
MÉTAMORPHOSES DU FLUX : FLEUVE ET "LOGOS" HÉRACLITÉENS CHEZ PLATON

Author(s): Marc-Antoine Gavray

Source: *Revue de Philosophie Ancienne*, 2005, Vol. 23, No. 1 (2005), pp. 55-76

Published by: EURORGAN s.p.r.l. - Éditions OUSIA

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/24355804>

REFERENCES

Linked references are available on JSTOR for this article:

https://www.jstor.org/stable/24355804?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents

You may need to log in to JSTOR to access the linked references.

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue de Philosophie Ancienne*

JSTOR

MÉTAMORPHOSES DU FLUX : FLEUVE ET *LOGOS* HÉRACLITÉENS CHEZ PLATON

À travers les dialogues, Platon est parvenu à transmettre à l'histoire de la philosophie la métaphore du *panta rhei*, le symbole du flux chosique caractérisant « l'ontologie » attribuée à Héraclite et à ses héritiers. Cette formule est, il est vrai, à ce point commode qu'elle suffit souvent à résumer la pensée de l'Éphésien. Toutefois, nous voudrions, dans cet article, suivre la trace de ses occurrences au sein du *corpus platonicum* afin d'en découvrir la raison et l'utilité dans le cadre de la narration.

Nous envisageons ainsi de décrypter quelques éléments de construction de la figure héraclitéenne et, par là, de lancer des pistes pour l'interprétation de ce présocratique. En ce qui concerne la méthode, nous partirons inmanquablement des textes platoniciens en observant de près les phénomènes de narration et d'intertextualité. Nous serons dès lors amené à évoquer différents fragments que nous tâcherons d'interpréter de manière interne avant de les resituer au sein des éléments intervenant dans les dialogues. Nous verrons ce que Platon nous apprend du philosophe d'Éphèse mais aussi de l'évolution de sa pensée – sur les questions du fleuve et du *logos*¹. Nous détaillerons d'abord chaque dialogue avant d'aboutir à une synthèse cohérente du point de vue de chacun de ces auteurs.

1. En cela, notre approche se distingue de celle adoptée récemment par Francesco Aronadio, qui choisit de laisser de côté ces problèmes qu'il nomme « historico-philosophiques », c'est-à-dire l'ensemble des considérations sur ce qu'il convient d'appeler « l'héraclitéisme » (« *Sêmeinein et dêloun* : ontologie et langage chez Héraclite et Platon », M. DIXSAUT et A. BRANCACCI (éds.), *Platon source des Présocratiques*, Paris, Vrin, 2002, pp. 47-48.

*Le(s) mobilisme(s)*a) *Le Cratyle*

La discussion est largement entamée lorsque Héraclite apparaît dans le *Cratyle*. Socrate et Hermogène ont achevé l'examen de la thèse postulant l'établissement du langage par la convention et ils en sont venus à décortiquer la conception cratylienne, sans que son auteur ne soit mêlé au débat². Selon la perspective d'une rectitude naturelle, les noms dépendent de la perception de la réalité qu'ont eue les nomothètes. Or l'impression de mouvement qui se dégage de l'analyse étymologique « d'Hestia » amène Socrate à ce constat : « Quant à ceux qui l'ont appelé *ᾠσία*, ils devaient sans doute penser, comme Héraclite, que *toutes les choses qui sont se meuvent et que rien ne reste* »³. À partir de ce point, les deux acteurs, se réclamant d'Héraclite, se mettent en quête du changement latent derrière les mots. Toutefois, le texte ne contient rien qui motive l'apparition subreptice de l'Éphésien.

Socrate aménage plutôt l'effet de surprise : « Mon cher, il m'est venu à l'esprit (*ἐννεόηκα*) un essaim de savantes pensées »⁴. Il semble en proie à une forme de délire, pénétré qu'il se sent de la science d'Euthydème – tout comme, dans le *Phèdre*, il profère des discours inspirés par la rhétorique de Lysias. Platon met donc le lecteur en garde sur la valeur de ses étymologies : elles ne sont pas le fruit de raisonnements, mais bien de fictions et d'accès divinatoires. Il met en scène un Socrate dominé par le *stream of consciousness*, la simple pensée d'un nom faisant jaillir en lui une multitude d'idées. Par conséquent, Héraclite surgit grâce à un *deus ex machina* :

« Héraclite dit, je pense, que “tout passe et rien ne demeure (*πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει*)”, et comparant les êtres au

2. À partir de *Crat.*, 390e1.

3. *Ibid.*, 401d6-7. Socrate entame l'examen des noms de dieux par celui d'Hestia, selon la coutume, qu'il rattache à *οὐσία* (ou *ᾠσία* en dorien), ce qui est un début intéressant pour une analyse de la réalité par les noms.

4. *Crat.*, 401e5. L'idée de surgissement est renforcée par le choix de *οἶμος*: l'image d'une masse.

cours d'un fleuve, il prétend que "on ne saurait entrer deux fois dans le même fleuve" »⁵.

Tous les noms s'expliqueraient par ces deux phrases, le fleuve constituant en somme le modèle idéal de la réalité⁶. Socrate prolonge ensuite la métaphore avec l'institution des noms de Rhéa et de Kronos (qui ont, selon lui, une forte consonance de courant). Insidieusement, il range à la suite d'Héraclite une foule de penseurs, tels qu'Homère, Hésiode et Orphée. Il l'intègre ainsi pleinement à la tradition ou, plutôt, il explique toute la tradition à partir de lui, en sorte que les déclarations de ces poètes « s'accordent les unes aux autres et tendent toutes vers celles d'Héraclite »⁷.

Après s'être livré à quelques exercices d'étymologie et avoir vérifié la validité du principe de changement permanent, Socrate s'interroge sur son origine. Son questionnement aboutit à une analyse *génétique* de ce phénomène :

« À force de tourner en rond en cherchant comment sont les êtres, ils sont saisis de vertige, par suite de quoi les choses leur paraissent tourner en rond et complètement. Ils n'attribuent pas la cause de cette opinion à leur affection interne, mais à la nature des choses elles-mêmes : selon eux, il n'y a rien de stable ni de permanent, mais les choses s'écoulent (ῥεῖν), se meuvent (φέρεσθαι) et sont entièrement pleines de mouvement (φορά) et de devenir (γένεσις) »⁸.

Le mobilisme proviendrait de la projection sur les *onta* d'un procès purement intérieur, la réalité externe ne demeurant pas moins intrinsèquement stable : il résulterait d'une conception nauséuse et inexacte

5. *Ibid.*, 402a8-10. La première citation est introduite par ὅτι, la seconde par ὥς.

