

Histoires

Jürgen Gedinat

pour François Fédier

Si nous n'étions pas confrontés à des difficultés, nous ne serions pas ceux que nous sommes. Mais l'homme a pu, en même temps, trouver des solutions à d'innombrables problèmes. Nous sommes donc, apparemment, dotés de ce qui est nécessaire pour que soit assurée notre existence, voire tout simplement notre subsistance. Autrement, il ne nous serait pas possible de connaître cette histoire qui est la nôtre. Pourtant, il se pourrait que cette courageuse vision des choses ignore dans quelle mesure est précaire ce moment de l'histoire qui est le nôtre. Car l'événement qui consiste en ceci que nous sommes – historiquement – en train de nous détourner de notre histoire, à savoir de nous déraciner de notre être même, n'est pas le fait futile pour lequel on pourrait le prendre – encore faudrait-il que l'on s'en avise.

Mais l'histoire, dira-t-on, peut attendre; il y a d'autres problèmes, plus urgents qu'elle. Ce que nous devrions nous empresser de faire, c'est de trouver une solution éthique, par exemple, aux questions que ne manque pas de poser la technologie génétique. Or celle-ci ne semble devoir poser de problème éthique que sur le plan même qu'est la surface de l'éblouissante performance des sciences (naturelles) qui, au fond, ne cessent de se replier sur leur foi en une conscience morale qui doit leur permettre de s'en laver les mains. Quant à la technologie génétique, elle est appelée à viser finalement et avant tout (la construction de) l'homme même, elle s'avère n'être rien d'autre que le court-circuit effectif de l'évolution (progrès) biologique et du progrès (évolution) culturel (scientifique). Les manipulations génétiques ne sont possibles que grâce aux gènes de cet animal même, qui est alors l'animal le plus intelligent, l'animal rationnel, culturel et technique: voilà l'hermétique positiviste. C'est le moment, pourrait-on dire, où Hermès Trismégiste l'aurait emporté sur Hermès, le moment où un être, capable d'un verrouillage total, l'aurait emporté sur le dieu ambulancier du commerce. La technologie génétique rompt fatalement avec l'histoire et n'est, par là, pas le moins du monde un problème éthique.

Les manipulations génétiques sont, d'abord, soumises à ce que Merleau-Ponty a appelé „l'idéologie cybernétique“¹, dans le cadre de laquelle „l'homme devient vraiment le *manipulandum* qu'il pense être“² et celui qui, enfin, „entre dans un régime de culture où il n'y a plus ni vrai ni faux touchant l'homme et l'histoire ...“³ Le régime cybernétique exclut (de) toute mesure d'histoire; il s'exclut d'elle. Dans ce processus exclusif l'homme est le *manipulandum*, quelque chose d'absolument neutre. (Ce qui permet d'effectuer n'importe quelle manipulation et, en plus, de s'en laver les mains.) En même temps cet homme se prend pour le promoteur, à savoir pour l'auteur, de sa manipulation exigée: *Homo homini manipulandum est*. L'homme est à lui-même ce qu'il a à manipuler. Le gérondif (*manipulandum*) qui se donne à entendre comme une sorte d'impératif est une des propriétés du langage impérial dont avait besoin l'Empire Romain.

Mais d'où viendrait à l'homme l'ordre selon lequel l'humain devrait être ainsi „manipulé“? Cet ordre – si ordre il y a – *ne peut* être donné par un empereur quelconque ou n'importe quel individu et pas non plus par quelque société, aussi anonyme soit-elle; il est bien plutôt dans l'air du temps, comme s'il vibrait dans le souffle de l'époque. Si nous pouvons, toujours en accord

¹ M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Coll. Folio, Paris, 1964, p. 12.

² *ibidem*.

³ *ibidem*.

avec Merleau-Ponty, parler du régime cybernétique qui dominerait notre temps, il nous serait pourtant impossible de détecter des êtres humains qui le gouverneraient. Or, pas de règne sans commandements, sans instructions, sans appels. Faut-il alors, pour comprendre ce qui meut notre temps, comprendre ce dont il y *va* dans notre époque? Mais comment comprendre une époque dans l'histoire? Pour ce faire, ne faudrait-il pas comprendre ce que c'est qu'une époque de l'histoire?

La question de savoir où nous en sommes avec le monde et avec nous-mêmes ne trouve de réponse que par un regard en direction de notre provenance (– pour ne pas dire de notre venue) . Et c'est justement dans cette perspective que notre moment «historique» s'avère être précaire et que nous sommes appelés à prendre, si possible, une décision. Allons-nous désormais suivre cet impératif énigmatique (dont parle ce gérondif) et, par conséquent, nous comprendre nous-mêmes comme les manipulateurs à manipuler, ou bien allons-nous, avant tout, nous mettre en chemin vers la question vertigineuse „Qui sommes-nous?“ ? Quant à la question de notre provenance: au sein de l'hermétisme des sciences (positivistes), quitte à passer par quelques singes et cafards, nous serons conduits à la réponse étourdissante du *big bang*. Mais ces sciences-là, connaissent-elles leur propre être ‚historique‘ et la compréhension de l'histoire qui est la leur? Ce n'est, en effet, que d'une manière plutôt herméneutique que nous pourrions comprendre l'historialité de notre propre compréhension de l'histoire. Voilà pourquoi un ‚retour amont‘ herméneutique nous emmènera loin, en Grèce – et plus précisément à l'Olympe et à l'Hélicon.

Le passé n'est pas la même chose que l'histoire. L'histoire grecque, et par elle celle de l'Europe entière, commence au même moment insaisissable où Homère et Hésiode composent leurs poésies épiques. C'est là où ce monde devient historique d'une manière qui nous oblige toujours. Nous pouvons aussi dire que ce moment ne cesse de nous concerner et que silencieusement il fera toujours de l'ombre à toute actualité, car ce fut en lui que pouvait s'élever l'ἀκρότατος Ἐλικῶν⁴, la hauteur la plus haute, le sommet de cette montagne sacrée qu'est l'Hélicon. Cette hauteur n'est assurément pas celle qui est susceptible d'être mesurée en géométrie; c'est le sommet où se décide – entre autres – ce qui est humain, ce qui revient à l'homme en propre.

Si Hésiode, tout comme Homère, mentionne qu'il s'est laissé dire par les Muses ce qu'il dit, qu'il a prêté l'oreille à leur chants avant qu'il ne chante lui-même, c'est aussi pour faire ressortir l'authenticité de ce qu'il dit, et que ce n'est pas lui qui aurait *inventé* cela, mais que c'est comme s'il l'avait vu de ses propres yeux, entendu de ses propres oreilles. Par les chants des muses toute la dimension divine – soit à l'Olympe, soit à l'Hélicon – retentit, d'un bout à l'autre, τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρὸ τ' ἐόντα⁵, de ce qui est, de ce qui fut et de ce qui sera. Pour apprendre le tout des ἐόντα, le tout de l'étant, Hésiode s'oriente, l'oreille dressée, vers la pointe du sommet à partir d'où les mortels obtiennent ce qui leur est assigné. De cette hauteur aiguë les muses envoient ce que les mortels devraient entendre, une voix immortelle, ἀμβροτον ὄσσαν ἰεῖσαι⁶.

