

Université de Montréal

DU DIALOGUE ENTRE PENSÉE ET POÉSIE CHEZ LE SECOND HEIDEGGER

par
Rhéa El Housseini

Département de Philosophie
Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Études Supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts (M.A.)

Janvier 2014

© Rhéa El Housseini

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

DU DIALOGUE ENTRE PENSÉE ET POÉSIE CHEZ LE SECOND HEIDEGGER

présenté par
Rhéa El Housseini

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur

Directeur de recherche

Membre du jury

TABLE DES MATIÈRES

Résumé	IV
Abstract	V
Note bibliographique	VI
Remerciements et dédicaces	VII
Introduction — Limites d'un geste fondateur : pour une remise en dialogue des discours exclusifs	1
Chapitre I — Dégagement des préjugés obstruant l'essence du langage en vue d'un dialogue entre pensée et poésie	6
§ 1. L' « arraisonnement » technique du monde et le nihilisme planétaire	6
§ 2. Le nihilisme comme oubli violent de la différence ontologique et de l'essence de l'homme	8
§ 3. Recouvrement de la bipolarité phénoménale de l'Être et de la vérité	13
Chapitre II — Situation et explicitation de la problématique du langage à partir de l'élaboration précédente	16
§ 1. Critique de l'instrumentalisation du langage et de la parole	16
§ 2. Critique de la conception « esthétisante » de la poésie	21
§ 3. La déchéance du langage et la nécessité d'une mutation du dire	24
Chapitre III — Découverte et explicitation de l'essence du langage	29
§ 1. La question de l'« <i>origine</i> » et sa situation dans l'ek-stase temporelle de l'a-venir	29
§ 2. Explicitation de la co-appartenance du langage et du <i>Dasein</i> à partir de la notion de finitude	31
§ 3. Déploiement de la notion de finitude à la lumière de l'introduction du concept de <i>retrait</i>	34
§ 4. Découverte de la parole comme écoute et correspondance	37
Chapitre IV — Entrée en dialogue de la pensée avec le dire poétique	41
§ 1. Mise en relief de la sacralité de la parole à l'aide du concept de retrait du divin	41
§ 2. La fonction fondatrice comme nomination : de l'Être au sacré	49
§ 3. Le thème du dis-cès et du recueil comme caractère constitutif de l'étrangeté du poète	52
§ 4. Le poème comme entrée en dialogue de la pensée avec le dire poétique	57
§ 5. Le périlleux balancier du langage et du dire poétique	60
§ 6. L'épreuve nominale du divin et le recueillement du silence	68
Conclusion — La réconciliation du dire poétique avec le souvenir pensant	81
Bibliographie	85

RÉSUMÉ

Le réveil de la question de l'Être fut le grand leitmotiv de la pensée de Martin Heidegger. Or cette question ne trouve pas la même formulation de *Sein und Zeit* jusqu'aux derniers écrits. En effet, si l'œuvre maîtresse du penseur prépare le terrain pour un questionnement sur le langage et la parole authentique, elle ne rattache pas explicitement la problématique de l'Être à celle de la poésie. À partir du milieu des années trente, un tournant se fera jour : la poésie deviendra un partenaire privilégié dans la mise en œuvre de la question de l'Être. Cette tendance de pensée se radicalisera dans les décennies ultérieures, où la compréhension du langage véritable comme *poème* deviendra de plus en plus centrale. À quoi tient ce rôle imparti au discours poétique dans l'œuvre de Heidegger? Quelle place occupe le dire poétique dans le cadre plus large d'une herméneutique philosophique tournée vers l'aspect langagier de toute existence? Comment comprendre le lien entre une pensée de l'*Ereignis*, du Quadriparti et de la fondation de l'Être à travers le dire du poète? Enfin, quels parallèles faut-il dresser entre les tâches respectives du penseur et du poète dans le contexte d'un dialogue authentique? Ces questions guideront notre parcours et traceront la voie d'une interprétation dont l'accent portera sur les thèmes privilégiés du dépassement du langage conceptuel de la philosophie, de la place déterminante du Sacré et de la responsabilité insigne du poète et du penseur dans le projet de la garde de l'Être. Notre objectif sera d'éclaircir le sens de ce recours à la poésie afin de mieux comprendre en quoi Heidegger a pu trouver dans un tel dialogue les ressources nécessaires qui alimenteront l'élan de son unique quête : une approche authentique du sens de l'Être, de son *alètheia* et de son *topos*. On sait l'importance de ce dialogue : estimant que la métaphysique s'était caractérisée par un « oubli de l'être » (*Seinsvergessenheit*), Heidegger juge qu'une autre pensée (*das andere Denken*) reste malgré tout possible, mais qu'elle aurait à se déployer en tant que dialogue entre pensée et poésie.

Mots clés : Philosophie, poésie (*Dichtung*), métaphysique, langage, nihilisme, sacré (*Heilig*), divin (*Göttliche*), finitude (*Endlichkeit*), retrait (*Verborgenheit*), péril (*Gefahr*), différence, silence.

ABSTRACT

The awakening of the question of Being was the great *leitmotiv* in Heidegger's thought. This question does not exactly present a uniformity of formulation from *Sein und Zeit* to the last writings. In fact, if the main work of our thinker prepares the ground for a questioning of language and authentic speech, it does not yet explicitly link the problematic of Being to that of poetry. However, starting in the thirties, a turn will take place: poetry will become a privileged partner in the implementation of the question of Being. This tendency will become more radical in the subsequent decades, when the understanding of true language as *poem* will become increasingly focal. What lies behind this role allotted to poetic discourse in the work of Heidegger? What place has been reserved to the poetic saying in the larger frame of a philosophical hermeneutics directed towards the linguistic aspect of all existence? How shall one understand the link between a thought of the *Ereignis*, a quadripartite conception of the world and the foundation of Being through the saying of the poets? What parallels shall one draw between the respective tasks of the thinkers and poets in the context of an authentic dialogue? These questions will guide our journey and therefore trace the path for an interpretation with a particular emphasis on the privileged themes of the overstepping of traditional philosophy's conceptual language, of the determining place of the Sacred and of the decisive responsibility of poets and thinkers in the project of the care of Being. Our aim will be to clarify the meaning of this recourse to poetry for a better understanding of how Heidegger has found in such a dialogue the conceptual resources that will fuel the momentum of his unique quest: an authentic approach of Being. The importance of this dialogue is indubitable: knowing that the history of metaphysics was characterized by the "forgetfulness of being" (*Seinsvergessenheit*), Heidegger thinks that another thought (*das andere Denken*) is still possible, but that it would have to unfold as a dialogue between thinking and poetry.

