

Zaborowski, Robert

Sur le fragment DK 22 B 85 d'Heraclite d'Ephese

Organon 32, 9-30

2003

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Robert Zaborowski (Varsovie, Pologne)

A Bernard Grange

SUR LE FRAGMENT DK 22 B 85 D'HERACLITE D'EPHESE*

1.

Le fragment DK 22 B 85 d'Héraclite d'Ephèse contient la seconde attestation consécutive du mot θυμός dans les fragments conservés des Présocratiques¹:

θυμῶι μάχεσθαι χαλεπόν·
 ὁ γὰρ ἄν θείληι, ψυχῆς ὠνεῖται.
 (*lutter <contre> le thymos² est pénible,*
en effet ce qu'il voudrait, <au prix> de la psyche il <l'>achète.)

Ce fragment d'Héraclite sert à la reconstruction de l'image de la dynamique psychique et même de la conception anthropologique d'Héraclite ou des Présocratiques, voire des Grecs anciens de manière générale. Il a fini par s'enrichir d'une bibliographie importante car il intéressait les commentateurs depuis l'Antiquité.

2.

Voilà les contextes relatifs au fragment d'Héraclite chez les auteurs an-

* L'article est issu du travail consacré à l'affectivité chez les Présocratiques et préparé à la prochaine publication. Cette problématique se trouvait au centre de ma thèse de doctorat *Le rôle des sentiments dans la philosophie grecque avant Socrate* [en polonais] soutenu à Varsovie en 1998 dont le résumé (également en polonais) a été publié in: *Heksis* 3–4/1998, pp. 158–164. Certains éléments de l'analyse du fragment d'Héraclite ont été contenus dans ma conférence *L'affectivité dans les fragments des présocratiques: thymos et phren* prononcée à la Société Littéraire «Parnassos» à Athènes en mars 2003.

¹ La première se trouve chez Chilon de Lacédémone, DK 10, 3 γ. 15: θυμοῦ κράτει.

² Diels: *Herz* | Burnet: *one's heart's desire* [*The word θυμός has its Homeric sense.*] | English: *passion* | Bogner: *Stärke der vitalen Triebe* | Verdenius: "*anger*" | Freeman: *impulse* | Onians: [cite le fragment qu'il qualifie de *the crux of Heraclitus*, sans traduire les deux mots] | Kirk – Raven: [*virtuous*] *anger* [*or emotion*] | Wheelwright: *impulsive desire* | Guthrie: *desire* | Marcovich: *heart's desire* [dans le commentaire il suit Snell: *θυμός probably means 'hearts as the center of emotion and passion' (...) its precise meaning seems to be 'heart as the center of desire' (...) θυμός most likely implies here ἐπιθυμία*] | Krokiewicz: *serce* [*cœur*] | Nussbaum: [*passion in a more general sense* (...)] [en suivant Rammoux:] *battle-ardor* | Kahn: *passion* [et dans le commentaire: *anger*] | Colli: *brama della passione* | Claus: *anger* | Frère: *cœur ardent* | Casertano: *desiderio* | Romilly: *la colère ou bien la passion* | Conche: *colère* | Robb: *desire* | Robinson: *passion* (<one's> heart) | Dumont: *impulsion* | Gilibert i Barberà: *anim abrandat* | Mouraviev: *ire* | Schofield: *anger* | Czerwińska: *passioni*.

ciens: Démocrite, Aristote, Plutarque et Jamblique¹:

θυμῶι² μάχεσθαι μὲν χαλεπὸν· ἀνδρὸς δὲ τὸ
κρατέειν εὐλογίστου.

Démocrite DK 68 B 236

ἔοικε δὲ καὶ Ἡράκλειτος λέγειν εἰς τὴν ἰσχὺν τοῦ θυμοῦ
βλέψας, ὅτι λυπηρὰ ἢ κώλυσις αὐτοῦ· χαλεπὸν γὰρ φησι
θυμῶι³ μάχεσθαι· ψυχῆς γὰρ ὠνεῖται.

Aristote, *Ethique à Eudème* 1223 b 22–24

... ἀφειδῶς γὰρ ἑαυτῶν ἔχουσιν οἱ διὰ θυμὸν ἐπιχειροῦντες,
καθάπερ καὶ Ἡράκλειτος εἶπε, χαλεπὸν φάσκων εἶναι θυ-
μῶι⁴ μάχεσθαι, ψυχῆς γὰρ ὠνεῖσθαι.

Aristote, *Politique* 1315 a 29–31

ἔτι δὲ χαλεπώτερον ἡδονῆι μάχεσθαι ἢ θυ-
μῶι⁵, καθάπερ φησὶν Ἡράκλειτος, περὶ δὲ τὸ χαλεπώτερον αἰεὶ
καὶ τέχνη καὶ γίνεται ἀρετῆ·

Aristote, *Ethique à Nicomaque* 1105 a 10–12

(...) μαρτυρίαν ἀπέλιπε τῶι εἰποντι· θυμῶι⁶ μάχεσθαι
χαλεπὸν· ὁ <τι> γὰρ ἂν θέληι, ψυχῆς ὠνεῖται.
Λαβῶν γὰρ ἐσθῆτα καὶ σκευὴν ...

Plutarque, Γάιος Μάρκιος [*Coriolan*] 22, 2

ἀνθρώπων μὲν γὰρ κρατῆσαι καὶ χεῖροσι βελτιόντων
ὕπῆρξε, τὸ δ' ἐν ψυχῆι στῆσαι κατὰ θυμοῦ⁷ τρόπαιον (ὡι
χαλεπὸν εἶναι μάχεσθαί φησιν Ἡράκλειτος· ὁ τι
γὰρ ἂν θέληι, ψυχῆς ὠνεῖται) μεγάλης ἐστὶ καὶ νι-
κητικῆς ἰσχύος ...

Plutarque, περὶ ἀοργησίας 457d

Ἔρωτι δὲ μάχεσθαι χαλεπὸν, οὐ θυμῶι⁸, καθ'

¹ Le fragment d'Antiphone le Sophiste DK 87 B 58 appartiendrait à la même lignée mais je ne le cite pas car les mots y sont différents – ce qui ressemble c'est l'idée de suivre le θυμός: χαρίσασθαι τῶι θυμῶι παρὰχρήμα. Pour DK 68 B 298 a cf. ci-dessous.

² Diels: *Herz* | Alfieri: *desiderio* | Castelnouovo: *passione* | Freeman: *desire* | Voilquin: *emportement* | Krokiewicz: *sercem* | Kahn: *anger* (thymos) | Dumont: *impulsion* | Taylor: *spirit* | Czerwińska: *cuore*.

³ Rackham: *passion* (...) *anger* | Solomon: *anger* (...) *anger*.

⁴ Rackham: *anger* (...) *anger* | Tricot: *passion* (...) *cœur* | Aubonnet: *passion* (...) «*coeur*» | Jowett: *passion* (...) *anger*.

⁵ Rackham: *anger* | Tricot: *désirs de son cœur* | Ross: *anger*.

⁶ Flacelière: *colère*.

⁷ Dumortier: *colère*.

⁸ Flacelière: *colère*.

Ἡράκλειτον. ὁ τι γὰρ ἄν θελήσῃ, καὶ ψυχῆς ὠνεῖται καὶ χρημάτων καὶ δόξης.

Plutarque, Ἐρωτικός 755d

(...) μάρτυς τοῖς λεχθεῖσιν Ἡράκλειτος· θυμῶι¹ γὰρ φησὶ μάχεσθαι χαλεπὸν· ὁ τι γὰρ ἄν χρηίζηι γίνεσθαι, ψυχῆς ὠνεῖται.

Jamblique, *Protreptique* 21

Ces contextes peuvent être divisés en trois groupes: (1) les citations *in extenso* (Plutarque, Γάιος Μάρκιος [*Coriol.*] 22, 2 – qui est pour cela la source du fragment d'Héraclite ≈ Plutarque, Ἐρωτικός 755 d, Jamblique, *Protreptique* 21), (2) citations d'une partie du fragment (Démocrite DK 68 B 236, Aristote, *Ethique à Eudème* 1223 b 22–24 ≈ Aristote, *Politique* 1315 a 29–31, Plutarque, *περὶ ἀοργησίας* 457 d), (3) allusion (Aristote, *Ethique à Nicomaque* 1105 a 10–12).

Le fragment de Démocrite peut être considéré comme le pendant du fragment d'Héraclite – en tant qu'une continuation ou qu'une polémique –, car dans sa première partie il est presque identique au fragment d'Héraclite. La différence principale avec le fragment d'Héraclite, c'est d'abord sa seconde partie dissemblable de celle d'Héraclite. Ensuite, chez Démocrite elle est opposée à la première tandis que chez Héraclite elle forme la suite de la première. Démocrite introduit des particules μέν / δέ (contre: [—] / γὰρ d'Héraclite). A la différence d'Héraclite qui observe et décrit la situation psychologique en l'expliquant dans la seconde partie de son fragment, Démocrite prend une autre démarche et indique dans la seconde partie quand peut avoir lieu la solution du problème.

Le passage de l'*Ethique à Eudème* 1223 b 22–24 dit qu'il est désagréable de s'opposer à la force du θυμός. Cependant il faut souligner qu'Aristote n'est pas sûr du sens de la phrase d'Héraclite (ou simplement du sens du mot θυμός²) et dit ἔοικε (*il semble*)².

Le passage de la *Politique* montre que celui qui agit par (son) θυμός a une forte détermination dans sa manière de faire et qu'il est prêt à y consacrer sa vie. Mais ce passage ne précise pas le sens exact (concret) du mot θυμός. On peut rappeler qu'ailleurs Aristote attribue un rôle important sinon central au θυμός: ὁ θυμός ἐστὶν ὁ ποιῶν τὸ φιλητικόν· αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ τῆς ψυχῆς δύναμις ἢ φιλοῦμεν. (*Pol.* 1327 b 39)³.

Du passage de l'*Ethique à Nicomaque* il résulte que le θυμός est distinct de la ἡδονή⁴. Le θυμός ne peut pas être un terme plus général que la

¹ Des Places: *colère*.

