Nietzsche *versus* Héraclite : Nietzsche qui rit, Héraclite qui pleure

Philippe Choulet

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/351>

DOI : 10.4000/cps.351

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2016

Pagination : 143-168

ISBN : 978-2-86820-947-4

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Philippe Choulet, « Nietzsche *versus* Héraclite : Nietzsche qui rit, Héraclite qui pleure », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 40 | 2016, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 09 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/351> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.351>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Nietzsche *versus* Héraclite : Nietzsche qui rit, Héraclite qui pleure

Philippe Choulet

À la mémoire de Bernard Lefort¹

Les individus sont les ponts sur lesquels repose le devenir.
FP, été 1872, 19[187], *OPC* II, 1, p. 228
Ce monde artistique absolument nouveau dans sa magnificence
sauvage, étrange et séduisante s'élance au prix d'effroyables
combats à travers l'hellénité apollinienne.
La vision dionysiaque du monde [1870], §4, *OPC* I, 2, p. 70

Je voudrais faire un bout de chemin dans le labyrinthe que constitue l'interprétation que Nietzsche fait d'Héraclite, en deçà de tous les clichés qui recouvrent cette "rencontre", sans parler de la figure même d'Héraclite, désormais sorte de statue de Glaucos couverte de coquillages, d'algues, de mollusques et de concrétions qui la configurent ou qui la défigurent (faisons une liste des mythologies récentes, qui font d'Héraclite un totem et un fétiche : Heidegger, Beaufret, Char, Borges, Queneau, etc.). Ce labyrinthe de fictions est en puissance dans notre titre, *Nietzsche versus Héraclite*, « *versus* » renvoyant à la fois à l'idée du contre, de « l'en face de », de « l'en fonction de », et à l'idée de tourner / retourner, de creuser un sillon, de fabriquer une tournure de pensée, une forme bien tournée, ou même un retournement (se tourner vers, aller vers, s'orienter...).

1 Bernard Lefort fut l'éditeur de Philippe Choulet & Hélène Nancy, *Nietzsche, l'art et la vie*, Paris : Le Félin, 1996.

Bref une histoire de chemin(ement), marqué par l'accord et le conflit. En termes héraclitéens, la question sera de savoir aussi si ce chemin va descendant ou s'il va montant! Tous ces entrelacs travaillent le rapport Nietzsche/Héraclite, mais selon une stricte condition qu'il faut avoir constamment à l'esprit, celle de l'histoire même de la pensée de Nietzsche, sans laquelle on ne peut saisir la complexité du lien à Héraclite (comme à beaucoup d'autres, d'ailleurs). Le nerf central de cette réflexion est la question de la nature du "pessimisme héraclitéen", normé par l'histoire même de la conception nietzschéenne du tragique et du conflit entre Apollon et Dionysos, qui est inauguré par *La Naissance de la Tragédie, enfantée par l'esprit de la musique* (1872), réédité en 1886 sous le titre: *La Naissance de la Tragédie ou Hellénité et pessimisme: pessimisme moral ou pessimisme tragique?*

1. Préliminaires historiques

A. L'histoire des écrits nietzschéens

Il est impossible de comprendre les liens complexes et dialectiques que Nietzsche entretient avec l'histoire de la philosophie (et donc avec cette « grandeur sublime des commencements », comme dit Lévi-Strauss, que constitue aux yeux de Nietzsche ce surgissement de la vérité grecque) en partant seulement des thèses de *La Naissance de la Tragédie* – de ses thèses et surtout de ses errements, sur lesquels Nietzsche aura eu ensuite le courage intellectuel de revenir, avec une certaine sévérité (*Gai Savoir*, § 370). La périodisation de la pensée de Nietzsche livre en effet les raisons des diverses lectures, maintenues ou changeantes, même s'il est important de remarquer la précocité de certains accords (la question du devenir², la pensée tragique) et la parenté de certaines intuitions (la question des formes – des schèmes –, celle d'une ontologie négative de la chose). Il suffit de lire le redoutable *Essai d'autocritique*, d'août 1886, datant de la réédition, justement, de *La Naissance de la Tragédie* (on y trouve donc un écho à ce § 370 du *Gai Savoir*, intitulé « Qu'est-ce que le romantisme? »), pour comprendre les modifications de points de vue, les durcissements, les crises d'humeur – d'ailleurs, qu'il y ait chez Nietzsche

2 « On doit absolument pouvoir montrer que tout ce qui est, être ou objet, n'a pas toujours été et ne sera donc pas toujours. Le devenir d'Héraclite. » (*FP*, été 1872, 19[119], *OPC* II, 1, p. 210).

un jeu cohérent et fécond des contraires est bien un héritage héraclitéen. Pas de quoi se scandaliser ou s'indigner, donc, et lui objecter le principe de contradiction, qui ne vaut ici que pour les esprits psychorigides.

Il y a, dans le *work in progress* de l'écriture nietzschéenne, trois périodes assez bien distinctes, qui articulent les divers rapports au pessimisme héraclitéen :

1° Celle du "jeune Nietzsche", romantique, schopenhauerien et wagnérien, de 1869 à 1878 – dix ans de saturnisme schopenhauérien, ça plombe... En dehors des cours donnés à Bâle³, des articles et des ébauches autour de la pensée grecque, les écrits principaux de cette époque sont : *Vérité et Mensonge au sens extra-moral* (1873), *Naissance de la Tragédie* (1872), *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs* (1873) et les quatre *Considérations inactuelles* (1873-1876). Il faut bien peser ces dix années de travail philologique et spéculatif sur la première philosophie grecque, pour saisir le sérieux nietzschéen sur la question.

2° De 1878 à 1886, période *Aufklärung*, moment des Lumières : rupture avec Wagner, doutes sur Schopenhauer, retour à la culture classique française, souvent aphoristique (Chamfort, La Rochefoucauld, Stendhal, Voltaire) ; parution d'*Humain, trop humain*, du *Voyageur et son ombre*, d'*Aurore*, du *Gai Savoir* (livres I-IV), du *Zarathoustra* (livres I-II).

3° À partir de 1886, jusqu'à la "fin" (janvier 1889), la période généalogique du pessimisme tragique et dionysiaque (contre le pessimisme moral) avec le livre V du *Gai Savoir*, les livres III et IV du *Zarathoustra*, puis *Par delà Bien et Mal*, *Généalogie de la morale*, *Crépuscule des idoles*, *Antéchrist*, *Nietzsche contre Wagner*, *Le Cas Wagner*. Et il faut marquer la concordance de trois textes essentiels et à part : l'*Essai d'autocritique* (août 1886), l'Avant-propos d'*Humain, trop humain* (1886), l'Avant-propos de la réédition du *Gai Savoir* (automne 1886).

3 Les cours sur la première philosophie grecque ont été publiés dans NIETZSCHE, *Les Philosophes préplatoniciens*, et ils constituent le matériau de *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*. Nous nous référerons de préférence au second écrit, pour éviter les redites érudites.

B. La figure d'Héraclite à l'époque de Nietzsche

Dans l'histoire de la philosophie moderne, Nietzsche est le troisième philosophe, après Hegel et Schleiermacher, à faire un vrai travail de reconnaissance théorique des préplatoniciens. Certes, il y a des divergences fondamentales avec Hegel, ne serait-ce que sur la manière dont ils participent à l'établissement d'une philosophie de l'esprit, d'une divinisation de l'esprit et du savoir absolu – excusez du peu... (cf. *Gai Savoir*, §357); mais il y a une vraie et réelle *force philosophique* de la lignée Héraclite-Hegel-Nietzsche, que Nietzsche formule ainsi: «Nous sommes historiques de part en part»⁴. Que signifie «historique», ici? D'une part l'élément autobiographique, l'aventure de l'existence relative à ce que Hegel nomme l'expérience de la conscience (que l'on retrouve dans le §223 d'«Opinions et sentences mêlées», *Humain, trop humain*, II); d'autre part, l'élément du devenir de la culture, de l'histoire des idées et des formes de la vie (*Gai Savoir*, §357, «Qu'est-ce qui est allemand?»). Pour évaluer l'influence d'Héraclite⁵, on peut transposer la formule de Hegel⁶ au *corpus* nietzschéen: «Il n'y a pas une formule d'Héraclite qui ne se retrouve dans ma logique»⁷... mais avec une certaine réserve, comme on le verra, sur cette question “logique”.

4 «Ce qui nous sépare aussi bien de Kant que de Platon et de Leibniz: nous sommes *historiques* de part en part. [...] Le mode de pensée d'*Héraclite* et d'*Empédocle* est ressuscité.» (FP, printemps 1885, 34[73], OPC XI, p. 171). «La philosophie, sous la seule forme où je lui concède encore la possibilité d'être, sous la forme la plus générale de l'histoire, comme tentative de décrire en quelque manière le devenir héraclitéen et de le résumer à certains signes (pour en quelque sorte le *traduire* en un genre d'être illusoire et le momifier)» (FP, juin 1885, 36[27], OPC XI, p. 294).