Key words : Philosophy, poetry (*Dichtung*), metaphysics, language, nihilism, sacred (*Heilig*), divine (*Göttliche*), finitude (*Endlichkeit*), retreat (*Verborgenheit*), danger (*Gefahr*), difference, silence.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Afin d'éviter la surcharge du texte par les notes de bas de page, nous utiliserons en alternance un système d'abréviation et de références intégrées au texte. Voici la liste de ces abréviations :

1. *ET*, pour *Être et temps* de Martin Heidegger, traduit par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica (Édition hors commerce), 1985.
2. *HH*, pour *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin* de Martin Heidegger, traduit par François Fédier et Julien Hervier, Paris, Gallimard, 1988.

REMERCIEMENTS

Je voudrais tout d'abord remercier sincèrement le directeur de ce mémoire, M. Jean Grondin, pour sa disposition chaleureuse et accueillante, son écoute patiente et disponible et ses encouragements continuels. L'impact de son enseignement sur mon parcours est incommensurable et relève sans aucun doute des jalons les plus décisifs de mon cheminement.

J'aimerais également formuler toute ma gratitude à l'adresse de mon père Dory, à qui ce mémoire est dédié. Il m'a insufflé le goût initial du questionnement, de l'éducation de soi ainsi que celui d'une quête de dépassement constant dans l'apprentissage et la recherche. La confiance inébranlable ainsi que le soutien ininterrompu dont il témoigna envers sa fille tout au long de ces années constituent encore aujourd'hui une source intarissable de réconfort et d'espérance. L'amour et la déférence que je lui porte ne sauraient trouver leur expression dans l'entendement.

Je dois aussi rendre hommage à l'ami le plus précieux qui soit : Ioan. Si l'apport de cette personne est à dimensions multiples — presque inénarrables, l'importance de notre amitié mérite d'être vivement soulignée. Ioan fait partie de ces rares êtres dont on puisse dire que sans leur voisinage, il en eût été autrement de notre vie. Parmi les légions de lumières embrasées par cet immémorial compagnonnage et pour n'en nommer que quelques-unes, l'organicité prolifique de sa pensée et la dévotion engageante de sa sollicitude abreuvent jusqu'à ce jour l'affection et la complicité qui nous unissent.

Merci aussi à Karine, Camélia et Cécile. Ces personnes ont su croire en moi et c'est à peine si cette foi fut ébranlée dans les moments de crise, de doute et de remise en question. Je pense aussi à tous ceux et celles qui, directement ou indirectement, ont croisé ma route durant la rédaction de ce mémoire et qui ont su, volontairement ou pas, trouver un mot engageant ou un geste sympathique à l'égard de la réalisation de ce projet d'envergure. Ces personnes, je l'espère, sauront se reconnaître.

Merci enfin à Douglas l'ami très cher qui vient de quitter ce monde mais dont l'héritage spirituel et artistique est désormais gravé dans le cœur de ceux qui l'ont de près ou de loin côtoyé. Bon voyage à travers l'insondable ciel étoilé cher ami!

À mon père.

À Douglas Winspear.

(22.08.1944 - 11.08.2013)

*« Philosophie et poésie sont
liées entre elles dans leur origine la plus intime,
et possèdent dans l'âme une secrète parenté »¹.*

¹ E. Husserl, dans une conversation avec un Japonais rapportée par H. R. Sepp, *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung*, p. 18. Cité par R. Safranski, *Heidegger, et son temps*, p. 123.

Introduction — Limites d'un geste fondateur : pour une remise en dialogue des discours exclusifs

« C'est à partir d'une urgence (*die Not*) à peine pressentie qu'il est urgent, par quelques indications, d'attirer l'attention sur la pensée et la poésie »¹.

Tout au long du parcours dont ce mémoire nous offre la possibilité, nous tenterons de demeurer fidèle, dans le mouvement de la pensée, à l'intention de suivre — en d'autres mots de *traquer* (en un sens directionnel) — quelque chose comme une essence qui se situe à la lisière de deux discours : la pensée méditative et la poésie pensante. Nous nous intéresserons à ce que le second Heidegger, dont l'œuvre habitera notre propre discours, a pu nommer le *voisinage de la pensée et de la poésie*. Nous devons, bien entendu, préciser en quel sens nous aborderons ces deux versants de la parole ainsi que la manière dont nous entendons les débarrasser des couches de préjugés historiques qui collent à l'essence de la discursivité elle-même. En parlant de « pensée méditative » et de « poésie pensante », nous évoquons d'emblée la possibilité d'un *dialogue* où l'essence de l'une traverse l'autre et la hante. Si nous montrons certaines réticences à élucider l'essence commune de la pensée et de la poésie comme si celles-ci avaient pu se constituer indépendamment de toute détermination historique, c'est que tout questionnement doit d'abord admettre sa propre constitution « historique »². Nous faisons quant à nous le pari de penser à partir de ces déterminations historiques afin de mettre par le fait même au jour ce que ces essences ont d'originaire dans leur « épochalité »³.

