

STELIOS CASTANOS DE MEDICIS, Renens/ Suisse

ACTUALITÉ DE LA PENSÉE D'HÉRACLITE *

Tout le monde sait, évidemment, qu'il est normal qu'un penseur exerce quelque influence sur les idées de son temps ou sur la mentalité des gens d'une période historique postérieure, ou même sur les deux. Si tel était le cas pour Héraclite, je crois donc que cela n'aurait point dû nous paraître ni étonnant, ni inhabituel; mais, au contraire, fort compréhensible et absolument légitime. Notre entretien se bornerait alors à faire ressortir, tant bien que mal, ces ressemblances, ces similitudes, ces points communs entre la pensée d'un philosophe de l'antiquité avec la science et le savoir contemporains, après avoir, peut-être et au passage, dû esquisser les lignes générales de la conception du dit philosophe.

Or, notre tâche d'aujourd'hui, que je vous propose, si vous le voulez bien, sera d'une tout autre genre: Il s'agira de parler sur quelque chose d'inouï. Le terme est fort, mais il est juste. Car, il est inouï d'arriver à constater qu'un homme, ayant vécu au sixième siècle avant notre ère, c'est-à-dire avant deux mille quatre cent cinquante ans, environ, exerce sur notre monde actuel, non pas une influence, plus ou moins grande, mais qu'il est le pivot autour duquel tourne toute l'essence de la mentalité moderne, et que sa pensée innerve la quasi-totalité des manifestations de notre savoir actuel. C'est à ce festin intellectuel (car c'est une fête) que nous sommes conviés.

S'il est exact qu'Héraclite n'écrivit qu'un seul livre, que son titre devait être *De la nature*, que celui-ci, d'après Diogène Laërce (III^e s. apr. J.-C.), était divisé en trois parties: du tout, politique et théologique, il est encore plus certain qu'il ne nous reste de son oeuvre qu'une centaine de fragments; mais comme leur auteur avait créé un genre et un style nouveau, un genre de petites sentences, maximes ou aphorismes, il n'est pas impossible, comme il eût été pour un traité continu, de pénétrer dans le climat de sa pensée, qui est et se veut incisive, fragmentaire et saccadée. Ce n'est pas une apparence unie et lisse qui est capable de déceler la complexité de la totalité,

(*) Extrait de conférence faite, en mars 1973, à la Faculté de Philosophie et de Sciences humaines de l'Institut catholique de Toulouse.



mais l'exposition des heurts intimes et violents reconstitués dans un ensemble, à la fois, unique et multiple. Le livre (ou les fragments) d'Héraclite instaure, en ce sens, et en transposant dans l'oeuvre la mentalité même de l'auteur, un genre et un style nouveau qui est tout le contraire de l'effort de plaire ou d'être facilement communicable. Le «dédain» naturel d'Héraclite forge son propre style : il demande et exige une lente ascension vers le vrai à travers ses contradictions les plus irréductibles. Ainsi le discours, chez Héraclite, est composé d'une série de brèves propositions (les «aphorismes») qui sont autonomes et renferment un plein sens. Il emploie les contradictions et les formes étymologiques. Chaque aphorisme constitue une unité de sens en laquelle peuvent être comprises plusieurs significations différentes. C'est pourquoi, chaque aphorisme possède en lui un dynamisme patent de notions et un flux continu. Le sens est la synthèse d'éléments disparates et tendant vers l'éclatement qui, non-obstant, sont amenés vers une harmonie, redécouverte après l'expérience de leur profonde opposition, dans la structure même du langage. Il est évident que le créateur de ce nouveau style ait voulu montrer, dans son écriture également, l'existence cosmique de l'unité des contradictions. Le texte d'Héraclite n'est pas facile. Il emploie des syntaxes archaïques; souvent le sens est donné par le nominatif du substantif sans l'intermédiaire d'un verbe; le genre neutre de l'adjectif remplace le nom abstrait; les allitérations, les assonances sont nombreuses. Et tout ceci est de grande importance, car il nous faut apprendre, avec le temps, si nous ne le savons pas déjà par Héraclite, qu'il existe une intime et ultime liaison, logique et érotique, entre un homme et sa pensée et son caractère et sa manière de vie et sa manière d'exprimer sa pensée, bref : qu'une unité totale de la forme et du fond, de l'être et du paraître, de l'agir et du penser ordonne, bénéfiquement et inexorablement, toutes les prétendues antinomies, oppositions, étrangetés ou écarts, qui ne sont tels que par leur manque de connexion, de lien (*logos*), de liaison (*éros*), avec le réel un et ses multiples manifestations qui constituent le tout. Rien n'est donc facile ni donné. Tout reste à établir avec minutie, avec lent et pieux effort. Parce que le texte héraclitéen n'est certes pas facile, Théophraste (372-287 av. J.-C.), le disciple d'Aristote, qui lui succéda à la tête de l'école péripatéticienne, pensait qu'Héraclite avait écrit sous l'influence d'une névrose et que soit il ne terminait pas ce qu'il entreprenait, soit il récrivait, à des périodes différentes, la suite de textes qui ne correspondaient pas entre eux. Tite-Live (64 ou 59 av. J.-C.—17 apr. J.-C.) attribue à Héraclite l'épithète d'Obscur. Euripide donna le livre d'Héraclite à Socrate et lui demanda ce qu'il en pensait. Socrate répondit : *Ce que j'ai compris est excellent; ce que je n'ai pas compris est, peut-être, excellent aussi; mais, de toute façon, pour comprendre, il est nécessaire d'être un nageur de Délos* (Les nageurs déliens



étaient réputés pour leur adresse). Cette difficulté du texte fit que le livre d'Héraclite n'eut pas de large audience. Héraclite en était conscient et le désirait ainsi. Quand il le termina, il le porta et le laissa, en offrande, hors de la cité, à l'écart de la foule, au temple d'Artémis. Mais, la soeur jumelle d'Apollon tendit son arc et le soleil de ce livre obscur nous submergea; ainsi la déesse lui tendit grâces de son pieux dédain de la facilité.