5 Cf. à ce sujet, Clémence RAMNOUX, «Pourquoi les Présocratiques?», *Études présocratiques*, I, p. 9-26.

6 HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la Philosophie*, cité par B. Bourgeois dans son édition de *La Science de la Logique* (*Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, p. 523).

7 Cf. *Aurore*, Préface, §3, OPC IV, p. 16: «Mais aujourd'hui encore [...] nous devinons, nous autres Allemands d'aujourd'hui, Allemands tard venus à tous égards – une trace de vérité, de possibilité de vérité, derrière le principe de Hegel qui porte son interprétation dialectique de la réalité et grâce auquel, en son temps, il fit remporter à l'esprit allemand la victoire sur l'Europe – “la contradiction meut le monde, toutes choses se contredisent elles-mêmes” –: car nous sommes, jusqu'en logique, des pessimistes.»

L'intérêt d'Héraclite, selon Nietzsche, est d'initier une pensée du devenir permettant l'historicisation des problèmes philosophiques, même ceux de la connaissance. Cette initiation travaille la pensée de Nietzsche de manière constante et il faut noter que nombre de références à Héraclite relèvent des *Fragments posthumes*, signe de l'activité de la taupe philosophique (cf. *Aurore*, Préface, § 1). Et cette idée du devenir *doit* sonner aux oreilles des Allemands comme un appel à un retour aux premiers Grecs, à savoir que cela s'annonce comme une exigence et un ordre pour l'avenir. Cette idée est une constante chez Nietzsche, puisqu'on trouve cette remarque datant de 1885, donc du moment de bascule de la période *Aufklärung* à la période généalogique :

«Aujourd'hui, nous nous rapprochons à nouveau de toutes les formes essentielles d'interprétation du monde que l'intelligence grecque a mises au jour à travers Anaximandre, Héraclite, Parménide, Empédocle et Anaxagore – de jour en jour, nous devenons *plus grecs* ; d'abord dans l'ordre des évaluations et des concepts, comme si nous étions des fantômes hellénisants ; mais un jour, espérons-le, nous le serons aussi avec notre *corps* ! C'est là que réside (et a toujours résidé) mon espoir pour l'être allemand ! »⁸

Mais cet appel ne tient que jusqu'en 1886 ; à partir de *Par delà Bien et Mal*, le lien rétrospectif, nostalgique et encore idéaliste est rompu : irrémédiablement aliénée, la nébuleuse allemande est considérée désormais comme bien trop éloignée de la constellation grecque, il n'y a plus rien à attendre de la culture germanique... Le chapitre « Ce qui manque aux Allemands » du *Crépuscule des idoles* en témoigne. Il convient donc de prendre au sérieux cette forme de retournement, de rupture épistémologique au sein même de la pensée de Nietzsche (une période *pré-critique*, au sens propre, et une période *critique* – de l'ordre de la généalogie). Et il faut bien accepter les contraintes d'une lecture récurrente, autorisée par l'*Essai d'autocritique*, dans la mesure où cela permet d'éclairer les premiers textes sur Héraclite, d'évaluer plus radicalement certaines notions précoces et déjà troublantes, eu égard à l'"évolution" nietzschéenne.

Trois points problématiques sont des constantes de la lecture nietzschéenne ; ils travaillent du début à la fin de la "reprise critique-généalogique" :

8 *FP*, août 1885, 41[4], *OPC* XI, p. 418-419 ; cf. *FP*, 41[7], *id.*, p. 420-421.

1° La critique de l'anthropomorphisme :

« *Sur le mensonge*. Héraclite. Croyance en l'éternité de la vérité. Disparition de son œuvre – un jour disparition de toute connaissance. Et qu'est-ce que la vérité chez Héraclite ! Présentation de sa doctrine comme anthropomorphisme. De même Anaximandre. Anaxagore. Relation d'Héraclite avec le caractère populaire grec. C'est le cosmos hellénique. Naissance de la passion de la vérité. Naissance fortuite de la connaissance. Le mensonge et l'illusion dans lesquels vit l'homme »⁹.

2° La formulation de la nécessité par la notion de « loi » :

« Ce qu'il a vu, *sa doctrine de la loi au sein du devenir et du jeu au sein de la nécessité* doit être désormais présente à l'esprit pour l'éternité »¹⁰.

« Héraclite : le monde consiste dans une absolue légalité : comment pourrait-il être un monde de l'injustice ! Donc : "l'accomplissement de la loi" est absolu ; le contraire est une illusion : même les hommes mauvais n'y changent rien, la *légalité* absolue s'accomplit à travers eux tels qu'ils sont. La nécessité est ici magnifiée et *ressentie* moralement »¹¹.

3° La qualification du pessimisme, tâche qui sera reprise au § 370 du *Gai Savoir*, avec le conflit entre le pessimisme moral (Schopenhauer) et le pessimisme classique, tragique et dionysiaque :

« Héraclite dans sa haine contre l'élément dionysiaque, contre Pythagore, contre l'abondance de savoir. Il est un produit apollinien et prononce des oracles, dont il faut dégager, pour soi et pour Héraclite lui-même, le sens profond. Il ne ressent pas la souffrance, mais bien la bêtise »¹².

Il est ici essentiel de retenir qu'aux yeux du "jeune Nietzsche" Héraclite est apollinien¹³. L'aristocratie héraclitéenne contre la bêtise

9 *FP*, été 1872, § 19-180, *OPC* II, 1, p. 226-227 ; *N.B.* : ces textes sont contemporains des brouillons de *Vérité et Mensonge au sens extra-moral*, 1873.

10 *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 8, *OPC* I, 2, p. 240.

11 *FP*, été 1884, § 26-67, *OPC* X, p. 189.

12 *FP*, été 1872, 19[61], *OPC* II, 1, p. 192.

13 « Très instructif, quand Héraclite compare sa langue avec Apollon et la Sibylle » (*FP*, été 1872, 19[100], *OPC* II, 1, p. 205). « Héraclite : idéal apollinien, tout n'est que jeu et apparence » (*FP*, début 1873, 23[8], *OPC* II, 1, p. 286).

demeure apollinienne, l'aristocratie nietzschéenne contre la bêtise sera dionysiaque. La première engendra l'ironie socratique, la seconde à la fois l'ironie (ce sera la face socratique de Nietzsche) et l'humour (cet esprit "juif" qui inspirera plus tard la distinction faite par Deleuze entre ironie et humour¹⁴). Héraclite apparaît ainsi comme un héros de la connaissance, au même titre que les premiers penseurs grecs :

« Les chevaliers les plus hardis parmi ces chercheurs de vérité, qui croient découvrir leur blason inscrit dans une constellation, c'est chez les *philosophes* qu'il faut les chercher. Leur impact ne les signale pas à un "public", à l'enthousiasme des masses et aux applaudissements frénétiques de leurs contemporains ; il leur appartient par essence de faire route en solitaire. [...] Il est important de savoir que de tels hommes ont existé. On ne saurait imaginer, à titre de pure possibilité, la fierté du sage *Héraclite*, que nous pourrions prendre comme exemple. [...] De tels hommes vivent dans leur propre système solaire ; c'est là qu'il faut aller les chercher »¹⁵.

À l'époque enthousiaste du pessimisme moral de sa jeunesse, Nietzsche n'hésite pas à coller des étiquettes héraclitéennes à la musique qui incarnait à ses yeux l'essence allemande, celle de Wagner. Les images poétiques issues du corpus héraclitéen servent à l'apologie de l'art du grand homme, et constituent un premier socle de la croyance à la coïncidence entre la vision esthétique du monde chez Héraclite et la volonté de puissance artistique de Wagner. Entre Héraclite l'artiste et Wagner le révolutionnaire, il y a des affinités électives :

« Elle [la musique allemande] est, dans notre civilisation, ce feu limpide et pur et purificateur d'où et vers où, selon ce qu'enseigne le grand Héraclite d'Éphèse, toutes choses se meuvent en une double révolution. Et tout ce que nous appelons culture, formation, civilisation, comparaitra un jour devant le juge infaillible – Dionysos »¹⁶.

14 Cf. G. DELEUZE, *Dialogues avec Claire Parnet*.

15 *La Passion de la vérité*, 1872, in : *Cinq Préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits*, OPC I, 2, p. 168-169. Le fait que ce texte, avec les quatre autres (c'est la première des *Cinq Préfaces*...) soit dédié à Cosima Wagner exprime bien la continuité idéologique entre cette primitivité grecque et l'avenir de l'homme allemand.