En nous inspirant d'abord d'un mot foucaldien selon lequel la raison, la rationalité moderne en tant qu'ἐπιστήμη⁴, se serait édifiée et définie au regard d'un certain geste *fondateur* dont la teneur

¹ Passage de *GA 50*, 136 cité par H. France-Lanord in *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue*, p. 23. « Ce qui est en jeu ici, c'est *die Not*, le maître mot du *pathos* allemand depuis Luther : “la détresse” [...] et l'urgence, si l'on y entend la “situation désespérée” ». Remarque de P. Lacoue-Labarthe, in *La pauvreté (Die Armut)*, p. 29.

² C'est-à-dire qui s'inscrit dans l'histoire de l'Être et reflète le rapport que l'homme entretient avec cette dernière. C'est en ce sens que la constitution *historiale* se distingue de la détermination *historique*, qui régule quant à elle l'enchaînement causal plus ou moins arbitraire des événements de l'histoire.

³ L'ἐποχή réfère d'abord, chez les sceptiques grecs, à la pratique de la suspension du jugement. Avec Husserl, cette notion conservera sa détermination d'arrêt, de suspension, mais cette fois, c'est la conscience naturelle du monde qui devra être mise entre parenthèses. Bien que l'ἐποχή ait possiblement plusieurs sens chez Heidegger, elle n'en préserve pas moins son appartenance à la tradition phénoménologique. Reliant l'ἐποχή à ce qu'il croit être le principe constitutif des époques de l'Être, Heidegger ouvre du même coup une acception originale de l'« épochalité », qui désignera désormais non seulement la réduction de l'étant à l'Être, mais aussi la suspension, qui devient envoi destinal, de l'Être dans son histoire.

⁴ « Ce que j'ai appelé dans *Les mots et les choses* “épistémè” n'a rien à voir avec les catégories historiques. J'entends tous les rapports qui ont existé à une certaine époque entre les différents domaines de la science [...]. Ce sont tous ces phénomènes de rapport entre les sciences ou entre les différents discours dans les divers secteurs scientifiques qui constituent ce que j'appelle “épistémè” d'une époque ». Cf. l'interview de 1972 à l'adresse URL suivante : <http://www.philosciences.com/Nouvelles/GFoucault.html>.

se mesure à la délimitation qu'il requiert et qui est de poser la folie comme son autre⁵, notre interrogation initiale consistera à demander si le déploiement de la pensée ainsi que l'histoire de la philosophie qui lui correspond n'auraient pas été rendus possibles par une *certaine* manière de se définir en opposition à un discours institué comme *étranger*, entendre *extérieur*, à ce qui prime dans le contexte d'une prétention scientifique et qui cherche à se fonder en raison. Le discours *philosophique* depuis Platon⁶ n'aurait-il pas de ce fait accédé à l'épanouissement de son statut en s'accompagnant du rejet (relevant la plupart du temps de l'ordre d'un axiome implicite ou inavoué) d'un discours nommé poétique ou mystique en raison de son insuffisance conceptuelle et méthodologique? Notons néanmoins au passage que ces développements sont structuraux et dialectiques en ce sens que l'abîme chaque fois creusé entre les deux discours contribue à tracer simultanément leurs traits respectifs. D'où le caractère *productif* de cette délimitation historique. Il est aussi possible de dire que la délimitation en question est *double*. Bien qu'elle donne forme à première vue à une dualité de la discursivité, elle trace en même temps la lisière entre ce qui vient à la parole et ce qui est relégué à la sphère opaque de l'indicible⁷.

Au demeurant, si l'hétérogénéité des méthodes scientifique et philosophique va de soi à notre époque, il n'en demeure pas moins que la vérité philosophique, même si elle n'est pas thématifiée avec la froideur qui seule peut satisfaire les exigences d'objectivité de la science, peut légitimement prétendre à la palme de scientificité en raison de la précision et de la normativité qui caractérisent l'élaboration conceptuelle de ses objets. Autrement dit, si l'objet auquel a affaire la philosophie est présumé inaccessible de manière immédiate ou définitive, il n'en demeure pas moins que la constitution discursive, la thématification idéale et apodictique de ses enjeux peut encore, quant à elle, se réclamer de la rigueur et de l'exigence du savoir. À telle enseigne que celle qui s'est déjà proclamée « Reine des sciences » est en mesure de légitimer sa prétention à une *véracité autre*,

⁵ « On pourrait faire une histoire des limites — de ces gestes obscurs, nécessairement oubliés dès qu'accomplis, par lesquels une culture rejette quelque chose qui sera pour elle l'Extérieur; et tout au long de son histoire, ce vide creusé, cet espace blanc, la désigne tout autant que ses valeurs. [...] En cette région dont nous voulons parler, elle exerce ses choix essentiels, elle fait le partage qui lui donne le visage de la positivité. [...] Interroger une culture sur ses expériences limites, c'est la questionner, aux confins de l'histoire, sur un déchirement qui est comme la naissance même de son histoire ». Cf. M. Foucault in *Dits et écrits (1954-1988)*, p. 161. La citation de Foucault a trait à ce *geste inconscient de répulsion* qu'il est possible de reporter à une sorte d'expérience culturelle originnaire comme le démontre son *Histoire de la folie à l'âge classique*.

⁶ Cf. entre autres le deuxième livre de la *République*, où Platon évoque ce qu'il nomme déjà « le vieux différend » entre la philosophie et la poésie (607 b-c), ainsi que l'*Ion* dont le propos se concentre précisément sur cette problématique.

⁷ Cf. à ce sujet P. Legendre, « Note marginale » à l'ouvrage de H. France-Lanord intitulé *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue*, p. 9. Legendre écrit ceci : « Poésie et philosophie appartiennent à l'art de la délimitation, traçant l'espace humain du dicible, au-delà duquel règne l'ineffable ». Cette assertion indique l'intention de départ et pose les bases sur lesquelles reposera le propos de notre recherche.