Quelle est au juste la pensée d'Héraclite? Au VI^e siècle avant notre ère la philosophie était à ses débuts. Le terme même de philosophie naquit à cette époque. Pythagore (580-490 av. J. - C.) fut le premier penseur à se faire appeler du nom de *philosophe* par modestie, délaissant le nom de sage (*sophos*), attribué aux penseurs avant lui. Pourquoi? A la notion statique d'une connaissance donnée et immuable se substituait le mouvement. A l'idée d'un savoir figé, acquis une fois pour toutes, à l'idée de la *sophia* (sagesse) ancestrale, vint s'immiscer le doute fécond donnant naissance et possibilité à la recherche et à l'investigation vers la connaissance. La vérité cessa d'être prise et devint à apprendre. Le savoir, qui était statique, devint dynamique. Le penseur, qui était au repos, se changea en enquêteur. La sagesse devint amitié de la sagesse et le sage préféra s'appeler *l'ami de la sagesse*, c'est-à-dire : philosophe. Ainsi, à l'aurore même de la philosophie, comme il était naturel, les premiers penseurs furent attirés, et s'intéressèrent au monde de la nature, dont ils essayèrent d'expliquer les phénomènes. Ce fut la floraison de l'école ionienne ou des physiocrates, dont chacun expliquait le premier principe du monde en le ramenant à un élément. Anaximène proposa l'air; Xénophane, la terre; Thalès, l'eau. Et c'est ainsi qu'Héraclite put considérer dans le feu le double principe contradictoire (après Anaximandre, qui place le premier principe dans l'infini, et avant Anaxagore, le maître de Socrate et de Périclès, qui conçoit un principe ordonnateur: l'intelligence) qui le fit opter délibérément en faveur de cet élément comme constituant l'essence des choses: le feu renferme en lui aussi bien une substance destructrice et dévastatrice qu'une action bénéfique (chaleur, lumière); il possède également un pouvoir de transmutation, puisque c'est par des variations de température que l'on obtient que l'eau se solidifie ou, au contraire, se vaporise. Ce témoignage du feu représente le microcosme de ses idées principales, dont l'ensorceleuse vérité n'a cessé d'agir sur nos contemporains d'un éclat que ne font que polir et repolir les siècles: l'anéantissement des contraires, l'essence libératrice du temps.

Le feu n'est pas un élément proprement dit mais un dégagement d'énergie calorifique et de lumière accompagnant la combustion vive. Il est un épiphénomène ajouté aux phénomènes des corps naturels; il est aussi de nature



double, ambiguë, bénéfique et aussi maléfique. Tandis que les autres philosophes ioniens cherchaient dans la nature (d'où leur nom d'ailleurs de physocrates) un principe originel qui serait la substance fondamentale de toutes choses, Héraclite vit dans le *feu toujours vivant* (cf. frag. 30) la substance physique et métaphysique, à la fois, qui se trouve la même au fond de toutes les oppositions et de tous les changements. Ce sont les transformations du feu qui produisent tout ce qui existe: le feu est comme l'or, contre lequel toutes les marchandises sont échangées (cf. frag. 90). Il existe deux cycles: un cycle descendant et un cycle ascendant; le chemin qui descend est celui par lequel le feu se transforme en eau, puis en terre, et le chemin qui monte fait que la terre et l'eau se retransforment en feu (cf. frag. 31 et 60). La loi des contraires veut que ce soit tantôt le feu lui-même qui prédomine, tantôt l'élément froid ou humide; mais *le chemin vers le haut et le chemin vers le bas sont un et le même*, puisque c'est le même principe qui existe au fond des apparences changeantes et qui les réunit en une harmonie dans le temps. *Le bien et le mal sont un* (cf. frag. 58); une chose nous paraît bonne et une autre mauvaise, mais, en réalité, *l'eau de la mer est à la fois très pure et très impure; pour les poissons elle est potable; pour les hommes elle est imbuvable et nuisible* (cf. frag. 61). Le principe de cette harmonie, par laquelle les choses sont liées, n'est autre que la substance éternelle, divin principe du monde. C'est Dieu lui-même qui est l'unité des contraires, et qui réside au fond de toutes les transformations contradictoires: *Dieu est jour et nuit, hiver et été, surabondance et famine. Mais il prend des formes variées, tout de même que le feu quand il est mélangé d'aromates et qu'il est nommé suivant le parfum de chacun d'eux* (cf. frag. 67). *Pour le dieu, toutes choses sont belles et bonnes et justes; c'est les hommes qui tiennent certaines d'entre elles pour justes, d'autres pour injustes* (cf. frag. 102). C'est une illusion humaine qui fait que certaines choses sont mauvaises et que certaines autres sont bonnes: en réalité, pour celui qui se met au point de vue de Dieu, toutes choses sont bonnes. Cette *tranquillité égalisatrice* du dieu n'est pas statique; elle implique et appelle même nécessairement la translation et le mouvement, car si l'on déplaçait le plan de l'unité (c'est-à-dire le point de vue divin) en le faisant apparaître au niveau de l'actuel, en proclamant inutile le dépassement, on abolirait du même coup l'unique possible de la connaissance qui réside dans la faculté d'appropriation de l'étranger à l'initial. Ce n'est pas l'indifférence qui est bonne et belle et juste; c'est la compréhension que les différences doivent être conçues comme faisant partie d'une totalité différente des moments isolés de ces différences. Par la transsubstantiation de n o t r e bien comme de n o t r e mal, par l'acception et l'acceptation d'un lien d'amour et de vérité unissant n o t r e point de vue à la totalité des autres, nous

arriverons au *bien égalisateur* du dieu. Quel que soit le degré de sagesse auquel est arrivé l'homme, l'homme doit se souvenir qu'il n'est pas l'égal de Dieu. *Dieu appelle l'homme un enfant, de même que l'homme se considère face à un jeune garçon* (cf. frag. 79). Et l'homme n'est encore qu'un petit enfant comparé à Dieu, parce qu'il ne comprend pas le *logos*. *A l'âme appartient le logos, qui s'augmente lui-même* (cf. frag. 115).

Nous arrivons ici à une étape essentielle de la pensée héraclitienne. Héraclite, après avoir inventé la dialectique, par l'unité des contraires, introduit le sens du *logos*, qui est le lien, le rapport, l'amour et le verbe qui unit toutes les contradictions dans un devenir vers Dieu, par l'augmentation perpétuelle de ce même rapport qui se trouve dans l'âme. Par le *logos*, l'on poursuit une dialectique, qui n'est pas synthétique, comme celle de Hegel ou de Marx, car elle n'aboutit pas à une synthèse simple des contradictions (c'est-à-dire à la célèbre négation de la négation hégélienne), mais à une harmonie totale en devenir spiral où le retour au même est, à la fois, atteint et aussi dépassé: *La route droite et courbe est une et la même, chez le foulon* (cf. frag. 59), nous dit Héraclite: la vis en spirale, en avançant droit, revient au même endroit, par la courbe, et le dépasse, en profondeur. Le dialectique ici est non synthétique mais hyperthétique, c'est-à-dire que son quatrième mouvement, après celui de la synthèse, fait que cette synthèse nouvelle devient non seulement l'unité des contradictions mais, aussi, un dépassement, une transsubstantiation des points de vue initiaux. C'est l'annonciation d'une nouvelle ouverture pour l'homme, par la médiation du *logos*; car, le mal, pour l'homme, c'est de se renfermer dans son être particulier, comme il arrive dans le sommeil: *Pour ceux qui sont en état de veille, il y a un seul et même monde* (cf. frag. 89), *il ne faut ni agir ni parler comme des dormeurs* (cf. frag. 73) Le bien, c'est d'ouvrir son être et de vivre conformément à la loi commune de tout, comme le *logos* le rend possible: *Aussi faut-il suivre le logos commun; mais, bien qu'il appartienne à tous, le vulgaire n'en vit pas moins comme si chacun avait une intelligence particulière* (cf. frag. 2).

