort de l'âme et sa venue à l'existence s'inscrivent dans le cycle des éléments corporels. Ici un témoignage de Clément d'Alexandrie s'avère fondamental. Dans le fragment B 36 D.K., on lit: «Pour les âmes, mort de devenir eau, pour l'eau, mort de devenir terre, mais de la terre naît l'eau, et de l'eau l'âme»<sup>2</sup>. L'eau peut faire penser aux humeurs et au sang, la terre à la chair et aux parties osseuses. L'on pourrait donc croire que ce fragment indique comment l'âme se forme à partir des éléments aqueux du corps et y retourne, que les éléments aqueux proviennent eux-mêmes des éléments terreux puis y retournent. (Schuster, Gigon, Marcovich, Bollack-Wissmann). En réalité le contexte de Clément amène à penser que la vie et la mort des âmes et des corps sont intégrés aux échanges cosmiques. Le texte de Clément n'est pas l'expression d'un cycle qui serait purement physiologique. Il s'agit ici de la description d'un cycle cosmique, selon lequel l'âme en tant que

2. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, VI, 17, 2 (p. 435 Stählin).



«nature» corporelle s'inscrit parmi les autres corps du cosmos. L'âme est fondamentalement feu et air. Quand l'âme meurt, le corps se résout en eau et en terre. Quand un corps vivant vient à naître, il se constitue à partir d'éléments de terre et d'eau. Mais l'âme elle-même en tant qu'elle est corporellement constituée, ne devient qu'accessoirement eau (par exemple, dans la sensation, dans l'ivresse); elle est fondamentalement – ce que d'autres passages que celui-ci précisent –, air et feu.

Un texte du stoïcien Arius Didyme cité par Eusèbe indique bien comment l'âme (constituée fondamentalement de feu et d'air) peut en quelque sorte s'aliéner et devenir ainsi «humide» (ὕγρῆ) quand elle se trouve en contact avec l'humide (ὕγρὰ) des choses ou de son propre corps. C'est ainsi que doit se lire le fragment B 12 D.K.: «Pour ceux qui entrent dans les mêmes fleuves affluent d'autres et d'autres eaux; et certes les âmes s'exhalent de l'humide». Ce passage, de prime abord déroutant, nous explique en réalité comment c'est à partir des sensations que l'âme parvient au connaître. De l'humidité changeante des corps sensibles extérieurs (constitués d'eau et de terre) et de l'humidité de notre propre corps se dégage («s'exhale») l'activité mi-corporelle mi-psychique (feu, air) de notre âme pensante. L'âme ne devient pas pour autant vraiment eau, mais seulement présence «humide». L'âme, en tant que principe intellectuel ordonnateur a pour fonction de s'évader de cet humide et trouble «fleuve» des sensations et des mouvements de son propre corps. Cette humidité accessoire de l'âme ne se rencontre point seulement, selon Héraclite, au niveau psycho-corporel inférieur qu'est celui du sentir. Cette humidité de l'âme caractérise aussi les moments plus ou moins épisodiques où l'âme se laisse entraîner par l'ivresse et par le plaisir. Quelques fragments célèbres en témoignent. Ainsi le fragment B 117 D.K.: «L'homme, quand il est ivre, est conduit par un enfant impubère, - titubant, ne sachant où il va, ayant l'âme humide». Ainsi encore le fragment B 77a D.K.: «Pour les âmes, devenir humides: plaisir ou mort». C'est par opposition à ces textes sur l'«humidité» de l'âme qu'il faut situer le non moins célèbre passage sur l'âme «sèche»: le fragment B 118 D.K. est caractéristique du niveau psycho-corporel de l'âme qu'éclaire la vérité du λόγος: «Eclat du regard: âme sèche, - la plus sage et la meilleure».

Outre le niveau de l'âme «humide» et celui de l'âme «sèche», les textes héraclitéens retiennent encore un autre niveau de la ψυχή, niveau le plus fruste certes, mais qui est non moins essentiel chez tout être doué de vie; ici c'est l'âme en tant que principe purement corporel de la vie et des mouvements spontanés des vivants: c'est l'âme souffle, non pas constituée d'air et de feu, mais constituée uniquement d'air. Le fragment B 85 DK articule avec netteté l'opposition entre le niveau psycho-corporel de la colère et de l'ardeur, et le niveau purement corporel du souffle de vie. «Il est difficile de combattre la colère, car elle l'emporte au prix de la vie». Si l'âme en colère et l'âme

rationnelle viennent à s'opposer, il y a là pour l'âme un combat difficile. Car la colère peut être si forte que (chez le soldat, chez l'homme furieux) elle peut déboucher sur la suppression de la «vie», aussi bien pour l'homme en colère que pour sa victime. La ψυχή est principe de vie aussi bien que principe de la conscience.