« thème d'une interprétation ontologique » et non objet « logistique », « calculateur », résolu dans un « système de "subsomptions" » (*ET*, § 33, 159) des sciences exactes.

Or, ce privilège de la rigueur conceptuelle reste, bien entendu, étranger à la poésie. Celle-ci se voit attribuer le domaine d'une parole inspirée dont la vérité se présente de manière accidentelle et sous l'influence d'une soudaineté incontrôlée, inexplicable, incomprise et partant *marginale*. Nous aimerions questionner les fondements d'une telle opposition binaire, remettre en question sa légitimité et mettre à l'épreuve son insistance à se réfugier dans l'enclos intouchable de l'évidence. Les poètes eux-mêmes sont-ils, en tout état de cause, à l'abri d'une telle réduction du dire poétique à une attitude romantique adoptée dans le discours et la vie face à la nature et au monde? En partant de ces interrogations, nous aimerions conduire notre réflexion vers un *dialogue ouvert entre pensée et poésie*, dialogue qui pourrait imperceptiblement ouvrir un espace de rencontre entre ces deux sphères du langage et révéler ainsi une parenté insoupçonnée, voire *oubliée*. Cette filiation commune aurait été, consciemment ou pas, recouverte à travers l'histoire dans une dynamique de délimitation frénétique des frontières et d'éviction d'une justification qui soit satisfaisante concernant l'opposition, artificielle du point de vue de l'existence entre « raison » et « passion ».

La présente recherche se veut donc une tentative de faire advenir une *situation* en marchant le long de la lisière qui délimite les territoires adjacents quoique distincts de la pensée et de la poésie. Nous aimerions que, de ce rapport entrouvert, surgisse la possibilité d'un dialogue que le *Dasein* pourra enfin prendre en charge. La nécessité de notre démarche se fait d'autant plus insistante que ce rapport aurait bien été expérimenté au matin de la philosophie. Les pensées de Parménide et d'Empédocle nous ont par exemple été livrées sous des formes poétiques, et il n'est pas anodin que l'on ait accolé aux fragments d'Héraclite l'épithète « obscurs », comme pour mieux le distinguer des « vrais philosophes ». Une attention particulière portée à la langue de ces penseurs nous montre cependant que la distinction que nous cherchons à éclaircir entre pensée et poésie n'a pas été à proprement parler thématifiée par ces penseurs-poètes, dont le langage s'est fait témoin direct et immédiat d'une expérience de l'Être comme éclosion ou φύσις. Il suffit de se rappeler l'identification parménidienne entre le penser et l'Être, de laquelle découle aussi une proximité serrée de l'Être et du langage. Certes, il aura fallu attendre Platon pour avoir véritablement affaire à des développements plus élaborés concernant cette distinction constitutive et créatrice. On connaît d'ailleurs la place déterminante qu'occupait la question du discours dans la pensée politique de ce dernier ainsi que les conséquences ultimes que devaient avoir ses réflexions sur le statut ontologique de la poésie. Celle-ci sera considérée mensongère en regard de la pensée dialectique qui, contrairement au déchaînement de la partie sensitive de l'âme que permet et qu'encourage l'œuvre

du poète, se met fidèlement au service des Idées. Or si le poète est celui dont l'activité principale consiste à chanter les passions humaines, la fidélité au monde des Idées suppose forcément chez Platon la maîtrise, voire le bannissement de ces mêmes passions⁸.

En partant de ces prémisses historiques, il nous faut ensuite questionner la *possibilité* même d'un tel dialogue. Dans quelle mesure reste-il possible ou même pertinent? Les couches historiques qui ont recouvert cette vieille opposition entre philosophie et poésie ne barrent-elles pas déjà l'accès à une réflexion sur l'essence de la poésie et ce même chez les penseurs les mieux intentionnés, qui préfèrent pourtant laisser ce genre d'entreprise aux spécialistes de littérature? D'ailleurs, tout intérêt dont pourrait soudainement témoigner la pensée pour la poésie ne resterait-il pas forcément empreint d'une certaine condescendance, qui semble incontournable quoi qu'on en dise? Cette fermeture quasi irrémédiable du discours philosophique à la parole des poètes est due, comme nous l'avons suggéré ci-haut, à une persistante conception de l'homme comme totalité constituée d'une partie sensible et d'une partie rationnelle discordantes. Le conflit qui nous intéresse est alors pleinement justifié par une telle opposition et y correspond dans sa structure. Or, dès que nous adoptons une perspective selon laquelle l'homme n'est pas déterminé comme animal rationnel, mais comme *Dasein* ek-sistant (c'est-à-dire *jeté* dans le monde et hors de lui-même, affecté, compréhensif et *parlant*), « l'opposition métaphysique entre la philosophie et la poésie cède nécessairement le pas à ce que Heidegger nomme “*die Nachbarschaft von Denken und Dichten*” — le voisinage de la pensée et, faute d'autre mot, de la “poésie” »⁹. Grâce à la thématization du *Dasein* comme comprendre *affecté*, le dialogue authentique entre pensée et poésie devient possible et leur voisinage devient explicite. Il est établi dans *Être et Temps* que la compréhension est toujours empreinte d'une *Stimmung* (tonalité ou affection) fondamentale (*ET*, § 31) et ce même dans l'élaboration de la vérité la plus théorique ou quantifiable qui soit. Heidegger aurait en cela ouvert une brèche et tracé une voie qui permette de penser l'être de l'homme de manière à dépasser cette vieille opposition de l'âme et du corps, de la pensée et de l'affect. Poète et penseur peuvent désormais se rencontrer en une véritable explication de fond (*Auseinandersetzung*) dans leur rapport privilégié à la parole.