6. De 402b1 à 411b1, le fleuve sert de modèle pour le devenir celé derrière les noms de *dieux*, d'*éléments*, etc. pris isolément. Ce n'est qu'en 411b3 que la théorie s'étend à l'ensemble de l'univers (matériel et immatériel).

7. *Ibid.*, 402b1-c3.

8. *Ibid.*, 411b6-c5.

du réel. De plus, le mouvement s'associe à une impression de non-substance des étants (stigmatisée par le πάντα χωρεῖ). Au-delà du fait que tout change, il y a l'idée que tout recule et se brise. Socrate s'empporte contre un bouleversement constant des choses extérieures, contre le fait qu'il n'y ait rien qui demeure dans un tel changement, pas même un même devenant autre à lui-même au fil du temps. Dans cette optique, on assiste selon lui à la disparition du « quelque chose »⁹. Il en découle, d'une part, qu'on ne peut rien connaître dans un tel monde et que, d'autre part, le mobilisme se distingue du devenir en ce que ce dernier est toujours « devenir autre de *quelque chose* »¹⁰.

Jusqu'au terme du dialogue, cette interprétation du monde sera mise à la question, avant d'être ultimement écartée. Cependant, Socrate ne se livre nullement à une réfutation en bonne et due forme des paroles d'Héraclite, mais plutôt à une controverse sur des thèses annexes de Cratyle (où ce dernier semble faire preuve d'un manque total de cohérence). Ainsi, il récuse la formule selon laquelle « qui sait les noms sait aussi les choses », parce qu'elle mène à une impasse logique : si la connaissance des choses provient de celle des noms, comment celui qui les a institués pouvait-il connaître les choses et ainsi leur attribuer un nom adéquat ? Face à cette objection, Cratyle garde le silence et Socrate en profite pour rejeter ses théories, dont la conception d'un monde en flux. Mais l'argument demanderait à être relu, eu égard à Cratyle. Au fil du texte, Socrate passe successivement de la convention à la rectitude naturelle, pour revenir à une forme plus élaborée de convention. Engageant Cratyle dans le débat, il établit, contre son naturalisme, l'existence d'un nomothète. Cependant, dans ce passage¹¹, Socrate n'obtient qu'un silence pour seule approbation de son interlocuteur. Par conséquent, alors qu'il n'approuvait déjà pas le modèle du nomothète, Cratyle, pour peu qu'il cherche à rester cohérent, ne peut pas non plus consentir à l'objection de Socrate. Et puisqu'il n'acquiesce pas explicitement

9. *Ibid.*, 439e1-5.

10. Par « mobilisme », nous désignerons désormais *une pensée d'après laquelle les éléments d'un domaine d'objets sont pris dans un mouvement perpétuel et continu, tel qu'une même conformation ne se retrouve en aucun moment du temps et tel qu'il ne subsiste nulle part un quelconque îlot de stabilité.*

11. C'est-à-dire la partie du texte aux alentours de 435b.

ment à ce à quoi l'entraîne son objectant, pouvons-nous lui reprocher d'être inconséquent et d'exposer des arguments ne coïncidant pas avec ceux d'un Socrate monologuant volontiers ? Cratyle ne serait peut-être pas aussi naïf qu'il y paraît. Par ailleurs, l'argumentation de Platon est elle-même discutable. En effet, pour imposer la stabilité de la réalité, Socrate a dû lui-même accepter de se soumettre à un principe cratylien : recourir à l'argumentation par l'étymologie. Et, de la part de Platon, c'est en quelque sorte reconnaître l'existence d'un principe de rectitude naturelle des mots dont il semble pourtant vouloir s'affranchir¹². Nous serions en droit de nous demander ce que vaut vraiment l'argumentation d'un homme qui n'accepte pas les axiomes de la méthode qu'il emploie. Nous devons encore vérifier si le silence de Cratyle ne peut se justifier par une orthodoxie supérieure à celle qu'on lui attribue. Cela permettrait d'expliquer pourquoi il ne s'en remet pas à Socrate à l'extrême fin du dialogue, préférant se cantonner dans des positions plus réservées – qui pourraient dès lors être celles d'Héraclite¹³.

b) Le *Théétète*

Héraclite survient dans le cadre de la discussion de la première définition de la science : science = sensation¹⁴. De fait, Socrate rapproche cette tentative successivement de l'*homme-mesure* protagoréen, puis du *panta rhei* héraclitéen. Lorsque Protagoras dit « l'homme est la mesure de toutes choses... », Socrate paraphrase : « Telle m'apparaît

12. Cf. Gaëlle JEANMART, « ΕΠΙΣΤΗΜΗ et ΑΜΑΘΕΙΑ : le tournant dans la conception platonicienne du langage. Lecture heideggérienne du *Cratyle* », *Revue de philosophie ancienne*, 17 (1999), p. 125.

13. Cratyle avait-il pris conscience du ton hésitant de Socrate dans les deux dernières pages ? Ce dernier en effet, à partir de 439a, semble moins catégorique que dans d'autres dialogues, comme si Platon ne lui fournissait pas les clés pour s'extraire des difficultés d'un monde en flux. Comme le suggère d'ailleurs M.T. THORNTON (« Knowledge and Flux in Plato's *Cratylus* », *Dialogue*, 8 (1969), p. 582), la conclusion socratique à cet endroit résulte plus de la persuasion que de la preuve authentiquement démonstrative.

14. *Theaet.*, 151e2-3 : οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἰσθησις.

(φαίνεται) chaque chose, telle elle est pour moi, telle elle t'apparaît, telle est pour toi »¹⁵. Il lie *être pour moi* et *apparaître*, opérant ainsi la transition de la sensation vers l'apparition. Or, dans l'apparition, c'est la manifestation de la chose elle-même qui est en question, tandis que dans la sensation, c'est l'homme : il y a entre les deux une modification du point de vue. Cependant, Protagoras ne nie pas la possibilité d'une chose en soi, mais plutôt le fait que l'on puisse la connaître, puisque dans la manifestation, dans la mesure, la chose est toujours *pour moi*. Je ne peux rien en dire, pas plus que je ne peux parler des dieux : « Au sujet des dieux, je ne puis savoir ni qu'ils sont, ni qu'ils ne sont pas, ni quel est leur aspect »¹⁶. La chose telle qu'elle est, à l'image des dieux, excède le champ de mes facultés, sans forcément perdre son existence.