Quel est ce *logos* dont parle Héraclite? Il est très étonnant de constater que c'est à Ephèse que se forgea ce terme. Et que c'est l'évangile de saint Jean, et aucun autre, de saint Jean qui vécut, également à Ephèse, six siècles plus tard, qui parle du *logos*. *L'évangile selon Jean* commence par ces phrases: *Au commencement était le Logos, et le Logos était auprès de Dieu, et le Logos était Dieu. Il était au commencement auprès de Dieu. Par lui tout a paru, et sans lui rien n'a paru. Ce qui est paru était vie en lui, et la vie était la lumière des hommes; et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise.*



Quand saint Jérôme (342-420) traduisit l'évangile en latin, il rendit le vocable grec *Logos* par le mot latin *Verbum* (qui veut dire parole, verbe). Mais, en grec, *logos* ne veut pas dire simplement parole ou verbe. C'est un signifiant multiple dont les sens sont: lien, rapport, raison, cause, médiation, parole et verbe. L'on voit donc aisément l'appauvrissement significatif infligé et, aussi, la valeur de sens prodigieux et complexe du mot original qui, comme fait Héraclite, en l'utilisant, évoque à la fois le principe premier de toutes choses, le lien ou le rapport de médiation entre nous et Dieu, la raison de tout, et qui est, aussi, la lumière (feu) qui luit dans les ténèbres, sans que les ténèbres s'en rendissent compte, d'après le contexte en lequel saint Jean place ce mot. Et je vous laisse le soin d'en tirer les conséquences que vous désirerez, eu égard au *logos* héraclitéen, qui est la sagesse suprême, l'unité dernière et le rapport entre l'homme et le dieu.

Avec Héraclite, à l'aurore déjà de la philosophie, la pensée acquiert une dimension inquiétante, parce que totale, qui ne se lassera pas de progresser à travers tous les âges, pour aboutir jusqu'à notre monde actuel, pour déboucher, en notre situation moderne, sur un effort de façonnement général d'un mode de vie nouveau et complètement inhabituel, si l'on se réfère à nos vieilles conceptions traditionnelles.

Je ne sais pas où Nietzsche a écrit au juste que *tant que le monde aura besoin de jeunesse, il aura besoin toujours du vieil Héraclite*. La jeunesse c'est cet élan puissant et généreux qui fait que l'on sorte de soi-même, de l'être particulier et sclérosé pour essayer d'embrasser son contraire, c'est-à-dire son prochain le plus lointain et le plus inaccessible. Cet acte est espoir. *L'harmonie invisible vaut mieux que celle qui est visible* (cf. frag. 54). Et cet acte d'espoir devient aussi la manière, toujours recommencée, de saisir ce qui peut l'être le moins et de le faire venir à soi, comme une partie due et attendue, depuis toujours, en enrichissement, pour l'agrandissement de l'être: *Sans l'espérance, on ne trouvera pas l'inespéré, qui est introuvable et inaccessible* (cf. frag. 18). Comme le constate Abel Jeannière (*La pensée d'Héraclite d'Ephèses*, Paris 1959): *Héraclite reste celui qui a découvert le pouvoir magique de convertir le négatif en être; jamais plus il ne suffira de dire d'une chose qu'elle est fautive pour en être débarrassé*. C'est ce que nous avons appelé la transsubstantiation du mal et du bien humains en un bien supérieur, hyperthétique et divin, par le truchement du *logos* qui nous ramène à la loi unique et essentielle, d'où tout découle et se manifeste contradictoirement. En plaçant le mouvement hors du monde du sensible, Héraclite est parvenu ainsi au vrai sens de l'un. Contrairement à Parménide, son contemporain, qui reléguait le mouvement et le changement au monde — faux —

des sens et du paraître, et prétendait que l'être — le réel — est immobile et toujours pareil à lui-même, Héraclite installe la modification, le temps, la translation et le mouvement dans la vérité même de l'être, de sorte que l'être n'est réellement un et être que s'il prend connaissance de ses multiples transformations (c'est-à-dire de ses non-être), qui constituent sa substance unique mais non limitative. Cet être est un et multiple; c'est d'ailleurs, parce qu'il est multiple qu'il est l'être et l'un: rien n'existe hors de cette dialectique de l'être, sauf le refus de cette dialectique. Le seul non-être est la négation de la dialectique. L'intelligence (le logos: voici une nouvelle acception du mot grec logos) poursuit le divin jusque dans sa transcendance au savoir (le savoir aussi est un autre sens possible pour le vocable logos). Héraclite ramène du ciel ce prophète du feu qu'était Prométhée. L'homme ravit perpétuellement et définitivement à Zeus son destin. Après avoir inventé la dialectique hyperthétique (une dialectique temporelle, et non spatiale comme celle de Hegel, où immanence et transcendance sont réunies dans le moment de la temporalité intérieure de l'humain: ici, par la pensée, le dieu se conçoit comme immanent et identique au tout, parce qu'il est transcendant et séparé de tout; à la fois, commencement et fin, substance intelligible et pensée régulatrice, il donne le vrai sens immanent à cause de sa transcendance), Héraclite fait naître la métaphysique: Si l'on s'écarte du dieu, si l'on néglige le logos, l'on s'écarte aussi et l'on se sépare du monde; on vide les choses qui nous entourent de leur substance et on les fait être nos ennemies. *Ce logos, avec qui ils sont dans le plus continuel contact, qui régit toutes choses, ils s'en séparent, et ce sont les choses qu'ils rencontrent tous les jours qui leur paraissent étrangères* (cf. frag. 72) L'hyperthèse est le pouvoir et le devoir de la pensée de faire relier, par le temps de la vie intérieure, toute chose à ce par quoi cette chose est réellement cette chose. De cette manière, le logos identifie, dans le temps de la pensée, l'être est le non-être pour arriver à la multiplicité unique, qui est la réalité des choses, donnée — dans la temporalité spatiale — par fragments et par moments isolés.

L'on sait que Hegel a voulu appliquer sa théorie de la dialectique tripartite à la conception que nous avons de la Trinité, en disant que le Père serait la thèse, le Fils, l'antithèse et le Saint Esprit, la synthèse. Si l'on désirait suivre le même procédé, en appliquant la dialectique héraclitéenne, on pourrait, peut-être, dire que Dieu est l'un et le multiple, puisque nous avons une seule Substance et trois Hypostases ou Personnes. La Substance unique est l'hyperthèse et les Personnes multiples sont les moments dialectiques de son unicité. Cette extrapolation de la pensée d'Héraclite ne peut servir qu'à montrer comment le fondateur de la dialectique conçoit celle-ci de manière plus intériorisée que ne le font ses successeurs: il existe un logos, un lien

qui relie tout moment dialectique au réel total. Les moments dialectiques ne sont alors que des manifestations extérieures d'une impuissance de concilier la multiplicité avec sa vérité : même la dialectique devient statique, si l'on s'écarte du logos : elle devient le déroulement dans un temps spatial, tandis que le temps d'Héraclite est le temps dynamique de la pensée intérieure.