Comprise de cette manière, la provenance de ce que dit Hésiode – et aussi de ce qu'à sa façon dit Homère – n'est rien d'autre que notre histoire qui commence. Car c'est à ces deux poètes que nous devons ce *monde* grec auquel nous sommes toujours redevables, du moins quant à ce qui n'est pas la moindre des choses, à savoir: *ce qui est à penser*. Les ‚histoires‘ que racontent ces deux poètes ne traitent que rarement de faits historiques mais, aux yeux des historiens, en sont devenu un elles-mêmes.

Jusqu'à Hésiode et Homère les Grecs ignoraient, d'après Hérodote⁷, la provenance (divine) de leurs dieux; ils ne savaient pas non plus si ceux-ci avaient été là depuis toujours et ils ne connaissaient pas le caractère propre à chacun d'eux. Ayant alors planté, pour ainsi dire, l'arbre

⁴ Hésiode, *Théogonie* 7.

⁵ Hésiode, *Théogonie* 38.

⁶ Hésiode, *Théogonie* 43.

⁷ Hérodote, *Histoires* II, 53.

généalogique de ces dieux *en* Grèce, ils leur ont donné leurs épithètes ou surnoms, ont partagé leurs facultés et honneurs et leur ont assigné la figure de leur apparence. τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημήναντες⁸. Ainsi Homère et Hésiode donnèrent aux Grecs et à leur dieux ce *monde* qui leur permettait d'être ceux qu'ils étaient eux-mêmes et, au fond, de se rencontrer les uns les autres à chaque fois dans leur être. L'Europe fondée est un don de poètes. Homère et Hésiode doivent donc être considérés comme les fondateurs de ce qui nous fut notre histoire tandis que Hérodote, quant à lui, est revendiqué par l'histoire en tant que science, comme son 'père'. Mais la manière dont Hérodote parle de ce qui était n'est ni scientifique ni fondatrice. La manière de parler qui mérite d'être appelée fondatrice est celle qu'entend Pindare lorsqu'il chante que des 'héros' de l'Iliade nous ayons connaissance –

ἐξ ἐπέων κελαδεννῶν, τέκτονες οἷα σοφοὶ
ἄρμουςαν, γιγνώσκομεν ἅ δ' ἄρετὰ κλειναῖς ἀοιδαῖς
χρονία τελέθει⁹

– « *par des chants de louange tels que de sages maîtres d'assemblage les ont composés. Dans des chants glorieux l'excellence aboutit au temps de sa durée.* »

C'est notamment à la donation de l'œuvre poétique et à sa façon inaugurale de prendre en garde ce dont il y va, à savoir de l'excellence, que l'excellent doit de parvenir à être à demeure dans la durée qui lui revient. Mais comment comprendre aujourd'hui l'excellence, comment comprendre la gloire? Ce qui peut être ex-celent, c'est par exemple la partie aiguë, le col au sommet d'une montagne; glorieux, en un sens primitif, c'est quelque chose ou quelqu'un que l'on entend être 'beaucoup' mentionné et loué. C'est ce qui de manière modeste et retenue nous 'saute' aux yeux, se fait entendre, éveille notre oreille, voire notre ouïe. Ce qui, pour son excellence, est parvenu à demeurer dans la durée de son charme, se tient en une présence radieuse (– présence qui est rendue impossible aujourd'hui par l'éblouissement des médias). La durée ainsi demeurante, propre à chaque fois aux dieux, aux hommes et aux choses chantés dans leur présence radieuse devint le moment initial de l'histoire grecque qui, quant à elle, inaugurerait l'histoire européenne.

Mais cette durée historique et, à sa manière, originale, dure-t-elle, dure-t-elle toujours? Qu'est-ce que notre compréhension de l'histoire peut encore avoir à faire avec des aspects primitifs de cette histoire qui est la nôtre? Sommes-nous, dans ce moment historique, en mesure de prendre sensément en considération cette époque matinale où le monde grec devint historique? Rien ne sert de poser toutes ces questions-là tant que celle qui paraît être décisive n'a pas trouvé de réponse: Pourquoi devrions-nous poser la question du commencement de notre histoire et celle de son sens? Pourquoi donc? Parce que c'est le moment.

Notre mot *histoire* est de provenance grecque. Ce que nous appelons ainsi ne connaît pas d'autres noms, nous n'avons pas le choix, il n'y a ici rien d'arbitraire. Si dire est une manière d'avoir ce qui est dit, nous n'aurions pas d'histoire sans ce seul mot. Puisque sa signification n'a pas toujours été la même, le mot *histoire* a donc, lui aussi, son histoire, il est lui-même historique; d'où la possibilité d'écrire son histoire. Or, cette possibilité relève bel et bien de l'histoire même.

Mais ce mot, de quelle importance, voire de quelle signifiance, peut-il bien être pour et dans notre histoire? Contrairement à ce que nous appelons l'histoire, son nom n'a apparemment aucun aspect décisif. Ce n'est pas par ce seul mot que le monde serait devenu historique. Il entre néanmoins en jeu au moment même où commencent à s'élever en Grèce les chants qui louent ce qui est excellent, tout en ménageant à sa présence radieuse une durée demeurante. À ce moment-

⁸ *ibidem*.

⁹ Pindare, III^{ème} *Pythique* 113 sqq.

là nous n'entendons pas encore parler d'*histoire* ou d'*historique* mais d'un mot qui se situe dans la proximité la plus proche de l'un et de l'autre. Il s'agit du témoin, du juge, de l'arbitre, de ὁ ἵστωρ (ou ἵστωρ: [h]istor) qui est appelé à régler un litige.

Dans l'épopée de l'*Iliade*, Homère chante l'histoire de la colère d'Achille, un des lutteurs les plus éminents de la guerre de Troie. La fin de cette épopée commence après la mort de Patrocle, ami de cœur d'Achille, au moment donc où une affliction douloureuse s'empare de son âme et la purge de la rage. Parmi les combats athlétiques qui se tiennent en l'honneur du défunt a lieu une course de chars. Assis à l'écart des autres qui assistent à cette course, Idoménée, d'un point de vue élevé, leur communique ce qu'il en voit. Mais vu la grande distance et les tourbillons de poussière que soulèvent les véhicules et caavales, Idoménée a de plus en plus de mal à distinguer les concurrents et n'arrive plus à reconnaître celui qui est en tête. C'est pour cela qu'Ajax l'apostrophe et lui reproche de ne pas voir clair et de « raconter avec impertinence des histoires obscures » (μύθοις λαβρεύομαι)¹⁰. Alors Idoménée lui offre un pari portant sur le cocher qui gagnera la course et il propose qu'Agamemnon soit leur arbitre, leur ἵστωρ. Or Achille met fin à ce litige; non pas en prenant partie pour l'un ou pour l'autre, mais en interdisant cette querelle tout simplement pour cause d'indignité.