Tous ces passages manifestent qu'Héraclite s'est efforcé, par delà le discours purement psychologique du poète, d'envisager une approche psychocorporelle d'ordre plus ou moins «préscientifique». Mais ceci pour Héraclite ne concerne que le versant de l'âme par lequel elle s'insère dans l'ordre corporel du cosmos. Héraclite admet non moins fermement qu'il existe un tout autre versant de l'âme, un versant où le psychisme de l'âme s'allie au corporel de l'âme. C'est dans cette perspective proprement psychique de l'âme portant non plus sur la nature, mais sur les fonctions et activités de la ψυχή, qu'Héraclite rejoint le psychologisme qui marquait les approches poétiques de l'âme.

**IV. Versant psychologico-poétique de la ψυχή; du psychologisme des poètes au psychologisme héraclitéen.** En tant qu'elle comporte, outre son versant corporel, un versant proprement psychique, l'âme selon Héraclite n'est plus envisagée comme réalité cosmique parmi les réalités cosmiques. Or cet autre versant qu'Héraclite envisage pour cerner ce qu'est l'âme se rattache non plus à des essais d'objectivité quasi préscientifiques mais à des perspectives esquissées à travers le psychologisme des poètes. Que la ψυχή-corps soit aussi bien le principe spirituel des «fonctions» et «activités» proprement psychiques de l'âme<sup>3</sup> ne pose point de difficulté aux yeux d'Héraclite. Les fragments d'Héraclite comportent – ceci dans le sillage du discours des poètes – de très nombreuses propositions allant dans ce sens. Tout d'abord, la ψυχή-corps est à plusieurs reprises envisagée par Héraclite comme étant aussi bien ce «principe» qu'est la ψυχή-esprit.

Un premier texte en témoigne: c'est le fragment B 67a D. K. C'est un passage écrit en latin, passage d'Hisdosus Scholasticus, où figure le terme «anima» équivalent de ψυχή. «De même que l'araignée, se trouvant au milieu de sa toile, perçoit (*sentit*) aussitôt qu'une mouche a brisé l'un de ses fils, et ainsi court rapidement à cet endroit comme si elle souffrait de la rupture du fil, de même l'âme de l'homme (*hominis anima*), une partie du corps étant blessée, se rend en hâte à cet endroit (*illuc festineat*) comme incapable (*impatiens*) de supporter la blessure du corps auquel elle est liée solidement». D'autres textes d'Héraclite sont non moins affirmatifs quant à ce versant psychique de l'âme «principe» de nos pensées. Ce sont les fragments dans lesquels Héraclite relie «dire vrai», λόγος, et âme. Ainsi se présente le fragment B 115 D.K.: «À l'âme appartient un

3. J. BOLLACK, *Héraclite ou la séparation*, Paris, Minuit, 1971, a tort de ne retenir que l'aspect «souffle» de l'âme chez Héraclite.



dire vrai lequel s'accroît lui-même». De même en est-il dans le fragment B 45 D.K.: «Tu ne trouverais pas les limites de l'âme, même en parcourant toutes les routes, tant son dire rationnel vrai est profond». Ou encore le fragment B 68 D.K. tiré de Jamblique: «Et c'est pourquoi Héraclite a eu raison d'appeler la vision et l'audition des obscénités «remèdes» (ἀκέα), voulant dire par là qu'elles portent remède à la terreur et délivrent les âmes (τὰς ψυχὰς) des maux qu'elles contractent dans le devenir». Tous ces passages héraclitéens, à l'évidence, font de l'âme même (bien que corporelle) un principe spirituel. Mais le psychologisme héraclitéen, dans le sillage des poètes, se manifeste surtout à travers les fragments portant sur les «fonctions» et les «activités» émanant du «principe» spirituel.