Plus loin, Socrate décrit la doctrine de Protagoras comme un *relativisme* inséparable de l'idée de *kinèsis* et de *phora*¹⁷. Cependant, le Sophiste ne conçoit pas de *genesis* des choses : il y a des choses qui sont, d'autres pas, et l'homme vient pour les connaître. Il est pour elles un instrument de mesure. Cela suppose que ce qui est mesuré existe antérieurement à la mesure qui en est donnée. Même s'il y a un dispositif, la mesure proprement dite n'est jamais obtenue qu'*a posteriori*. Les choses sont, puis l'homme en prend connaissance ou, du moins, en donne la mesure. Ce qui vient donc à l'être, c'est cet *homme-mesure*. Protagoras choisit d'ailleurs le vocabulaire de l'être pour qualifier les *chrèmata*, pas celui du devenir. Finalement, comme dans le *Cratyle*, Socrate suppose chez ses adversaires l'antériorité de leur objet sur les choses, qu'il s'agisse du nom ou de l'homme-mesure. Et dans les deux cas, il suggère d'élaborer un langage évacuant le terme *être* (même si Protagoras ne dit ni *phainetai* ni *gignetai*, mais bien *esti*).

15. *Theaet.*, 152a6-8. Cette paraphrase se retrouve *expressis verbis* en *Crat.*, 386a1-3.

16. PROTAGORAS D'ABDÈRE, 80B4 Diels⁶-Kranz. Protagoras se paraphrase « lui-même » en 162d6-e2.

17. *Theaet.*, 152d2-e10. Dans le *Cratyle* (386a), Hermogène et Socrate avaient proposé une réfutation du relativisme, d'après ses conséquences morales du moins. Remarquons aussi qu'en 400d6-9, Socrate usait d'une paraphrase de la vision protagoréenne des dieux comme d'un argument de bon sens, sans pour autant mentionner sa source, et ce juste avant que Héraclite n'entre en scène.

Dans le *Cratyle*, le mobilisme survenait *suite* à l'intervention d'Héraclite. Dans le *Théétète*, Héraclite surgit *avec* le mobilisme, en supplément, comme si la réputation précédait le maître. De plus, il est inséré dans un groupe formé de Protagoras, Empédocle, Homère et Épicharme. Examinons de quel droit Socrate rassemble ces auteurs sous l'étiquette de *mobilisme(s)*. Dans le *Cratyle*, Homère était déjà associé aux mobilistes – dans des conditions fort similaires – au moment de l'apparition d'Héraclite. Dans ces deux passages se retrouve le même vers de l'*Iliade* : « Océan, origine des dieux, et Thétys leur mère »¹⁸, et il est nécessaire de se référer au premier pour saisir la raison du classement d'Homère par Platon dans le second. Socrate tente de rendre manifeste le caractère fluent des noms de dieux par le biais de l'analyse étymologique. Au passage, il évoque Homère qui témoignait selon lui de l'existence d'un flux divin. Lui aussi avait décelé leur parenté avec l'écoulement du fleuve puisqu'il situait à leur source deux géniteurs : un père, Océan, désignant la grande étendue marine, et une mère, Thétys, dont le nom renvoie à une source et signifierait étymologiquement « ce qui passe à travers un crible » et « ce qui est filtré »¹⁹. Platon use du principe de la théogonie grecque, c'est-à-dire du fonctionnement par transmission de caractères héréditaires : les *dieux* participent du flux puisqu'ils descendent de parents eux-mêmes *aqueux*.

D'un texte à l'autre, il suscite une réminiscence de la part de son lecteur assidu, profitant de l'intertextualité pour télescoper les conclusions respectives et pour transposer les sujets qu'il avait traités. En clair, il procède par l'introduction de constats obtenus pour les noms divins dans un passage traitant davantage de problèmes gnoséologiques ou ontologiques.

Épicharme, selon Alcimos²⁰, aurait influencé Platon dans sa distinction entre sensible et intelligible. Or, lorsque Platon le mentionne ici, fait-il allusion à ce que nous avons consigné sous la forme du fragment 5 ?

18. *Iliade*, XIV, 201, cité en *Crat.*, 402b4-5, et en *Theaet.*, 152e7 (ainsi qu'une allusion en 180d2).

19. *Crat.*, 402c6-d2 : διαττώμενον et ἡθούμενον.

20. Selon Alcimos, cité par Diogène Laërce, *Vies*, III, 10-11 ; 16-17.

« Mais les dieux étaient là, présents, depuis toujours,
 Sans jamais cesser d'être ; et ces [divins] objets
 Sont là, présents toujours, semblables, identiques
 [...] Pas un de ces objets
 Dont ici nous parlons [ne vient à l'existence] ;
 car ils sont éternels »²¹.

Le questionnement serait le même, quoique la solution d'Épicharme aille à l'encontre de celle d'Homère. Platon songe-t-il plutôt à ce fragment traitant d'un changement permanent et se concluant par : « Jamais nous ne restons / Nous-mêmes en vertu de la même raison »²². Ce n'est plus par rapport à Homère que le bât blesse, mais bien vis-à-vis d'Héraclite qui, relativement au devenir du feu et des choses, considère que ces changements s'effectuent toujours εἰς τὸν αὐτὸν λόγον²³ : il y a pour lui une même raison en vertu de laquelle se produisent les transformations. Enfin, selon la doxographie, Épicharme aurait tenté de tourner en dérision les opinions d'Héraclite dans une de ses comédies²⁴. Cela ferait de lui un congénère bien mal intentionné.

Quant à la mention d'Empédocle, il doit s'agir d'un écho au jeu incessant de composition et de décomposition auquel se livrent les *rhizômata* par l'action de *Neikos* et de *Philotès* :

« Il n'est point de naissance (φύσις)
 [...] Il y a seulement un effet de mélange
 Et de séparation de ce qui fut mêlé :
 Naissance n'est qu'un mot qui a cours chez les hommes »²⁵.

Le mot *krasis*, en 152d7, fait sans doute allusion à ce mélange. Or, si l'idée de changement n'est pas absente de la pensée empédocléenne, Platon établira dans le *Sophiste* une distinction nette entre le Sicilien et

21. ÉPICHARME, B1 Diels⁶-Kranz (tr. fr. J-P DUMONT (dir.), *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988, p. 196).

22. ÉPICHARME, B2 Diels⁶-Kranz (tr. fr. J-P DUMONT (dir.), *op. cit.*, p. 197).