Afin de pouvoir en juger, l'arbitre doit avoir été lui-même témoin de l'arrivée des caavales. À l'ἵστωρ de cet épisode la distinction en ces trois significations que proposent nos dictionnaires ne peut faire justice. Cet homme 'historique' est 'historique' par sa présence bien attentive qui, quant à elle, répond à la demande d'une décision à prendre; et il ne peut y répondre qu'en se tournant explicitement vers ce qui se présente à lui. De tout cela, quand aujourd'hui nous prononçons les mots *histoire* ou *historique*, nous n'entendons même plus un faible écho, si ténu soit-il. Un historien se tourne plutôt vers le passé que vers le présent, il n'est pas un ἵστωρ. Alors le commencement de notre histoire, ne se comprenait-il pas comme historique et de manière historique? Peut-être, simplement, le fut-il.

Au début de l'histoire du mot *histoire*, dans la poésie homérique, apparaît ὁ ἵστωρ, le témoin, l'arbitre, le juge. Quelque trois cents ans plus tard, au commencement de la pensée 'philosophique', Héraclite semble avoir été le premier penseur à avoir prononcé ce même mot qui nous est transmis dans un fragment:

Χρὴ εὔ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι.

Une traduction française rend ce fragment B 35 de la manière suivante: „Il faut, oui tout à fait, que les hommes épris de sagesse soient les juges des nombreux.“¹¹ Ici ἱστορας signifierait donc 'les juges'. Aussi bien le commencement de la poésie fondatrice que celui d'une pareille pensée témoigneraient, par conséquent, du fait qu'à l'origine de notre mot *histoire* nous trouverions ὁ ἵστωρ, le juge. Mais au lieu de poser, à partir de là, la question légitime de ce qu'à cette époque a bien pu être un juge, il vaudrait mieux renoncer à l'idée d'une correspondance, voire d'une identité qu'il y aurait, dans cette perspective, entre poésie et pensée par rapport à l'origine de notre mot *histoire*. Il faudrait bien plutôt prendre en considération la différence fondamentale qu'il y a entre ces deux traductions du mot ἵστωρ.

La première est parfaitement plausible du fait du contexte dans lequel apparaît ce *juge*: on le demande pour régler un litige. Quant au fragment B 35 d'Héraclite, la situation est complètement différente, ce qu'indiquent déjà le grand nombre et les divergences de ses traductions. D'Héraclite il ne nous reste pas d'histoire', il ne nous reste rien qui aurait la complexité d'un texte intégral; les fragments que nous connaissons de son œuvre demandent donc une interprétation qui renonce à une tendance qui vise à leur donner la cohérence d'une unité – et encore bien moins la cohérence

¹⁰ Homère, *Iliade*, XXIII, 478.

¹¹ M. Conche, *Héraclite. Fragments*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, p. 99.

qui est susceptible d'être propre à un système. Le ἱστοραξ de ce fragment n'est à comprendre qu'eu égard à la *pensée* héraclitienne, voire eu égard à la pensée *héraclitienne*. Contrairement à cela, l'idée que les ‚philosophes‘ seraient ceux qui, peu nombreux, auraient à juger (de) la foule des nombreux, cette idée réside, au fond, dans le domaine de la *République* platonicienne avec ses gardiens. Mais ces idées, Héraclite les précède et, par là, devance toute surveillance semblable. Comme si, à ses yeux, la foule des nombreux eût été susceptible d'attirer l'attention judicieuse des peu nombreux! Or, aussitôt que, dans ce fragment, il ne peut plus s'agir de quelques hommes en tant que juges – mais bien plutôt de ce qui est à *penser* –, il nous faut poser la question de savoir en quel sens ce ἱστοραξ est alors à comprendre et avec lui le moment auquel la pensée fondatrice, de manière inaugurale, s'avise d'une historicité primitive?

Au commencement de la pensée ‚philosophique‘, celle-ci se voit engagée par ce qui est ‚historique‘. Serait-il donc possible que, nonobstant l'anachronisme d'une représentation platonicienne du ἱστοραξ héraclitien, il n'y aurait qu'un seul fond à partir duquel Homère *et* Héraclite auraient évoqué, à chaque fois, l'‚historique‘ – chose énigmatique dont le commencement pourrait s'avérer mystérieux?

Une traduction qui ne se prend pas dans des influences platoniciennes et qui se trouve en une apparente proximité de l'arbitre de *l'Iliade* est celle que, de ce fragment, propose Giorgio Colli: «*Gli uomini che amano la sapienza, invero, è necessario che riescano a testimoniare proprio moltissime cose.*»¹² „Les hommes qui aiment la sagesse, vraiment, il est nécessaire qu'ils réussissent à témoigner proprement de beaucoup de choses.“ Tandis que chez les hommes qui sont des juges il y va, d'après Colli, d'hommes qui doivent ‚réussir à témoigner proprement (ἱστοραξ εἶναι), c'est-à-dire d'hommes qui *sont* ceux qui y réussissent. Une fois concédé que ce fragment ne parle pas de ‚juges‘, il ne parle donc pas non plus des ‚nombreux‘; ce qu'il y a de nombreux ce sont les choses dans leur multitude ou diversité dont ces hommes-là, d'une certaine manière, doivent témoigner. C'est par ce témoignage qu'ils sont ‚historiques‘. En un sens large on pourrait alors dire que l'‚historique relève de quelque chose de tel que des témoignages. Mais regardons de plus près.

Le mot ἱστοραξ („historiques“), Colli le traduit par „(qu) ils réussissent à témoigner proprement“; il ne s'agit donc pas ici d'un témoignage quelconque. Car là où est exigée une réussite il y a non seulement une simple menace d'échouer, mais, plus profondément aussi ce qui peut empêcher un accès et succès, à savoir une aporie, un embarras. Est-ce qu'un témoignage réussi aurait vaincu et ainsi laissé derrière lui cet ‚obstacle‘? Mais qu'est-ce qu'un témoignage réussi? Nous voyons bien que le sens de l'‚historique‘ tel qu'il apparaît pour la première fois dans la pensée inaugurale est bel et bien complexe et demande une étude approfondie, qui seule pourra nous instruire de ce moment décisif de notre histoire. Faisons donc encore quelques pas dans cette direction.