² Quatre lignes plus loin Aristote parle de la colère et du désir (1223 b 28): πολλὰ γὰρ πράττομεν ἐκόντες ἀνευ ὀργῆς καὶ ἐπιθυμίας.

³ Cf. J. Shay, *Killing rage: Physis or Nomos – or Both?: Aristotle's explanation of thumos in the Politics (VII.6.1327b39ff.) surprises the modern mind*.

⁴ La perspective d'Aristote (χαλεπώτερον ἡδονῆι (...) ἢ θυμῶι) est donc différente de celle de Plutarque dans Ἐρωτικός 755d (Ἐρωτι (...) οὐ θυμῶι).

ἡδονή et la comprenant, mais une autre espèce de la même classe. Est-ce plutôt la colère que le désir ou un autre sentiment concret (et non pas le sentiment en général car il comprendrait la ἡδονή), par exemple le courage? Mais même dans ce cas c'est la perspective d'Aristote et il est difficile de prouver qu'elle doit être aussi celle d'Héraclite¹.

Le contexte du *Coriolan* qui est la source du fragment n'apporte pas non plus d'élément décisif pour déterminer le sens du mot θυμός. Il y apparaît comme une grande force et il n'est pas obligatoire de l'identifier avec un sentiment plutôt qu'avec un autre, ainsi avec la colère, le désir, le courage ou, si on utilise une catégorie plus générale, le sentiment. De plus, le sens proposé résultant du contexte de Plutarque n'est pas obligatoire pour la phrase d'Héraclite. Il se peut que la phrase métaphorique d'Héraclite ait servi à Plutarque pour sa propre argumentation, qu'il se soit senti libre par rapport au sens héraclitéen et ne l'ait pas pris pas du tout en compte².

Pour le passage de chez Plutarque, *περὶ ἀοργησίας* 457d on peut se demander s'il est pertinent de tirer un argument irréfutable pour le sens du mot θυμός du seul titre *περὶ ἀοργησίας* (*Sur l'absence de la colère*) du traité de Plutarque et du fait qu'il y insère la citation d'Héraclite. Même si Plutarque utilisait alternativement les mots θυμός et ὀργή, cela ne prouve pas qu'Héraclite en ferait de même³.

Le passage de Plutarque dans *Ἐρωτικός* 755d constitue une sorte de polémique avec Héraclite: selon Plutarque ce n'est pas contre le θυμός mais contre l'amour qu'il est pénible de lutter. De cet endroit – ainsi que de *l'Éthique à Nicomaque* – il résulte qu'il existe des forces plus puissantes que le θυμός⁴. En revanche ce contexte pourrait avoir quelque utilité dans l'analyse du rapport θυμός – ἔρωσ – ψυχῆ⁵.

Dans le dernier contexte, emprunté au *Protreptique* de Jamblique, le θυμός est lié au feu par son caractère (?). Mais c'est l'exégèse d'un symbole pythagoricien par Jamblique. La citation d'Héraclite lui sert d'image, plus exactement de *témoin*. Il est difficile d'en tirer un argument décisif pour déterminer le sens concret du θυμός – sinon qu'il s'agit de la force ou de l'élan – et encore moins pour le sens du θυμός dans le fragment d'Héraclite relaté

¹ Un peu plus loin – autrement que dans *l'Éthique à Eudème* où il compte le θυμός parmi les πάθη (*affections*): λέγω δὲ πάθη μὲν τὰ τοιαῦτα, θυμὸν φόβον αἰδῶ ἐπιθυμίαν (...) (1220 b 12–13) – Aristote ne l'évoque pas: λέγω δὲ πάθη μὲν ἐπιθυμίαν, ὀργήν, φόβον, θράσος, φθόνον, χαράν, φιλίαν, μῖσος, πόθον, ζήλον, ἔλεον (...) (1105 b 21–23).

² C'est l'avis par ex. du traducteur français du *Coriolan*, Flacelière: *Héraclite prenait sans doute θυμός dans un autre sens*.

³ C'est l'avis par ex. du traducteur français du traité, Dumortier: *Il semble que Plutarque interprète Héraclite dans un sens un peu large*. (...) *Il s'agit donc d'un appétit quelconque*. Chez les Présocratiques les deux mots – θυμός et ὀργή – apparaissent l'un à côté de l'autre et au même plan – mais dans les formes verbales et seulement dans le fragment relatif à l'École pythagoricienne et transmis par Jamblique: (...) καὶ γὰρ τῶν ὀργιζομένων τε καὶ θυμουμένων τοὺς μὲν εὐκαίρως τοῦτο ποιεῖν, τοὺς δὲ ἀκαίρως, καὶ πάλιν αὐτῶν ὀρεγομένων τε καὶ ἐπιθυμούντων καὶ ὀρμώντων ἐφ' ὅτιδήποτε τοῖς μὲν ἀκολουθεῖν καιρὸν, τοῖς δὲ ἀκαιρίαν. τὸν αὐτὸν δ' εἶναι λόγον καὶ περὶ τῶν ἄλλων παθῶν (...) (DK 58 D 5, 181).

⁴ On ne dit pas de quoi dépend le plaisir ou l'amour: du domaine *pathique*, *thymique* ou autre.

⁵ J'en ferais usage pour soutenir mon hypothèse que chez Platon la notion de θυμός a été remplacée par celle d'ἔρωσ. Ainsi le θυμός présocratique égale à l'ἔρωσ platonicien.

par Jamblique en vue de son propre argument.

Il me semble qu'aucun des huit passages ne laisse déterminer plus que ne le fait le fragment d'Héraclite le caractère du θυμός. J'entends par là que les quatre auteurs qui ont cité le fragment d'Héraclite ont eu des raisons de l'évoquer. Mais il reste difficile à éclaircir comment ils le comprenaient. Probablement l'emprunt à Héraclite leur sert à leurs propres buts argumentatifs. Le point commun entre Héraclite et les quatre auteurs, c'est qu'ils parlent tous d'une grande force (ou au contraire chacun parle à son compte d'une autre chose mais toutes ces choses ont cela de commun qu'elles ont un rapport avec ce caractère d'une grande force et c'est pourquoi ils citent l'image héraclitéenne). Mais ce ne sont ni des analyses ni des commentaires de la pensée d'Héraclite. Ils citent la pensée d'Héraclite comme une image pour illustrer ou renforcer leurs développements sans en faire pour autant l'exégèse. L'image concerne une force importante, voire de puissance extrême, à laquelle il est difficile de faire face. Mais c'est peut être aussi bien le désir que la colère ou le courage ou, si on propose un terme plus général, l'élan – je dirais *vital*¹. J'ignore comment ils comprenaient verbalement le θυμός d'Héraclite et – ce que je distingue – le θυμός héraclitéen dans leurs contextes. De plus la diversité de ces contextes, et cela chez le même auteur, montre que le fragment d'Héraclite peut être lu différemment.

3.

Parmi les commentateurs modernes je voudrais en citer deux. L'article de Jaap Mansfeld, relativement récent, est important par son autocriticisme² et par la prise en compte des *several levels of meaning*³. Mansfeld propose de comprendre le datif θυμῶι dans le fragment d'Héraclite comme locatif (en quoi il suit *the Homeric way*) et l'adverbe χαλεπὸν comme *dangerous* et traduit le fragment: "*Fighting [or: quarrelling] in anger is savage [or: dangerous], for whatever it [scil. anger] wants it pays for in soul*".⁴

Après avoir présenté les interprétations de ce fragment faites par Démocrite et Aristote il conçoit trois niveaux de la lecture. Ils forment *the way from external experience to the inner life [et] leads from the first via the second to the third reading*. Les deux premières sont les suivantes: "*to fight against someone who is angry is difficult, because he is prepared to risk his life*" et: "*to fight while you are angry is dangerous because it makes you risk your life*". Mansfeld ajoute que *Both these readings are concerned with a rather superficial and easy sense*.⁵ Selon lui seulement la troisième lecture

¹ Cela fait penser à Henri Bergson. Impossible de faire un rapprochement plus développé ici mais on peut citer H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 39: *Une émotion est un ébranlement affectif de l'âme. et aussi ce qu'il dit de son rôle: (...) l'émotion est un stimulant, parce qu'elle incite l'intelligence à entreprendre et la volonté à persévérer. (...) Il y a des émotions qui sont génératrices de pensée.* (p. 39).

² Cf. J. Mansfeld, *Heraclitus fr. B 85 DK*, p. 11: *However, I now doubt whether the assumption common to all these interpretations including my own earlier one is correct (...)*.

³ J. Mansfeld, *Heraclitus fr. B 85 DK*, p. 13.

⁴ J. Mansfeld, *Heraclitus fr. B 85 DK*, p. 13.

⁵ J. Mansfeld, *Heraclitus fr. B 85 DK*, p. 16.

met en évidence le conflit intérieur: *The third reading (...) is concerned with a deep and more complicated and difficult sense and pertains to an inner conflict (...). We may translate "fighting one's anger is difficult because it pays in soul for whatever it wants" (...)¹.*

Pour rappeler que l'idée de la lutte intérieure a déjà été exprimée avant Héraclite Mansfeld cite les passages homériques, il dit: *The unity of the self is emphasized by means of the suggestion that there is a kind of osmotic relation between θυμός and ψυχή; they are, so to speak, two sides of the same coin, and the former depends on the latter² pour conclure: In Heraclitus, the idea of the will seems to be implied not only by the formula ὁ γὰρ ἄν θέλη, but also by the words χαλεπὸν and μάχεσθαι, i.e. by the fact that the struggle is felt to be difficult. In such cases, one needs an ally.³*

Le second auteur auquel je trouve nécessaire de me référer est Shirley M. Darcus⁴. Comme Mansfeld, avant d'avancer sa propre interprétation Darcus présente des commentaires antérieurs⁵. Quant à la traduction du mot θυμός elle range les interprétations citées dans les cinq catégories: *desire – anger – passions – a faculty of psyche [and is no separate psychic organ] – seat of desire or other emotions [= an entity distinct from psyche]⁶. Selon Darcus le fragment reveals a relationship of psyche and thumos: their activity is in some way independent⁷. Elle remarque: (...) when thumos acts, it detracts from psyche but that under some circumstances psyche can allow man to resist thumos.⁸ Elle dit aussi que (...) resistance to thumos was necessary, though difficult (...)⁹.*

D'après Darcus le problème majeur du fragment DK 22 B 85 est de savoir si thumos has become merely a faculty of psyche or whether it remains an

¹ J. Mansfeld, *Heraclitus fr. B 85 DK*, pp. 16–17. Je dois avouer qu'ici je ne suis pas sûr de bien comprendre Mansfeld – est-ce que dans cette troisième lecture, la plus approfondie, semble-t-il dire, il lit toujours le datif θυμῶι comme locatif? La syntaxe de sa traduction semble le nier mais à quoi sert alors son argument aux pp. 13–14? Je regrette vraiment d'être arrivé deux jours trop tard à la Fondation Hardt en août 2004 pour pouvoir discuter de ce fragment avec lui.