Il s'agira en somme de poser deux questions qui se lient d'après une solidarité indéfectible. Quel est le statut du poème dans son rapport au champ, plus vaste, du langage? Par ailleurs, dans quelle mesure l'essence intime de la pensée est-elle liée à celle du poème? Pour être convenablement déployées, ces questions exigent dans un premier temps (Chapitre I) l'explicitation

⁸ Le terme de « passion » est bien sûr ici à entendre au sens grec des *παθήματα*, des choses subies. C'est donc le sens passif de ce mot qu'il faut, dans le contexte platonicien, retenir.

⁹ H. France-Lanord, *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue*, p. 167.

préalable de préjugés qui selon Heidegger logent à la source de la philosophie comme institution érigée dans l'histoire de l'Occident et sont en même temps à l'origine du rejet du langage poétique hors de cette tradition, à l'origine de son *oubli*. Dans un deuxième et troisième temps (Chapitres II & III), nous situons la problématique du langage telle que l'envisage Heidegger par rapport à ses enjeux constitutifs. Nous espérons par là découvrir ensuite ce que Heidegger entend par l'essence véritable de la parole à l'aide des concepts d'« origine » et de « finitude ». En définitive, ce n'est qu'en décortiquant la structure phénoménale du langage à partir du caractère « voilement-dévoilement » de sa dimension de retrait que nous entreverrons le surgissement de la coappartenance originaire entre l'essence de l'*Être*, celle de l'*homme* et celle du *langage*. Nous terminerons (Chapitre IV) avec l'explicitation du dire poétique comme lieu par excellence de tout langage authentique et par l'établissement de celui-ci dans la sphère du sacré, qui — comme en témoigne le cours d'hiver 1934-35 consacré aux hymnes de Hölderlin et sur lequel nous reviendrons abondamment — est au centre de la pensée de Heidegger depuis l'époque du tournant.

Chapitre I — Dégagement des préjugés obstruant l'essence du langage en vue d'un dialogue entre pensée et poésie

§ 1. L'« arraisonnement » technique du monde et le nihilisme planétaire

Afin de bien nous orienter au début de ce premier chapitre, considérons d'abord en quoi l'aspect proprement critique de la pensée de Heidegger prépare le chemin à l'élaboration plus concrète de la constitution langagière de toute compréhension, de tout être-au-monde et co-originellement de toute *ek-sistence* en tant que souci qui oriente l'ouverture de l'Être dans laquelle le *Dasein* se tient¹⁰. Le langage, dans la pensée du second Heidegger, occupe une place de premier ordre quant à l'élaboration de la question de la vérité de l'Être, après celle du sens de l'Être. Par une lecture pénétrante de la tradition métaphysique comme *histoire du primat inquestionné* accordé à cette tendance à justifier et promouvoir un contrôle sur le monde et à le constituer comme *objet*, Heidegger nous apprend que « partout l'étant [a] prééminence et revendique pour soi tout "est" »¹¹. Or, la nature transcendantale du langage possède ce trait distinctif qui fait que malgré sa forme propositionnelle, qui serait à l'origine de sa dénaturation selon Heidegger, l'émergence originaire de la parole n'est, en définitive, aucunement entamée. Car bien que la rationalité s'assure de réduire à néant toute possibilité que de l'imprévu surgisse, Heidegger soutient que c'est en redécouvrant l'« arraisonnement » technique dans son déploiement le plus originaire — la *ποίησις* en tant que production de « quelque chose de caché [qui] arrive dans le non-caché »¹² — que le caractère dérivé de la prétention du *Gestell* à sommer et commander l'étant se révélera dans sa détermination ontique. Heidegger dénonce ainsi l'histoire d'une emprise croissante exercée sur l'étant comme conséquence de la bifurcation *métaphysique* de l'histoire de la pensée. Cette bifurcation n'aurait rien d'accidentel ou d'innocent, mais constituerait rien de moins qu'une *attitude violente d'agression envers les choses* et trahirait l'errance spirituelle de la modernité. La mise au jour des déterminations fondamentales de la métaphysique ainsi que la de-struction¹³ de son histoire, son repositionnement dans l'« histoire de l'Être » et de la pensée comme logique de la domination et de l'asservissement de l'étant au concept, indiquent et dénoncent une dégénérescence de l'homme dans l'occultation de son

¹⁰ « [...] le "ex" reste à penser comme la dis-jonction de l'ouverture de l'Être lui-même ». Cf. « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I et II*, p. 34.

¹¹ *Op. cit.*, p. 45.

¹² « La question de la technique », in *Essais et conférences*, p. 17.

¹³ Cette question surgit au § 6 de *ET*, intitulé « La tâche d'une destruction de l'histoire de l'ontologie », où la destruction est déterminée comme une tâche que doit se donner la pensée qui cherche à démystifier la tradition des concepts de la pensée et ainsi opérer un retour aux expériences originaires qui l'ont rendue possible. L'omniprésence de la relecture des Grecs dans les écrits heideggériens témoigne du sérieux de cette tâche.

rapport à l'Être. Cette déchéance, nous dit Heidegger, n'épargne en rien le langage, qui est le propre de l'homme¹⁴. La quête heideggérienne de l'essence de la parole demeure cependant obscure et inintelligible si l'on ne se penche pas au préalable sur les présupposés sur lesquels s'édifie la position philosophique de Heidegger.