16 *Naissance de la Tragédie*, § 19, OPC I, 1, p. 131.

« Considérée dans son tout, la musique de Wagner est une réplique du monde tel que l'a compris le grand philosophe d'Éphèse, comme harmonie résultant du conflit, comme unité de la justice et de l'hostilité. [...] D'emblée [dans les drames de Wagner] nous sentons que nous sommes en présence de certains courants et contre-courants, mais aussi, et surtout, d'un fleuve plus puissant qu'eux tous, qui prend une seule et même direction ; ce fleuve semble d'abord bien agité, bondissant au-dessus de récifs inapparents, il semble par moments que les flots se partagent et veuillent prendre des directions divergentes. Mais peu à peu nous remarquons que le courant directeur s'est fait plus puissant, plus irrésistible, que l'agitation et les tourbillons du début ont fait place au calme d'un mouvement redoutable et majestueux se dirigeant vers un but encore inconnu, et soudain, pour finir, le fleuve se précipite, dans toute son ampleur, dans les profondeurs et semble prendre un plaisir démoniaque à l'abîme et à ses ressacs »¹⁷.

Voilà pourquoi, à l'aide de cette rêverie de l'eau qui *coule* – dans les deux sens du terme : s'écouler, filer, et "écrouler", briser et rompre les digues, envoyer par le fond... comme le dira Nietzsche plus tard de la vérité¹⁸ –, la question du Tragique doit être réévaluée au sein même du nietzschéisme : quelle est la nature du tragique héraclitéen ? L'interprétation nietzschéenne est visiblement à la fois très affirmée (une superbe rhétorique est à son service) et déjà mouvante, comme on le verra – quelques interrogations pointent déjà, qui seront amplifiées plus tard.

Dès lors, que conservera ce qui s'avérera être le (vrai et final) tragique nietzschéen de l'héritage d'Héraclite ? Qu'est-ce que le tragique nietzschéen de la période généalogique pourra bien renouveler ? On le voit : il ne s'agit pas de savoir ce qu'Héraclite a vraiment dit et pensé (malgré les études, nous sommes encore trop ignorants pour en avoir

17 *Considération Inactuelle IV*, § 9, *OPC II*, 2, p. 154.

18 « La vérité est haïssable : nous avons l'art afin que la vérité ne nous envoie pas par le fond » / « Die Wahrheit ist hässlich: wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zu Grunde gehn. » (*FP*, printemps-été 1888, 16[40], *OPC XIV*, p. 250). Cette intuition de l'art qui nous sauve malgré et contre la vérité est en germe dans la toute fin de l'opuscule *La Passion de la vérité* (1872) : « L'art est plus puissant que la connaissance, car c'est lui qui veut la vie, tandis que le but ultime qu'atteint la connaissance n'est autre que... l'anéantissement » (*OPC I*, 2, p. 172).

des certitudes bien assises), mais plutôt de savoir ce que Nietzsche a vraiment lu et dit à propos d'une figure imaginaire et symbolique, qui a traversé tant bien que mal des siècles d'histoire de la philosophie et d'interprétations. Nietzsche le savait, il n'y a pas de fait (et évidemment pas de faits moraux), il n'y a que des interprétations. Rappelons donc l'avertissement de Montaigne: nous ne cessons de nous entregloser...

Comment Nietzsche s'est-il alors saisi d'Héraclite? Il y a toutes les lectures partagées avec Erwin Rohde, à qui on devra *Psyché*: les écrits de Diogène Laërte, les conférences et les textes de Jakob Burckhardt, les extraits de Platon, d'Aristote et des stoïciens. Nous savons qu'il n'a lu ni Diels-Kranz (*Doxographi Graeci*, Berlin 1879, *Fragmente der Vorsokratiker*, 1903), ni Gomperz (*Les Penseurs de la Grèce*, 1893), ni Kuno Fischer, qui n'a traité que des Modernes (dont Spinoza, comme on sait). En revanche, il a lu Jacob Bernays (entre autres *Die Heraklitischen Briefe*, Berlin, 1869, qu'il paraphrase souvent dans le chapitre des cours sur Héraclite); Eduard Zeller, *De Hermodoro Ephesio* (1860) et *La Philosophie des Grecs dans leur développement historique* (1844-1852, traduit par Boutroux en 1877-1884) – un Zeller «hégélien tempéré» (H.-G. Gadamer), qui fournit à Nietzsche le terme d'Übermensch, désignant alors un état surhumain de béatitude (*Seligkeit*, *Glückseligkeit*). Et évidemment Schopenhauer (*Le Monde comme volonté et comme représentation*, *Parerga et Paralipomena*), qui sert de filtre et de lunettes déformantes dans le rapport interprétatif.

Dans les premiers textes de Nietzsche, les titres où il est vraiment question d'Héraclite sont ceux-ci: *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs* (1873), § 5-8; *La Vision dionysiaque du monde*; *L'État chez les Grecs*; *La Joute chez Homère*¹⁹; et *Vérité et Mensonge au sens extra-moral* (1873) et *La Naissance de la Tragédie* (1872).

Voilà donc pour cette première approche.

2. Une communauté de thèmes

Énumérons les idées héraclitéennes qui ont pu séduire Nietzsche.

A. L'éclair divin d'Héraclite, sur le fond de la nuit mystique d'Anaximandre: Héraclite n'est pas un penseur argumentatif et "raisonneur". Héraclite, c'est un instinct, une intuition, un éclair. Il y a

19 Ces deux derniers titres font partie des *Cinq Préfaces à Cinq Livres qui n'ont pas été écrits* (1872).

de l'Héraclite dans cette *question* nietzschéenne: «Qui pourrait réfuter un son?» (*Gai Savoir*, § 106). Un mixte d'artiste et de myste, donc – ce qui s'exprimera à la fois dans une représentation esthétique du monde et le style énigmatique de la révélation. La *ratio* intuitive n'est pas celle de la démonstration, ni celle de la dialectique, et Nietzsche croit voir chez Héraclite un mépris pour la logique conceptuelle et mathématique – une autre version de l'instinct, mais mythique cette fois²⁰. Ce qui expliquerait l'art de l'aphorisme prosaïque²¹. Par quoi également le lien à Héraclite viendra nourrir la critique du socratisme et d'Euripide²², mais aussi le dédain de l'histoire naturelle et de l'érudition. Cette pratique méditative de l'intuition est éminemment aristocrate, donc solitaire, voire sauvage²³: l'«obscurité» invoquée (à tort, selon Nietzsche) est bien plus lucide que

- 20 «*Refrènement de l'instinct de connaissance* – ou renforcement de l'élément mythique-mystique, de l'élément artistique (Héraclite Empédocle Anaximandre). Décret de *grandeur*» (*FP*, début 1873, 23[14], *OPC* II, 1, p. 289). «Héraclite ne vieillira jamais. C'est l'invention poétique hors des limites de l'expérience, prolongement de *l'instinct mythique*; procède également par images, pour l'essentiel. L'exposé mathématique n'appartient pas à l'essence du philosophe. Le savoir vaincu par des *forces créatrices de mythes*. Kant remarquable – le savoir et la foi! Intime parenté entre les *philosophes* et les *fondateurs de religion*!» (*FP*, été 1872, 19[62], *OPC* II, 1, p. 193)
- 21 «Une sentence est un maillon d'une chaîne de pensées; elle exige que le lecteur reconstitue cette chaîne par ses propres moyens: c'est vraiment beaucoup demander. Une sentence est une forme de présomption. – Ou alors elle est une précaution: c'est ce que savait Héraclite. Pour être appréciée, une sentence doit d'abord être remuée et mêlée à d'autres ingrédients (exemples, expériences, histoires). La plupart des hommes ne comprennent pas ça et c'est pourquoi l'on peut, par les sentences, dire sans danger des choses dangereuses» (*FP*, hiver 1876-1877, 20[3], *OPC* III, 1, p. 386).
- 22 Nietzsche dit féroce­ment que l'art d'Euripide est «comme s'il n'y avait jamais eu de VI^e siècle, ni de naissance de la tragédie, ni les Mystères, ni Pythagore, ni Héraclite» (*Naissance de la Tragédie*, § 11, *OPC* I, 1, p. 89).
- 23 C'est bien pour cela, sage parmi les sages, qu'il demeure célibataire! «Quel grand philosophe a été marié? Héraclite, Platon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer ne l'étaient pas; bien plus, on ne peut même pas se les *imaginer* mariés. Un philosophe marié est à sa place *dans la comédie*, voilà ma thèse: et Socrate, qui fait exception, ce malicieux Socrate s'est sans doute marié *ironique*, précisément pour démontrer la vérité de *cette* thèse.» (*Généalogie de la Morale*, III, § 7, *OPC* VII, p. 297).

le gros bon sens des gens ordinaires, ne serait-ce que par la méfiance vis-à-vis de la croyance²⁴. Nietzsche, remarquant la dimension énigmatique du dire héraclitéen²⁵, va jusqu'à penser qu'il y a là une vision esthétique du monde toute prête à combattre l'optimisme théorique de Socrate – Héraclite contemple en artiste, en poète –, et que cette volonté de désillusion relève d'un instinct mystique découvrant à la fois le jeu de Zeus et du Feu²⁶: cette dimension visionnaire éloigne Héraclite de Thalès, Parménide, Anaximandre et Anaxagore... L'extase sibylline est plus vraie que l'abstraction pure, glacée et exsangue de Parménide.