C'est d'abord par les textes concernant λόγος (le dire vrai), νοῦς (l'intellect), βουλή (la volonté) que, dans le sillage du dire des poètes, Héraclite exprime une conception se rattachant à leur psychologisme, tout en l'approfondissant: fragments B 115 et B 45 D.K. sur le λόγος, fragments B 40 et B 114 D.K. sur le νοῦς, fragment B 33 D.K. sur la βουλή. Dans le fragment B 1 D.K. on lit: «De cette *Parole vraie* qui toujours est, les hommes restent sans intelligence, avant de l'écouter comme du jour où ils l'ont écoutée»: c'est à cette *Parole vraie*, horizon divin de l'univers, que s'accorde la parole vraie du sage héraclitéen, ceci par opposition aux «paroles inexactes» caractérisant les pensées de la foule et les conceptions de nombreux penseurs (B 108, B 87 D.K.). Quant à l'intellect, autre fonction de l'âme, il se lie à l'activité psychique de «savoir» (B 40, B 104, B 114 D.K.). Pour ce qui est de connaître ce qui est la loi la meilleure, force est de reconnaître qu'elle consiste à obéir à «la volonté d'un seul» (B 33 D.K.). Ainsi les conceptions héraclitéennes sur les grandes «fonctions» de l'âme – *parole vraie*, intellect, volonté - s'inscrivent-elles dans une perspective appartenant au *psychologisme* qui était celui des poètes, entièrement oublieuse de toute corporéité de l'âme.

Il en est encore ainsi en ce qui concerne les conceptions héraclitéennes sur les «activités» de l'âme – connexes des fonctions de l'âme -. Qu'on songe à l'activité de connaître ou de se connaître, à ce qu'est l'espoir, à l'activité des sens: ici Héraclite ne se rattache qu'au psychologisme, sans la moindre référence au domaine du *corporel*. Le fragment B 116 D.- K. le montre bien: «De tous les hommes, c'est la part: se connaître eux-mêmes (γινώσκειν ἑαυτοὺς) et bien penser (σωφρονεῖν)». Ou encore le fragment B 17 et B 55 D.K. sur μανθάνειν ou μάθησις: «Les hommes de la foule, bien qu'une fois instruits (μανθάνοντες), ne connaissent pas (γινώσκουσιν) les choses vraies». «Les choses dont il y a connaissance (μάθησις), c'est cela que je préfère». Le psychologisme d'Héraclite se retrouve aussi bien dans sa conception de cette activité qu'est l'«espoir» (B 18 D.K.): «S'il n'espère pas l'inespérable, il ne le découvrira pas». Il se retrouve aussi dans la conception de l'activité des divers sens (B 55 D.K.): «Ce dont il y a vue, ouïe, c'est cela que je préfère». Pour Héraclite, la



ψυχή—esprit est non moins fondamentale que la ψυχή—corps. Une alliance profonde les unit.

**V. L'âme et le corps après la mort.** Y a-t-il ou non selon Héraclite, chez l'homme, voire chez l'animal, quelque immortalité de la ψυχή? L'âme des dieux, l'intelligence divine qui anime le Logos sont réalités «immortelles». Qu'en est-il de l'âme humaine, voire de l'âme animale? Si le Logos «toujours est» (B 1 D.K.), si Zeus toujours est (B 32 D.K.), si Apollon toujours est (B 92 D.K.), si Dionysos et Hadès toujours sont (B 15 D.K.), qu'en est-il du corps et de l'âme des êtres vivants après la mort? L'existence des vivants est-elle autre chose qu'un passage éphémère à la surface de la Terre? Bien des exégètes d'Héraclite l'admettent. «L'individu ne fait que passer, ne laissant de lui qu'une image qui rêve» (M. Conche, *Héraclite*, p. 349). Plus nuancé, A. Ed. Chaignet, après avoir écrit que, selon Héraclite, «quand le corps meurt, l'âme individuelle qui l'animait et qu'il animait meurt aussi», admet pourtant que l'âme conserve un sens dans l'Hadès, celui de la respiration (*Histoire de la Psychologie des Grecs*, t. I, Paris, 1887, p. 40). Ce qu'il est indispensable de considérer, c'est que la doctrine d'Héraclite sur la mort est radicalement opposée aussi bien aux perspectives homériques sur l'Hadès qu'aux perspectives pythagoriciennes sur la réincarnation. Le fragment 27 D.K. est net: «Les hommes, des choses les attendent étant morts, qu'ils n'imaginent pas».