C'est en nous interrogeant sur les enjeux de la problématique historique que nous venons d'évoquer que nous pourrions mieux discerner le lieu à partir duquel doit se déployer notre réflexion. Si nous portons attention à la situation de notre temps en partant du constat heideggérien de la catastrophe à laquelle aboutit une tradition de pensée dont les conséquences ultimes se manifestent dans l'« Arraînement du monde »¹⁵ — qui n'est rien d'autre que le « mode suivant lequel le réel se dévoile comme fonds »¹⁶ de ressources à exploiter dans le mode du commettre — nous sommes à même d'apprécier que cet « Arraînement cache surtout cet autre dévoilement, qui, au sens de la *ποίησις*, produit et fait paraître la chose présente »¹⁷. Certes, le décret d'une technicisation grandissante de toutes les sphères de l'étant ainsi que la dénonciation d'une définition de l'homme comme sujet rationnel pensant et agissant sur un monde devenu objet de science nous apparaissent, à nous qui venons après Heidegger, à la rigueur triviaux. La raison en est que nous vivons à une époque où la prolifération de la technicité n'est plus un phénomène émergent dans l'historicité de l'être-là, mais une détermination constitutive de son *être-au-monde*. En ces « temps de détresse » qui voient l'arraînement planétaire prendre l'ampleur de la cybernétique informatisée et s'accroître comme mondialisation, il ne s'agit plus pour nous de dénoncer l'étalage exponentiel de la technique et le désenchantement du monde qui l'accompagne, mais d'être attentifs au *sens* du *Gestell* en le supportant comme mode du dévoilement de l'historialité de l'Être¹⁸, de l'« avoir-été essentiel qui demeure en venue (*Gewesenes*) »¹⁹. Ce n'est pas sans raison que la question de la technique est posée à partir de sa définition initiale chez les Grecs, pour qui *τέχνη* et *ποίησις*, « la production du vrai et du beau »²⁰, sont inextricablement liées. Heidegger lui-même semble réfléchir à cette dégradation de l'essence de l'homme et de son rapport aux choses et à la nature en des termes

¹⁴ « [...] l'essence même de l'homme change, dans la mesure où l'homme devient sujet ». Cf. « L'époque des "conceptions du monde" », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 115.

¹⁵ Il s'agit de ce qu'il convient de définir comme le rassemblement des guises de la technique en un *point focal* qui est exigence de rentabilité, de production, de sens et de production de sens. En d'autres mots et suivant l'expression de Paul Celan, « un faire qui vire à la machination ». Cf. P. Celan, in *Le Méridien et autres proses*, p. 43-45. Ce passage est cité par H. France-Lanord, in *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue*, p. 137.

¹⁶ « La question de la technique », in *Essais et conférences*, p. 32.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 37.

¹⁸ « La technique déploie son être dans la région où le dévoilement et la non-occultation, où *alètheia*, où la vérité a lieu ». Cf. *op. cit.*, p. 19.

¹⁹ En opposition à l'histoire, « ce qui est passé, a disparu (*Vergangenes*) », ainsi que le suggère M. Haar. Ce passage est cité par B. Mabilille, in *Hegel, Heidegger et la métaphysique*, p. 89.

²⁰ « La question de la technique », in *Essais et conférences*, p. 46.

suffisamment pessimistes, avertissant ses contemporains du *danger* de la possibilité qu'un tel déploiement soit irréversible. Dans une lettre qu'il destine à Ernst Jünger, Heidegger déclare que le nihilisme contemporain est si profondément implanté dans le *Dasein* qu'il en devient « l'état normal de l'humanité » :

« [...] le mouvement du nihilisme, dans sa dimension planétaire, dans sa multiformité, dans sa hâte dévorante est devenu [...] *une évidence*. Il n'y a pas aujourd'hui d'esprit pénétrant qui voudrait nier que le nihilisme, sous les formes les plus diverses et les plus cachées, soit l'«*état normal*» de l'humanité »²¹.

Ce qu'il faut entendre par *nihilisme*, nous tenterons de le clarifier tout au long de ce parcours. Saisir le relief et la portée de la critique heideggérienne de ce phénomène et de ses multiples manifestations à l'ère de la domination mondiale ainsi que de l'impérialisme d'une raison technicisée et aveugle demande que nous admettions l'essence de la technique comme arraisonnement. Ce que notre penseur nomme le *Gestell* doit quant à lui être saisi comme la « provocation » à dévoiler le réel comme fonds (*Bestand*) et à s'assurer de son exploitabilité et de sa maniabilité en le sommant de répondre aux impératifs de l'accumulation, de la répartition ou de la transformation d'un étant totalement objectivé.

Heidegger a lié de manière très explicite l'émergence des Temps Modernes à « la science », à « l'esthétisation de l'art » et au « dépouillement des dieux ». Ces phénomènes sont tous trois représentatifs de ce qu'il convient d'appeler le *nihilisme*. Bien que cette notion soit centrale dans la critique heideggérienne de l'histoire de la métaphysique, nous y aurons recours strictement dans le but de débusquer le problème qui, dans l'arraisonnement, défigure et rend « méconnaissable » le mode de dévoilement plus originaire qu'est la *ποίησις*²².

§ 2. Le nihilisme comme oubli violent de la différence ontologique et de l'essence de l'homme

Le nihilisme est à entendre non seulement comme point culminant, comme achèvement, mais aussi et surtout comme *origine voilée* de la rationalité occidentale. Cette rationalité se caractérise, avant toute chose, par l'*oubli* de la différence ontologique entre l'Être et l'étant — oubli que nous associons, avec Heidegger, à ce qu'une élégie de Hölderlin intitulée *Pain et Vin* qualifie de « temps de détresse ». Les implications d'un tel alanguissement du pivot fondamental de l'existence sont décisives : elles menacent non seulement l'essence de l'homme, mais aussi celle de l'Être et par conséquent le rapport qui les allie l'une à l'autre. Ceci est vrai aussi longtemps que « la relation de

²¹ « Contribution à la question de l'être », in *Questions I et II*, p. 207-208. [Nous soulignons].