² J. Mansfeld, *Heraclitus fr. B 85 DK*, p. 17.

³ J. Mansfeld, *Heraclitus fr. B 85 DK*, pp. 17–18.

⁴ Cf. S. M. Darcus, *Thumos and psyche in Heraclitus B 85*. Je retrouve chez Darcus certains points communs avec mes observations (c'est moins valable – comme on pourra le voir – pour la conclusion). C'est pour quoi je tiens à signaler que je n'ai pris la connaissance de son article que le 1 avril 2004, le jour où j'en ai reçu la copie par l'intermédiaire de la Bibliothèque Nationale de Varsovie. Les éléments principaux de ma propre interprétation du fragment DK 22 B 85 ont été formulés depuis 1995 in: *Sentiments – Pathos et Thymos*, ensuite en 1997 in: *Badania Adama Krokiewiczza ...*, p. 92 etc. Cf. aussi la note introductive à la p. 9.

⁵ Faudrait-il signaler que Mansfeld n'a pas pris en considération l'article de Darcus? Cela peut surprendre dans la mesure où il cite plusieurs études relatives au fragment d'Héraclite, certaines d'importance sûrement mineure par rapport à l'article de Darcus.

⁶ S. M. Darcus, *Thumos and psyche in Heraclitus B 85*, pp. 353–354.

⁷ S. M. Darcus, *Thumos and psyche in Heraclitus B 85*, p. 353.

⁸ Cf. aussi S. M. Darcus, *Thumos and psyche in Heraclitus B 85*, p. 357: *Presumably psyche diminishes as thumos increases. I suggest that thumos here is an organ of emotion (...) et p. 358: psyche is diminished as thumos achieves its wishes.*

⁹ S. M. Darcus, *Thumos and psyche in Heraclitus B 85*, p. 359.

*independant psychic organ.*¹ Cependant l'objectif de son article est surtout historique: *This paper argues that B85 illustrates a stage in the transition of thumos from independent organ to faculty.*²

Dans sa conclusion elle se prononce pour une vision dichotomique – Héraclite aurait soutenu l'existence de deux puissances, une émotionnelle (θυμός) et une intellectuelle (ψυχή): *Fragment B85 of Heraclitus does not reveal the exact relationship between thumos and psyche but thumos seems to some extent to be the reciprocal of psyche and to manifest itself when psyche is wet. When wet, psyche acquires emotional power as thumos active; in contrast, psyche gains intellectual power as thumos is resisted. Thumos and psyche are thus closely related but antagonistic.*³

Dix-huit ans plus tard Darcus a repris l'analyse du fragment DK 22 B 85. Elle s'est prononcée pour un triple sens du θυμός dans le fragment d'Héraclite: *In B 85, therefore, thumos could be both an agent of emotion and emotion itself. Consequently, to interpret thumos only as emotion may be too narrow an approach. (...) It may act as a seat of emotion. (...)*⁴. Elle a distingué θυμός et ψυχή comme deux entités⁵. Selon elle *thumos functions in this fragment [B 85] as a psychological agent that opposes psyche. (...)*⁶.

4.

La lecture et l'interprétation de Mansfeld se heurtent, me semble-t-il, à plus d'une difficulté. D'abord une difficulté syntaxique qui est la suivante: à quoi sert l'argumentation concernant θυμῶι comme *dativus locativus* si par la suite on propose trois traductions avec θυμῶι compris comme *dativus sociativus (comitativus)*? A moins qu'il ne faille les comprendre: “*to fight against someone who is angry < = in anger > ... – “to fight while you are angry < = in anger > ... – “fighting one's anger < = when in anger > ... ?* Mais comment un complément circonstanciel de lieu (complément de phrase selon le nouveau classement: *lutter dans le θυμός*) se transforme-t-il en sujet des verbes θέλει et ὠνεῖται de la seconde partie du fragment⁷? Dans ce cas-là que deviennent-ils *someone who ... , you ... , one ...* de la première partie des traductions de Mansfeld⁸?

Une difficulté logique de cette interprétation vient de ce que Mansfeld

¹ S. M. Darcus, *Thumos and psyche in Heraclitus B 85*, pp. 353–354.

² S. M. Darcus, *Thumos and psyche in Heraclitus B 85*, pp. 353–354.

³ S. M. Darcus, *Thumos and psyche in Heraclitus B 85*, p. 359.

⁴ S. D. Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas ...*, p. 68 [c'est moi qui souligne].

⁵ Cf. S. D. Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas ...*, p. 68: *Thumos (...) separate psychic entity (...) psyche (...) the more valuable entity.*

⁶ S. D. Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas ...*, p. 116.

⁷ Cf. J. Mansfeld, *Heraclitus fr. B 85 DK*, p. 17: *one's anger (...) it pays (...) it wants.* Ne serait-il pas plus adéquat de comprendre θυμῶι comme complément essentiel (complément de verbe selon le nouveau classement: *lutter contre θυμός*) qui dans la seconde partie devient le sujet de deux verbes?

⁸ Cf. J. Mansfeld, *Heraclitus fr. B 85 DK*, pp. 13–14 [c'est moi qui souligne] où il écrit: *Heraclitus does not suggest that one should never fight; what he says is that one should not fight, or quarrel, when angry.* et p. 14 il parle d'*angry person*. Mais je ne suis pas certain qu'on puisse identifier *anger* avec *angry person*.

affirme que le θυμός dépend de la ψυχή: (...) *relation between θυμός and ψυχή (...) the former depends on the latter*¹. A mon avis dans son fragment Héraclite attire l'attention sur le fait que produit la situation contraire²: si en effet le θυμός dépendait de la ψυχή, où y aurait-il la difficulté de la situation?

Je ne sais pas non plus s'il est psychologiquement vrai que la colère puisse être un sujet du désir³. Et pourtant les lectures proposées par Mansfeld dans son article ont ce point commun que dans chacune il traduit θυμός par *anger*⁴. Si l'on interprète le θυμός comme *colère*, on arrive à la conclusion que la colère mettant en danger la ψυχή se menace elle-même aussi (et dans un cas limite il s'agirait de l'anéantissement), ce qui revient à constater que le θυμός est autodestructeur. Et effectivement, c'est vrai – la colère peut être autodestructive. Cependant c'est une solution possible mais avec une optique réductrice. Pourquoi réduire le sens de θυμός? Et si on le réduit, pourquoi le réduire à la colère plutôt qu'à la tristesse, la haine, l'amour ou le désir, la folie, le courage etc.? Ou à d'autres fonctions comme l'imagination ou la décision ou l'acte délibéré? Chez Homère par exemple, comme l'a montré Zieliński⁵, le θυμός désignait: *the principle of life (85 places or 11 %), an organ of passion (416 places or 56 %), an organ of intellect (81 places or 11 %), an*

¹ J. Mansfeld, *Heraclitus fr. B 85 DK*, p. 17.

² Cf. aussi J. Mansfeld, *Heraclitus fr. B 85 DK*, p. 18: *angry behaviour or a strong feeling of anger need not be suicidal although they may be so, and they certainly jeopardize one's better self*. [c'est moi qui souligne]. Le même problème dans le texte de S. M. Darcus, *Thumos and psyche in Heraclitus B 85*, p. 353: *Though vulnerable to thumos, psyche is somehow superior and should be guarded*. et S. D. Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas ...*, p. 68: *psyche (...) the more valuable entity*.

³ Cf. par ex. M. Marcovich, *Heraclitus*, p. 386: *As already said, θέλησι does not go well with θυμός meaning anger (...) contra W. J. Verdenius, A psychological statement of Heraclitus*, p. 118: (...) *it is quite possible to speak of the will of anger*.

⁴ Cf. J. Mansfeld, *Heraclitus fr. B 85 DK*, p. 17 (et à la p. 18 il identifie la volonté avec la force: *The idea of strength is connected with the idea of the will (...) strenght (or will)*). Selon H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, p. 345: *Aristotle misinterprets the saying, taking θυμός in the sens of "anger" (...)*. M. Marcovich, *Heraclitus*, p. 386 partage cet avis: *Aristotle (...) was mistaken when he took θυμός to mean anger (...)* et à la p. 388 il affirme: *The meaning 'anger' seems to be too narrow, too Stoic*. Il n'est pas lieu de discuter ici dans quel sens le mot θυμός du fragment d'Héraclite a été compris par Aristote. Quoi qu'il en soit, la lecture aristotélicienne de ce fragment me semble constituer un élément valable pour l'interprétation de la pensée d'Aristote et peut-être de manière générale pour sa compréhension de θυμός, mais en ce qui concerne Héraclite elle n'est qu'une parmi des possibilités. Cf. C. H. Kahn, *The art and thought of Heraclitus ...*, p. 242: *We could believe that the ancient misunderstood Heraclitus here only if we had some reason to suppose that the sense of thymos in his Ionic dialect differed substantially from the Attic usage familiar to Plato and later writers. But the opposite is the case, as we can see from Herodotus. (...) I conclude that our ancient sources understood Heraclitus perfectly when they took thymos to mean 'anger'*. contra H. Diels, *Aus den Vorreden zur ersten Auflage (1903)* in: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1, p. VI: *Wie wir z. B. öfter den Sinn des altdeutschen Wortes „Mut“ verkennen, so verstanden Aristoteles und Eudemos die ihnen verkürzt im Gedächtnis haftende Sentenz des Heraklit θυμῷ μάχεσθαι χαλεπὸν ὅτι γὰρ ἂν θέλησι, ψυχῆς ὠνεύεται (12 B 85) vom Zorne, ohne zu beachten, daß durch ὅτι ἂν θέλησι (auch dies archaisch gesagt) der weitere Begriff von θυμός, der das ἐπιθυμεῖν mit umfaßt, indiziert ist. Der Sophist Antiphon verstand in seiner Paraphrase der Sentenz 80 B 58 das Wort θυμός noch richtig*. Egalement S. M. Darcus, *Thumos and psyche in Heraclitus B 85*, p. 357, n. 34: *the verb ethelo in B85 makes questionable an interpretation of thumos exclusively as "anger"*.