23. HÉRACLITE, 32B31 Diels⁶-Kranz.

24. ANONYM., in *Plat. Theaet.*, 152e4ss.

25. EMPÉDOCLE, B8 Diels⁶-Kranz (tr. fr. J-P DUMONT (dir.), *op. cit.*, p. 376).

l'Ionien, concernant leur manière d'envisager l'alternance des principes²⁶. La schématisation qu'il produit aboutit en définitive à un recouplement de pensées fort distantes. Certes, il y a une base commune, l'idée de devenir, mais interprétée de manière diverse. Ces auteurs ne s'accordent ni sur la réalité du changement, ni sur celle de l'objet auquel ils l'appliquent. Platon réunit indistinctement ce qui change par soi et ce qui semble être changé par le contact entre l'homme et la chose qu'il observe et qu'il mesure. Mais il s'agit de ne pas confondre entre un changement relatif (celui de Protagoras, supposant toujours un sujet relativement à un objet) et un changement effectif (celui qui caractérise l'héraclitéisme). Par ailleurs, chez Empédocle, il y a *krasis*, mélange, mais nullement translation, *phora*. Enfin, le rapprochement avec Homère ne vaut qu'à condition d'envisager le fleuve comme paradigme de la réalité, dans un contexte théologique s'entend (ce que Platon respectait dans le *Cratyle*). D'un bout à l'autre, il ne s'agit donc pas du même devenir.

Dans le *Théétète* Héraclite n'invente pas le mobilisme. Pourtant s'il n'en est ni l'instigateur ni le chef de file – puisque Homère est nommé général –, le mobilisme dépeint dans ce texte semble être le sien, ou du moins être conçu à l'image de son fleuve²⁷. Cette proximité paraît d'ailleurs confirmée en 153a, où Platon introduit deux éléments nouveaux : la chaleur et le feu. S'il s'agit bien des deux éléments régissant l'univers, il faut y voir une référence au *pâr* héraclitéen. Héraclite serait donc le véritable promoteur du mobilisme utilisé par Platon dans le *Théétète*. Toutefois Platon attribue au feu une *genesis* : il provient de l'action coordonnée d'une *phora* et d'une *tripsis*. Il attribue ainsi une naissance au feu sur le modèle d'une friction rapide d'un bâton contre un autre. Derrière cela réside l'idée d'altération, vu que le bois se consume par translation et par friction conjointes. Or le feu d'Héraclite est un $\pi\upsilon\rho\ \alpha\epsilon\iota\zeta\omega\omicron\nu$, un feu toujours vivant, existant de toute éternité, qui croît et décroît, sans jamais apparaître ni devenir²⁸. Platon ne mène pas l'allusion jusqu'à son terme.

26. Campés tous les deux sous les traits de Muses dans l'histoire des thèses sur l'être (*Soph.*, 242d7-243a1).

27. *Theaet.*, 160d8 : οἷον ῥεῦματα κινεῖσθαι τὰ πάντα.

28. HÉRACLITE, B30 DK : κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις

Socrate/Platon extrapole ensuite en appliquant un double principe à tous les composants de l'univers : le mouvement constitue un bien pour les choses, le repos un mal. Il poursuit ainsi la défense de la définition de la science comme sensation. Grâce à la fusion de Protagoras, d'Héraclite et d'Empédocle, il mêle mobilisme et sensualisme. Mais opère-t-il lui-même la « confusion » ? Il perçoit une affinité entre les thèses sophistiques et héraclitéennes²⁹. Par suite, il marque davantage cette proximité en l'imposant à d'autres questions (comme celle de la connaissance).

Se pose alors un problème lié à l'intertextualité. Pour Cratyle, la science, l'instruction, la connaissance, tout cela ressort du domaine des noms³⁰. Toutefois, Socrate le convainc de partir des choses plutôt que des noms, sans pourtant le faire renoncer à son engagement envers Héraclite, répété *in extremis*. Ce double aveu de la part d'un héraclitéen permet l'interprétation d'un sensualisme/mobilisme dans le *Théétète*, c'est-à-dire l'existence d'une doctrine jumelant Héraclite/Cratyle et Protagoras. Étant donné qu'ils postulent tous les deux le mouvement, ils soutiennent sans doute la même doctrine, même si celle-ci concerne des objets différents : d'une part les étants, de l'autre le rapport entre percevant et perçu.

Socrate essaie de montrer les incohérences de l'homme-mesure, arguant que cela mène à la fois au solipsisme et à l'hyperrelativisme : nul ne peut s'instituer comme mesure des choses sans être jamais identique à soi. Cependant, soutenir que « l'homme est la mesure de toutes choses », c'est supposer à tout le moins trois formes de stabilité – contre le mobilisme tous azimuts que Socrate y décèle. D'abord, il y a celle de l'individu désigné. Ensuite, le fait d'être mesure doit être conçu comme un référentiel stable. Enfin, il faut garantir l'existence de quelque chose que l'on puisse nommer *chose*³¹. Socrate néglige donc certains présupposés de la thèse protagoréenne. De surcroît, la réfuta-

θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔσται, πῦρ αἰεῖζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

29. L'existence d'un principe de mouvement.

30. *Crat.*, 435d-e.

31. À en croire *Crat.*, 439e, ce dernier point ne peut être concrétisé sans un minimum de stabilité.

tion du relativisme de Protagoras est menée au moyen de valeurs absolues. Or Protagoras soutient que c'est la relation unissant un référent déterminant (l'homme) à une variable (la chose) qui change, et pas le fait d'être mesure³². L'argumentation visant à dégager des contradictions repose sur une structure elle-même contradictoire consistant à supposer le caractère absolu d'un comparatif. De plus, Socrate abuse de la polysémie : il se méprend sur la signification de *gignomai*, rabattant l'un sur l'autre deux sens qu'il donne à ce mot³³. Dans le mobilisme, il entend par ce verbe le fait pour la chose de changer par altération de son état, alors que dans le relativisme sensualiste, ce n'est plus la chose qui devient autre, c'est la relation l'unissant à l'homme.

Plus loin, Socrate raconte un mythe dans lequel il distingue deux types d'individu³⁴ : d'un côté les non-initiés au savoir, ceux qui refusent d'emblée la réalité des intelligibles, de l'autre les *kompsoteroi*, des gens « plus spirituels » auxquels il faut accorder de plus grandes faveurs. Or ce sont les mobilistes qui occupent cette seconde catégorie. Ils s'expliquent le monde par l'existence de deux formes de mouvement, ayant l'une la capacité (*δύναμις*) d'agir (*ποεῖν*), l'autre celle de subir (*πάσχειν*). Et de leur friction naissent les choses, ou plutôt un sentant et un senti. Il s'agit donc d'un mouvement percevant-perçu et non d'un mouvement des choses comme telles. Par conséquent, la réfutation ne vise pas directement le mobilisme en tant que doctrine de l'être, mais en tant que sensualisme. Socrate consolide encore ce mariage par la généalogie qu'il lui attribue : il redescend des vers d'Homère à la définition de Théétète, passant par le *panta kineitai* héraclitéen. Finalement, en 168b5, il place dans la bouche de Protagoras cette même expression. Ainsi, la boucle de l'argumentation platonicienne est bouclée, le mobilisme et le sensualisme convergent à tout égard.