²² « L'Arraisonnement cache surtout cet autre dévoilement, qui, au sens de la *ποίησις*, produit et fait paraître la chose présente ». Cf. « La question de la technique », in *Essais et conférences*, p. 37.

l'Être à l'essence de l'homme appartient bien à l'Être lui-même »²³, mais aussi dans la mesure où l'Être réclame l'homme pour se manifester. Car si la « mémoire est [...] le rassemblement de la pensée, qui reste recueillie sur ce à quoi l'on a déjà pensé au préalable »²⁴, on peut songer que l'oubli du souvenir de cette différence — imputable à la métaphysique qui nomme et pense l'Être, mais vise et représente l'étant en tant qu'étant — est « un bannissement de Mnémosyne » une « désolation »²⁵ qui s'avère être « l'obstacle interdi[sant] à l'homme la relation originelle de l'Être à l'essence de l'homme »²⁶. En nous remémorant cet obstacle et en pensant cette détresse dans ce qu'elle a de constitutif, nous commençons déjà à dégager notre propos des préjugés et préconceptions recouvrant le « sol d'où jaillit la poésie » qu'est le « souvenir recueilli vers ce qu'il faut penser »²⁷.

La compréhension impropre, qui connaît son apogée dans la modernité, de l'homme comme sujet²⁸ pensant et agissant, pose problème puisqu'elle ravit au *Dasein* le privilège qu'elle croit lui octroyer sur le reste de la nature en l'en proclamant maître. La thèse que nous aimerions faire valoir ici est on ne peut plus claire dans le corpus heideggérien. Elle stipule que la définition de l'humanité de l'homme comme *animalité connaissante*, qui ne diffère des autres étants que par l'agilité cognitive et par le pouvoir d'exercer une objectivation déguisée en objectivité scientifique, comporte un danger réel et qui doit être pris au sérieux. Le risque encouru ici est qu'une telle conception évacue de la détermination de l'homme comme maître de l'étant son rapport fondamental à l'Être et fait de lui à la fois un étant parmi les autres étants et, paradoxalement, « le centre de référence de l'étant en tant que tel »²⁹. L'homme est ainsi *nivelé*, mêlé indistinctement à la masse des étants, à cette différence près qu'il conserve le privilège d'une position connaissante — il devient l'étant par excellence lorsque Dieu n'occupe plus cette place — qui lui permet de formuler un savoir portant sur un monde devenu totalité ontique érigée en système³⁰ et dont il incarnerait le couronnement raisonnable. Il devient manifeste que ce « savoir », dont l'intelligence scientifique se targue et qui se penche sur une nature et une humanité objectivées, susceptibles d'être soumises à un examen scrupuleux et calculateur, réduit *tous les étants* à des maillons d'une seule et même chaîne continue

²³ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I et II*, p. 32.

²⁴ « Que veut dire "penser" ? », in *Essais et conférences*, p. 161.

²⁵ *Qu'appelle-t-on penser?* p. 36.

²⁶ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I et II*, p. 30.

²⁷ « Que veut dire "penser" ? », in *Essais et conférences*, p. 161.

²⁸ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I et II*, p. 44.

²⁹ « L'époque des "conceptions du monde" », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 115.

³⁰ « Au Moyen Âge, un système est impossible, car ce qui est là seul essentiel, c'est l'ordre des correspondances, à savoir l'ordre de l'étant au sens de créé par Dieu et prévu en tant que tel. Le système est encore plus étranger au monde grec [...]. Là où le monde devient image conçue, le système exerce sa domination ». Cf. *op. cit.*, p. 131.

valant indistinctement comme objets potentiels de science ou comme moyens d'accroître la masse concrète d'un édifice de connaissances théoriques et abstraites. En se calquant sur le modèle des sciences exactes, « la métaphysique traditionnelle questionne encore sur le plan causal » et ce faisant, la « pensée de l'Être est reniée totalement au profit de la connaissance par représentation de l'étant issue de l'étant »³¹. Une telle *réduction* opère sur l'étant dans sa totalité à partir d'une *violence* qui se mesure à l'aune d'un aveuglement déguisé en panoptisme :

« Mais la représentation moderne de la réalité, l'objectivation, en quoi se meut d'avance la saisie conceptuelle, reste toujours une *attaque menée contre le réel*, dans la mesure où celui-ci est provoqué à se montrer dans l'horizon de la saisie représentative »³².

Cette violence est un *aveuglement* par rapport à l'étant dans sa totalité — son couronnement anthropique y compris — s'il est vrai qu'elle est sujette à se dénaturer dans son rapport à l'Être. Car l'homme, s'il est le sujet qui connaît et qui confectionne des discours portant sur la totalité des étants et des sphères de la nature et du monde, s'il se pose lui-même comme l'étant suprême trônant sur le reste de l'existant (après avoir évacué le dieu ou un premier moteur), finit par se prendre aussi lui-même comme objet et par se soumettre à l'observation froide et clinique afin de mieux décliner les facettes de ses compétences positives. La rationalité se comprend dès lors et inévitablement de manière instrumentale en ceci que ses réalisations servent directement l'accroissement de la performance et du rendement, se pliant au despotisme d'une économie stratégiquement orientée sur la rentabilité. Ce type d'approche, qui fonde la rigueur méthodologique de toute science sérieuse, mais aussi, étrangement, de toute conception naïve, est ce que Heidegger nomme, au relais de la tradition philosophique moderne, *représentation*. « Re-présenter » signifie mettre quelque chose devant soi, comme extérieur à soi, en le configurant comme objet qui se tient face à un sujet³³. C'est seulement de cette manière que ce qui est posé là devant (*vorhanden*) peut être déterminé avec certitude, quadrillé dans toutes ses propriétés connaissables et tiré hors de l'hésitation ou du balancement qui ébranlent le confort et la sécurité de la raison. Or tout dévoilement renvoie à quelque chose qui se cache. La connaissance représentative, qui est le propre de la science moderne, préfère enjamber cette évidence et sommer l'étant dans sa totalité à répondre une fois pour toutes à l'ultimatum de la représentativité :

« Dans la mesure où elle est recherche, la connaissance demande en quelque sorte compte à l'étant quant à l'étendue de sa disponibilité pour la représentation. [...] Seul ce qui devient ainsi objet *est*, est reconnu comme

³¹ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I et II*, p. 44.