Ce pour quoi un témoignage réussi est exigé, ce sont les choses en grand nombre. Ceux dont ce témoignage est exigé ce sont les φιλοσόφους ἄνδρας, les „hommes philosophiques“. Or un homme philosophique, ce n'est pas un philosophe¹³, c'est-à-dire quelqu'un qui exercerait comme sa profession la philosophie, mais c'est plutôt un homme (ἄνθρωπος) qui *existe* de manière philosophique. Héraclite ne connaissait ni de philosophie ni de philosophe, pourtant il fut le premier (penseur) à prononcer ce mot *philosophique*.

Un témoignage bien précis de beaucoup de choses, c'est ce qui incombe aux hommes philosophiques; et il y en a même urgence: les hommes philosophiques, il est *nécessaire* qu'ils *soient* ‚historiques‘ – χρῆ ... ἱστοραξ ... εἶναι. Être un homme ‚historique‘ c'est exister en témoignant, par inclination qui respecte ce qui exige une existence *philosophique*, à savoir le σοφόν – en témoignant proprement de beaucoup de choses. Le témoignage en question se trouve en quelque

¹² Giorgio Colli: *La sapienza greca* III, Eraclito, gli Adelphi, Milano 1980, p. 97.

¹³ Contrairement à ce que traduit Jean-Paul Dumont «Car il faut que les philosophes soient ... en quête de beaucoup de choses.», in: Jean-Paul Dumont, *Les écoles présocratiques*, Éditions Gallimard, Paris 1991, p. 74.

sorte entre l'être des hommes philosophiques et celui des choses ,en grand nombre'. Signification et signifiante de ce mot ,historique' (ἵστωρ) héraclitéen, elles lui reviennent, non en dernier lieu, de la part de *l'être des hommes philosophiques* et de la part de *l'être des choses en grand nombre* – de deux différents modes d'être dont *l'être-historique* est la charnière par laquelle les deux autres s'entr'appartiennent. (Nous ne parlons ici tout simplement que de la structure de la phrase en laquelle consiste notre fragment.)

Mais qu'est-ce qu'Héraclite peut bien avoir eu en vue quand il parle de πολλῶν, de beaucoup (de choses) dont les hommes philosophiques doivent témoigner? Il s'agit là, sans aucun doute, de tout ce qui nécessite de tels témoignages. Cela ne peut donc pas être ce qui est propre à la connaissance de la πολυμαθία qui, elle, est évoquée au début du fragment B 40: πολυμαθία νόον οὐ διδάσκει – « la perception de beaucoup (de choses) n'enseigne pas l'intelligence ». Puisqu'une telle (re-)connaissance de beaucoup (de choses) ne donne, en tant que telle, rien à *entendre*, elle ne peut répondre aux exigences qui concernent l'existence philosophique. À la différence de cette connaissance-là la pensée philosophique doit bien plutôt se consacrer à tout ce qui, nombreux d'une autre manière, demande son témoignage.

Dans son texte *Héraclite et Parménide* Jean Beaufret garde ce terme héraclitéen quand il parle de « ... la vaine *polymathie* des doctes ... »¹⁴ et, dans cette tournure interprétative, le traduit en même temps; *docere*: rendre quelque chose acceptable, sinon agréable à quelqu'un. Or la vanité et le manque de portée par rapport à ce qui est proprement philosophique ne relèvent ni seulement de la grande quantité de ce qui peut bien constituer le volume d'un ,grand savoir'¹⁵ ni non plus seulement de la μάθησις, c'est-à-dire de ce savoir même et de sa docte façon de savoir beaucoup.

Pouvons-nous, en distinguant le *témoignage (de beaucoup de choses)* de la *poly-mathie*, à savoir le ἵστωρ du μαθῶν, pouvons-nous par une telle distinction nous approcher de ce dont parlait au commencement de l'histoire de la pensée le mot *historique*?

Même si l'attention qu'a bien pu porter la *poly-mathie* à beaucoup de choses n'atteint pas l'entente de la pensée inaugurale, la μάθησις, quant à elle, semble importer beaucoup à Héraclite lui-même, car le fragment B 55 dit ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω – « Tout ce dont (est) vue, ouïe, saisie, moi, je l'estime davantage. » Ou, pour proposer une traduction moins rude et plus agréable à la doxa: « Tout ce à quoi vue, ouïe, ,apprentissage' revient, moi je l'apprécie davantage. » Cette *mathesis* (*apprise*, *apprentissage*, *perception*, *re-connaissance*, *savoir*), évoquée ici dans son voisinage avec la vue et avec l'ouïe, elle est, dans cet ensemble, quelque chose dont l'homme philosophique ne peut se passer, car ici Héraclite dit ἐγὼ, *moi*, il parle de celui qui a choisi une existence philosophique, choisi cette existence qui exige son être-*historique*' (... ἱστορίας ... εἶναι).

Cet ἐγὼ, ce *moi*, il n'indique pas seulement la différence qu'il y a entre les hommes philosophiques et ceux qui ne connaissent pas l'urgence d'avoir à être en un sens ,historique' mais, au reste, il nous ramène à l'*arbitre*, au ἵστωρ, à savoir à celui qui, afin de pouvoir en témoigner, sinon en juger, doit avoir vu de *ses propres* yeux ce dont il y va à chaque fois. En ce sens, et seulement en *ce* sens, cette *mathesis* a quelque chose d'*historique*'. Tout comme la vue et l'ouïe elle n'*ignore* pas¹⁶ ce qui se rencontre, elle l'ac-cepte, elle l'ap-prend; c'est avec elle que nous re-connaissons ce que nous avons sous les yeux, ce qui éveille notre oreille. Même l'*harmonie inapparente*¹⁷, cette dimension insondable qui embrasse le tout de l'étant, elle ne saurait nous regarder si nous n'avions pas en notre être ce trait ,mathématique' qui, au fond, lui est aussi imputable. (Peut-être est-ce le moment où il faut, enfin, mentionner explicitement que le sens des

¹⁴ Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, tome I, Philosophie grecque, Éditions de minuit, Paris 1973, p. 41.

¹⁵ Cf. M. Conche, *Héraclite*, p. 91.

¹⁶ Cf. L'ἀμαθία du fragment B 95.

¹⁷ Cf. L'ἁρμονία ἀφανής du fragment B 54.

mots ‚historique‘ et ‚mathématique‘ ici *se* tient en suspens, car nous ne sommes, en effet, qu’en train de poser la question du sens matinal de notre histoire.)