⁵ Et avant lui, Jansen, *Über die beiden homerischen Cardinaltugenden*, p. 26, note 1 (pour 715: sentiments et sensations – 254 (35%), volonté – 172 (24%), pensée – 111 (16%), force de vie – 93 (13%), esprit en général – 85 (12%) – cité d'après T. Zieliński, *Homeric Psychology* [1922], p. 31, n. 7.

organ of will (162 places or 21 %)¹. C'est pourquoi l'interprétation de θυμός comme colère bien qu'acceptable est le résultat d'un réductionnisme que les commentateurs ne justifient pas. Il n'y a pas que la colère qui s'oublie dans son action².

Enfin je vois dans l'article de Mansfeld des problèmes de nature méthodologique. D'une part il fait reposer son interprétation sur la ressemblance du fragment héraclitéen avec les textes homériques – mais chez Homère θυμός ne signifie pas *anger*³; autre élément: dans ses épopées les mots ψυχή et θυμός ne sont pas opposés⁴ comme c'est le cas dans le fragment d'Héraclite⁵. D'autre part en faveur de son analyse Mansfeld saisit des contextes grecs postérieurs à Héraclite. Mais comment peut-il dire que *the deeper sense of the Heraclitean gnome anticipates the morality advocated in the later treatises or Περὶ ὀργῆς, or De ira*.⁶? Passer d'une interprétation d'Héraclite par les auteurs qui lui sont postérieurs à dire que puisque leurs traités sur la colère permettent d'interpréter le fragment Héraclite, ils confirment le sens plus profond du fragment, me semble abusif. De même l'observation que (...) *two forces or tendencies opposing one another within the same person (...) in Platonic or Aristotelian or Stoic terms one may call the inner conflict between reason and the emotions*.⁷ ne prouve pas que puisqu'on interprète le fragment héraclitéen comme description du conflit intérieur, il faut que ce conflit doive se passer selon le même mode que plus tard chez Platon, Aristote ou les Stoïciens, c.-à-d. entre l'élément rationnel et l'élément irrationnel (émotionnel).

En résumé. Deux éléments de l'interprétation de Mansfeld sont caractéristiques: le premier est qu'il limite le sens du θυμός à la colère seule même si dans les deux derniers paragraphes de son article il élargit la perspective et parle de (...) *soul as a whole (...) the soul, or the person, as a whole (...) A person who is angry (...) angry behaviour or a strong feeling of anger*⁸. Mais il les énumère sans proposer d'ordre ou de hiérarchie pour ces notions qu'il rapporte toutes au θυμός⁹. Le second trait caractéristique est qu'il introduit

¹ T. Zieliński, *Homeric Psychology* [1922], p. 31. Cf. aussi R. Zaborowski, *Tadeusz Zieliński and the Homeric Psychology*.

² Cf. LSJ, p. 810: *strong feeling and passion*. En polonais le mot qui l'illustre bien est *namiętność* (*passion*), **na-mięć*, étymologiquement est le contraire de *pa-mięć* (mémoire), les deux venant de la racine *men-*. Cf. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, p. 393.

³ Sauf une exception: ἀλλὰ σὸν αἰεὶ θυμὸν ὀπίζομαι ἢ δ' ἄλεεῖνω. (13, 148). Mais par ex. A. Cheyns, *Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique*, p. 72 élimine ce sens parce que pour lui le θυμός au 13, 148 représente Zeus lui-même dans toute sa puissance d'action.

⁴ Cf. S. M. Darcus, *Thumos and psyche in Heraclitus B 85*, p. 356: *These few passages [before Heraclitus] mentioning thumos and psyche together portray no explicit antagonism between them*. Elle cite Tyrtée 10.13, 12.18, Théognis 910 et Bacchylide 5.79–82.

⁵ En réalité on peut évoquer trois passages où ils apparaissent l'un à côté de l'autre (XI, 334, 21, 154 & 21, 171) mais il est difficile dans ces passages de parler d'une opposition: *θυμοῦ καὶ ψυχῆς*.

⁶ J. Mansfeld, *Heraclitus fr. B 85 DK*, p. 18.

⁷ J. Mansfeld, *Heraclitus fr. B 85 DK*, p. 17.

⁸ J. Mansfeld, *Heraclitus fr. B 85 DK*, p. 18.

⁹ Dans l'avant-dernier paragraphe il évoque la définition platonicienne du θυμός (*Cratyle* 419e1–2) lequel il traduit également par *anger*.

l'idée de rationalité. Cela paraît curieux car il remarque d'abord que *Heraclitus does not mention reason*¹, et seulement après il suggère que (...) *θυμός is a manifestation of one's ψυχή, or rather that when one is angry one's rationality has become weaker precisely because part of one's vital psychic strength has already been converted into anger*.² Mais il n'indique pas où il a aperçu l'idée de rationalité dans le fragment, s'il l'identifie avec la ψυχή ou, pour parler quantitativement, avec une de ses parties.

L'article de Darcus à part quelques expressions imprécises dont je n'ai pas trouvé l'éclaircissement (*in some way, some circumstances, somehow*) se caractérise par une perspective dichotomique, voire *antagoniste*³. J'y vois aussi un problème logique: *Though vulnerable to thumos, psyche is somehow superior and should be guarded*.⁴ Où Héraclite dit-il que la ψυχή est *supérieure* (au θυμός?)? Et si elle l'était, pourquoi aurait-elle besoin d'être *guarded*? Par quoi doit-elle être *protected*⁵?⁶ Enfin, Darcus introduit, bien que de manière moins directe que Mansfeld, l'idée de rationalité en réduisant la sagesse (ψυχή σοφωτάτη du DK 22 B 118) à *intellectual power*⁷ et la ψυχή à l'intelligence: (...) *as thumos expresses emotion, psyche as seat of intelligence (logos) is lessened*.⁸

5.

La réception du fragment d'Héraclite est typique pour ce qui est de l'étrange interprétation du rôle et de la position des sentiments dans la philosophie grecque: on voit comment *une* interprétation devient *l'*interprétation *courante*, voire une *opinio communis*. Cependant les conséquences de cette perspective dichotomique sont énormes. Interpréter θυμός comme *colère* ou/et en plus l'opposer à la rationalité produit facilement une image négative de l'affectivité⁹, car d'une part l'affectivité est réduite à une seule espèce de sentiments (*colères*) ou même à un seul sentiment (*colère*), d'autre part il y a tendance à considérer la valeur de la rationalité vis-à-vis de la colère comme

¹ J. Mansfeld, *Heraclitus fr. B 85 DK*, p. 18.

² J. Mansfeld, *Heraclitus fr. B 85 DK* p. 18. Et il continue: *Consequently, it is difficult to fight one's own anger precisely because one's strength (or will) may be already on the side of anger rather than on that of reason* (...) pour réaffirmer encore à la fin de l'article: *A person who is angry is no longer reasonable, or entirely reasonable* (...) [c'est moi qui souligne].

³ Cf. S. M. Darcus, *Thumos and psyche in Heraclitus B 85*, p. 359 (cité ci-dessus).

⁴ S. M. Darcus, *Thumos and psyche in Heraclitus B 85*, p. 353.

⁵ S. M. Darcus, *Thumos and psyche in Heraclitus B 85*, p. 353.

⁶ La même contradiction in: S. D. Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas ...*, p. 67 lorsqu'elle affirme d'une part que *What B 85 states is that psyche is vulnerable. It is thumos that harms psyche by lessening it*. (...), mais d'autre part (p. 68) que *psyche [is] considered the more valuable entity*. Comment peut-on accorder les deux affirmations?

⁷ S. M. Darcus, *Thumos and psyche in Heraclitus B 85*, p. 357: *When psyche becomes wet, it loses its intellectual power, but gains in emotional range*.

⁸ S. D. Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas ...*, p. 68.

⁹ S. D. Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas ...*, p. 68: *We see, therefore, in this fragment of Heraclitus a negative picture of thumos*. Cf. aussi W. J. Verdenius, *A psychological statement of Heraclitus*, p. 118: *the blind and often destructive force of anger and the difficulty of controlling it*.

positive. Mais si encore l'idée de colère est possible sans cependant être la seule nécessaire pour expliquer le θυμός, l'idée de rationalité est absente du fragment d'Héraclite, du moins explicitement (et si elle est présente de manière implicite il resterait à l'indiquer).

A *prima vista* l'image proposée par Héraclite est autre. Trois choses semblent certaines: le θυμός est fort, sa force est autonome et spontané et on (qui?) a la difficulté de gérer cette autonomie et spontanéité par la ψυχή / au sein de la ψυχή. Je ne suis pas le premier à le remarquer. Je peux citer au moins trois articles¹ dont les auteurs non seulement ne reproduisent pas le cliché *colère* versus *rationalité*, – donc ils proposent des lectures autres que rationalisantes –, mais encore soulignent les éléments importants pour la compréhension du fragment.

Le premier des trois est mon compatriote A. Krokiewicz qui a remarqué: *chez Héraclite tout comme chez Homère le cœur (= l'affectivité et la volonté (...)) peut produire des désirs nuisibles pour l'homme*². De sa constatation je retiens le verbe *peut* qui est autre chose que *doit*³. Par ailleurs il observe que d'après Héraclite (...) *le cœur a un pouvoir direct sur les actions de l'homme*⁴.