Mais, avant de passer à l'exposé du phénomène original de la *m u t a t i o n* qui s'opère sous nos yeux, dans notre monde actuel, et qui n'est que la généralisation progressive de la pensée d'Héraclite, il conviendrait de dire quelques mots sur l'influence de ce philosophe sur d'autres époques que la nôtre. Hippocrate (460-377 av. J.-C.), et les médecins hippocratiques, fonde son système sur l'altération des humeurs et Anaxagore (500-428 av. J.-C.) suit Héraclite dans son éloignement des physiocrates de l'école ionienne, en admettant l'intelligence comme principe ordonnateur séparé des autres éléments naturels. Puis, Platon s'appuie sur la conception du flux pour s'écarter de Parménide et use de celle-ci pour bâtir sa théorie des idées. Platon encore, nous donne, dans le *Sophiste* (cf. 249 b), la conciliation de la mobilité inhérente à la vie et de la perfection considérée comme immuable; c'est reprendre à son compte les deux propositions contradictoires héraclitéennes : *tout est flux; tu ne peux point entrer deux fois dans le même fleuve* (cf. frag. 91), et *la sagesse consiste en une seule chose, à connaître la pensée qui gouverne tout et partout* (cf. frag. 41); *il est sage d'écouter non pas moi-même, mais le logos et de confesser que toutes choses sont un* (cf. frag. 50) ou la contradiction de la contradiction renfermée dans le frag. 49 a : *Nous descendons et nous ne descendons pas dans le même fleuve; nous sommes et nous ne sommes pas*. Platon pose la résorption de l'antinomie mouvement-immobilité, en ces termes: D'abord, s'il n'y a qu'immobilité, il n'y a d'intellect nulle part, en aucun sujet pour aucun objet; et, par contre, si nous acceptons de mettre, en tout, la translation et le mouvement, ce serait encore là supprimer ce même intellect du rang des êtres. Aristote se moque d'Héraclite, surtout sur son affirmation de l'identité de l'être et du non-être (que Hegel, nonobstant, reprendra pour y baser sa dialectique), mais accepte la notion héraclitéenne sur la consistance dynamique de l'univers. Les Stoïciens font consister la substance dans un feu subtil, à la fois matière et force; et acceptent l'existence d'un logos-raison universel.

Le christianisme redonne un sens nouveau au Logos, à l'identité contradictoire de Dieu (Un et Multiple), au dépassement de la contradiction (Dieu prend la forme d'un esclave, comme dit saint Paul; Dieu et le descendant de David naît dans une étable, il est condamné à une mort ignominieuse; la Croix, appareil de l'opprobre, devient le symbole de la rédemption; les béatitudes sont adressées aux déshérités; les malédictions, aux possédants, etc.).



Au Moyen Age, les alchimistes, sont héraclitéens. Ils professent la doctrine de la *coincidentia oppositorum* (unité des contraires) et réintroduisent le thème de l'enfant, qu'ils appellent le *filius philosophorum*. L'alchimie représente la totalité comme faite de la synthèse entre le masculin et le féminin — entre l'or et l'argent hermétiques —, et, cette synthèse, l'alchimie la représente aussi par l'image de l'enfant, qui est en même temps le symbole de la pierre philosophale. Chez Héraclite, le thème de l'enfant est capital. Un des aphorismes le plus obscurs qui nous soient parvenus, dit: *Le temps est un enfant qui joue en manoeuvrant des pions. Royauté d'un enfant* (cf. frag. 52). Ici le temps est un enfant qui joue et ce jeu obéit aux mêmes règles compliquées des jeux enfantins où se perdent les adultes qui les trouvent absurdes. Le devenir est un jeu d'enfant, où l'adulte ne voit qu'arbitraire et caprice, parce qu'il ne sait pas en exclure tout calcul personnel. Le jeu est réglé dans ses moindres détails, mais il ne connaît pas d'autre règle que celle qui est intérieure au jeu même. Pour comprendre les règles du jeu, il faut renoncer à toute manière de connaissance figée, à toutes notions données et déterminées une fois pour toutes par un bon sens trop singulier. Alors le philosophe peut communier joyeusement, dans une activité gratuite, comme celle de l'enfant, à l'enthousiasme créateur de la raison cosmique. Dans cette union au logos, l'être et la pensée s'identifient, et l'âme devient l'un et le tout. L'univers est intelligible et l'image du «fils des philosophes» des alchimistes, ou le temps-enfant, d'Héraclite, opère la synthèse des éléments opposés et contradictoires.

Leibniz et l'existence des idées innées ou les monades et leur harmonie préétablie renvoient à des sujets héraclitéens. Hegel n'a pas été «influencé» par Héraclite, car il n'a fait que donner sa propre conception de toute la pensée d'Héraclite, en réaffirmant l'unité de l'être et du non-être. Il a dit lui-même qu'il n'y a pas une seule phrase de sa *Logique* qui n'aurait pas pu être proférée par Héraclite. Et nous en arrivons à Nietzsche. Le cas Nietzsche est surprenant: Tous les thèmes nietzschéens, à l'exception de celui du Surhomme (et encore) sont des thèmes héraclitéens. Celui de l'identité des contraires; il dit: *Nous ne réussissons pas à affirmer et à nier simultanément une même chose: c'est un principe expérimental et subjectif qui n'exprime nullement une nécessité mais une simple impuissance* (*La Volonté de puissance*, Paris, Gallimard 1942, aph. 115). Celui du dépassement des contradictions: *Il faut enlever les contradictions*, a-t-il écrit *La Volonté de puissance*, Mercure de France, (p. 81). Celui du dépassement du bien et du mal; il a écrit un livre sur ce sujet: *Par-delà le bien et le mal*. Celui de la volonté de puissance, comme *volonté de trouver le «vrai»*, ainsi qu'il dit dans le chapitre II, livre I, de *la Volonté de puissance*. Celui de l'idéal aristocratique (cf. livre IV,



de la *Volonté de puissance* et le frag. 49 d'Héraclite : *Un homme vaut à mes yeux dix mille personnes, s'il est le meilleur.* — Il s'agit, c'est évident, d'une aristocratie de l'esprit, et non d'une aristocratie du sang, que Platon, également, préconisait). Celui de Dionysos, le dieux écartelé, qui transcendait le bien et le mal, et qui était joie et mort (cf. frag. 15 d'Héraclite: *Si ce n'était pour Dionysos qu'ils, mènent le cortège et chantent l'hymne phallique, ils commettraient l'action la plus honteuse. Mais Hadès et Dionysos c'est le même pour qui ils sont en délire et célèbrent les bacchanales.* (Celui de l'éternel retour, thème nietzschéen et héraclitéen : en effet, Héraclite, sous la désignation de la «grande année», entendait qu'il existait un cycle composé de 18.000 années solaires, comme nous rapporte Aëtios, et que l'univers subissait la loi d'un retour éternel. Enfin, il est encore intéressant de rappeler que le style même de Nietzsche, sa manière aphorismatique et l'usage d'une prose poétique et fragmentaire, se rattache, même par la forme, au style d'Héraclite.