B. Cette puissance de l'intuition rend possible l'art de la contradiction, d'une combinaison des contraires²⁷, et s'y exprime. Héraclite inaugure une ère d'une rigueur peu commune, dans la mesure où il faut résister au seul principe d'identité, à sa transparence, à son évidence et à sa force d'affirmation. Chaque chose, chaque être, le monde lui-même, est une lutte de contraires, le lieu d'une joute²⁸. Cette idée est une idée "divine": seul le Dieu voit l'harmonie des contraires, invisible aux humains, et seul Héraclite l'a comprise²⁹. Les autres hommes, «les nombreux» (*oi polloi*),

24 «La croyance est une "maladie sacrée", *hiéra nosos*: ce que savait déjà Héraclite: la croyance, contrainte intérieure qui rend stupide, *que quelque chose doit être vrai...*» (FP, automne 1887, 9[136], OPC XIII, p. 76)

25 «Et comment parviendrons-nous à ce but? demanderez-vous. Le dieu de Delphes vous adresse, dès le commencement du voyage qui doit vous y mener, son précepte: "Connais-toi toi-même". C'est un précepte difficile, car ce dieu, comme l'a dit Héraclite, "ne dissimule pas et ne révèle pas, il ne fait qu'indiquer". Que vous indique-t-il?» (*Considération inactuelle II*, § 10, OPC II, 1, p. 168).

26 Selon Nietzsche, le phénomène dionysien est pris dans le jeu qui consiste à créer et détruire le monde individuel: «Ainsi Héraclite l'Obscur comparait-il la force formatrice du monde à un enfant qui, en jouant, pose ça et là quelques cailloux ou bien édifie des tas de sable pour les renverser de nouveau» (*Naissance de la Tragédie*, § 24, OPC I, 1, p. 154).

27 «Anaxagore a repris d'Héraclite l'idée que tout être et tout devenir incluent leur contraire. [...] Platon: d'abord héraclitéen, sceptique conséquent, tout est fleuve, même la pensée. Amené par Socrate à la permanence du Bien, du Beau» (FP, début 1873, 23[27], OPC II, 1, p. 294).

28 En ce sens, on peut estimer que tous les thèmes guerriers chez Nietzsche ont une résonance héraclitéenne.

29 Nietzsche verra une résonance de cette sensibilité dans le poème de Lou SALOMÉ, *À la douleur*, à propos de la vertu fortifiante de la douleur: «Qui peut te fuir une fois saisi par toi, / Quand tu le fixes de ton regard ténébreux? / Je ne m'enfuirai pas quand tu m'auras saisie. / Je ne croirai

en restent aux conflits et au diagnostic d'iniquité et d'injustice. C'est ce qui fait d'Héraclite un philosophe amoral : le *cosmos* est un jeu d'enfant, jeu du hasard et de la nécessité³⁰, jeu de guerrier et d'artiste³¹, par delà

jamais que tu ne fais que détruire. / Je le sais, toute vie est par toi traversée. / Rien n'existe ici bas qu'un jour tu ne le touches. La vie sans toi, certes, elle serait belle, / Mais toi aussi, douleur, mérites qu'on te vive. / Non, tu n'es pas un fantôme de la nuit, / Tu viens rappeler à l'âme qu'elle est forte, / C'est le combat qui a rendu grands les plus grands, / – Le combat vers un but, par de durs chemins. / Si donc, douleur, au lieu de bonheur et plaisir / Tu peux me donner l'Unique, la vraie grandeur, / Alors viens, notre lutte fût-elle mortelle. / Pénètre au plus profond de mon cœur / Et creuse au plus profond de ma vie, / Ôte-moi le rêve de l'illusion et du bonheur, / Ôte-moi tout ce qui ne valait pas les aspirations infinies. / Tu ne remportes pas sur l'homme la dernière victoire, / Même s'il offre sa poitrine à tes coups, / Même s'il tombe mortellement blessé, – / Tu es le socle où repose la grandeur de l'esprit» (cité in E.-F. PODACH, *Leffondrement de Nietzsche*, p. 44-45). Cf. L'aphorisme : « Appris à l'École de Guerre de la vie : ce qui ne me tue pas me fortifie » (*Crépuscule des idoles*, « Maximes et pointes », § 8, OPC VIII, p. 62).

- 30 « Depuis lors, l'homme *compte* parmi les coups heureux les plus inattendus et les plus excitants du jeu que joue le "grand enfant" d'Héraclite, qu'on l'appelle Zeus ou le hasard » (*Généalogie de la Morale*, II, § 16, OPC VII, p. 276-277). « La vie est suprêmement énigmatique [...] Sur ce point, à savoir que le monde est un jeu divin et au-delà du bien et du mal, – j'ai pour prédécesseurs la philosophie védique et Héraclite » (*FP*, automne 1884, 26[192-193], OPC X, p. 225).
- 31 « Héraclite. Illusion. Dimension artistique du philosophe. Art » (*FP*, été 1872, 19[89], OPC II, 1, p. 202). « Le jeu artistique du cosmos. Héraclite » (*FP*, été 1872, 19[18], OPC II, 1, p. 177). « Héraclite. La force créatrice de l'artiste comme commencement absolu » (*FP*, été 1872, 19[134], OPC II, 1, p. 214). « Héraclite. Cosmodicée de l'art » (*FP*, début 1873, 21[15], OPC II, 1, p. 275). « L'art au service de la volonté : Héraclite » (*FP*, début 1873, 21[16], OPC II, 1, p. 275). « *Refrènement de l'instinct de connaissance* – ou renforcement de l'élément mythique-mystique, de l'élément artistique (Héraclite, Empédocle, Anaximandre). Décret de *grandeur* » (*FP*, début 1873, 23[14], OPC II, 1, p. 289). « Héraclite et Anaxagore, une construction artistique et une image des lois de l'univers » (*FP*, début 1873, 23[35], OPC II, 1, p. 299). « Les véritables *philosophes des Grecs* sont ceux d'avant Socrate : avec Socrate, quelque chose change. [...] L'optimisme de l'artiste chez Héraclite » (*FP*, début 1888, 14[100], OPC XIV, p. 72-73).

Bien et Mal³². Ce disant, il refuse la vision morale d'Anaximandre qui fait de l'existence une injustice³³ – vision partagée par Sophocle et Eschyle: mieux aurait valu ne pas naître, l'existence est une expiation de la faute que constitue la séparation, puisque c'est produire du Multiple à partir de l'Un³⁴. Horreur. Au contraire, aux yeux d'Héraclite, naître, c'est assumer le Multiple hors de l'Un (à partir du Deux), c'est affirmer son destin, même douloureux, c'est entrer dans une nécessité qui est au-delà du juste et de l'injuste, uniquement parce qu'elle n'est qu'une seule justice: l'Un *est* le Multiple, le Multiple n'est pas une chute hors de l'Un. Inutile donc de juger moralement l'*hybris*, si le devenir ne saurait être criminel ou "méchant". Ce sévère *So ist es* prépare la pensée de l'*amor fati*.

C. Ce doute nietzschéen sur la légitimité de la lamentation "humaine, trop humaine" à l'égard de "l'injustice de l'existence" mène à l'apologie de l'idée héraclitéenne d'une innocence du devenir. Nietzsche idéalise ici, jusqu'au mensonge interprétatif, l'aphorisme célèbre sur l'*Aïôn*: «Le Temps est un enfant qui joue en déplaçant les pions: la royauté d'un enfant»³⁵. Surdétermination du sens ou pas, Héraclite est donc à l'origine d'une grande idée nietzschéenne, l'innocence du devenir, qui culmine dans le *Gai Savoir* et le *Zarathoustra*, grâce à l'emphase d'une lecture singulière, et qui se distribue en deux segments: 1° la souveraineté du divin hasard au creux d'une nécessité aveugle supra légale

32 «Héraclitisme. C'est de la lutte, mes amis / que vient tout bonheur sur la terre! / Oui, pour devenir amis, / il faut des vapeurs de poudre! / En trois choses les amis sont unis: / frères dans la nécessité, / égaux devant l'ennemi, / libres – devant la mort!» (*Gai Savoir*, «Plaisanterie, ruse et vengeance», §41, OPC V, p. 40). Clémence Ramnoux disait que Nietzsche n'avait jamais mis Héraclite en poème; nous tenons peut-être ici la seule exception.