La lecture de P. Gilabert i Barberà est pour moi transversale par rapport au courant dominant car on y voit le θυμός lié à la rationalité: (...) *en el θυμός un grau notable de racionalitat* (...)⁵. Cet auteur associe aussi le θυμός à la valeur noble des actes: (...) *atorgant a θυμός el gau de noblesa que li correspon* (...)⁶.

Enfin H. D. Rankin – bien qu'il note que *The exercise of θυμός is counterbalanced by a diminution of ψυχή*⁷ – remarque: *There would appear to be no grounds for the assumption that θυμός is coterminous with ψυχή, nor need it be considered to be an entirely irrational, or indeed an unconscious factor: it is after all, the subject of the largely dispositional and voluntative verb θέλει*⁸ – il rejete ainsi les adjectifs *irrational* et *unconscious* pour décrire le θυμός. Dans un autre article, D. Rankin attire l'attention sur le fait que (...) *even θυμός to some extent, indicate intelligent mental activity*⁹.

¹ Je prie mes lecteurs de m'excuser d'être allé chercher et trouver parmi des auteurs écrivant en polonais ou catalan.

² A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej ...*, p. 148.

³ Grâce à l'accès aux archives de A. Krokiewicz j'ai pu observer l'évolution de son interprétation du θυμός héraclitéen. Dans l'article *Heraklit*, p. 6 Krokiewicz l'a traduit par: *ządza* [concupiscence]. Sur un tiré à part il a corrigé avec un crayon sa traduction pour *gwaltowna ządza* [concupiscence violente] (*θυμῶ*) qu'il a corrigé une deuxième fois avec un autre crayon pour *serce* [cœur], la solution définitive car retenue également dans son *Zarys filozofii greckiej ...*, p. 148.

⁴ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej ...*, p. 148. Il note aussi que: *le cœur peut "agir" justement ou injustement, bien ou mal. "Plus grand" il est, "plus grandes" sont ses possibilités dans les deux directions* (p. 38).

⁵ P. Gilabert i Barberà, *Heràclit, 85 Diels–Kranz: inconvenients i grandesa de l'ànim abrandat*, p. 290.

⁶ P. Gilabert i Barberà, *Heràclit, 85 Diels–Kranz: inconvenients i grandesa de l'ànim abrandat*, p. 291.

⁷ H. D. Rankin, *Heraclitus on conscious and unconscious states*, p. 81. Sa traduction du fragment est la suivante: (...) *B 85 D.–K., which says that it is difficult to resist (the compulsion of) θυμός since whatever it means, it 'buys' with ψυχή* (...), p. 81.

⁸ H. D. Rankin, *Heraclitus on conscious and unconscious states*, p. 82.

⁹ D. Rankin, *Ψυχή and λόγος in Heraclitus B45 and B115 (Diels–Kranz)*, p. 290.

6.

Ce qui est sûr et certain c'est que dans son fragment Héraclite constate que: lutter est χαλεπόν; il s'agit de lutter contre le θυμός; le θυμός est le sujet d'un vouloir; le θυμός achète; l'achat se fait au prix de la ψυχή; le θυμός achète ce qu'il veut.

En revanche ce qu'il ne dit pas, du moins explicitement, c'est: pour qui lutter est χαλεπόν et qui entreprend la lutte (est-ce le même)? que signifie la lutte et pourquoi lutter contre le θυμός? que veut le θυμός? que signifie l'achat? de qui, comment et pourquoi le θυμός achète-t-il? avec quoi le θυμός paie-t-il ce qu'il achète? qui achète quoi?

Etant donné que l'achat implique le θυμός et la ψυχή¹, c'est le rapport entre les deux qui semble primordial pour la compréhension du fragment. Mais comme les mots θυμός et ψυχή sont polysémiques, ce sont eux qui rendent le fragment difficile à interpréter.

Le mot ψυχή est parmi les plus fréquents dans les fragments conservés d'Héraclite². En revanche le mot θυμός n'est attesté qu'une seule fois et le couple θυμός – ψυχή n'apparaît plus chez les Présocratiques sauf peut-être une exception³. Je laisse de côté la discussion autour du sens du mot ψυχή. Ma perspective étant psychologique je l'interprète à partir de cette perspective. Je me limite à constater que le sens psychologique de ce mot peut être ou bien *âme*⁴ ou bien *vie*⁵.

Si on lit θυμός et ψυχή comme deux inconnues, on obtient: *lutter contre le S est difficile; ce qu'il veut il l'achète au prix de A*. Si l'on accepte le double sens psychologique du mot ψυχή⁶, on a affaire à deux possibilités d'une équation à une inconnue: θυμός.

7.

a) ψυχή = *vie*⁷ (Héraclite comme un Posthomérique)

(lutter <contre> le thymos est pénible,
en effet ce qu'il voudrait, <au prix> de la vie il <l'>achète.)

Il s'agit d'un rapport de deux termes parallèles, compris tous les deux

¹ Unaniment compris comme *genitivus pretii* – difficile de comprendre comme *genitivus-ablativus* (à qui on achète), car il y faudrait une préposition (ἀπό).

² Onze fois, cf. ἄνθρωπος (16 fois) et λόγος (11 fois).

³ Il s'agit du fragment de Démocrite 68 B 298 a considéré le plus souvent comme *Zweifelhaftes* (Diels). Cf. la position plus prudente de W. J. Verdenius, *A psychological statement of Heraclitus*, p. 118: *Even if Democritus' authorship of frag. 298a is considered dubious, the fragment still remains an indirect argument in favour of the rendering "anger" in Heraclitus frag. 85 in so far as it is one of the many statements dealing with the blind and often destructive force of anger and the difficulty of controlling it.*

⁴ Par ex. chez Platon, mais aussi chez Héraclite même in: DK 22 B 45 et DK 22 B 115.

⁵ L'un des sens présents chez Homère – je souligne *l'un des sens* car je crois qu'il n'est pas le seul – mais peut-être aussi par ex. chez Empédocle DK 31 B 138: χαλκῶι ἀπὸ ψυχῆν ἀρύσαας, cf. Burnet: *life* | Freeman: *life* | Bignone: *vita* | Voilquin: *vie* | Wright: *life* | Dumont: *vie* | Inwood: *life* | Sullivan: '*life*' contra Diels: *Seele* | Zafiropulo: *âme*.

⁶ Apparemment pas d'autre traduction chez les commentateurs et traducteurs consultés. Cf. J. de Romilly, „Patience mon cœur!” ... , p. 180: *psuchè peut être la vie ou bien l'âme*.

⁷ Cf. LSJ: *life* | Bogner: *Leben* | Nussbaum [en suivant Ramnoux]: *life* | Conche: *vie* | Gilbert i Barberà: *vida*.

dans une entité:



Le θυμός et la vie sont des fonctions physiques ou des instances psychiques qui n'ont pas de rapport direct mais les deux appartiennent à la même entité. Elles sont hétérogènes: par exemple une fonction est affective (*sentiment, émotion*) et la seconde est d'un type différent, par ex. vitale (*vie*). Cela dit que le θυμός est une fonction extérieure et indépendante par rapport à cette autre fonction qu'est la ψυχή. La relation entre les deux est donc indirecte car elle passe par l'intermédiaire de l'entité qui les comprend. Dans ce cas-là le θυμός effectuant un achat au prix de la ψυχή dont il n'est pas partie mais qui est un dynamisme vital de l'entité à laquelle il appartient, effectue l'achat à son propre prix également, bien que de manière indirecte.

La conclusion pour a) lutter <contre> *le thymos est pénible, en effet ce qu'il voudrait, <au prix> de la vie il <l'>achète.* est la suivante: le θυμός a une volonté extrême, telle qu'il arrive à se soumettre la vie et avec elle ce dont la vie est vie. La vie acquiert le caractère *thymique* et il est difficile de s'opposer à cette acquisition.

8.

b) ψυχή = âme¹ (Héraclite comme un Préplatonicien)

(lutter <contre> *le thymos est pénible, en effet ce qu'il voudrait, <au prix> de l'âme il <l'>achète.*)

Il s'agit de l'appartenance du θυμός à la ψυχή, cette dernière à son tour est comprise dans le sens spatial ou logique ou autre par une autre entité (l'homme, le moi, la personnalité etc.):



Dans ce modèle la ψυχή se présente comme un terme plus général et le θυμός, terme plus étroit, comme une classe à l'intérieur de la ψυχή. La dépendance est ainsi directe, double et mutuelle: dans l'ordre logique le θυμός dépend de la ψυχή, car il est sa partie ou une de ses fonctions, et dans l'ordre dynamique, l'ordre de la répartition des forces telle qu'elle est décrite par Héraclite, la ψυχή serait subordonnée au θυμός. Elle est donc moins puissante que le θυμός et le θυμός, bien qu'il ne soit qu'une partie (fonction, dynamisme) de la ψυχή, manifeste son autonomie. L'image est celle d'un conflit direct, où sont opposés une entité et une de ses parties, fonctions ou dynamismes. En raison de sa parenté avec le modèle (de la division) de la

¹ Cf. Diels: *Seele* | Burnet: *soul* | Freeman: *soul* | Kirk – Raven: *soul* | Wheelwright: *soul* | Marcovich: *soul* | Krokiewicz: *duzqa* | Kahn: *soul* (psychē) | Robinson: *soul* | Mouraviev: *âme* | Schofield: *soul* | Czervińska: *anima*.

ψυχή dans l'œuvre de Platon je l'appelle préplatonicien. Toutefois il importe de rappeler que déjà chez Homère on observe de nombreuses situations du conflit intérieur, même si le mot ψυχή n'y est pas présent¹.

La conclusion pour b) lutter <contre> le thymos est pénible, en effet ce qu'il voudrait, <au prix> de l'âme il <l'>achète est que le θυμός peut acheter (toute) l'âme ce qui signifie que l'âme est à sa merci et dans certains cas² elle devient thymique.

9.