Et voilà, en quelques lignes, ce que j'aurais appelé une influence grande, mais normale, de la pensée d'Héraclite, à travers les âges. Or, là où la pensée d'Héraclite commence à prendre des dimensions très particulière et opère une profonde transformation de toute la manière de concevoir le monde, c'est à partir de notre siècle. Cette fondamentale modification de notre mentalité, qui est en voie de se faire et qui n'est pas terminée, prend l'allure d'une mutation.

Le fait saillant est que nous passons, d'une conception spatiale, à une conception temporelle. Nous savons que, chez l'enfant, la notion d'espace précède celle de temps. Nous savons que chez les peuples primitifs également, la conscience globale prédomine. Ce n'est que plus tard, que l'homme ou les sociétés d'hommes, passent de la conscience de l'espace à celle du temps ou de la notion tribale à la notion d'individualisation. La première période est unitaire; la seconde, différenciée et fragmentaire. Le mouvement remplace le repos; le temps intervient face à l'immobilisme. En astronomie, la Renaissance, avec Copernic (1473-1543) et Galilée (1564-1642), nous donna un premier effet de cette substitution. Cette tendance alla s'amplifiant. Dès le début du XX^e siècle, progressivement, toute notre mentalité a commencé à se muter. Nous vivons actuellement l'entreprise d'une nouvelle renaissance. Cette renaissance est basée sur la pensée d'Héraclite. Voilà comment:

Bergson critique les notions traditionnelles d'espace et de temps. Pour lui, la notion traditionnelle du temps physique est une notion qui se déroule dans l'espace; et il place son système dans une autre notion de temps, qu'il appelle: temps-invention. Ce temps est un temps intuitionnel intérieur, qui

réunit les choses au tout, comme le pensait Héraclite. Voici comment il s'exprime : *Mais du temps-invention la physique ne peut pas tenir compte, astreinte qu'elle est à la méthode cinématographique. Elle se borne à compter les simultanités entre les événements constitutifs de ce temps et les positions du mobile T sur sa trajectoire. Elle détache ces événements du tout qui revêt à chaque instant une nouvelle forme et qui leur communique quelque chose de sa nouveauté. Elle les considère à l'état abstrait, tels qu'ils seraient en dehors du tout vivant, c'est-à-dire, dans un temps déroulé en espace.* (*L'Evolution créatrice*, Paris, Felix Alcan). Le temps de Bergson, avec la nouvelle forme qui est donnée à chaque instant, se rapproche du frag. 12 d'Héraclite qui prétend que *nous nous baignons et ne nous baignons pas dans le même fleuve*; tandis que le temps de la physique traditionnelle, que Bergson qualifie de «cinématographique», se rapproche du syllogisme de l'école des Eléates qui disaient que *la flèche qui se meut reste immobile, parce que, à chaque instant de sa trajectoire, elle occupe un lieu déterminé; or, occuper un lieu déterminé est la définition même de l'immobilité*. Il faut ajouter ici, et c'est très important, que ce n'est pas la lisse et fausse apparence d'une unité qui rend compte réellement de la totalité du tout, mais bien plutôt une fragmentation multiple réunie, grâce à cet éparpillement et à cette décomposition, à l'unité supérieure du tout pleinement reconstitué, comme unité du multiple. Je m'explique : Le stade premier du concevoir conçoit, dans le global, une vérité unique — immobile donc et figée. Puis, la décomposition fait apparaître les vérités autres, postérieures ou différentes, qui constituent néanmoins les approches vers le réel total et composé de ces vérités-là, qui forment le tout, mais le tout, vu comme réel général et non comme une simple limitation enfermée dans un seul point de vue. La multiplication des points de vue donne le réel dans son existence vraie, c'est-à-dire dynamique, et c'est cette ambiguïté — où l'être et le non-être sont complémentaires — qui devient le compte rendu véridique de la totalité. L'unité apparente est donc la vraie fragmentation, puisqu'elle ne s'occupe que d'un seul moment; la décomposition est la vraie unité totale, puisqu'elle s'occupe de tous les possibles constituant cette unité. Il y a là, on le comprend, la preuve de l'existence d'une unité des contraires. C'est de cette acception que procède l'affirmation d'Héraclite, disant que nous nous baignons et que nous ne nous baignons pas dans le même fleuve : Le fleuve n'est un que s'il est multiple (puisqu'il est continuellement changeant); s'il n'était que continuellement un, il serait faux.

En physique, cette unité contradictoire a été démontrée par Einstein. Sa théorie de la relativité du temps et de l'espace nous apprend que quand, dans notre conception d'un temps uniforme, nous admettions un seul point de référence, nous nous trompons : c'est quand nous faisons nos calculs en

prenant en considération tous les points de référence possibles que, dans cette «relativité» des possibles, nous atteignons à un absolu. C'est l'«absolu» qui est relatif et c'est le «relatif» qui est absolu. Le même exemple, mais dans le domaine de la géométrie, a été illustré par les géométries, dites non euclidiennes, de Riemann (fin du XIX^e s.) et de Lobatchevsky (1793-1856), qui fondèrent des systèmes opposés à celui d'Euclide, en multipliant les plans de nos références. Ainsi l'axiome euclidien, d'après lequel d'un point hors d'une ligne, on ne peut tracer qu'une seule ligne parallèle à cette ligne, est amplifié par les axiomes supplémentaires suivants : il est possible de tracer un nombre infini de parallèles ou aucune parallèle. Tout dépend de savoir si nos calculs prennent comme référence la terre, le système solaire ou plusieurs systèmes solaires. En psychologie des profondeurs, cette ambiguïté de l'un et du multiple a été soutenue par C. G. Jung, après Freud qui, lui aussi, par le rôle qu'il attribue au subconscient, découvre un non-être qui est l'être et, même, plus que l'être. Jung appelle le «soi» le centre de la psyché où est réalisée l'union totale et paradoxale de l'individuel et du collectif : la personnalité intégrée ne représente pas seulement la totalité individuelle; dans la réalisation de sa propre totalité, l'être humain découvre en même temps sa relation avec un centre supra-individuel. Ce centre est le «soi», qui est *de façon paradoxale la quintessence de l'individuel en même temps que du collectif (Paracelsica)*. Jung, comme Nietzsche, a donné l'héraclitisme comme substrat privilégié à l'ensemble de ses théories. Au fait psychologique de l'émergence de la conscience et de la destruction de l'équilibre réciproque entre l'organisme préconscient et son adaptation purement biologique, il ajoute un nouveau système d'adaptation : l'expérience du soi en tant que totalité psychique et union des opposés — *unio oppositorum* — où l'antinomie engendrée par l'apparition discriminatoire du moi face au non-moi est dépassée, grâce à une amplification de l'être qui se donne à lui-même l'existence du non-être, soit comme conscience de l'inconscient, soit comme expérience archétypique de la «Divinité». Pour Jung, Dieu est le «non-être», si comparé à l'«être» conscient de l'homme. C'est pourquoi les mystiques parlent toujours du «vide» ou du «néant» comme ayant constitué le point central de leur expérience. Et là, nous dit Gerhard Adler, un des disciples de Jung, en se référant à l'épître aux Hébreux de saint Paul, *l'homme n'est si proche du «feu», symbole de la mort ou de la renaissance, que dans son expérience religieuse. C'est une chose terrible que de tomber entre les mains du Dieu vivant (Hébreux, X, 31) et Notre Dieu est aussi un feu dévorant (Ibid., XII, 29)*. L'expérience religieuse unit les contraires. L'expérience psychologique du soi replace l'homme dans la plénitude de l'*homo totus*. C'est ainsi que le moi et le non-moi, qui ne peuvent faire oeuvre vive qu'en collaboration, ont été ar-