33 «Ce d'où il y a, pour les êtres, génération, c'est en cela aussi qu'a lieu la destruction, selon ce qui doit être; car ils se rendent justice et réparation, de leur mutuelle injustice, selon l'assignation du Temps» (ANAXIMANDRE, *Fragments et Témoignages*, p. 157). Nietzsche lui oppose la vision d'Héraclite: «Dans son intuition du monde, Héraclite a découvert [...] quelle ordonnance, quelle régularité et quelle assurance merveilleuse se révèlent en tout devenir; il en a conclu que le devenir ne pouvait être en lui-même rien de criminel et d'injuste» (*La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, §9, OPC I, 2, p. 242).

34 Thème qui séduira aussi bien Schopenhauer (cf. *Parerga et Paralipomena*, II, «Suppléments à la doctrine de la souffrance universelle») que Cioran.

35 Héraclite, *Fragments*, éd. Conche, Paris, P.U.F., 1987, p. 446.

et 2° la suspension de tout jugement moral (d'ordre causal ou d'ordre finaliste). L'originalité d'Héraclite ne réside donc pas seulement dans le fait de nommer l'être des choses par le flux du devenir (Feu/Temps), elle est dans le coup de force qui permet de *sauver* l'être de l'emprise des catégories et des jugements humains, dans l'irruption violente de la vérité qui ruine les représentations émollientes du moraliste ordinaire. Le Temps de l'*Aiôn* n'est pas le temps fatal qui nous mène à la mort (lecture schopenhauerienne et heideggerienne), mais le Temps poétique de la création joyeuse des formes vivantes (art compris). Les pleurs héraclitéens sont disponibles pour les deux interprétations.

D. Cette insistance sur le Devenir est cohérente avec l'analogie, propre à ce premier moment nietzschéen, entre Héraclite / Schopenhauer : tout se passe comme si Héraclite avait été le premier à remarquer la dimension première (l'antériorité logique) du Temps par rapport à toute existence et à toute expérience. Et chez Schopenhauer, le Temps est une représentation antérieure à l'expérience. Cela expliquerait l'inconsistance fondamentale des choses dans le devenir, qui sont comme des éclairs, des étincelles semblant jaillir d'épées brandies³⁶. Le temps est la marque de la finitude et de la fragilité, du caractère éphémère et soluble des choses et des êtres. Mais le temps, chez Héraclite, est aussi la condition de la lutte des instants les uns contre les autres (idée hégélienne, d'ailleurs). Selon Nietzsche, la "cosmodicée" d'Héraclite emprunte à Hésiode son *Eris*, qui fait du conflit la Justice éternelle³⁷. La seule chose qui demeure et résiste, c'est l'*Aiôn*, ou *Zeus*, alias le Temps et la Vie. Le vouloir-vivre de Schopenhauer serait alors la transposition moderne de cette Joute perpétuelle.

36 Cf. *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs* (1873), § 5, OPC I, 2, p. 232. Cette image de l'âge de fer (les épées qui se croisent) revient, comme par hasard, au moment où Nietzsche, en mai 1878, envoie *Humain, trop humain* à Wagner, qui venait de lui adresser *Parsifal*.

37 «L'ordre dans le monde, le résultat infiniment lent et pénible d'effroyables évolutions, compris comme l'essence du monde – Héraclite!» (*FP*, été 1872, 19[124], OPC II, 1, p. 211)

Nietzsche va jusqu'à dramatiser, de façon déjà borgésienne³⁸, ce flux du devenir³⁹, reposant à sa manière la vieille question du nécessaire coup d'arrêt à donner au courant des impressions et des images, coup d'arrêt qui maintient malgré tout un certain "identique" ou un certain "même" – parce qu'il faut bien présupposer cette activité négative/positive de l'âme dès lors qu'il n'y a pas de catégories *a priori* pour ordonner le réel psychique. C'est une vraie question empirique, présente chez Aristote – la fin des *Seconds Analytiques* (chap. 19) – et Hume. L'originalité de Nietzsche est de poser, avant Borges, l'oubli non seulement comme opération de sélection entre les impressions et les expériences, comme processus nécessaire engendrant par sa négativité même une forme d'identité, même instable, mais aussi comme moment de résistance au mouvement quasi irrésistible vers la dissolution que constitue le courant infini du temps :

« Un homme qui ne posséderait pas la force d'oublier et serait condamné à voir en toute chose un devenir : un tel homme ne croirait plus à sa propre existence, ne croirait plus en soi, il verrait tout se dissoudre en une multitude de points mouvants et perdrait pied dans ce torrent du devenir : en véritable disciple d'Héraclite il finirait par ne même plus oser lever un doigt »⁴⁰.

E. Alors, pourquoi Héraclite pleure-t-il ? Que pleure-t-il ? Les pleurs ont diverses raisons, qui font varier leur valeur et leur teneur.

1° Le sens faible des pleurs, c'est l'impuissance, la plainte, le cri, la faiblesse, bref, les pleurs ordinaires de l'effondrement que subit l'homme isolé et abandonné. L'éternel retour ironique de sa *Hilflosigkeit*.

2° Un sens plus philosophique apparaît avec le pessimisme moral de Schopenhauer – ceux de la pitié devant la souffrance du vivant, en lien avec le bouddhisme ; ceux de la culpabilité devant le spectacle du Mal ou de l'affliction devant la cruauté du Droit naturel de la force et de la dévoration, en lien avec le christianisme⁴¹.

38 Cf. BORGES, « Funes ou la mémoire », *Fictions*, p. 127-136. Les emprunts à Héraclite (sur l'imaginaire fluent du temps) sont très nombreux chez Borges. Par exemple : « Le Sablier », « Art poétique », *L'auteur et autres textes*, resp. p. 110-115 et 194-197.

39 Cf. *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 4-5, OPC I, 2, p. 228-232.

40 *Considération inactuelle* II, § 1, OPC II, 1, p. 96-97.

41 Ainsi, aujourd'hui, nous paraissent "inhumaines", parce qu'immorales, les lignes consacrées à cette souveraineté d'*Eris* qui s'exprime dans la dignité

3° Mais le sens le plus fort, le plus noble, le plus aristocrate (l'héraclitéen), est celui qui consiste à pleurer parce qu'on voit le soleil et la vérité en face, parce qu'on consent au jeu de la destruction et de la création. On peut supposer que les pleurs d'Héraclite sont des pleurs de joie tragique à la vue de cette vérité cynique, voire criminelle – ce ne sont pas ceux de l'isolement de l'homme du commun (des « nombreux »), mais ceux du solitaire aristocrate⁴². Nietzsche préfère un Héraclite impassible (déjà stoïcien ?) devant le Tragique du monde, à la vision populaire d'un

supérieure de la domination, de l'esclavage, de la cruelle inégalité sociale, et qui contraste avec les revendications modernes pour la « dignité de l'homme » (des droits de l'homme), la « dignité du travail » et la revendication de l'égalité. Cf. *L'État chez les Grecs* et *La Joute chez Homère*, OPC I, 2, resp. p. 176-187 et 192-200, qui annoncent les thèses tardives relatives à la Grande Politique. Le réalisme héraclitéen irrigue donc très tôt le cynisme machiavélien de Nietzsche.

- 42 « “L'homme est quelque chose qui doit être surmonté” – il s'agit de savoir à quelle cadence : les Grecs méritent notre admiration : sans hâte, – mes prédécesseurs *Héraclite Empédocle Spinoza Gæthe* » (FP, printemps 1884, 25[454], OPC X, p. 151). « Le style d'un Héraclite, d'un Platon, d'un Empédocle ou quels qu'ait été le nom de ces figures royales et grandioses, de ces solitaires de l'esprit, ce style-là fait cruellement défaut à notre monde contemporain... » (*Par delà Bien et Mal*, §204, OPC VII, p. 119). « Ces philosophes prouvent *quels dangers la culture grecque portait en elle* : [...] souplesse, sociabilité exagérée – à l'opposé, fierté et solitude d'Héraclite » (FP, été 1875, 6[12], OPC II, 2, p. 339). « C'est cela, le “désert” : oh ! on y trouve de la solitude, croyez-moi ! Les péristyles et les portiques de l'immense temple d'Artémis, le “désert” où se retirait Héraclite avait plus de dignité, j'en conviens : pourquoi nous manque-t-il de tels temples ? [...] Ce qu'Héraclite fuyait, c'est la même chose que nous fuyons encore : le vacarme et le bavardage démocratique des Ephésiens » (*Généalogie de la Morale*, III, §8, OPC VII, p. 299-300). Cet extrait reprend une ancienne idée : « Seul celui qui s'est trouvé glacé d'effroi au milieu du plus sauvage plateau désertique peut entrevoir ce qu'est le sentiment de solitude qui pénétrait l'ermite du temple d'Artémis à Ephèse. (Tout autour de lui, au pied des remparts de sa fierté, battent les vagues de la folie et de l'absurdité ; il s'en détourne avec écœurement. [...]) On concevrait mieux qu'un tel être apparaisse dans un sanctuaire retiré, parmi les statues des dieux, environné d'une architecture grandiose et froide. Dans la société des hommes, Héraclite, l'homme, était invraisemblable » (*La Passion de la vérité*, 1872, OPC I, 2, p. 169). Voir aussi le cours de Nietzsche sur Héraclite, in : *Les Philosophes préplatoniciens*, §9, p. 142.