Je viens de considérer deux situations particulières. Mais je ne vois pas de critère pour pouvoir trancher entre a) et b). De plus cela n'a pas d'importance majeure pour l'interprétation du θυμός: a) et b) diffèrent dans le domaine auquel ils se rapportent: a) vie devient vie thymique, b) âme devient âme thymique, mais dans les deux cas le θυμός s'impose par sa force à la personne (à l'homme), tantôt dans la dimension fonctionnelle (vie), tantôt dans la dimension ontique (âme).

Pour essayer de déterminer davantage ce qu'est le caractère thymique et ce que θυμός signifie, je propose d'analyser la situation au niveau plus général, du point de vue où – en ce qui concerne le θυμός – :



est le même que



10.

Le texte dans sa perspective plus large est celui-ci:

(lutter <contre> le thymos est pénible,
en effet ce qu'il voudrait, <au prix> de la vie/âme il <l'>achète.)

Pour qui lutter est pénible³? Qui entreprend la lutte? Est-ce le même?

Ce n'est sûrement pas le θυμός. Si on répondait que la lutte est pénible pour la ψυχή et que c'est elle qui l'entreprend, il faudrait admettre qu'elle doit être prise au sens ontique (âme), et non fonctionnel (vie). Mais la lutte est-elle pénible pour toute l'âme, y compris le θυμός? Ou bien s'agit-il d'une sphère de la ψυχή? Laquelle? Quelles sont-elles?

Le domaine de la ψυχή dont Héraclite parle de manière explicite est λόγος. Il appartient à la ψυχή en vertu de deux affirmations d'Héraclite: ψυχής πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. (DK 22 B 45: en allant tu ne trouverais pas les limites de la psyche, <même si tu> faisais tout le [chaque] chemin: elle

¹ Le passage le plus connu est celui de l'*Odyssée* 20, 9–24, mais on pourrait en citer d'autres, par ex. dans l'*Iliade* XI, 403–411, XVII, 90–106, XVIII, 5–15, XXI, 552–571, XXII, 98–131.

² La question dans quels cas? provoquée par Héraclite est à mon avis son importante contribution à l'étude de la dynamique psychique.

³ Cf. LSJ, p. 1971: difficult (...) I. [1.] in reference to the feelings, hard to bear, painful, grievous (...) 2. hard to do or deal with, difficult, irksome (...), 3. dangerous (...). Si suivre LSJ pour le sens de l'adjectif χαλεπός, trois plans apparaissent: la lutte est dangereuse, difficile et pénible.

a le logos si profond.) et: ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξων. (DK 22 B 115: à la psyche <appartient> le logos qui se développe).

Le λόγος est-il sensible à la douleur et plus généralement aux sensations¹? Est-ce le λόγος qui lutte? Dans ce cas on pourrait développer le sens de la phrase héraclitéenne et dire: θυμός achète ce qu'il veut au prix de la ψυχῆ et même du λόγος car il est compris dans la ψυχῆ. Le λόγος serait à côté du θυμός et, au même titre que lui, une force ou une tendance de la ψυχῆ (l'homme, la personne, la personnalité). Héraclite serait ainsi un précurseur de la psychologie platonicienne².

En tout cas, si la sphère qui ressent la douleur de la lutte constitue une partie de la ψυχῆ, elle se trouve soumise, tout comme la ψυχῆ, au θυμός. Sinon, il faudrait accepter l'existence d'autres instances en dehors de la ψυχῆ qui ressentent³ cette douleur à entreprendre la lutte. Lesquelles? C'est difficile à dire mais cela devrait être une instance capable de ressentir de la douleur.

Les questions suivantes sont: que veut le θυμός? Que signifie l'achat⁴? Avec quoi paie-t-il ce qu'il achète?

Le paiement au prix de la ψυχῆ ne signifie pas forcément sa destruction, mais sa soumission (dont la destruction est un cas particulier) au θυμός à tout moment possible pour qu'il soit vrai de dire: ὁ γὰρ ἂν θέλη. L'achat signifie l'échange et non pas un enlèvement, un rapt ou une violence commis par le θυμός. L'achat signifie l'échange qui implique donc un caractère de réciprocité. Ensuite: si c'est l'échange, que le θυμός donne-t-il de son côté?

Il n'est pas dit que le θυμός accomplit un achat qu'on ne peut pas rejeter. Il est dit: il est difficile de lutter avec lui car il achète ce qu'il veut. Le θυμός propose un échange difficile à refuser, un échange intéressant ou encore ce à quoi il achète ne sait pas s'empêcher d'accomplir cet échange, d'accepter l'achat (et la vente) proposé (mais pas forcé) par le θυμός.

Et pourtant il faut (?) lutter contre lui.

Pourquoi il n'est pas (s'il n'est pas) question de lui racheter ce qu'il a acheté? Est-ce que acheter ce qu'il veut est une manière de parler d'Héraclite⁵ ou réellement le θυμός effectue un paiement? Dans le premier cas le pouvoir du θυμός et la soumission de la ψυχῆ seraient inconditionnels, dans le second la ψυχῆ peut marchander.

La soumission est alors inconditionnelle ou conditionnelle. Dans ce se-

¹ Cf. DK 22 B 55: ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω. L'hypothèse exprimée dans la question devrait être prise au sérieux: dans l'allégorie du *Phèdre* de Platon le cocher, identifié habituellement avec le logos de l'âme est un sujet des émotions et des sentiments: (...) ὁ δ' ἠνίοχος ἔτι μᾶλλον ταῦτ' ὀνόματι παύσων (*Phdr.* 253 e 5 – 254 e 1). Cf. R. Zaborowski, *Rozumienie logos. Presokratycy – Platon*.

² Chose curieuse, Platon ne cite pas le fragment d'Héraclite.

³ Cf. J. Mansfeld, *Heraclitus fr. B 85 DK*, p. 18 qui dit explicitement *felt to be difficult* sans s'y arrêter cependant et analyser quel est *agents* de ce *felt* (cf. J. Humbert, *Syntaxe grecque*, p. 108: *l'agent responsable de l'état causé* (...) *complément* (...) *l'agent responsable de l'état subi*).

⁴ Cf. S. D. Sullivan, p. 68: *The picture is one of thumos wanting something and itself perhaps increasing as it achieves its wishes*.

⁵ Selon M. Marcovich, *Heraclitus*, p. 386 *Heraclitus is using here two popular adages: (as he elsewhere does): θυμῶι μάχεσθαι χαλεπὸν and ψυχῆς τι ὠνεῖσθαι* Cf. aussi P. Gilabert i Barberà, *Heràclit, 85 Diels-Kranz: inconvenients i grandesa de l'ànim abrandat*, p. 279.

cond cas elle est déterminée par les conditions de l'achat. Ou encore la ψυχή est entraînée dans l'échange sans recours et la soumission de la ψυχή est totale¹. Mais elle est totale dans le possible, non dans le réel. Le θυμός n'achète pas sans cesse. On voit que la volonté du θυμός ne s'exprime pas de manière permanente².

Si l'achat (l'échange) se réalise – et cela plusieurs fois car c'est devenu une règle – et on ne veut pas admettre l'absence complète de volonté de la ψυχή (qui se laisse faire), il faudrait admettre que le θυμός paie un bon prix.

Si on poursuit ce raisonnement une question se pose: avec quoi le θυμός paie-t-il ce qu'il achète, c'est-à-dire ce qu'il voudrait³? Que donne-t-il en échange pour satisfaire son vouloir? Héraclite ne le dit pas.

Alors, qui achète quoi? Est-il possible de déterminer le caractère du θυμός et de résoudre l'équation à une inconnue? Qu'est-ce qui arrive à s'imposer à la ψυχή, à faire un échange au moyen de la ψυχή?

Il s'agit d'un dynamisme fort, spontané et autonome dans sa force. Héraclite ne dit pas qu'il est impossible de le vaincre dans la lutte qui est pénible. Mais il ne dit pas non plus quelles sont les conditions favorables et nécessaires pour remporter une victoire.

Le θυμός a une autonomie plus grande – s'il convient de comparer ce terme par différents degrés – que ce à quoi il appartient. Est-ce que dans ce cas le θυμός a un statut spécial, voire transcendant par rapport à l'entité à laquelle il appartient, puisqu'il est plus fort que l'ensemble dont il constitue une partie?

Pour Sullivan il s'agit d'*émotion*⁴. Cette proposition me convient en raison de mon intérêt pour l'affectivité et de mes recherches sur le sentiment, mais je ne vois pas trop comment elle y est arrivée. Etant donné que le θυμός est le sujet du verbe θέλησι il vaut mieux le comprendre comme siège de la faculté de volonté ou du moins comme un phénomène psychique en rapport avec la volonté: θυμός serait alors un dynamisme volitif⁵.

Il existe une autre possibilité, celle d'accepter le sens large d'*émotion*, c'est-à-dire celui où il comprend le *sentiment* et les *actes de volonté*. Il signifie un seul dynamisme responsable de deux facultés ou deux facultés formant une unité. Ainsi en admettant le caractère inséparable de la volonté et

¹ Ou encore: le seul moyen de remporter une victoire est de rejeter l'offre de la part du θυμός. Mais c'est difficile (pénible), parce que la proposition de la part du θυμός lui semble attractive.

² Pour ἄν θέλησι cf. J. Humbert, *Syntaxe grecque*, pp. 212–213: *La répétition illimitée est rendue (...) par le subjonctif éventuel, puisqu'il s'agit d'un phénomène dont on attend normalement qu'il se répète: le subjonctif, toujours précédé de ἄν en prose, se rapporte, non seulement à des présents de sens variés, mais encore à des parfaits proches de présents et à des aoristes de constatation qui, eux aussi, font partie de l'actuel.*

³ Pour S. D. Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas ...*, p. 116 il s'agit de l'argent obtenu de la part de la ψυχή: *It is psyche that provides the 'money' for thumos and this 'money' is a portion of itself.* Mais à qui (ou à quoi) le θυμός redistribue-t-il cet argent en échange de ce qu'il veut?