rachés l'un à l'autre et même dressés l'un contre l'autre. C'est ce conflit qui est à la base de la crise de notre culture, laquelle a pris de si terribles proportions. Mais de même qu'une névrose individuelle, malgré ses effets pénibles et parfois désastreux, représente néanmoins le suprême effort de l'individu pour atteindre à une nouvelle et meilleure adaptation, de même notre névrose collective recèle aussi des qualités positives. Un nouveau sens des réalités psychiques est apparu chez bien des personnes, et est sans doute le signe avant-coureur d'un effort vers une nouvelle synthèse des éléments de la psyché, estime G. Adler (*Études de psychologie jungienne*, Genève, p. 222). Cette nouvelle synthèse se fera quand il sera pris conscience que la décomposition — nécessaire — aboutit, ainsi que l'enseigne Héraclite, à une nouvelle unité, celle du logos, où le multiple est un. Jung dit encore : *Toute analyse est suivie d'une synthèse, et ce qui a été dissocié au niveau inférieur est toujours réuni au niveau supérieur (Paracelsica)*. C'est le sens du frag. 10 d'Héraclite : *Joignez ce qui est complet et ce qui ne l'est pas, ce qui concorde et ce qui discorde, ce qui est en harmonie et ce qui est en désaccord; de toutes choses, une et, d'une, toutes choses*. Pour en terminer avec la psychologie de Jung, je dois encore citer une de ses lois fondamentales de l'énergie psychique, qu'il a appelée l'*énantiodynamie*, en empruntant ce terme à Héraclite. C'est *l'apparition de la contre-proposition inconsciente, notamment dans le déroulement temporel. Ce phénomène caractéristique se produit presque toujours lorsqu'une tendance extrêmement unilatérale domine la vie consciente, de sorte que, peu à peu, il se constitue une attitude opposée tout aussi stable dans l'inconscient; elle se manifestera d'abord par une inhibition du rendement conscient, puis interrompra progressivement son orientation trop unilatérale (Types psychologiques)*.

Le glissement du spatial au temporel, pour ce qui est de l'art pictural (avec le cubisme), de la sculpture (avec les mobiles), de la littérature (avec Durrel, ou Proust, ou Huxley), est trop connu pour que j'en parle ici. Je me bornerai donc de rappeler quelques thèses de Teilhard de Chardin, avant que de passer aux existentialistes (et surtout à Heidegger) et avant de montrer l'exigence d'une nouvelle logique (non aristotélicienne), et de conclure avec le mouvement de la contestation de notre jeunesse actuelle. Ce mouvement est le désir, encore confus ou insuffisamment expliqué, d'arriver à une nouvelle conception unitaire de nos contradictions traditionnelles statiques et figées. La fixation, la certitude, le refus de l'étrange, de l'étranger et du contraire, donne l'apparence de l'unité; la décomposition des vérités acquises une fois pour toutes, l'ouverture vers l'autre et la compréhension du différent, peut conduire à la réalité de l'unité, qui n'est que la connaissance du sens de tous les particuliers qui forment plus valablement le tout,

que si l'ensemble n'était vu que d'un seul point de vue. Nous avons vu qu'Einstein a imposé, en physique, cette notion du réel non unilatéral mais multiple et à la fois un. Nous savons que l'ambiguïté ontologique (être et ne pas être) est héraclitienne et qu'Héraclite a vu, dans le feu, le symbole de cette ambivalence.

Teilhard de Chardin reprend le symbole du feu. Dans l'*Hymne de l'univers*, il parle du *Feu au-dessus du monde* et le qualifie de *principe de l'être*, pour arriver à l'une de ses conceptions fondamentales (cf. *La Vision du passé*), à savoir que : *L'union (la vraie union) différencie*. C'est ainsi qu'un atome est formé d'un noyau et d'électrons, une molécule d'une somme d'atomes, une cellule d'une somme de molécules, un être vivant d'une somme de cellules. Ceci pour la science. Mais, avec Teilhard de Chardin, la dogmatique théologique devient, elle aussi, dynamique et évolutive, après avoir été stable et statique. A la révélation, fixée une fois pour toutes éternellement, se substitue la découverte du *Christ Oméga, le moyen de rester jeune (gai, enthousiaste, entreprenant)*, en entreprenant la totalisation de chaque opération par rapport à l'individu; la totalisation de l'individu par rapport à lui même; la totalisation, enfin, des individus dans le collectif humain. Tout cet «impossible» se réalisant sous l'influence de l'Amour. *Totaliser sans dépersonnaliser. Sauver à la fois l'ensemble et les éléments*. Dans cette synthèse, la véritable union ne confond pas : elle différencie.

Si les existentialistes en général, en modifiant la conception classique de l'«exister» : existe ce qui est réel et non pas seulement possible, pour s'attacher à l'étymologie du mot «exister» (de *ex* et *sistere*, s'établir au-delà) et dire que l'existence est un acte, et non un état, qui consiste à partir de ce qu'on est pour s'établir au niveau de ce qui n'était, au départ, que possible, se sont rapprochés de la temporalité et du logos d'Héraclite, en donnant le mouvement à l'être, Heidegger a plus particulièrement insisté sur l'influence qu'a exercée sur sa philosophie le frag. 123 d'Héraclite: «La nature aime à se cacher». La révélabilité de l'être, chez Heidegger, est la transcendance de l'existant par rapport à lui-même dans le mouvement par lequel il se projette en avant de lui-même vers l'avenir. Pour exprimer ce mélange d'être et de néant, de savoir et de non-savoir, qu'est le monde de l'être transcendant, il faudra utiliser un jeu d'instruments variés. *Tantôt le symbole ou le mythe, nous dit Emmanuel Mounier (Introduction aux existentialismes), tantôt le concept, mais en entrechoquant des concepts contradictoires, en distordant, par leurs paradoxes implicites, des notions trop usées, en passant, pour déconcerter l'esprit, des voies claires aux voies nocturnes, de l'accueil au défi, de la généralité à l'exception, et vice versa. Le tourment de l'existence exige un contrepoint du langage, pour lesquels la logique, la gram-*