Pour appréhender l'«originalité» d'Héraclite concernant le statut de l'âme et du corps après la mort il faut revenir à sa conception duelle de l'âme, à la fois corps et pensée. Or pour Héraclite, c'est plutôt en physicien qu'en psychologue qu'il faut songer à ce que peut être l'au-delà de la vie. Notre corps est terre et eau. Notre âme ici-bas ne cesse de penser (tantôt rigoureusement, tantôt, plus souvent, sans rigueur), mais elle est aussi feu, air, humidité sinon eau. Il est nécessaire aux yeux d'Héraclite de se représenter la mort à partir de telles considérations. Notre corps, une fois mort, redevient terre et eau. Mais qu'en est-il de notre âme-corps? En tant qu'elle participe à l'humide, l'âme rejoint l'humidité des corps. En tant qu'elle était parcelle de feu, elle se mêle à nouveau au Feu universel. Reste le domaine de l'âme en tant que constituée d'air. C'est ici qu'Héraclite admet, de façon très originale, quelque survie pour notre âme en tant qu'elle est principe individuel de respiration. Après la mort, des choses attendent les hommes «qu'ils n'imaginent pas». Quelles choses? Un bref fragment cité par Plutarque permet de l'appréhender. «Les âmes flairent dans l'Hadès». Selon E. Rohde, on pourrait rapprocher ce passage du passage de la *Nékuia* d'Homère (*Odyssée*, XI); on y voit les âmes des morts s'y rassembler en foule autour de la fosse où coule le sang des victimes: elles ont flairé le sang (E. Rohde, *Psyché*, trad. française, p. 37, n. 2). Toutefois, semblable interprétation méconnaît entièrement le contexte dans lequel Plutarque se situe en citant ce



passage.

Depuis Homère, dans de multiples formes de religion (Égypte), dans la religion à mystères (orphisme, éleusinisme), dans le pythagorisme, on «espère» une survie. Pour Héraclite, la conception physique de la ψυχή l'amène à gommer toute subsistance psychique de l'âme, et à distinguer physiquement plusieurs plans. 1<sup>o</sup> l'aspect feu-λόγος de l'âme se fond dans le Logos universel; 2<sup>o</sup> l'aspect eau-terre du corps se résout dans la terre et dans l'eau du cosmos; 3<sup>o</sup> reste une subsistance sous forme de faible respiration individuelle et de flair dans l'Air pur de l'Ether<sup>4</sup>.

C'est une telle conception physicienne de la mort qui explique les réflexions d'Héraclite sur la façon dont il faut traiter légitimement les cadavres. «Les cadavres, à jeter, plus que les fumiers» (B 96 D.K.). Le cadavre n'est plus que terre et eau, sans la présence de l'air et du feu. La conscience de la cité antique (grecque, égyptienne, perse) était liée aux cultes des défunts, tout spécialement des héros nationaux. Héraclite est le penseur pour qui les honneurs funèbres sont absurdes. Réservons les honneurs aux vivants et aux actions de la vie. Les Perses exposent les cadavres dans de grandes tours rondes pour les laisser dévorer par les oiseaux de proie. Les Égyptiens embaument. Les Grecs brûlent les cadavres et érigent des tombeaux grandioses. Pour Héraclite, brûler le cadavre c'est brûler le Feu. Ensevelir c'est souiller la terre de la cité. L'exposer à l'air, c'est souiller l'air de la cité. Le jeter dans l'eau, c'est souiller l'eau (fleuve, lac) de la cité. Reste à abandonner les cadavres, loin des cités, sans honneurs funèbres et sans stèles ou tombeaux funèbres; la terre reprendra ce qui était terreux dans le corps du vivant. La conception héraclitéenne du sort du cadavre s'accorde avec la conception héraclitéenne de la subsistance physique de l'âme, air dans l'Ether.

**Conclusion.** Ce qui caractérise les conceptions d'Héraclite et celles des autres philosophes présocratiques concernant la nature de l'âme, c'est leur aspect extrêmement concret. Pour Héraclite, il est apparu nécessaire de situer l'âme humaine et celle des vivants parmi les réalités physiques du cosmos. Le feu astral, l'éther dans lequel les astres se meuvent sont des corps physiques avant d'être des êtres pensants. L'âme de l'homme n'est qu'une parcelle de ce corps pur et pensant. Ainsi Héraclite témoigne-t-il, par rapport aux conceptions homériques ou pythagoriciennes de l'âme, d'une grande originalité. L'imaginaire homérique sur l'Hadès comme l'imaginaire pythagoricien sur les transmigrations ne pouvaient pas se trouver retenus dans une présentation physico-psychique rationnelle de la nature des âmes. Unir la représentation

4. Cf. RAMNOUX, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, Belles Lettres, 1968, p. 129: commentant «flairer» Ramnoux dit que la mort consiste en «un invisible où les âmes se reconnaîtraient à des vives intuitions odoriférantes».



concrète de ce que sont les corps constitutifs de l'ensemble du cosmos et la représentation de ce que sont l'âme et le corps du vivant, telle fut l'audace d'Héraclite. Bien des présocratiques ont suivi Héraclite dans cette voie qu'il avait ouverte. Mais le côté poétique de l'âme subsiste et s'arrache à la corporéité des réalités du cosmos<sup>5</sup>.

Jean FRÈRE  
(Strasbourg)

---

5. Cf. les thèses de Serge Mouraviev.