⁴ Cf. S. D. Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas ...*, p. 68: (...) *thumos expresses emotion (...)*, mais ailleurs, p. 116: *Thumos functions, it appears, primarily as a seat of desire.*

⁵ C'est l'interprétation de W. J. Verdenius, *A psychological statement of Heraclitus*, p. 118 qui pour θυμός propose le sens volitif et lui refuse la signification affective: *The difference between the two terms is clear: θυμός is the volitional aspect of anger, whereas ὀργή rather points to the affect.* Mais ce dernier mot n'est pas attesté chez Héraclite.

de l'affectivité, on peut interpréter le θυμός comme dynamisme affectivo-volitif¹.

11.

Voici les éléments qu'on peut accepter comme sûrs:

Héraclite se prononce sur l'énorme puissance d'une force. C'est une force qui est distinguée par lui de la ψυχή et qui est plus puissante que la ψυχή car elle accomplit l'achat de ce qu'elle veut au prix de la [en échange de la] ψυχή. Cette force est aussi plus puissante que les autres sphères de la ψυχή (cependant ces sphères, s'il y en a, ne sont pas nommées par Héraclite sauf peut-être le λόγος du DK 22 B 45 et DK 22 B 115). Cette force autonome et spontanée est appelée par Héraclite θυμός. Cependant le θυμός est puissant sans être violent (il achète et non enlève, vole et viole). Cela prouve la faiblesse de la ψυχή et de ses autres facultés vis-à-vis du θυμός.

Le fragment d'Héraclite n'est pas postulatatif mais descriptif. C'est une différence par rapport à Chilon² ou Epicharme³, ou encore Démocrite qui dit – mais de manière assez générale – qui remporte la victoire⁴, bien que ces auteurs ne donnent pas non plus d'indication – technique ou thérapeutique, si l'on peut dire – sur la manière d'éviter la situation ou résoudre le problème. Héraclite ne juge pas la valeur du θυμός ni même ne parle – comme parlait Chilon et comme le fera plus tard Démocrite ou Antiphon⁵ – d'être plus fort (κράτει, τὸ κρατέειν, κρατεῖν). Héraclite s'intéresse surtout à l'image dynamique et dramatique – à l'instar d'Homère⁶ – de la lutte⁷. Je voudrais insister sur le fait que le fragment parle de la force et du caractère autonome et spontané et non de la valeur du θυμός: vu sous cet angle le fragment révèle mieux son importance psychologique¹, voire anthropologique. Héraclite

¹ C'est la solution de Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej ...*, p. 148: le cœur (= l'affectivité et la volonté (...)) et de J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote* tout au long de son ouvrage (*tendances et sentiments*; le titre original de sa thèse soutenue à l'Université de Strasbourg en juin 1974 était: *Les tendances et l'affectivité dans la philosophie grecque, des Présocratiques à Aristote*). Il vient d'occuper une position légèrement différente in: J. Frère, *Ardeur et colère. Le thumos platonicien (affectivité et activité)*. Récemment plusieurs travaux ont paru dont les auteurs soulignent l'unité de l'affectivité et de la réflexivité: A. Schmitt, *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer* (pp. 191–195: *Zür Rationalität der Leidenschaft*, pp. 195–198: *Das „Überlegen“ des Thymos oder im Thymos*, pp. 198–199: „Wissen“, „Erkennen“, „Glauben“ im Thymos et pp. 199–206: *Der Thymos als eiferndes Denken auch bei „rein“ emotionalen Regungen*), M. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions (emotion-thoughts)*, L. Palumbo, *Eros Phobos Epithymia. Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone* (p. 84: *pensiero-sentimento*). Cf. aussi B. Williams, *Shame and Necessity*, ch. 2: *Centres of Agency* et M. Clarke, *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths*, ch. 4: *Mental Life and the Body*.

² Cf. DK 10, 3 γ. 15.

³ Cf. DK 23 B 43: ἐπιπολάζειν οὐ τι χρῆ τὸν θυμόν (...).

⁴ Cf. DK 68 B 236.

⁵ Cf. DK 87 B 58.

⁶ Et par opposition aux Péripatéticiens par exemple, cf. B. Williams, *Shame and Necessity*, p. 44: *The Peripatetics, in their usual patronising way, commended Plato for having discovered that there were nonrational elements in the soul, and they remodelled his division in a much less dramatic and more realistic direction.*

⁷ Cf. DK 22 B 53: Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

a analysé la distribution des forces plutôt qu'il n'a évalué le *θυμός*. C'est une force partielle – une force parmi d'autres – dans l'ensemble des forces psychiques, mais qui arrive à réaliser ses volontés et à dominer (toute) la *ψυχή* (vie ou âme). Le *θυμός* est la seule instance dont il soit affirmé dans les fragments conservés d'Héraclite qu'il se montre plus fort, supérieur à la *ψυχή* (vie – âme).

Le *θυμός* impose son caractère à la vie ou à l'âme – caractère *thymique*. Comment peut-on le décrire? Puisqu'il est (le) plus puissant, on peut croire qu'il doit s'agir d'une essence constitutive pour l'être humain (*ἄνθρωπος*). Cela revient à se demander ce qui arrive à imposer à l'homme son caractère, que ce soit au niveau physique (vie) ou au niveau psychique (âme). Il peut s'agir du noyau de son moi, important pour son identité, donc d'un élément irremplaçable. L'homme succombe à son essence la plus profonde – s'il est possible de faire la distinction entre l'homme et son essence. Il me vient à l'esprit une image semblable, celle de la fameuse sentence de Pascal: *Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point* (...) ². Chez Héraclite et chez Pascal j'aperçois la même mise d'accent sur la force et l'autonomie du cœur (*θυμός* chez Héraclite) avec cette différence que chez Pascal il y a la notion de raison, absente chez Héraclite.

12.

L'image qu'Héraclite crée est inspiratrice pour la recherche anthropologique, car elle fait poser nombre de questions sur la dynamique de cette lutte et ses circonstances ainsi que sur les conditions et possibilités de la victoire ³. On peut supposer que si la victoire est possible – ce qui n'est ni dit ni exclu par Héraclite ⁴ – l'autonomie du *θυμός* aurait ses limites. Mais avant tout il faudrait pouvoir donner des précisions sur les objets de son vouloir et les moments où son vouloir devient actif.

Dans son fragment Héraclite par son observation saisie dans une phrase simple et relativement brève mais qui dévoile un problème compliqué incite à une profonde réflexion anthropologique, même s'il ne donne pas de réponse à ces questions ni à beaucoup d'autres encore.

Pourquoi Héraclite n'a-t-il donné ni recette ni instruction? Est-ce car il n'y en a pas ou parce qu'il ne s'en préoccupe pas? Il a observé un phénomène: qu'il existe une instance psychologique autonome dans l'homme, le *θυμός* – et il s'est arrêté là.

Le fragment est essentiel non seulement parce qu'il met en relation le *θυμός* et la *ψυχή* – contexte unique dans les fragments conservés des Présocratiques, ce qui a une importance philologique et historique – mais aussi car

¹ Cf. par ex. W. J. Verdenius, *A psychological statement of Heraclitus*, p. 121: *My general conclusion is that frag. 85 is not a part of Heraclitus' ethics but belongs to his psychology.*

² (...) *on le sait en mille choses.* (...) B. Pascal, *Pensées* (277), (ed.) L. Brunschvicg, p. 458.

³ Voici quelques-uns des éléments dégagés grâce à la perspective qu'Héraclite à su ouvrir: que veut le *θυμός*? pourquoi le *θυμός* veut-il? quand le *θυμός* veut-il? qu'est-ce qui est acheté? que le *θυμός* donne-t-il en échange pour satisfaire son vouloir? quelles sont les conditions de la victoire? quand est-elle possible?

⁴ Mais de quoi serait-ce la victoire? Cela n'est pas dit non plus.

il constitue une élaboration de la dynamique psychologique de l'homme, avant sa mise au point par Platon.

La réalisation durable d'Héraclite n'est donc pas, du moins à ce qu'on peut croire d'après le fragment¹, tellement de résoudre le problème que de le signaler, tout comme ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει. (DK 22 B 93).

La situation psychologique sinon la condition générale de l'homme relève des réponses aux questions: que signifie la lutte et pourquoi lutter contre le θυμός? pourquoi et en quoi la lutte est-elle pénible²? de qui, comment et pourquoi le θυμός achète-t-il? qui (quoi) doit lutter avec le θυμός³?

Le problème qui résulte de l'observation d'Héraclite appartient à la perspective anthropologique. Il s'agit de la relation *partie* versus *entité*. Il semble que lutter contre le θυμός soit pénible et que résoudre les problèmes qui y sont liés le soit également. Cependant Héraclite a dû saisir l'essentiel du problème en parfaite connaissance des choses puisque son fragment attirait l'attention des philosophes grecs. Aujourd'hui encore la question de la dynamique des forces psychiques est analysée et traitée par la philosophie et la psychologie: quand le θυμός s'active, quand la lutte a lieu, à quels moments etc. Cela concerne aussi bien les psychologues que les philosophes: savoir comment, quand et pourquoi une partie se montre plus forte (autonome) que l'entité dont elle est partie⁴.

Bibliographie

- Aristote, *Ethique à Eudème*, trad. H. Rackham, William Heinemann Ltd, Cambridge 1952, trad. J. Solomon in: J. Barnes (éd.), *The Complete Works of Aristotle*, tt. 1–2, University Press, Princeton 1984
- Aristote, *Politique*, trad. H. Rackham, William Heinemann Ltd, Cambridge 1950, trad. J. Tricot, J. Vrin, Paris 1970, trad. J. Aubonnet, Les Belles Lettres, Paris 1973, trad. B. Jowett in: J. Barnes (éd.), *The Complete Works of Aristotle*, tt. 1–2, University Press, Princeton 1984
- Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. H. Rackham, William Heinemann Ltd, Cambridge 1947, trad. J. Tricot, J. Vrin, Paris 1972, trad. W. D. Ross in: J. Barnes (éd.), *The Complete Works of Aristotle*, tt. 1–2, University Press, Princeton 1984

¹ Il n'est pas sûr qu'au départ ce fût un fragment ou une sentence et non un discours dont il n'est resté que ce débris, peut-être central (et pour cette raison cité pas les autres) mais un débris quand même.