maire et le style classique sont insuffisants. Il exige aussi bien un contrepoint de l'action déconcertant pour le moraliste. Il faudra accepter sur le même plan d'être l'analyse rationnelle, l'extase lyrique, la violence injurieuse de l'anathème. Et je voudrais encore citer Mounier (Ibid): Mais les chemins qui mènent à cette alliance sont des chemins embrouillés où rarement la ligne droite atteint le but. La méthode existentielle d'approche de la vérité ne peut être que dialectique, brisée, rusée. Tantôt elle devra accepter les tunnels du non-savoir. Tantôt jouer de la valeur ascétique de la négation. Tantôt, taire toute parole, à ce moment où les paroles les plus pures se révèlent empoisonnées, les plus libres, nouées, à notre insu. Tantôt, jouer de l'alternance et scandaliser de droite et de gauche pour forcer le chemin direct : «S'il le vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante, et le contredis toujours jusque à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible» (Pascal, Pensées, 420). Cette nouvelle logique n'existe encore qu'à l'état fragmentaires. Ce serait une grande tâche de l'édifier.

Cette logique serait à la logique traditionnelle et aristotélicienne ce que les géométries non euclidiennes sont à la géométrie d'Euclide (III^e s. av. J.- C.). En abandonnant la fixité d'une référence stable et en prenant en considération d'autres situations de fait réelles mais différentes, l'on modifie la structure d'un syllogisme ou d'un axiome, afin qu'ils puissent rendre compte d'une autre réalité, sans, pour autant, détruire la véracité de la réalité antérieure. La multiplication des points de vue référentiels n'annule pas la correction du système initial; elle ne crée pas un état d'antinomie ou de négation pure, elle établit tout simplement une relation de complémentarité nécessaire à la meilleure compréhension de la vérité amplifiée. Une logique de ce genre serait à la logique traditionnelle ce que la physique de la relativité est à la physique du temps uniforme. En introduisant un mouvement dont la vitesse se rapproche de celle de la lumière, l'on est amené à constater que les *a priori* d'espace et de temps se modifient, sans, pour cela, constater qu'ils cessent d'être valables dans le système des vitesses inférieures. Ainsi cette logique admet qu'une chose peut être A ou non-A mais qu'elle peut être, aussi, A et non-A, si on la considère sous un angle différent. L'axiome du tiers exclu d'Aristote devient une simple possibilité, qui trouve un complément dans la possibilité d'une tierce éventualité : A ne peut être que A ou non-A, ou A et non-A, puisqu'une chose peut être, à la fois, bonne et mauvaise, juste et injuste, nuisible et bénéfique, suivant la situation dans laquelle elle est impliquée. La réalité dont rend compte cette nouvelle logique est une réalité multidimensionnelle et dynamique, dont Héraclite a conçu l'existence. Notre crise spirituelle, culturelle ou sociale actuelle provient de ce que nous continuons encore à penser conformément à des catégories d'opposition et d'antinomie

(tout ce qui n'est pas bon est mauvais, tout ce qui conteste une chose désire le contraire de cette chose) et que nous ne pouvons pas encore arriver à concevoir le contraire d'une chose non comme sa négation définitive, mais comme sa négativité qui permettra de nier sa propre négation pour reconstituer l'aspect positif de ce qui est justement nié. Au lieu de se rendre compte que la négation est aussi positive, l'on s'entête à croire que le chemin qui mène au refus d'une chose doit conduire aussi non à son rajeunissement, mais à sa perte. C'est pourquoi l'on rejette dans le néant tout ce qui est contraire à notre manière statique de penser. Ce faisant, on réduit l'humain à une seule dimension et on l'aplatit sur un espace clos d'où est bannie toute la richesse de la transfiguration, toute possibilité de renaissance grâce à l'existence de la contradiction.

Dans *l'Homme unidimensionnel*, Herbert Marcuse montre comment dans la société industrielle, capitaliste et communiste, l'homme a perdu sa puissance de négation, sa possibilité du grand refus. La société absorbe les oppositions et les fait être, dans une fausse dialectique, comme l'apanage d'une synthèse immobile. C'est le résultat obtenu par les dialectiques synthétiques de Hegel ou de Marx. Ainsi l'on arrive à qualifier un régime dictatorial comme étant un régime démocratique ou à prétendre que la productivité a comme conséquence l'allègement du fardeau de la vie, etc. Marcuse voit, avec raison, comme moyen de s'en sortir la modification de notre mentalité par l'apprentissage de la valeur du mouvement et de la contradiction non plus spatiale mais dynamique et temporelle. Il dit:

L'Être fini est une réalisation incomplète, il est sujet au changement. Sa génération est corruption; il est imprégné de négativité. Sous cette forme il n'est pas une réalité vraie — une vérité. La quête philosophique procède du monde fini pour construire une réalité qui surmonte la différence déchirante entre la virtualité et la réalité, qui surmonte sa négativité pour atteindre à un état d'indépendance et de plénitude — à un état libre. Cette découverte est l'oeuvre du Logos et d'Eros. Ces deux termes fondamentaux désignent deux formes de négation; la connaissance logique et la connaissance érotique brisent le cadre de la réalité établie et contingente et tendent vers une vérité qui est incompatible avec cette réalité. Le Logos et l'Eros sont en même temps subjectifs et objectifs. Le mouvement ascendant des formes de réalité «inférieures» vers des formes de réalité «supérieures» est un mouvement de la matière aussi bien qu'un mouvement de l'esprit. Selon Aristote la réalité parfaite, le dieu, attire le monde d'en bas, ὡς ἐπώμενον; il est la cause finale de tout être. Le Logos et l'Eros réunissent le positif et le négatif, la création et la destruction. Dans les exigences de la pensée, dans la folie de l'amour, il y a le refus destructeur des formes de vie établies. La vérité transforme les formes de pensée et d'existence. Raison et liberté convergent.

Si maintenant, notre espoir est de redécouvrir le mouvement contradictoire du logos d'Héraclite ou du Logos de saint Jean, qui est aussi Amour, je crois que, dans ses plus intimes aspirations mêmes, la contestation de

notre jeunesse actuelle nous en offre la préfiguration. Il est certain que tout cela n'est, le plus souvent, que confus, qu'inconscient peut-être; il est possible aussi que, par la faute, l'incompétence ou l'abdication des adultes — qui doivent comprendre et guider, c'est-à-dire réaliser les désirs de la jeunesse—, cette tendance, belle et légitime, soit récupérée par des idéologies dont les buts et les résultats sont impropres à nous conduire et à conduire les jeunes vers cette *l i b e r t é* dont parle Marcuse, mais il est aussi indéniable que cette contestation recèle en elle le fondement de la contradiction constructive. Notre tâche est de le comprendre et de le faire comprendre.