Mais qu’est donc ce à quoi vue, ouïe et re-connaissance, à chaque fois, peuvent bien revenir? Ce dont Parménide est exhorté par la déesse à l’apprendre (μαθήσεται) aussi, c’est-à-dire « ... la diversité qui fait montre d’elle même ... »¹⁸, les δοκοῦντα dans le déploiement nécessaire de leur présence, une présence susceptible d’être estimée ou encore appréciée (δοκίμως). Or cette diversité est-elle celle qui, d’une part a besoin d’être reconnue en un apprentissage de la μάθησις et qui, d’autre part en une accumulation de *polymathie* fait obstruction à une pensée d’entente? Cette diversité peut-elle, après un apprentissage ‚mathématique‘, être prise en considération par un témoignage philosophique et donc, en quelque sorte, en une perspective ‚historique‘? Dans ce cas, au commencement historique de la même pensée, *la diversité de l’étant* aurait été ce dont un homme philosophique aurait dû témoigner. Mais n’anticipons pas. Il faudrait d’abord savoir ce que veut dire *témoigner* à ce moment historique, ce que veut dire cet ‚être historique‘, cet « ... ἵστορας ... εἶναι ... »? Pouvons-nous comprendre l’histoire sans comprendre son nom, son nom initial?

D’histoire il n’y a que depuis le moment où l’homme lui-même est devenu historique. L’être historique de l’homme commence, en Europe, avec Homère et Hésiode, avec Parménide et Héraclite. Témoigner de beaucoup (de choses), c’est ce dont les premiers penseurs s’avisèrent. Dès lors la diversité de ce qui est n’a eu de cesse d’engager la pensée qui, quant à elle, s’est engagée à saisir la possibilité de penser ce qui est. Ce qu’il nous faut voir maintenant de plus près dans cette réciprocité, c’est de quel témoignage, de quel être-‚historique‘ il s’agit par rapport à ce *beaucoup* (de choses). Car c’est de cela que relèvera le sens initial de la pensée ‚historique‘. Comment ce qui est doit-il être vu, ouï, et re-connu pour qu’il y ait son ‚histoire‘ philosophique? Comment doit-il être pris en considération?

Ce que l’on numérote (par tradition solide et fiable) comme le fragment B 107 d’Héraclite nous en donne un indice: Κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχᾶς ἔχόντων.¹⁹ « De mauvais témoins sont yeux et oreilles aux hommes qui ont des âmes barbares. » Pour comprendre cette expression (un peu désagréable) des *âmes barbares* laissons nous instruire par une remarque que fait Platon par rapport à ce que peut dire *barbare* quand il parle de *τινὶ βαρβαρικῷ τόπῳ, πόρρω που ἐκτὸς ὄντι τῆς ἡμετέρας ἐπόψεως*²⁰, donc de « ... quelque contrée *barbare*, c’est-à-dire une contrée loin à l’écart de notre horizon, de notre champ de vision. » *Barbare* n’a ici de signification dédaigneuse comme c’est le cas dans le fragment d’Héraclite. Le peuple barbare dont parle Platon dans le passage en question est tout simplement un peuple *non-grec*, tandis qu’être *loin à l’écart*, dans ce fragment 35 provoque un mal, un défaut. Ceux qui élisent domicile dans la proximité de ce qui les regarde ce sont ceux dont l’âme ne se perd pas dans ce qui lui est étranger; cette âme ne se laisse pas entraîner sur le chemin « ... où s’évertuent un œil pour ne pas voir, une oreille remplie de bruit ... »²¹, elle ne se laisse pas entraîner loin à l’écart de ce qui lui revient en propre. Les hommes qui y habitent sont ceux qui, eux, apprécient ce à quoi revient vue, ouïe et re-connaissance, et finalement ceux qui se proposent de mener une vie philosophique. Si philosophie il y a et aussi peut-être si histoire il y a: cela se déciderait-il par rapport à l’âme et en elle?

Moins notre âme est barbare, plus nos yeux et nos oreilles nous sont témoins (μάρτυρες). Or, la *polymathie*, elle, ignore les témoignages; les documents des doctes ne reconnaissent pas ce dont les hommes philosophiques ont à témoigner – et c’est, nous l’avons entendu, de beaucoup (– seul qui, à l’avance, *est* un témoin *lui-même* a des yeux et oreilles qui lui pourront être témoins). Qu’est-

¹⁸ Jean Beaufret, *Parménide. Le Poème*, Presses Universitaires de France, Paris 1996, p. 78 et 79.

¹⁹ *Die Fragmente der Vorsokratiker*, éd. H. Diels, Weidemannsche Buchhandlung, Berlin, 1922, p. 98.

²⁰ Platon, *Politeia*, 499c-d. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971.

²¹ Jean Beaufret, *Parménide*, p. 83.

ce donc que ce qui concerne l'âme – cette âme dont les hommes philosophiques ne peuvent se passer – et la concerne, au fond, en ce qu'elle est proprement, voire en ce qu'elle *est*? Quelle est cette propriété dont elle ne devrait pas s'écarter tant qu'elle est âme de témoin (ἵστωρ)? Il s'agit là, sans doute, de „l'âme dont aucun ne découvrira les ouvertures puisqu'en telle profondeur tend sa portée“²². C'est par ses issues insondables que l'âme accède à une profondeur abyssale d'où relève la propriété de cette âme. Sans elle nous devrions nous contenter de *polymathie* et ainsi résider loin à l'écart de la demeure d'hommes philosophiques.

Arrêtons-nous un instant pour retracer notre démarche. Le souci d'une éventuelle perte de notre être historique nous a mené à la question du sens matinal qu'a bien pu avoir le mot *histoire* au commencement de celle-ci. Un rapport aussi inattendu qu'incontournable demandait notre attention, celui qu'Héraclite évoque entre une existence *philosophique* et son être-*historique*; celui-ci fonderait celle-là. Mais ne brusquons rien. Ce que nous devrions retenir, entre autres, c'est qu'apparemment l'*historique* (– à présent nous ignorons pleinement ce que cela signifie –) exige que quelqu'un ait vu quelque chose de ses propres yeux afin de pouvoir en juger, en témoigner. À la nécessité d'y avoir vu soi-même est intimement liée aussi la question de *qui* y voit, donc celle de la disposition de celui qui est susceptible de *témoigner*. Il y va du quoi *et* du qui de tel témoignage.

Y a-t-il, conformément à ce *et-là*, une correspondance entre ce *beaucoup* dont il faut témoigner et la profondeur *abyssale* où tend la portée d'âme d'un tel témoin? S'il en était ainsi, ce *beaucoup*, ce πολλῶν ne serait pas „quantitatif“ comme l'est celui qui revient à la *polymathie*, mais, il serait lui aussi, à sa manière, abyssal. L'histoire relève-t-elle d'un abîme?