32. Ajoutons ceci : Protagoras vise à donner avec sa maxime une définition de l'homme comme mesure, et non une définition de la science ou du sensualisme. S'il fallait lui attribuer une théorie de la science, ce serait celle que Platon, par l'intermédiaire de Socrate, lui prête (166d6-7) : est savant celui qui peut améliorer les choses.

33. *Theaet.*, 155b1-3.

34. *Ibid.*, 156a2-156c5. Ce passage doit être mis en parallèle avec *Soph.*, 246a-e. Nous avons développé ailleurs notre point de vue sur la question.

Après être passé d'un mobilisme ontologique à un relativisme épistémologique, Socrate en vient à critiquer un relativisme, voire un mobilisme moral et politique³⁵. Une telle conception ruinerait en effet l'idée d'un Juste, d'un Bien en soi, puisque les lois passeraient sans arrêt, changeraient en fonction de l'utilité que le groupe social leur accorderait. Mais de tels propos sortent complètement du cadre héraclitéen, puisque Héraclite nous a transmis l'idée que toutes les lois procédaient de la loi universelle³⁶. Il y a pour lui une loi divine et commune qui donne leur force aux lois des Cités. Il n'y a donc pas de mobilisme normatif héraclitéen.

De retour dans la discussion, Théodore dresse un portrait des Éphésiens (lire «les partisans du philosophe d'Éphèse») ³⁷. Il les décrit comme s'escrimant à paraître tels qu'ils dépeignent la réalité, *i.e.* en mouvement constant : ce sont des hommes qui sans cesse s'agitent et jamais ne trouvent ni ne s'accordent le moindre repos. Il s'agit ici des héraclitéens, de ceux qui, reprenant la doctrine d'Héraclite, l'ont portée à son paroxysme. Cela conduit à une nouvelle forme de mobilisme, intellectuel cette fois : ne jamais laisser reposer le discours sur des bases fixes, ce qui se rapproche de la sophistique et de l'éristique.

Toutefois, en 181b, la discussion revient au mobilisme ontologique en vue d'entamer une ultime tentative de réfutation. Socrate demande à son interlocuteur s'il ne lui apparaît pas clairement qu'existent en réalité deux formes de mouvement qu'il décrit aussitôt : il nomme l'une «translation» (φορά), l'autre «altération» (ἀλλοίωσις)³⁸. Pour lui, tout mobilisme doit postuler l'existence de corps modifiés et déplacés, sans cesse *et* simultanément. Si en effet ils n'observent qu'un de ces deux types, il faut conclure qu'ils sont à la fois en mouvement et en repos, ce

35. 160d5-e4. Nous optons pour mobilisme car l'idée de relativisme a été évacuée par Hermogène et Socrate au début du *Cratyle* (385e4-386e4), pour cette raison que cela mènerait trop promptement au désordre.

36. HÉRACLITE, B114 DK : [...] τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνός, τοῦ θεοῦ [...].

37. *Theaet.*, 179e3-180c6.

38. Ces deux formes, distinctes de celles de tout à l'heure et qui apparaissent déjà dans le *Cratyle*, montrent qu'il faut faire des cas séparés des variantes gnoséologique et ontologique du mobilisme.

qui est absurde. Penchons-nous sur les fragments pour déterminer quelle forme de mouvement Héraclite entend quand il parle du fleuve³⁹. « Il n'est pas possible d'entrer deux fois dans le même fleuve ». Le langage nomme des étants qui sont effectivement les mêmes : il y a une certaine stabilité du réel dont le langage témoigne. Mais il y a un phénomène de changement qui se produit simultanément au sein de chaque réalité physique. Ce fragment rend donc compte de la possibilité de dénommer quelque chose comme étant le même fleuve, qui est le même sans être le même. Cette idée est développée dans ce second fragment : « Nous entrons et nous n'entrons pas dans les mêmes fleuves, nous sommes et nous ne sommes pas ». Il y a une corrélation ténue de l'existence et de la non-existence se manifestant comme ceci : nous sommes car nous constituons quelque chose de stable, nous ne sommes pas car nous devenons sans cesse autre chose que ce que nous sommes. Il y a un fond constitutif de chaque chose et un réarrangement continu des éléments qui la constituent. Le mouvement d'Héraclite serait donc l'*alloiôsis*, le changement de la chose par rapport à elle-même. Cependant, Héraclite dit aussi : « Pour ceux qui entrent dans les mêmes fleuves affluent d'autres et d'autres eaux », ce qui confère l'idée d'un déplacement continu des eaux par rapport à un point donné. Le fleuve varie en raison du mouvement permanent de ses eaux. Prime donc l'*alloiôsis*, bien que la *phora* intervienne dans le mouvement des éléments.

Socrate s'arrête ensuite sur le problème de la couleur : il n'y a plus rien de coloré puisque l'altération entraîne le passage perpétuel d'une couleur en une autre. Ce constat est formulé hors de toute confrontation au sensible et donc à l'encontre des propos d'Héraclite : pour ce dernier, le fleuve que j'ai devant les yeux change, tout en restant le même. Par ailleurs, la démonstration vise à démontrer un type de mobilisme (ontologique) par un autre, tout à fait indépendant du premier, dont la validité n'a pu être prouvée (le sensualisme). En d'autres termes, Socrate laisse en suspens la discussion sur le mobilisme ontologique

39. Cf. fragments : B12 (ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ), B49a (ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ ἐμβαίνομεν, εἰμὲν τε καὶ οὐκ εἰμὲν) et B91 (ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ).

afin de s'attaquer au sensualisme. Il avance que la science ne peut être la sensation vu que les nombres, par exemple, existent sans que nulle part nous n'en ayons la sensation. Il devrait donc exister des réalités que la sensation ne nous permettrait pas d'appréhender or même que nous les connaissons. L'absurdité à laquelle mène cette argumentation ne contredit en rien la thèse de l'homme-mesure protagoréen.