Héraclite «sombre, mélancolique, larmoyant, obscur, bilieux, pessimiste et en définitive détestable»⁴³ et d'un Héraclite «obscur»⁴⁴.

3. Une relation problématique: le problème de la limite du *Logos*

Si nous en restons là, avec le "jeune Nietzsche", Héraclite est simplement une référence originaire au sein d'une pensée de la pensée grecque et de ses influences sur la pensée moderne. Ce serait juste un problème d'histoire de la philosophie, réduit à la question de l'influence et à celle du précurseur.

Mais déjà, dans ces écrits de jeunesse, se pose un problème crucial et fécond, celui du langage, et plus précisément celui de la dénomination. Dénomination de quoi? De la nécessité. Le raisonnement, recomposé ici pour les besoins de la cause, serait le suivant:

Ce qu'a vu Héraclite, c'est un ordre du monde, un ordre réglé par des lois; même le jugement des Erynies se fait selon des lois. Héraclite n'aurait donc pas reculé devant une doctrine de la loi comme principe d'une logique du devenir et du jeu de la Nécessité⁴⁵. La pensée de Nietzsche est ici cohérente: pour assumer cette Nécessité, il faut en avoir le coffre et le... corps⁴⁶. Cette loi terrible du monde est de l'ordre de la répétition, qui organise la forme des phénomènes, dans un mouvement de bascule (création-destruction, diastole-systole,

43 *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, §7, OPC I, 2, p. 237. Nietzsche ajoute que les aphorismes cyniques d'Héraclite s'adressent sans doute à ces médisants: «"Les chiens aboient après tous ceux qu'ils ne connaissent pas", ou "L'âne préfère la paille à l'or"» (*Id.*, p. 238). La méprise («philosophe larmoyant») sera encore celle de l'Antiquité tardive (*id.*, §6, p. 235).

44 *Id.*, p. 238.

45 Cela dit, le sens de la loi de la Nécessité chez les stoïciens, encore ou déjà providentiel, n'est pas le même que chez Héraclite, plus pessimiste: «Les stoïciens ont aplati et mal compris Héraclite. [...] Le monde entièrement soumis à des lois, mais pourtant pas d'optimisme chez Héraclite» (*FP*, été 1872, 19[114], OPC II, 1, p. 208).

46 «Les grands philosophes sont de drôles de corps. Qu'est-ce donc que ces Kant, Hegel, Schopenhauer, Spinoza! Si pauvres, si étroits! On comprend qu'un artiste puisse s'imaginer avoir plus d'importance qu'eux. C'est la connaissance des grands Grecs qui m'a éduqué: il y a dans Héraclite, Empédocle, Parménide, Anaxagore, Démocrite plus à admirer, ils sont *plus pleins*» (*FP*, été 1884, 26[3], OPC X, p. 173).

dilatation / augmentation *vs* rétractation / diminution). Héraclite aura été celui qui a fixé deux inventions grecques décisives : la Loi et le Jeu – traduit en termes nietzschéens : la Nécessité et l'innocence du devenir (le jeu gratuit de l'enfant, dont on retrouve un écho dans le Prologue du *Zarathoustra*, « Les trois métamorphoses »).

En même temps, la thèse sur le devenir constitue une négation de l'Être comme terre ferme et substantielle, et ce contre Parménide. Héraclite initierait ainsi une critique de la dénomination de la substance comme telle. Nous autres modernes, héritiers d'Héraclite, serions décidément aussi des disciples de Protagoras⁴⁷. Ce soupçon sur la terre ferme annonce l'angoisse qui suit la mort de Dieu (*Gai Savoir*, § 125). Dès lors, tout en niant l'Être lui-même, Héraclite a découvert l'ordonnance, la régularité, l'assurance merveilleuse qui se révèlent en tout devenir. Cela était déjà bien lisible dans les premiers textes, quand il s'agissait de dire les différences entre Héraclite et Anaximandre : le jeu des contraires, du Feu et de l'*Aiôn* (« le beau jeu innocent de l'*Aiôn* ») ordonnent toujours, au fond, le cosmos, alors que l'*apeiron* d'Anaximandre ne garantit aucun équilibre final⁴⁸ – et, soit dit en passant, constitue une structure bien plus tragique encore⁴⁹.

Mais Nietzsche pointe ici un reste d'anthropomorphisme dans la projection imaginaire qui réduit, de manière arbitraire, l'être des choses à une catégorie de l'esprit. Nietzsche hérite de Xénophane de Colophon,

47 Dans une charge contre la permanence de l'en soi dans le platonisme, Nietzsche écrit : « La culture grecque des sophistes avait surgi de tous les instincts grecs : elle fait partie de la culture du siècle de Périclès, tout aussi nécessairement que Platon n'en fait pas partie : elle a ses devanciers en Héraclite, en Démocrite [...]. Notre mode actuel de pensée est, à un haut degré, héraclitéen, démocritéen et protagorien... il suffirait de dire qu'il est *protagorien*, parce que Protagoras réunit en lui Héraclite et Démocrite, ces deux fragments [...] » (*FP*, début 1888, 14[116], *OPC* XIV, p. 84).

48 Cf. *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, § 6-7, *OPC* I, 2, p. 232-234. Sur cet écart entre un pouvoir d'autorégulation du monde chez Héraclite et l'absence de ce principe chez Anaximandre, cf. M. CONCHE, *Anaximandre, Fragments et témoignages*, Paris : P.U.F., p. 170-173.

49 Lorsque Charles Andler, interprétant cette lecture des Présocratiques, voit Schopenhauer derrière Anaximandre, Wagner sous Empédocle et Nietzsche derrière Héraclite, il livre une intuition séduisante (cf. Ch. ANDLER, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris : Gallimard, éd. de 1958, t. II, p. 83-87). Mais en définitive, ces analogies ne conviennent pas, car il y a encore du Schopenhauer dans l'"Héraclite" de Nietzsche.

mais aussi de Spinoza (la Nature ne produit pas de lois, seulement des individus, c'est-à-dire des modes non substantiels).

Nietzsche fera fructifier deux points majeurs en lien avec l'affirmation du flux absolu du devenir⁵⁰ : une critique de la légalité ontologique universelle et une critique de la substance de l'être (à partir de la critique du verbe « être »), donc une critique de l'identité tous azimuts, y compris de l'identité personnelle, mise en danger, paradoxalement, par l'absence d'oubli⁵¹ – le tout relevant de ce que Eugen Fink appelle très justement une « ontologie négative de la chose »⁵². L'enjeu, exposé au § 109 du *Gai Savoir*, intitulé « Gardons-nous », est de dégager la pensée de la Nécessité de tout l'univers du langage ordinaire des philosophies : causes, ordre, fins, substance, chose, atome, âme, moi, sujet, raison, logique, loi (de la Nature), unité, et donc, par suite de certains termes et principes héraclitéens : *Logos*, *Aïôn*, *Zeus*, *Nature-Phusis*, Feu, Jeu et Hasard :

« [...] Gardons-nous de présupposer absolument et en tout lieu imaginable quelque chose d'une forme aussi accomplie que les mouvements cycliques des astres voisins de nous ; rien qu'un regard sur la Voie lactée nous en fait douter, qui suggère des mouvements beaucoup plus grossiers et contradictoires, ainsi que des astres précipités dans une chute éternellement rectiligne et d'autres choses analogues. L'ordre astral dans lequel nous vivons est une exception : cet ordre et la durée relative qu'il détermine ont derechef rendu possible l'exception des exceptions : la formation de l'organique. En revanche, le caractère de l'ensemble du monde est de toute éternité celui du chaos, en raison non pas de l'absence de nécessité, mais de l'absence d'ordre, d'articulation, de forme, de beauté, de sagesse et quelles que soient nos humaines catégories esthétiques. [...] Comment oserions-nous blâmer ou louer le tout ! Gardons-nous

50 Cf. *Considération inactuelle II*, § 1, déjà cité.

51 « Où il faut aller en voyage. – L'observation directe de soi-même ne suffit pas pour se connaître : nous avons besoin de l'histoire, car le courant aux cent vagues du passé nous traverse ; et nous-mêmes ne sommes rien que ce que nous éprouvons de cette coulée à chaque instant. Même là où nous voulons plonger dans le flot de notre être apparemment le plus singulier et le plus personnel, la proposition d'Héraclite reste applicable : on ne descend pas deux fois dans le même fleuve. C'est là une leçon sans doute un peu trop rabâchée, mais qui n'en est pas moins restée aussi vigoureuse et vraie qu'elle le fut jamais » (*Humain, trop Humain*, II, « Opinions et sentences mêlées », § 223, *OPC* III, 2, p. 101).