Eu égard du fond abyssal de l'âme, notre questionnement nous aurait mené devant l'une de toutes ces „choses“ dont l'homme philosophique témoigne, ici donc : l'âme. Mais puisqu'il a une âme, l'homme n'est pas une chose et tant qu'il est homme il ne pourra jamais en être une (– quoiqu'il puisse être représenté et traité de la sorte). En outre, celui qui témoigne, c'est ici celui dont il témoigne, ils sont un et le même, et nulle *chose* ne saurait témoigner d'*elle-même*, car à l'homme seul revient un soi, son soi. Or ce *soi*, n'est-il pas fondamentalement celui d'un mortel qui témoigne de beaucoup de ... choses?

La *polymathie*, quant à elle, elle s'en tient aux choses qui, alors, lui servent d'attache. Ce savoir non seulement ne répond pas aux exigences d'une connaissance philosophique, mais il est de surcroît „barbare“²³. La *polymathie* ne prête pas une oreille témoignante au ὁδὸν πολὺφημον²³, à la sente *pleine* d'indices parlants, non plus qu'elle ne jette un œil témoin sur les σημάτα πολλά, (ὡς ...), les « signes en *grand nombre* »²⁴ qui jalonnent le chemin où il y va de l'être et de sa parole – sente, chemin que suit l'εἰδὼς φῶς²⁵, l'homme qui *sait*, qui sait: voir et entendre. C'est donc plutôt l'homme philosophique qui s'entend à com-prendre *c o m m e n t* (ὡς) la „diversité qui fait montre d'elle-même“ est ce qui, par là, étend « son règne à travers toutes choses »²⁶ jusqu'à en être le tout. Ce déploiement a lieu, comme le dit Parménide, de telle sorte qu'il *perce tout de bout en bout*: διὰ παντός πάντα περῶντα. Mais il faut bien dire qu'ici ce *percer* ou ce *poindre* n'a rien de violent; il parle néanmoins (– comme à sa manière le fait le χρῆν, *il/elle devait*²⁷ qui se trouve en tête de ce même vers –) d'une urgence unique.

C'est de cette manière (ὡς) que « ce qui, diversement, se donne à voir »²⁸ indique à la fois cette percée non-violente. Alors les yeux et oreilles de ceux qui ont leur âme de façon non-

²² Héraclite, fr. B 45 Ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο ...· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει., in: H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, p. 86.

²³ Parménide, fr. I, 2.

²⁴ Beaufret, *Parménide*, p. 83 (fr. VIII, 2-3).

²⁵ Parménide, fr. I, 3.

²⁶ Beaufret, *Parménide*, p. 79 (fr. I, 32).

²⁷ Parménide, fr. I, 32: χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντός πάντα περῶντα. «... *devait* être reçu, perçant tout à travers tout.»

²⁸ Beaufret, *Dialogue*, I, p. 57 (fr. I, 31).

barbare vont, eu égard à ce qu'il y a à voir et à entendre, témoigner de cet *il y a*. Et c'est là ce dont un homme *philosophique* doit témoigner, puisque, selon Héraclite, ce n'est qu'un le σοφόν: le digne savoir de ce qui κυβερνᾷ πάντα διὰ πάντων²⁹, le digne savoir de ce qui « conduit tout à travers tout ». Et c'est là en même temps ce *beaucoup* dont les hommes philosophiques doivent témoigner, c'est celui de ce qui gouverne (κυβερνᾷ) tout à travers tout.

Or c'est justement ce qu'ignore fatalement l'homme cybernétique qui, lui, *ne peut être historique*. De plus, comment un ordinateur, détenteur avide de toute *polymathie*, comment devrait-il témoigner de quoi que ce soit? Ne devons-nous pas penser que, pour ce faire, il nous faut une âme susceptible en outre de ne pas être barbare? Mais cet être-historique que nous ne devrions pas quitter des yeux, n'est-il pas, de son côté, loin à l'écart de ce qui gouverne ce monde actuel, à savoir loin de l'actuel lui-même? Et la philosophie, où se situe-t-elle aujourd'hui? Ou encore l'histoire?

Tout le monde n'existe pas de manière philosophique, alors que ce ne sont, du moins à l'aube de notre histoire, que les hommes philosophiques qui ont dû être ἱστοραῖς, donc historiques. Il y a, par conséquent, une nécessité ou urgence que l'un ou l'autre de nous témoigne en et par son être de la manière dont « la foudre tient la barre de tout »³⁰. Mais comment témoigner de cela et d'où vient cette nécessité, cette urgence? Ce n'est pas qu'un homme aurait besoin d'être instruit de beaucoup de choses pareilles pour devenir, en s'appuyant sur cette base-là, un homme *philosophique*; c'est bien plutôt du contraire qu'il s'agit ici : seul celui qui mène une vie philosophique doit, à partir des profondeurs abyssales de cette vie, être historique, être témoin. Et encore, pourquoi le *doit-il*? D'où tient-il ce devoir de témoignage?

La *polymathie* ne donne pas d'entente, ce qu'*il faut*, c'est *savoir* – εἰδέναι δὲ χρῆ³¹ – ce qu'est ce qui rassemble et par où tout devient – c'est là un savoir proprement philosophique qui, de plus, rend gloire à ce que c'est de savoir et même au sens grec du mot ,savoir', au sens d' εἰδέναι qui veut dire *avoir vu*; εἰδέναι, c'est l'infinitif de οἶδα – j'ai vu – qui est le parfait second de εἶδω – je vois. En ce sens ,savoir' c'est: avoir vu. Il revient donc à un homme philosophique d'avoir vu lui-même ce qui rassemble et ce par où tout devient; d'avoir vu lui-même aussi comment ce qui, à sa manière convenable, point, à savoir de bout en bout perce tout. C'est à cet homme philosophique, comme le requiert la déesse dans le poème de Parménide, de prendre et de « garder en considération ce qu'il l'entend dire »³². Savoir comme *avoir vu* c'est *garder en vue*. Mais pourquoi devrions-nous garder en une vue philosophique ce qui de bout en bout perce tout en y poignant? Parce que nous sommes ceux qui, par la percée même de ce qui point sont déjà atteints; c'est ce que nous pouvons reconnaître: nous sommes ceux qui sont regardés, ceux qui sont visés et nous ne pouvons que nous voir comme ceux qui ont à garder présent dans leur vue d'hommes philosophiques le mouvement dépassant, propre à la percée, mouvement dans lequel nous sommes pris nous-mêmes par notre âme qui, quant à elle, présente des ouvertures qui excèdent notre capacité. C'est de ce mouvement que relève cette *nécessité de savoir*. Les hommes qui mènent leur vie en ce sens doivent, pour cette raison, témoigner du ,beaucoup' revenant à ce mouvement unique qui est à garder par et dans un savoir philosophique, le savoir du νοῦς, à savoir de l'entente. Les hommes qui par leur être suivent le sens qui exige ce savoir, sont-ils susceptibles de témoigner de beaucoup (de choses)? Ce qui exige d'être *gardé en vue* est-il identique à ce qui exige le *témoignage* de ce que les hommes philosophiques ont vu de leurs propres yeux, à cela donc, qui exige l'être-historique? Mais, dans ce cas, *garder en vue* et *témoigner de ...* ne reviennent-ils pas au même? Voyons de plus près ce que ce ,témoigner', ce que cet ἱστορεῖν peut

²⁹ Héraclite, fr. B 40.