Il faudrait pour cela se laisser convaincre par le rapprochement auquel nous invite Platon. Il semble plus difficile encore de conclure que le mobilisme ontologique est réfuté, alors que la question n'est pas traitée pour elle-même. En effet, le seul argument que Platon nous soumet est un aboutissement de la thèse du *Cratyle* sur le langage lié au mobilisme : s'il y a mobilisme, il devient impossible de dénommer ou, du moins, de recourir pour cela au langage institué. Une telle théorie nécessiterait l'élaboration d'une nouvelle manière de parler qui, notamment, supprimerait le recours à ce mot ambigu : *être*. Cela ne constitue en rien une réfutation, puisque l'ambition d'évacuer les ambiguïtés du langage est inhérente à la tâche philosophique. Soulignons toutefois que dire d'une chose qu'elle subit une altération et une translation constantes suppose qu'elle reste cette même chose. Une telle conception peut paraître largement tributaire du langage, le mot assurant la continuité de la chose. Ce point offre une justification de la démarche de Platon, sans pour autant dénier de légitimité l'aspiration du mobilisme à un nouveau langage.

c) *Phédon* et *Philèbe*

Dans deux autres dialogues, au détour de discussions portant sur l'âme et sur le plaisir, le mobilisme resurgit, la différence de sujets créant une variation en son sein. Ainsi, le *Phédon* fait allusion à ces gens qui jamais ne laissent leur pensée en repos. Parce qu'ils ne trouvent de stabilité ni dans leurs discours, ni dans leurs raisonnements, ni dans les choses elles-mêmes, ils en ont déduit l'existence d'un flux universel⁴⁰. Socrate les appelle *misologues* : à l'instar de ceux qui

40. *Phaed.*, 90b9-c6.

n'aiment pas les hommes, il en est également pour ne pas croire en la stabilité du *logos*. L'étiologie est parallèle à celle rencontrée dans le *Cratyle*. Socrate réitère sa mise en garde contre cette forme de dérive, arguant qu'il existerait peut-être un *logos* stable derrière le mouvement apparent des pensées.

Quant au *Philèbe*, le passage en question concerne la théorie posant que les plaisirs et les peines résultent de la conversion de l'un en l'autre de ces états (*i.e.* le plaisir provient de l'absence de douleur, et inversement)⁴¹. Socrate obtient de Protarque qu'il admette que sans ces mouvements, il n'y aurait ni peine, ni plaisir. Mais, suite à la question de Protarque s'inquiétant de savoir si un tel état serait possible, Socrate se réfère aux *Sophoi* qui affirment que tout se meut ἄνω τε καὶ κάτω, autrement dit que nous passons continuellement d'un état de peine à un état de plaisir, et vice-versa. Or, puisque nous n'avons pas conscience de ces changements, c'est que seuls les changements importants doivent être considérés. Puis, plutôt que de proposer une réfutation de ces mouvements métaboliques incessants, Socrate préfère renoncer, ou, comme il le dit lui-même, « prendre la fuite », se contentant d'une discussion à partir de ceux-ci.

d) *Les sens du mobilisme*

À propos des dialogues, nous ne pouvons pas parler d'une univocité du mobilisme. Platon présente effectivement plusieurs origines, plusieurs objets, plusieurs significations, qu'il regroupe sous un même type de formule : πάντα suivi d'un verbe de mouvement (κινεῖται, ᾖ, ...). De là naît la difficulté d'attribuer unanimement le mobilisme universel à Héraclite, puisque son sens peut varier considérablement en fonction de la thématique du dialogue. Du *Philèbe* se dégage une forme de mobilisme *physiologique* ou *métabolique*. Il y est question d'un flux continu des affects que sont le plaisir et la douleur, d'un passage incessant de notre corps d'un de ces états à l'autre. Ἄπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ᾖ dit le texte, renvoyant aux *sophoi*. Il pourrait s'agir d'une réminiscence d'Héraclite, faisant écho à ce fragment : « Manque et

41. *Phil.*, 43a1-3.

satiété »⁴². Or, selon Hippolyte, ce texte réfère au *pûr aeizôon* s'allumant et s'éteignant en mesure. S'il possède bien cette portée cosmique, la référence platonicienne ne peut être celle-là, étant donné que le *Philèbe* propose un emploi physiologique. Nous n'avons cependant rien conservé d'autre à quoi nous pourrions la rattacher.

Le passage du *Phédon* comporte également l'expression ἄνω κάτω. Cette locution, certes employée par Héraclite⁴³, est d'usage fréquent dans la littérature grecque : parler d'une référence à l'héraclitisme serait dès lors un peu hâtif, d'autant que, du point de vue du sens, le fragment en question se démarque du texte de Platon. Héraclite parle de l'unité des contraires, alors que Platon emploie l'expression pour témoigner d'une variation perpétuelle des pensées de celui qui ne trouve aucune stabilité dans les choses ou dans les discours⁴⁴. De plus, Socrate lie ce procès à la *misologie*, c'est-à-dire à un mépris du *logos* authentique qu'il s'évertue, lui, à cultiver. Ce reproche vise directement les Sophistes⁴⁵, ceux qui se servent du *logos* comme d'un instrument pour s'imposer dans les débats sans pour autant en reconnaître la véritable valeur. En revanche, il serait absurde de porter une telle accusation à l'encontre du penseur du *logos* par excellence, lui qui parle d'une « *logos* qui est toujours [...] selon lequel tout arrive », « universel et commun à tout »⁴⁶. Le *Phédon* caractérise donc un mobilisme *logique* lié à un état de l'intellect, un mobilisme *intellectuel* plus proche d'un flux de la conscience que du devenir et du *logos* héraclitéens.

Dans le *Cratyle* le mobilisme surgit avant que les personnages ne feignent de le constater. Platon agence magistralement la mise en scène

42. HÉRACLITE, B65 Diels⁶-Kranz (= HIPPOLYTE, *Réfutation de toutes les hérésies*, IX, 10, 7). Fragment suspect.

43. B60 DK : ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω μία καὶ αὐτή, « Le chemin montant et descendant, un et le même ».

44. La formule héraclitéenne « un et le même » témoigne de l'unité profonde liant le chemin montant au chemin descendant, tandis que l'extrait de Platon met en avant un mouvement tantôt s'accroissant et tantôt diminuant.

45. L'emploi de *sophôtatoi* serait un clin-d'oeil au *sophistès*. De plus, Socrate les décrit comme des gens qui croient être devenus savants à force de discuter.

46. HÉRACLITE, B1 DK, B2 DK.

en prêtant à Hermogène une expression de surprise que provoque le constat de Socrate sur la proximité entre les étymologies et le flux. Mais la thèse a été introduite en 402a par deux paroles d'Héraclite : « Tout fait place et rien ne reste » et « tu n'entrerais pas deux fois dans le même fleuve ». Le fait de rendre la chose explicite permet de sortir l'interrogation de son champ simplement onomastique pour dévoiler des thématiques plus proprement ontologiques. C'est là qu'apparaît le mobilisme tel qu'il est habituellement compris, c'est-à-dire sous sa forme *ontologique*. En réalité, il s'agit du seul dialogue traitant ouvertement et uniquement d'une thèse attribuable et attribuée à Héraclite (et à un héraclitéen). Dans les autres, surtout dans le *Théétète*, Platon propose une assimilation avec d'autres théories, au détriment de l'Éphésien.