52 *La Philosophie de Nietzsche*, chap. IV, § 6, p. 204 *sqq.*

de lui reprocher un manque de cœur, ou de la déraison ou leurs contraires: il n'est ni parfait, ni beau, ni noble, et ne veut devenir rien de tel, il n'aspire nullement à imiter l'homme! Il n'est pas du tout atteint par aucun de nos jugements esthétiques ou moraux! [...] Il ne connaît point de loi. Gardons-nous de déclarer qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que des nécessités: là nul ne commande, nul n'obéit, nul ne transgresse. Dès lors que vous savez qu'il n'y a point de but, vous savez aussi qu'il n'y a point de hasard. Car ce n'est qu'au regard d'un monde de buts que le mot hasard a un sens. [...] Quand aurons-nous totalement dédivinisé la nature? Quand nous sera-t-il permis de nous *renaturaliser*, nous autres hommes, avec la nature pure, nouvellement découverte, nouvellement libérée?»⁵³

Héraclite n'aura été qu'un moment du grand nettoyage des cieux de la métaphysique, de la critique de l'anthropomorphisme, de la projection imaginaire des schèmes humains sur l'être du monde... Nietzsche cherche en effet une déshumanisation radicale de la pensée, corrélative d'une dédivinisation. L'idée de Chaos imposera alors une dernière métamorphose de Dionysos.

Cela dit, comme par une augmentation du problème trouvé dans Héraclite, la question nietzschéenne est alors bien postkantienne (et extraordinairement moderne): comment penser les formes de la pensée sans l'unité *a priori* du sujet transcendantal, sans les catégories? Comment oser dire l'être, si le sujet parlant n'est pas *a priori* "équipé pour"? Comment la série des expériences pourraient-elles engendrer des notions adéquates? Mieux (ou pire, selon le point de vue adopté): si c'est une question d'interprétation, comment des schèmes de l'imagination (philosophique) peuvent-ils tenir lieu de schèmes "naturels" (Apollon, Dionysos, *Eris*)? Si « tout coule », et ce de manière absolue (nouménale), et non simplement relative (phénoménale: l'écume des choses), *quid* des êtres et des choses, de leur statut "ontologique"?⁵⁴ Comment trouver une limite, un frein, un butoir à la dissolution universelle dans le néant?

La question porte sur l'origine du schématisme d'un transcendantal sans sujet – le problème ne sera-t-il pas réactivé à d'autres frais par Lévi-Strauss, quand il traite de la « pensée sauvage »? –, d'une puissance plastique sans conscience de soi ni savoir, qui sera nommée bientôt:

53 *Gai Savoir*, § 109, *OPC V*, p. 137-138.

54 «Être juste – néant! Tout coule! Rien que pour voir, il nous faut des surfaces, des limites! / Le fait est l'éternel fleuve» (*FP*, été 1880, 4[34-35]).

la volonté de puissance comme seule, unique et exclusive puissance morphologique (*Par delà Bien et Mal*, §23). La distance prise ici par Nietzsche vis-à-vis de la naïveté philosophique du réalisme linguistique est motivée par le désir désormais anti-schopenhauerien de distinguer le pessimisme moral du pessimisme dionysiaque, “classique” et tragique (*Gai Savoir*, §370, « Qu’est-ce que le romantisme? »). Nous voici bien à la rupture du lien d’identification avec Héraclite. Car si le Tragique est l’absolument et l’indéfiniment ouvert, l’incatrisable, ce qui ne peut être clos/clôturé, bref, l’infini véritable⁵⁵ (*l’Abgrund* des Ténèbres), le pessimisme tragique ne peut être fermé par une législation divine, même la plus obscure, qui relèverait encore, malgré tout, de la belle forme apollinienne, et donc d’un résidu d’anthropomorphisme⁵⁶.

Il aura donc fallu donc infliger à l’héraclitéisme la blessure narcissique de l’interrogation généalogique : et pour reprendre la question terrible du §370 du *Gai Savoir*, est-ce une faiblesse (un manque, une pauvreté, une pénurie, une stérilité) ou une surabondance (une richesse, une plénitude, une générosité, une fécondité) qui gouverne cette pensée? Ici s’effectue un renversement : le “jeune Nietzsche” lisait Héraclite avec Schopenhauer, puis Héraclite pour lui-même, et voilà de nouveau le soupçon anti-schopenhauerien qui revient, à propos du mythe intellectuel d’une législation du monde. C’est que la volonté de maîtriser l’*hybris* par la connaissance, qui est la marque de la loi apollinienne, a un coût :

a) d’une part, celui d’une fausse critique des sens, où l’on relève quelque trace d’idéal ascétique :

« Je mets à part, avec tout le respect qui lui est dû, le nom d’*Héraclite*. Tandis que le reste de la gent philosophique rejetait le témoignage des sens parce que les sens montraient la diversité et le changement, lui rejetait également leur témoignage, mais parce qu’ils montraient les objets comme s’ils étaient doués d’unité et de durée. Héraclite, aussi, a été injuste pour les sens. Ceux-ci ne mentent ni de la manière que les Éléates imaginaient, ni comme lui-même le croyait... – ils ne mentent pas du tout. C’est ce que nous *faisons* de leur témoignage

55 *Gai Savoir*, §374, « Notre nouvel infini ».

56 « Anthropomorphismes éthiques : [...] Héraclite : loi » (*FP*, été 1872, 19[116], *OPC* II, 1, p. 209). « Héraclite et Anaxagore une construction artistique et une image des lois de l’univers » (*FP*, début 1873, 23[35], *OPC* II, 1, p. 299).

qui y introduit le mensonge, le mensonge de l'unité, le mensonge de l'objectivité, de la substance, de la durée... C'est la "raison" qui est cause de ce que nous falsifions le témoignage des sens. Tant que les sens montrent le devenir, l'impermanence, le changement, ils ne mentent pas... »⁵⁷.

b) d'autre part, une moralisation rampante (ou honteuse) des problèmes philosophiques, qui exprime une difficulté à assumer l'amoralité radicale, comme le fait Zarathoustra, alors même que la question est vraiment posée⁵⁸. En quoi, en réglant le compte du couple Héraclite-Schopenhauer, Nietzsche finit aussi par régler ses comptes avec lui-même – ou au moins avec celui qu'il aura été (cf. *l'Essai d'autocritique* d'août 1886)...

Mais l'héraclitéisme relève aussi de la force et de la puissance, il assume courageusement et fièrement la nécessité du devenir contre l'être de la substance et la substance de l'être, et il initie une vraie pensée du phénoménisme :

« Mais Héraclite gardera éternellement raison en affirmant que l'Être est une fiction vide de sens. Le monde "apparent" est le seul. Le monde "vrai" n'est qu'un mensonge qu'on y rajoute... »⁵⁹.

Cette pensée, malgré son arrière-fond de moraline, est ainsi doublement féconde : elle prépare la thèse de l'éternel retour (*Gai Savoir*, § 341) et elle affirme les principes transversaux de la Guerre et du Conflit⁶⁰. Nietzsche reconnaît cette dette, quand il dit comment, en cherchant la formule de la sagesse tragique, il a compris comment s'étagaient, des stoïciens (affirmation résignée) à Zarathoustra (affirmation joyeuse et tragique), en passant par Héraclite (affirmation froide et attentive à la loi du monde), les diverses formes d'affirmation inconditionnelle du monde :

57 *Crépuscule des idoles*, « La "Raison" dans la Philosophie », § 2, *OPC* VIII, p. 76.

58 « Les grands problèmes de la *valeur du devenir* posés par Anaximandre et Héraclite – c'est-à-dire la façon dont on décide si une évaluation morale ou esthétique est même légitime par rapport au Tout. » (*FP*, été 1884, 26[64], *OPC* X, p. 188).

59 *Crépuscule des idoles*, « La "Raison" dans la Philosophie », § 2, *OPC* VIII, p. 76.