³⁰ Héraclite, fr. B 64: Τὰ δὲ πάντα οἰακίξει Κεραυνός.

³¹ Héraclite, fr. B 80.

³² Parménide, fr. II, 1: ... κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας

bien signifier. Il s'agira là, comme il semblera de prime abord, d'une question de grammaire ou encore de philologie.

L'ἵστορειν c'est, au fond, lui aussi, une ,forme' du verbe grec *voir*, c'est-à-dire d' εἶδω; ἵστω ([h]isto) c'est l'impératif d'οἶδα, de *j'ai vu*. Le mot *histoire* aurait donc, au commencement de celle-ci, relevé d'une ,forme' de l'impé-ratif du parfait de *voir*. Si anodine, voire insignifiante que puisse être cette définition grammaticale, le mot parlant ne l'est nullement. Son sens est : *devoir avoir vu*; mais nous pouvons aussi dire: *devoir garder en vue*. Nous sommes là amenés à faire une distinction, à savoir celle entre *la nécessité* du savoir proprement philosophique et *le devoir* (historique) de garder en vue. Il y a nécessité de garder en vue de manière philosophique dans la mesure où ce qui s'y trouve accueilli ne l'est que là et ne l'est qu'ainsi. En ce sens la « foudre qui tient la barre de tout » a, par elle-même, besoin d'être pendant qu'elle *est* gardée d'une vue philosophique. Or dans cet ,impératif' nous est signalé que c'est à nous seuls qu'il revient de garder en vue comment est *l'il y a* de ce qu'il y a, que c'est là, au fond, notre ,devoir', même si la plupart des hommes, par habitude, ont fondamentalement tendance à l'ignorer³³. Il nous faut alors, en y dressant sensément l'oreille, libérer ce mot ἵστορας (historiques) de cette définition grammaticale d'impératif, car dans le rapport qu'il y a entre ce qui exige d'être gardé en vue et l'homme philosophique qui est ce gardien voyant il n'y a rien d'impérieux à entendre, mais bien plutôt quelque chose comme une formule de politesse telle que « Veuillez garder en vue, hommes philosophiques ... »

Au cas où l'homme entend cet appel, mais où ses yeux et oreilles ne lui sont que de mauvais témoins, il va, de ces propres yeux-là, prendre en garde ce qui *pour lui* mérite d'être gardé, et cela peut concerner entre autres, bien que non pas en dernier lieu, tout ce qu'il a fait lui-même, donc les *res gestae*, c'est-à-dire *son* histoire. Aujourd'hui il peut, *manipulandum cybernétique*, se priver du sens de ses sens et, à ses yeux, se congédier lui-même de ce qui ne relève pas de lui en écartant tout ce qui le regarde, même si ce n'est pas lui qui disposerait de la possibilité de ce faire.

Mais si, par contre, il entend de ses propres oreilles ,témoigneuses' ce dont parle, de manière non inaudible, le mot ἵστω, s'il s'entend, finalement, à comprendre que dans cet appel qui lui est adressé il y va de lui-même en tant qu'il est celui qui garde en vue ce qui le requiert, alors il est ,historique' comme l'exige le commencement de son histoire. Être loin à l'écart de l'exigence de ce commencement, c'est être loin à l'écart de l'histoire. Or, cette adresse, cette exigence, qui n'atteignent que rarement notre ouïe perturbée, d'où viennent-elles, qui ou quoi est à leur origine? À cette question, ἵστω ne répond pas. Est-ce à dire qu'il *n'y aurait pas* cet appel, cette adresse, cette exigence?

Ramenons notre âme dans une dimension ,non-barbare'. Par conséquent, n'identifions pas le refus d'une réponse à une question en quête d'une origine avec l'absence de l'origine que vise cette question. Toute la richesse, tout le πολλῶν du mot ἵστω se tient dans ce refus-là. Il est même la manière (ὤς) dont l'origine de cet appel est présente. Si des ouvertures d'une portée insondable n'étaient pas propres à l'âme, rien d'abyssal ne pourrait nous atteindre.

En passant sous silence l'origine de l'appel de bien vouloir garder en vue ce qui le requiert, le mot ἵστω ne respecte pas seulement la manière dont cette origine *est*, mais, par-delà, de façon non spectaculaire, il la garde en vue en tant que telle. Notre histoire commence par l'appel de bien vouloir garder en vue tout ce qui fait montre de l'origine insondable de cet appel. Et ce n'est qu'au sens de cet appel que le mot ἵστω – neutralisé par sa forme grammaticale – peut atteindre les profondeurs de ses propres racines, voire de ses propres ouvertures. C'est parce que la provenance de cet appel historique tacitement se retient, qu'elle demande à être reçue et *sensément* gardée en vue.

³³ Cf. Les fr. VI et VII de Parménide tout comme les fr. 17, 19, 34, 47, 56, 72, et 108 d'Héraclite.

À l'homme (philosophique) est donc demandé de s'entendre à voir, à écouter et à recevoir cet être de fond jusqu'à ce qu'il y a en lui ce trait taciturne qui est à reconnaître par ses signes divers, signes dont nos yeux et nos oreilles pourraient bien témoigner. Ceux qui *sont* reconnaissants de cette façon pourront voir aussi – pour le dire avec un mot de Hölderlin – que « Plus un est invisible, [plus] il se destine dans de l'étranger. »³⁴. Ils pourront voir en même temps cette « harmonie inapparente »³⁵ qui, aux yeux d'Héraclite l'emporte sur l'harmonie apparente. Il faut que ceux qui existent de manière philosophique soient ceux qui veulent bien garder en vue tout ce qui les regarde à partir d'un fond inapparent et taciturne. Ceux-là sont requis non pas par un ordre quelconque, mais ils leur est demandé de bien vouloir s'y engager par eux-mêmes. Le $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ ³⁶, le désir de cœur avec lequel Parménide s'engage dans le chemin des révélations est l'obéissance par *excellence* à la demande de bien vouloir garder en vue beaucoup (de choses).