Le *Cratyle* présente des éléments d'analyse des origines du mobilisme : la théorie de l'être en flux naîtrait d'un mouvement trop intense de l'esprit culminant en une projection de ce malaise interne sur la réalité extérieure. Une nuance sépare cette étiologie de celle du *Phédon*. Dans ce dernier texte, Socrate s'occupe du *logos*. Dans le *Cratyle*, il parle d'être et de choses. Le *Phédon* vise ces gens qui ne croient pas en l'existence de réalités stables, ni dans les *logoi* ni dans les *pragmata*. Le *Cratyle* dit que « les choses leur semblent tourner, emportées dans un mouvement universel »⁴⁷. Le constat établi est le même mais découle de motifs différents : d'une part une recherche sur la réalité des choses, de l'autre l'usage d'un *logos antilogikos*. Or dans le *Phédon* – qui ne prend d'autre cible que la sophistique –, il n'est pas question d'une projection d'un phénomène intérieur sur la réalité, mais plutôt de l'observation d'un fait réel : si le flux domine les discours et les choses, il en va forcément de même de la réalité.

Sous une apparente unité, Platon ne révèle pas moins de cinq formes de mobilisme que nous ne pouvons pas imputer uniformément à Héraclite. Si la proximité avec le mobilisme *ontologique* est patente, la relation aux autres formes est moins transparente : le mobilisme *sensualiste* ou *épistémologique* (lié à Protagoras), le mobilisme *moral* ou relativisme *politique*, le mobilisme *logique* ou *intellectuel*, le mobilisme *physiologique* ou *métabolique*.

47. *Crat.*, 411b8-c1 : αὐτοῖς φαίνεται περιφέρεσθαι τὰ πράγματα καὶ πάντως φέρεσθαι...

L'essence du mobilisme

Platon a transformé le mobilisme et la pensée héraclitéenne⁴⁸ sur divers points. Il semble, *premièrement*, ne pas reconnaître la marginalité d'Héraclite. S'il l'écarte de sa propre philosophie, il l'assimile à d'autres pensées telles que celles d'Homère ou d'Orphée. Par là, il l'intègre à la sagesse populaire⁴⁹ : Héraclite appartient à cette tradition que Platon entend dépasser, ce qui nécessite parfois des exercices ambigus visant à réduire son originalité. *Deuxièmement*, Platon l'attache à d'autres penseurs du temps de Socrate, à ces *sophoi* qui pensent le flux ou y aboutissent. En d'autres termes, il identifie héraclitéisme et sophistique. Cependant, Héraclite n'est pas plus l'instigateur de la sophistique que Parménide⁵⁰. Mais si Platon le rapproche de Protagoras, c'est parce qu'il s'autorise à les qualifier pareillement de mobilistes, par le biais d'un artifice de langage et d'une paraphrase discutable d'un point de vue doctrinal. *Troisièmement*, il érige le fleuve en modèle du monde, alors qu'il n'en était à l'origine qu'une illustration : il en fait le paradigme ontologique héraclitéen. Selon lui, le mobilisme s'appliquant à la

48. Sur ce point, cf. G.J.D. MOYAL, « Did Plato Misunderstand Heraclitus ? », *Revue des études anciennes*, 90 (1988), p. 89 ; ainsi que J.J. WUNENBURGER, « La dynamique héraclitéenne des contraires et la naissance du mobilisme universel selon Platon », *Les études philosophiques*, 1976/1, p. 30 : « Platon a amputé profondément la pensée d'Héraclite en s'attachant essentiellement à l'image stéréotypée du mobilisme universel ».

49. Nous en avons un exemple très clair dans le *Banquet*, 187a5-6 : Platon place dans la bouche d'Éryximaque, un médecin représentant les idées courantes, le principe de l'harmonie des contraires. Même si ce discours semble aller à l'encontre de l'opinion populaire, il se réduit ici à l'aphorisme « le dissemblable attire le dissemblable », ce qui ressemble au plus commun : « les extrêmes s'attirent ». Cependant, le récit d'Éryximaque est dépassé par les vérités de Diotime, ce qui correspond à un franchissement par Platon de la vision populaire, donc d'Héraclite.

50. Aristote intègre d'ailleurs Parménide à sa critique du relativisme protagoréen – parce qu'il aurait confondu *phronêsis* et *aisthêsis* –, franchissant un pas par rapport à Platon (*Met.*, Γ, 5, 1009b21). Or, s'il les apparente à la sophistique, c'est pour leur négation du principe de non-contradiction, à quoi Platon ne fait aucune allusion.

réalité et exprimé par la formule *panta rhei* s'applique à *panta ta onta*. Mais il ne s'agit pas d'une compréhension en termes uniquement ontologiques et d'une adaptation à un vocabulaire sachant l'exprimer. Il faut plutôt y voir une interprétation favorisée par le contexte de chaque dialogue. Enfin, si « mobilistes » (ῥέοντες) constitue un terme péjoratif, si héraclitéen ne récolte guère plus de succès, il semble néanmoins que Héraclite soit moins sévèrement jugé qu'il n'y paraît. Platon manifeste à son égard un certain respect issu de la volonté de prendre en compte les apports de sa pensée. La théorie du flux sert le plus souvent de repoussoir aux raisonnements platoniciens, mais elle ne reçoit pas un traitement identique selon ses différentes formes. Si il y a, dans le *Théétète*, une réfutation du sensualisme (mobilisme *gnoséologique*), si les mobilismes *physiologiques* et *logiques* sont menés vers des apories, la question ontologique n'est pas traitée aussi franchement. Platon lui oppose des postulats plus qu'une démonstration : il impose à Cratyle d'admettre l'existence de réalités en soi, excédant ainsi le champ héraclitéen (ce qui explique l'embarras de Cratyle).

En définitive, derrière toutes les formes de mobilisme s'en cache une autre qui pourrait les subsumer. Le mobilisme *épistémologique* cause l'instabilité du connu et du connaissant. Le mobilisme *moral* empêche l'existence de principes moraux invariables. Le mobilisme *logique* s'oppose à l'idée d'un discours stable sur les réalités. Le mobilisme *ontologique* ruine l'idée de l'être. Quant au mobilisme *physiologique*, il rend impossible le fait de parler d'un plaisir intelligible. En fin de compte, ce que Platon diagnostique à travers toutes ces formes, c'est un véritable mobilisme *eidétique*, parfaitement résumé par le *panta rhei*.