60 Cf. *Crépuscule des idoles*, Avant-propos.

« Il me restait un doute au sujet d'*Héraclite*, dont la fréquentation me met plus à l'aise et me réconforte plus qu'aucune autre. L'acquiescement à l'impermanence et à l'*anéantissement*, le "oui" dit à la contradiction et à la guerre, le *devenir*, impliquant le refus de la notion même d'"être" – en cela, il me faut reconnaître en tout cas la pensée la plus proche de la mienne qui ait jamais été conçue. La doctrine de l'"éternel retour", c'est-à-dire du mouvement cyclique absolu et infiniment répété de toutes choses – cette doctrine de Zarathoustra, *pourrait*, tout compte fait, avoir déjà été enseignée par Héraclite. Du moins, le stoïcisme, qui a hérité d'Héraclite la plupart de ses représentations de base, en a gardé des traces »⁶¹.

Nous ne savons pas ce que fut le vrai Héraclite, ce qu'il a vraiment pensé, et nous n'avons pas à faire comme si nous le savions. Mais il faut au moins, d'un point de vue nietzschéen (nous disons "d'un", car il y en a évidemment plusieurs!), imaginer un Héraclite dionysiaque, qui pousserait à bout la pensée du devenir à partir d'un multiple dispersé, écartelé, éparpillé, et ce contre la pulsion apollinienne qui vise l'unité de la forme, y compris celle de la forme individuelle. Il faut alors concevoir un Héraclite qui, tout comme Nietzsche plus tard, aurait déjà essayé de rompre avec les discours moraux de ses collègues philosophes (Parménide, Anaximandre, Anaxagore, Empédocle) et même de son successeur moderne, Schopenhauer... Eh bien, cet Héraclite là, c'est Zarathoustra. Mais si Zarathoustra revient sur les lieux de ses crimes (l'invention des absolus moraux), cet Héraclite nietzschéen ne reviendrait que sur les lieux de ses tentations (conserver malgré tout l'idée d'un principe souverain légal, *Logos*, Nature Dieu, etc.).

Conclusion

La légende parle d'un Héraclite qui pleure – comme si le célèbre « tout coule », *panta rhei*, était la preuve lacrymale de l'existence de Zeus. Reste à savoir de quelles larmes Héraclite pleure... Si la Nature aime à se cacher, et si c'est le jeu des contraires qui gouverne le monde, qu'en peut-on savoir? Sans doute, en étant attentif à certaines formules de Nietzsche, ces pleurs relèvent d'une émotion froide, d'une sidération, d'un effroi maîtrisé devant la découverte d'une triple réalité effective – la

61 *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres: *La Naissance de la Tragédie* », § 3, OPC VIII, p. 288.

lutte infinie des contraires, la violence qui saisit le multiple⁶² et le jeu cruel d'un Zeus enfant et de l'*Aïôn* – ainsi que d'une grande vérité: la prétendue injustice de la vie ne vaut que pour le point de vue humain (trop humain), alors que du point de vue divin, tout est toujours juste, nécessaire, loyal, puisqu'innocent⁶³. La voie est libre, alors, pour l'*Amor fati*, et l'injustice, la violence, la cruauté, ne sont plus des objections à la vie, mais des preuves même de la puissance de la vie.

Nietzsche, lui, rit plus volontiers – de la *Heiterkeit* (gaieté, belle humeur, enjouement) du *Gai Savoir*, de la béatitude, de l'expérience de l'éternité, et ce dans l'épreuve de la pensée de l'Eternel Retour. Ce rire n'est pas la joie spinoziste de la connaissance (autre apollinisme), mais l'éclat dionysiaque, inspiré par ce Dionysos qui (s')éclate. C'est le rire devant le pire, le rire du pire – c'est, si l'on veut un exemple humain, celui de Bourvil, dans une des dernières scènes filmées du *Cercle rouge* (de Jean-Pierre Melville), riant aux éclats, dans un moment de surhumanité admirable, alors que le cancer va l'emporter quelques semaines plus tard et qu'il le sait.

D'Héraclite à Nietzsche, du "jeune Nietzsche" au Nietzsche de la maturité, c'est la dénomination des catégories qui a changé: autrefois, il y avait «les *Enfants de la Nuit*, la Discorde, le Besoin sexuel, la Tromperie, la Vieillesse et la Mort»⁶⁴, il y a, maintenant, pour nous, depuis Nietzsche, les *Enfants d'Aurore* et du *Grand Midi*, la Guerre spirituelle, l'Ivresse du phénoménisme, le Mensonge et l'illusion ontologiques, la Jeunesse et la Vie. Et donc, c'est bien Dionysos qui a changé: le vin, le sexe et la musique wagnérienne⁶⁵ laissent place à l'Abîme, à l'*Abgrund*, aux Ténèbres, au Chaos, au Multiple dispersé, à l'ivresse de la violence artiste⁶⁶, à la danse et à Carmen. Ah, *Carmen*! Ce qui est sûr, c'est que ce vieux misanthrope d'Héraclite n'y aurait jamais pensé...

62 «En fait, on peut se demander un instant si Héraclite n'aurait pas fait dériver de l'*hybris* ce retour à la pluralité. Prenons cette idée au sérieux: sous sa lumière, le fier éclat de ses yeux se ternit, un sillon de douloureux renoncement et d'impuissance se creuse sur ses traits» (*La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, §6, OPC I, 2, p. 235).

63 *Id.*, §7, OPC I, 2, p. 235-238 et §9, p. 241-244.

64 Cf. *La Joute chez Homère*, OPC I, 2, p. 193.

65 Aujourd'hui: «*sex and drugs and rock'n'roll*»!... Comme dit Brecht, «nouveaux tuyaux, nouvelles sottises».

66 *Crépuscule des idoles*, «Flâneries d'un inactuel», §8-11, OPC VIII, p. 112-115.

Bibliographie

Les références des éditions principales des œuvres de Nietzsche et les abréviations figurent dans la bibliographie liminaire du volume.

- ANAXIMANDRE, *Fragments et Témoignages*, éd. Marcel Conche, Paris: P.U.F., 1991.
- ANDLER Ch., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 3 volumes, Paris: Gallimard, 1958.
- ARISTOTE, *Seconds Analytiques*, trad. J. Tricot, Paris: Vrin, 1979.
- BERNAYS Jacob, *Die Heraklitischen Briefe*, Berlin, 1869.
- BORGES Jorge Luis, «Funes ou la mémoire», in: *Fictions*, Paris: Folio-Gallimard, 1981.
- BORGES Jorge Luis, *L'auteur et autres textes*, Paris: L'imaginaire-Gallimard, 1983.
- CHOLET Philippe & NANCY Hélène, *Nietzsche, l'art et la vie*, Paris: Le Félin, 1996.
- DELEUZE Gilles, *Dialogues avec Claire Parnet*, Paris: Flammarion, 1977.
- DIELS H. & KRANZ W., *Doxographi Graeci*, Berlin 1879.
- DIELS H. & KRANZ W., *Fragments der Vorsokratiker*, Hildesheim, 1903.
- DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris: Livre de poche, Pochothèque, 1999.
- FINK Eugen, *La Philosophie de Nietzsche*, Paris: Minuit, 1965.
- GOMPERZ Theodore, *Les Penseurs de la Grèce* (1893), trad. A. Reymond, Lausanne: Payot, 1904-1910.
- GRANIER Jean, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris: Seuil, 1966.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur l'histoire de la Philosophie*, t. 1, trad. Garniron, Paris: Vrin à paraître en nov. 2016.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Encyclopédie des sciences philosophiques: La Science de la Logique*, I, éd. B. Bourgeois, Paris: Vrin, 1970.
- Héraclite, *Fragments*, éd. M. Conche, Paris: P.U.F., 1987.
- LEVI-STRAUSS Claude, *La Pensée sauvage*, Paris: Plon, 1962.
- NIETZSCHE Friedrich, *Les Philosophes préplatoniciens*, éd. P. D'Iorio, N. Ferrand, F. Fronterotta, Combas: L'Éclat, 1994.
- PODACH Erich-Friedrich, *L'effondrement de Nietzsche*, trad. A. Vaillant et J.-R. Kuckenburg, Paris: Gallimard, Idées, 1978.
- RAMNOUX Clémence, *Études présocratiques*, 2 volumes, Paris: Klincksieck, 1970 & 1983.
- ROHDE Erwin, *Psyché*, Paris: Payot, 1928.
- SCHOPENHAUER Arthur, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Paris: P.U.F., 1978.

ZELLER Eduard, *De Hermodoro Ephesio*, Marburg, 1860.

ZELLER Eduard, *La Philosophie des Grecs dans leur développement historique* (Leipzig, 1844-1852), trad. Boutroux, 1877-1884.