Serait-il donc à l'homme de décider s'il veut, oui ou non, répondre à cet appel profond dont parle le mot *historique*? Mais cette décision, ne pouvons-nous pas nous passer d'elle, voire l'éviter? Nous pouvons l'ignorer, certes, et la plupart du temps la plupart des hommes vivent ainsi. (À cela il n'y a d'ailleurs rien de honteux.) Mais par cette ignorance une décision est déjà prise, car puisqu'il nous est demandé de bien vouloir garder en vue par notre propre volonté, par notre propre penchant, sinon même par notre propre *amour*, ce qui là demande, l'ignorance de cette demande revient à un refus de ce qui nous affecte ainsi, un refus de réponse, à une fin de non-recevoir. L'être-historique de l'homme consiste, en effet, dans cette décision, l'homme historique existe en elle et il n'est celui qu'il est qu'en vue d'elle. Nous devons même dire que la décision qui concerne l'alternative qui consiste en ceci: si l'homme, par inclination, veut bien écouter l'appel fondamental ou bien s'il l'ignore – que cette décision à prendre est un moment initial de notre histoire. Car c'est seulement à partir du moment ou cet appel de fond abyssal se fait entendre que l'homme a aussi la possibilité de *ne pas l'entendre*. Ce moment initial a lieu à l'époque d'Anaximandre, d'Héraclite et de Parménide. Leurs textes en témoignent.

Ces premiers penseurs ont donné à cette dimension de monde qui, foncièrement, avait été fondée par Homère et Hésiode un fondement proprement *philo-sophique*. S'ils ont pu et ont dû le faire c'est parce qu'ils furent les premiers à avoir à décider de bien vouloir suivre l'appel de l'être de fond, ou de l'ignorer comme nous avons toujours l'habitude. Toutes les invectives que Parménide et Héraclite ont bien pu proférer *contre* leurs contemporains³⁷ ne sont possibles et ne donnent de sens philosophique que sur la base de cette situation qui exige d'être décidée, une situation inouïe jusque-là.

Tout ceux qui ignorent leur être-historique ainsi requis vivent donc loin à l'écart du champ de vision de ce qui les revendique. Par contre, ce champ de vision, aux yeux de la plupart, se trouve bien à l'écart de ce que l'horizon de leurs habitudes leur permet de voir. Cet horizon habituel restera toujours le domaine d'où il faudra partir si l'on suit l'appel qui s'élève du fond abyssal – encore faudrait-il l'avoir entendu. Les premiers penseurs furent donc premiers parce que ce fut à eux que, sans précédent, cet appel s'était adressé. Et par la décision qu'ils ont prise ils ont, à leur tour, participé au commencement de cette histoire qui est toujours la nôtre. Sans le mentionner,

³⁴ « *Jemebr ist eins | Unsichtbar, schicket es sich in Fremdes.* » F. Hölderlin, *Was ist Gott? ...*, in: Hölderlin *Werke und Briefe*, Erster Band, Insel Verlag Frankfurt am Main, 1969, p. 207. La traduction que nous essayons de donner de ces vers suit, dans le fond, les deux traductions qu'en propose François Fédiér:

« Plus un est

Invisible, il s'accorde à l'étranger. », in Hölderlin, *Œuvres*, Gallimard, Paris 1967, p. 887; et

« Plus quelque chose est

Invisible, [plus] il se destine en l'étranger. », in: *Qu'est-ce que Dieu? Philosophie / Théologie*, Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1985, p. 130.

³⁵ Héraclite, fr. B 54 $\text{Ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείσσων}$.

³⁶ Parménide, fr. I, 1.

³⁷ Cf. La note 33.

Parménide en témoigne tout de même : il s'engage dans une voie qui l'éloigne des demeures habituelles des mortels jusqu'au moment où c'est à lui d'écouter et de retenir ce que la déesse lui confie eu égard à l'être et à la manière dont celui-ci est. Elle met fin à la première partie de ses instructions en l'exhortant:

δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.³⁸

« apprends donc, à partir d'ici, ce qu'ont en vue les mortels, en écoutant l'ordre trompeur de mes dires. »³⁹ – à *partir d'ici*, bien qu'il s'agisse ici d'une tournure 'classique', donc connue, c'est là un indice, à ce moment initial à partir duquel le penseur doit, de façon inouïe, s'orienter lui-même dans ce monde qui, dès lors, historiquement, ne repose pas seulement dans des habitudes. Mais, n'en déplaise à l'avis de la grande majorité des traducteurs, la déesse n'instruit pas Parménide d'un *ordre trompeur*. C'est ce que, au cours de son étude de ce poème, Jean Beaufret a reconnu. Car dans la deuxième traduction qu'il en propose, il traduit le *κόσμον ἀπατηλόν* des dires de la déesse par *l'ordre déconcertant*⁴⁰. Déconcertant en quel sens? Déconcertant quant à ce que, depuis ce moment, ont toujours en vue les mortels, déconcertant par rapport à leurs habitudes.

Mais cet *ἀπατηλόν*, ne correspond-il pas à ce chemin qui est *ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου*⁴¹, loin à l'écart du sentier des hommes? Il s'agirait là par conséquent d'un ordre *dévoyé*, mais dévoyé aux yeux de ceux qui ne *savent* ni voir ni entendre; cet ordre n'est accessible que par un chemin qui est d'un autre ordre que ceux qui ont cours, un chemin qui manque de toute viabilité habituelle, c'est-à-dire un chemin sans aucun précédent. Aux moments où il y a commencement d'histoire, il y a l'un ou l'autre des hommes qui suivent des chemins dévoyés. Ce sont là, à proprement parler, les chemins historiques.

Peut-être fut-ce même à son insu que Karl Reinhardt, ce grand interprète de Parménide, avait eu vent d'un tel moment de l'histoire, lorsque, à propos de Parménide, il fit remarquer que celui-ci – et précisons-le *le cœur* de celui-ci – « ... avait été mis sur la voie d'une vérité plus que mince, ne pouvant plus rebrousser chemin.⁴² » La vérité, à ce moment matinal, aurait alors été ce frêle chemin méconnaissable dans lequel Parménide se trouve engagé. Et ce chemin, sur lequel ce penseur ne peut *plus* revenir en arrière, il est mince, étroit, à savoir trop mince, trop étroit, un chemin donc qui, par conséquent, risque toujours de se perdre. Or, que ce chemin historique n'ait pu être gardée en vue, notre histoire en témoigne. Le reste de l'idée que l'on se fait actuellement de l'histoire est en train de devenir de plus en plus cybernétique et, finalement, d'aller à l'encontre de notre *être*-historique. L'ignorance de cet être dans laquelle toute présence se perd est presque parfaite; ne l'oublions pas. Les méthodes de saisie du *manipulandum cybernétique* mènent loin à l'écart de son domaine l'homme qui *est*.

³⁸ Parménide, fr. VIII, 51-52.

³⁹ J. Beaufret, *Parménide*, p. 87.

⁴⁰ J. Beaufret, *Dialogue I*, p. 74.

⁴¹ Parménide, fr. I, 27.

⁴² K. Reinhardt, *Parmenides*, Frankfurt am Main, 1977, p. 80 – où il est dit que Parménide „auf eine überschmale Wahrheit ... gestellt war und nicht mehr zurückkonnte.“