² Cf. S. D. Sullivan, *Psychological and Ethical Ideas ...*, p. 116: *But once thumos predominates, an individual faces problems in resisting its force*. Mais elle ne précise pas la nature de ces problèmes.

³ Réponse la plus fréquente dans les commentaires est *raison*, ce qui est à mon avis une surinterprétation. En revanche si l'on répond *homme* c'est un raccourci interprétatif – peut-être bien *l'homme* mais que cela signifie-t-il? Le θυμός est aussi une partie de l'homme.

⁴ Ce problème concerne la constitution de l'homme comme unité somato-spirituelle. Il s'agit de savoir si l'homme est un système composé ou simple, et de même si *le système du psychisme est à son tour un système composé d'autres systèmes partiellement isolés*. R. Ingarden, *Wykłady z etyki* [cours xxiv du 5 juin 1962], p. 400. La difficulté consistant en ce que la partie à une force plus grande que l'entité à laquelle elle appartient pourrait faire penser à la difficulté logique suivante: «Christophe portait le Christ, le Christ portait le monde. Qui donc portait Christophe?» Le problème du siège de l'identité de l'homme est discuté par Thomas Mann dans sa magnifique nouvelle *Die vertauschten Köpfe*.

- Gli Atomisti. Framment e testimonianze*, trad. V. E. Alfieri, Gius. Laterza & Figli, Bari 1936
- The Atomists Leucippus and Democritus*, trad. C. C. W. Taylor, University of Toronto Press, Toronto 1999
- Babut D., [cr de:] G. Casertano, *Il piacere, l'amore e la morte nelle dottrine dei presocratici*, t. 1: *Il piacere e il desiderio*, Loffredo Editore, Napoli 1983 in: *Revue des Etudes Anciennes* 89, 1987, pp. 200–201
- Bergson H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Librairie Félix Alcan, Paris [8 éd.] 1932
- Bignone E., *Empedocle*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma 1963
- Bogner H., *Heraklit* 85 in: *Hermes* 77, 1942, pp. 215–216
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa [2 éd.] 1970
- Burnet J., *Early Greek Philosophy*, Adam and Charles Black, London 1908
- Castelnouovo G., *Le dottrine di Democrito di Abdera*, Nicola Zanichelli Editore, Bologna 1948
- Cherniss H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, The John Hopkins Press, Baltimore 1935
- Cheyns A., *Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique* in: *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 61, 1983, pp. 20–86
- Clarke M., *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths*, Clarendon Press 1999
- Claus D. B., *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, Yale University Press, New Haven – London 1981
- Colli G., *La sapienza greca*, t. 3: *Eraclito*, Adelphi Edizioni, Milano 1980
- Czerwińska E., *La nozione θυμός da Omero, Eraclito, Democrito* in: *Eos* 84, 1/1996, pp. 7–22
- Darcus S. M., *Thumos and psyche in Heraclitus B 85* in: *Rivista di Studi Classici* 25, 1977, pp. 353–359
- Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, tt. 1–3, [18 éd.] Weidmann, Hildesheim 1989 = DK
- Empedocles, *The Extant Fragments*, trad. M. R. Wright, Yale University Press, New Haven – London 1981
- [Empedocles] *The Poem of Empedocles*, trad. B. Inwood, University of Toronto Press, Toronto 1992
- English R. B., *Heraclitus and the Soul* in: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 44, 1913, pp. 163–184
- Freeman K., *Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers*, Basil Blackwell, Oxford 1948
- Frère J., *Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote*, Les Belles Lettres, Paris 1981
- Frère J., *Ardeur et colère. Le thumos platonicien*, Kimé, Paris 2004
- Gilabert i Barberà P., *Heràclit, 85 Diels–Kranz: inconvenients i grandesa de l'ànim abrandat* in: *Faventia* 12–13, 1990–1991, pp. 279–292
- Guthrie W. K. C., *A history of Greek philosophy*, vol. 1: *The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, University Press, Cambridge 1962
- Héraclite, *Fragments*, trad. M. Conche, PUF, Paris 1986

- Heraclitus, *Fragments*, trad. T. M. Robinson, University of Toronto Press, Toronto 1987
- Héraclite d'Ephèse, *Les Muses ou De La Nature*, trad. S. N. Mouraviev, «Myrmekia», Moscou – Paris 1991
- Humbert J., *Syntaxe grecque*, [3 éd.] Klincksieck, Paris 1993
- Ingarden R., *Wykłady z etyki* [1961/1962], PWN, Warszawa 1989
- Jamblique, *Protreptique*, trad. E. des Places, Les Belles Lettres, Paris 1989
- Kahn C. H., *The art and thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*, University Press, Cambridge 1979
- Kirk G. S., Raven J. E., *The Presocratic Philosophers*, University Press, Cambridge 1957
- Krokiewicz A., *Heraklit in: Kwartalnik Filozoficzny* 17, 1–2/1948, pp. 1–46
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej (Od Talesa do Platona) [Précis de la philosophie grecque (de Thales a Platon)]*, PAX, Warszawa 1971
- Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., *A Greek–English Lexicon with a Supplement*, Clarendon Press, Oxford [9 éd.] 1940 [reprint. 1989] = LSJ
- Mansfeld J., *Heraclitus fr. B 85 DK in: Mnemosyne* 45, 1992, pp. 9–18
- Marcovich M., *Heraclitus*, University Press, Merida 1967
- Nussbaum M., *Ψυχή in Heraclitus in: Phronesis* 17/1972, pp. 1–16, pp. 153–170
- Nussbaum M., *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, University Press, Cambridge 2001
- Onians R. B., *Origins of the European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate. New Interpretations of Greek, Roman and kindred evidence also of some basic Jewish and Christian beliefs*, University Press, Cambridge 1951
- Palumbo L., *Eros Phobos Epithymia. Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*, Loffredo Editore, Napoli 2001
- Paquet L., Roussel M., Lafrance Y., *Les présocratiques: Bibliographie analytique (1879–1980)*, tt. 1–2, Bellarmin, Montréal – Les Belles Lettres, Paris 1988–1989
- Pascal B., *Pensées*, (éd.) L. Brunschvicg, Hachette, Paris 1945
- Platon, *Opera*, tt. 1–5, (éd.) J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1900–1907
- Plutarque, *Du contrôle de la colère* [περὶ ἀοργησίας] in: Plutarque, *Œuvres morales*, t. 7–1, trad. J. Dumortier, Les Belles Lettres, Paris 1975
- Plutarque, *Dialogue sur l'amour* [Ἐρωτικός] in: Plutarque, *Œuvres morales*, t. 10, trad. R. Flacelière, Les Belles Lettres, Paris 1980
- Plutarque, *Coriolan* [Γάιος Μάρκιος] in: *Vies*, t. 3, trad. R. Flacelière, Les Belles Lettres, Paris 1964
- Les présocratiques*, trad. J. P. Dumont, D. Delattre, J. L. Poirier, Gallimard, Paris 1988
- Rankin D., *Ψυχή and λόγος in Heraclitus B45 and B115 (Diels–Kranz) in: Emerita* 62, 1994, pp. 289–294
- Rankin H. D., *Heraclitus on conscious and unconscious states in: Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 50, 1995, pp. 73–86
- Robb K., *Psyche and Logos in the Fragments of Heraclitus. The Origin of the*

- Concept of Soul* in: *Monist* 69, 1986, pp. 315–351
- Robinson T. M., *Heraclitus on Soul* in: *Monist* 69, 1986, pp. 305–314
- Romilly de J., „*Patience mon cœur!*” *L’essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Les Belles Lettres, Paris [2 éd.] 1991
- Schmitt A., *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1990
- Schofield M., *Heraclitus’ Theory of Soul and its Antecedents* in: S. Everson (éd.), *Psychology. Companions to Ancient Thought* 2, Cambridge 1991, pp. 13–34
- Shay J., *Killing rage: Physis or Nomos – or Both?* in: *War and Violence in Ancient Greece*, (éd.) H. van Wees, Duckworth and the Classical Press of Wales, London 2000, on-line: www.belisarius.com/author_index.htm
- Sullivan S. D., *Psychological and Ethical Ideas. What Early Greeks Say*, Supplement to *Mnemosyne* 149, E. J. Brill, Leiden 1995
- Verdenius W. J., *A psychological statement of Heraclitus* in: *Mnemosyne* 11, 1943, pp. 115–121
- Voilquin J., *Les penseurs grecs avant Socrate, de Thalès de Milet à Prodicos*, Flammarion, Paris 1964
- Wheelwright P., *Heraclitus*, University Press, Princeton 1959
- Williams B., *Shame and Necessity*, University of California Press, Berkeley 1993
- Zaborowski R., *Sentiments – Pathos et Thymos* in: *Heksis* 1/1995, pp. 5–9 [en polonais]
- Zaborowski R., *Badania Adama Krokiewicza nad uczuciami i rozumem w filozofii greckiej [Les recherches d’Adam Krokiewicz sur les sentiments et la raison dans la philosophie grecque]* in: *Pamięci Profesora Adama Krokiewicza*, (éd.) R. Zaborowski, STAKROOS, Warszawa 1997, pp. 77–109 [English summary: pp. 177–179]
- Zaborowski R., *Rozumienie logos. Presokratycy – Platon* in: *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 3/1998, pp. 89–113 [English summary: p. 113]
- Zaborowski R., *Le rôle des sentiments dans la philosophie grecque avant Socrate* [en polonais], 1998, tapuscrit: 225 p.
- Zaborowski R., *Le rôle des sentiments dans la philosophie grecque avant Socrate* [résumé de la thèse, en polonais] in: *Heksis* 3–4/1998, pp. 158–164
- Zaborowski R., *Tadeusz Zieliński and the Homeric Psychology* in: *Eos* 90, 2/2003, pp. 291–300
- Zafiropulo J., *Empédocle d’Agrigente*, Les Belles Lettres, Paris 1953
- Zieliński T., *Homeric Psychology* [1922], trad. N. Kotsyba in: *Organon* 31, 2002, p. 31 [on-line: www.ihnpan.waw.pl/redakcje/organon.zielinsk.html]