Car, en général, quand la tendance moderne du refus des formes de vie établies attaque ces formes et forge ses nouvelles conceptions en ajoutant le préfixe *anti* à nos vocables traditionnels (comme anticulture, antiuniversité, antithéâtre, antipsychiatrie, etc.), in ne faut pas croire que, au tréfonds de la pensée, il s'agit là d'une pure négation. C'est la logique traditionnelle qui nous tend ce piège. *Anti* ne veut pas dire seulement être *contre*: l'Antipolis n'est pas la chose qui est contre la cité; c'est une cité qui est en face d'une autre cité; Anticythère est une île en face de Cythère. Les contraires sont complémentaires. Dans le désir de la contestation, il y a non seulement la volonté de détruire mais aussi (dirais-je, surtout?) de nier ce qu'il y a de sclérosé et de fermé dans les formes précédentes, afin de s'ouvrir à une nouvelle forme plus vraie, plus authentique. Et même si d'aucuns l'oublie, et même si certains l'ignorent, il faut le leur apprendre, et les faire s'en ressouvenir. *Il faut aussi se souvenir de celui qui oublie où mène le chemin*, dit encore Héraclite.

Η ΕΠΙΚΑΙΡΟΤΗΣ ΤΗΣ ΣΚΕΨΕΩΣ ΤΟΥ ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ

Περίληψις.

Τείνει να υποστηριχθῆ, καὶ ἐν τινι τρόπῳ συντόμῳ (ἴσως ἄρα μόνον προεισαγωγικῶ) νὰ ἀποδειχθῆ, ὅτι ὁ Ἡράκλειτος δὲν ἐπέδρασε ἐπὶ τῆς ἱστορικῆς ἐξελίξεως τῆς ἀνθρωπίνης σκέψεως ἀπλῶς — μικρῶς ἄλλωστε ἢ μεγάλως — ὡς οἰοσδήποτε διανοητῆς, ἀλλ' ὅτι ἡ θεώρησίς του, πέραν τῆς φυσικῆς ἐπιδράσεως ἐπὶ τῶν μεταγενεστέρων, ἀποτελεῖ ἰδιαίτατα σημερον βάσιν, περίξ τῆς ὁποίας ὀρίζεται καὶ συγκροτεῖται ἡ σύγχρονος «ἐπανάστασις» τοῦ πνεύματος, λαμβανομένη ὡς ἡ μετάστασις ἀπὸ τὸ χωρικὸν εἰς τὸ χρονικὸν ἐπίπεδον τῆς συνειδήσεως. Ἐφοῦ ἀναφερθοῦν, διὰ μέ-



σου τῶν αἰώνων, αἱ γνωσταὶ ἐπιδράσεις τῆς ἡρακλειτικῆς νοοτροπίας ἐπὶ τῶν θέσεων τῶν Ἰπποκρατικῶν, τοῦ Πλάτωνος, τῶν Στωϊκῶν, τοῦ Χριστιανισμοῦ, τῶν ἀλχημιστῶν, τοῦ Λάιμπνιτς ἢ τοῦ Χέγκελ, ὑπενθυμίζεται ἢ περιεργη «περίπτωσης» Νίτσε, τοῦ ὁποῦ τοῦ σύνολο τῶν ἀντιλήψεων ἀποτελεῖ ἀναγωγὴν εἰς τὰς θεωρίας τοῦ Ἐφεσίου φιλοσόφου. Ἐκτοτε, ἀπὸ τοῦ δεκάτου ἐνάτου αἰῶνος δηλαδὴ μέχρι σήμερον, ἡ σκέψις τοῦ Ἡρακλείτου εὐρίσκεται εἰς τὸ κέντρον ὅλων τῶν ἐκφάνσεων τοῦ πνεύματος: τόσον τῆς φυσικῆς, μὲ τὸν Ἄινστάιν· τῆς φιλοσοφίας, μὲ τὸν Μπερξόν, τὸν Μουνιέ, τὸν Μάρξ, τὸν Σάρτρ ἢ, καλύτερα, τὸν Χάιντεγγερ· τῆς γεωμετρίας, μὲ τὸν Ρίμαν, ὅσον καὶ τῆς ψυχολογίας, μὲ τὸν Φρόυντ ἢ, περισσότερο, μὲ τὸν Γιούγκ· ἢ τῆς τέχνης, μὲ τὸν Πικάσσο, τὸν Προύστ, τὸν Χάξλεϋ, τὸν Σαιν-Τζὼν Πέρς, τὸν Ντάρρελ· ἢ τῆς θεολογίας, μὲ τὸν Τεγιάρ ντὲ Σαρντέν. Γίνεται ὅλον ἐν καιροῦ προδηλότερον ὅτι εἰσερχόμεθα εἰς μίαν νέαν ἀντίληψιν τοῦ κόσμου, ὅπου τὸ ἐπικρατέστερον στοιχεῖον παύει νὰ εἶναι ἡ διαστηματικὴ παράστασις τῆς ἀκίνησιος ἢ τῆς διαλεκτικῆς παρουσιάσεως τοῦ χρόνου ὡς ἐνεργοῦντος τὴν ἄρνησιν τῆς ἀρνήσεως (καί, κατὰ συνέπειαν, ὡς ἐξέλιξις ἐν διαστήματι, ὅπως λέγει ὁ Μπερξόν) καὶ γίνεται ἡ χρονικὴ ἀντίληψις τῆς ἄρσεως τῶν ἀντινομιῶν διὰ τῆς ταυτότητος τῶν ἀντιθέσεων, μέσῳ μιᾶς νέας διαλεκτικῆς, μέσῳ μιᾶς νέας λογικῆς, μέσῳ μιᾶς νέας ἠθικῆς. Τὰ σπέρματα τῆς τάσεως αὐτῆς εὐρίσκονται ὅλα προδοδομένα καὶ προειρημένα ἐντὸς τῶν ἀποσπασμάτων τοῦ Ἡρακλείτου. Ὄταν λοιπὸν ὠρισμένοι σύγχρονοι διανοηταὶ ἐργάζονται διὰ τὴν δημιουργίαν μιᾶς μεταεγγελιανῆς ἢ μεταμαρξιστικῆς διαλεκτικῆς, διὰ τὴν διατύπωσιν μιᾶς παρααριστοτελικῆς λογικῆς, ἢ ὅταν ἓνα μέρος τῆς διεθνοῦς νεολαίας διαμφισβητῇ τὰς παραδοσιακὰς βάσεις τῆς κοινωνίας, ὅλα αὐτὰ, δὲν σημαίνουν παρὰ τοῦτο: Συνειδητῶς ἢ, συχνότερα, ὑποσυνειδήτως ὁ νέος κόσμος, ποὺ μὲ κόπον πολὺν προσπαθεῖ νὰ φανερωθῇ, ὁραματίζεται τὴν «αἰωνίαν ἐπιστροφὴν» εἰς τὸν λόγον τοῦ φιλοσόφου τῆς Ἐφέσου.

Renens /Suisse

Στέλιος Κάστανος Μέδικος