Avec la catégorie « mobiliste » et la formule « *panta rhei* », Platon crée donc un ensemble composite lui permettant de concentrer ses objections contre plusieurs adversaires. Mais, en elles-mêmes, elles ne reposent sur rien de concret, sinon sur un certain nombre d'apories que les dialogues mettent au jour et réunissent, malgré des différences essentielles, pour forger un opposant type qui constituerait l'antithèse du (bon) philosophe. Or la formule, tout comme l'aphorisme « tout est relatif » – paradoxal en ce qu'il annihile la possibilité du relativisme absolu en raison de sa portée universelle –, n'est pas évidente, surtout dans le cadre d'une argumentation platonicienne. Elle paraît d'emblée

absurde vu qu'il s'avère impossible de dire que tout coule, tout passe, tout change... à l'exception de cet énoncé sur la mobilité universelle, déclaré vrai de toute éternité. Finalement, elle est inadéquate, tant du point de vue des partisans du flux (puisqu'elle situe automatiquement le discours dans une perspective partiellement fixiste), que du point de vue des tenants de la stabilité, tels que Platon. Cependant elle permet à son utilisateur de rassembler des théories qu'il entend dépasser, et à son lecteur de situer directement le propos.

Héraclite hors de Platon

La figure héraclitéenne des dialogues s'articule autour de deux points de fuite : le fleuve et le problème de la connaissance. Toutefois, lors d'un examen ciblé de la pensée d'Héraclite, ceux-ci ne s'éclaircissent qu'en prêtant attention à une tierce notion : le *logos*. Pour conclure, nous allons donc observer ce que nous comprenons de ces points de doctrine du philosophe d'Éphèse à partir des écrits platoniciens et voir comment nous pouvons le détacher de Protagoras. À en croire Myles Burnyeat, la définition de la science comme sensation du *Théétète* ne correspond à rien de concret dans les fragments d'Héraclite⁵¹. Ajoutons cependant qu'il est possible de dégager certains éléments permettant de resituer cette interprétation : Héraclite propose une théorie de la connaissance largement fondée sur la sensation – comme le montre le grand nombre d'extraits consacrés aux sens⁵² –, sans pour autant basculer dans un sensualisme naïf et relativiste. Au contraire, la sensation s'accompagne d'une connaissance préalable qui en garantit la validité, quel que soit le sens qui perçoit. Dans ce domaine, il faut distinguer entre ceux qui ont l'âme barbare et ceux qui sont avertis⁵³. Or qu'est-ce qu'un *barbaros* pour un Grec, sinon quelqu'un qui ne connaît pas le *logos* ? Du *logos* comme langue grecque, Héraclite passe au

51. M. BURNYEAT, *Introduction au Théétète de Platon*, tr. fr. M. NARCY, Paris, P.U.F., 1998, p. 72.

52. Mentionnons B7, B101a, B107, B108, B115 DK.

53. B107 D : « Mauvais témoins pour les hommes les yeux et les oreilles de ceux qui ont des âmes barbares ».

logos philosophique. Les sens ne sont donc pas intégralement révoqués : ils valent par la médiation de la compréhension de ce *logos*. La thèse héraclitéenne ne constitue pas un relativisme puisque la connaissance se fonde sur un repère stable auquel il faut préalablement se conformer. Toutefois Héraclite présente aussi l'homme comme un référentiel incomplet ne sondant pas aussi profondément que le dieu la nature des choses⁵⁴. Dans l'ordre du jugement, l'humain qualifie les choses selon une échelle de valeurs construite par relations. Cela ne signifie pas que les choses dépendent des hommes, mais que, abstrait du *logos*, l'homme n'a qu'une connaissance imparfaite et parcellaire des choses.

De surcroît, Héraclite fournit des arguments contre le relativisme présenté dans le *Théétète*. La caractéristique primordiale du *logos* est d'être *xunos*, commun⁵⁵, et il s'oppose en cela à tout ce qu'il y a d'*idios*, de particulier. Or Platon reproche à l'homme-mesure de ressortir du particularisme, de l'individualisme et du relativisme. Chez Héraclite, l'homme dispose en puissance d'un savoir, d'une sagesse et d'un monde communs⁵⁶. De plus, il ne conçoit les objets comme connaissables que parce qu'ils sont universels et qu'ils ne varient pas en fonction d'un point de vue donné. Il offre donc toutes les garanties contre n'importe quelle forme de relativisme. Dès lors, quand, dans les *Lois*⁵⁷, Platon dépasse définitivement la position du protagonisme par l'affirmation que « le dieu est la mesure de toutes choses », il ne fait rien d'autre que rejoindre la thèse du fragment 102 d'Héraclite (voir n. 54). Le dieu possède ce privilège de la connaissance qui n'est accordé aux humains qu'à la condition de se conformer à son mode de savoir : entendre le *logos* porteur de l'unité des contraires...

54. B102 DK : « Pour le divin, belles sont toutes choses, bonnes et justes, mais les hommes en tiennent (ὑπελήφασιν) certaines pour justes, d'autres pour injustes ».

55. B2 DK : « Bien que le *logos* soit commun, les nombreux vivent comme s'ils avaient une pensée particulière ».

56. B89 DK : « Pour les éveillés est un monde unique et commun, mais chacun des endormis se détourne vers un monde particulier » ; B113 DK : « Penser (φρονέειν) est commun à tous ».

57. *Leg.*, IV, 716c.

Quant à la théorie du flux visée par Platon, certains⁵⁸ considèrent, à juste titre nous semble-t-il, qu'elle ne doit pas être attribuée à Héraclite, mais qu'elle proviendrait d'une frange extrême de ses partisans. Platon en témoigne d'une certaine manière quand il parle de gens qui s'expriment καθ' Ἡράκλειτον, οἱ περὶ Ἡράκλειτον λέγουσιν, οἱ τοῦ Ἡρακλείτου ἐπαῖροι⁵⁹. Il ne s'agit plus directement d'Héraclite, mais de disciples ou d'héritiers, parmi lesquels il faudrait vraisemblablement compter Cratyle. Ce que Platon nous enseigne avant tout au sujet d'Héraclite, c'est qu'il n'était pas le seul penseur à professer des doctrines sur le mouvement. Au contraire, ses théories avaient fait de nombreux adeptes, parfois un peu trop zélés. Dans cette perspective, les dialogues préparent la distinction aristotélicienne entre Héraclite et ses héritiers – pour lesquels la *Métaphysique* forge le verbe ἡρακλιτίζειν⁶⁰. Héraclite n'est pas un héraclitéen : il pose une théorie cohérente qui ne correspond pas directement à celle qu'attaque Platon. Mais cette évolution de la pensée appartient-elle à Platon ou à l'histoire qui l'a précédé ? Il subsiste aujourd'hui trop peu de vestiges pour mesurer la chose. Sans doute Platon en avait-il conscience, mais un adversaire générique n'est-il pas tellement plus commode pour un philosophe ?

Marc-Antoine GAVRAY

Aspirant F.N.R.S.(Université de Liège)

58. Cf. R. BOLTON, « Plato's Distinction Between Being and Becoming », *The Review of Metaphysics*, 29 (1975-1976), p. 75.