³² « Contribution à la question de l'être », in *op. cit.*, p. 220-221. [Nous soulignons].

³³ « Que le monde devienne image conçue ne fait qu'un avec l'événement qui fait de l'homme un *subjectum* au milieu de l'étant ». Cf. « L'époque des "conceptions du monde" », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 121.

étant. Aussi n'y a-t-il de science comme recherche que depuis que l'être de l'étant est recherché dans une telle objectivité »³⁴.

Nous touchons certainement ici à la question de *l'essence de la technique*, ce qui n'est pas pour nous surprendre puisque « l'essence de la technique moderne [...] est identique à l'essence de la métaphysique moderne »³⁵. Pour bien saisir le problème que soulève Heidegger par sa thématization de la question langagière dans son rapport privilégié à l'Être, une attention portée à sa critique de la technique s'impose. En compagnie de notre penseur, nous demandons donc à présent : qu'est-ce que la technique et comment en sonder l'essence? Considérons d'abord quelques malentendus possibles afin de ne pas rater la justesse de la critique heideggérienne. Il est primordial d'éviter une intelligence sommaire de la critique de la technique comme s'il s'agissait d'une dévalorisation du progrès scientifique ainsi que des apports significatifs que ses découvertes rendent possibles à l'humanité, qui ressort métamorphosée de ce contact. Il ne faut pas non plus entendre une telle critique comme une sorte de nostalgie d'un temps, assurément révolu, où l'homme vivait en paix avec la « nature » et où l'environnement était harmonisé à l'habitation sur terre. La mise en question de la technique par Heidegger porte au contraire sur un aspect plus originaire, et de ce fait plus fondamental, que ces ramifications particulières de la question de la technicisation du mode de vie et des rapports humains ou des problématiques relatives à l'environnement et à la biosphère en général. L'essence de la technique est plutôt de se retirer à l'homme qui croit l'avoir en sa possession et la maîtriser. C'est pourquoi Heidegger nous invite à un prudent « sur-saut au-delà de la métaphysique et de sa domination mondiale en tant que “la technique” »³⁶.

L'essence de la technique se caractérise par ce que nous avons plus haut appelé l'arraisonement (*Gestell*), qui signifie le rassemblement de toutes les possibilités de la raison en une visée de domination. L'essence de la technique, si elle se voile de prime abord, campe paradoxalement dans une volonté de *rendre manifeste sans retrait*, de mener tout l'étant à une *ouverture sans absence et sans ambiguïté*. La question de l'essence de la technique se doit donc d'être pensée dans le rapport étroit qui la lie à la thématization heideggérienne du nihilisme des Temps Modernes, puisqu'elle en constitue la clé d'intellection. Ayant perdu de vue le caractère de retrait de tout phénomène et ayant esquivé la différence ontologique, la science moderne ferait preuve d'ὑβρις, de démesure, en se lançant dans l'entreprise extravagante de tout asservir à la dictature du concept et de la certitude assertorique. La métaphysique traditionnelle elle-même ne

³⁴ « L'époque des “conceptions du monde” », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 114.

³⁵ *Op. cit.*, p. 100.

³⁶ L'expression est empruntée à P. Lacoue-Labarthe. Cf. sa présentation de *La pauvreté (Die Armut)*, p. 21.

peut résister à cet élan et cherche à se donner des fondements calqués sur le modèle rigoureux des mathématiques :

« En se guidant sur l'idée mathématique de la connaissance, la problématique entière de la métaphysique traditionnelle se soumet ainsi à la tâche d'accomplir cela au sens rigoureux et, partant, *d'élever aussi la métaphysique, prise dans sa signification intrinsèque, au niveau formel d'une science absolue* »³⁷.

Il est par conséquent permis de défendre l'idée que la question de la technique est en même temps celle d'un *nivellement* et d'une *uniformisation* qui ne sont pas étrangers au nihilisme dont nous avons commencé à esquisser les traits fondamentaux. Un tel aplanissement étend sa tutelle sur toute la terre et pénètre chaque sphère de l'existence humaine. Ignorer un tel phénomène, c'est choisir de rester sourd au danger qui nous guette et qui est celui de l'asservissement de l'humanité et de l'accélération d'un éloignement graduel de son être-essentiel :

« Dans l'impérialisme planétaire de l'homme organisé techniquement, le subjectivisme de l'homme atteint son point culminant, à partir duquel il entrera dans le nivellement de l'uniformité organisée pour s'y installer à demeure ; *car cette uniformité est l'instrument le plus sûr de l'empire complet, parce que technique, sur la terre* »³⁸.

Nous aimerions ici rappeler que le nivellement dont il est question est double. Dans un premier temps, — l'essence de la métaphysique culminant dans la subjectivité absolue qui étend son regard sur l'ensemble de l'étant devenu *stock d'information*, d'énergie ou de marchandises, et ce sans que son propre caractère de subjectivité échappe à ce processus d'objectivation — le nivellement dont il s'agit est *celui de l'homme au rang d'un étant parmi les autres étants*. Dans une seconde configuration, l'uniformisation opère une *réduction de l'homme et des autres étants à de simples objets de science* susceptibles de permettre la production d'un savoir qui est lui-même instrumentalisé³⁹. Ces considérations jettent un éclairage crucial sur le problème qui nous préoccupe et rendent manifeste toute la pertinence de la tâche de la pensée heideggérienne d'après le tournant. Pourtant, nous n'avons pas encore saisi le *fondement* de l'errance métaphysique que nous venons de découvrir. Ce sens, il y a de fortes chances que nous le découvriions dans ce que Heidegger nous révèle de la structure bipolaire du phénomène dans son essence. C'est pourquoi, avant de demander ce qu'il en est du rôle du langage au sein de ce *déploiement incontrôlé et pourtant destinal*⁴⁰ de

³⁷ *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, p. 90. [Nous soulignons].

³⁸ « L'époque des "conceptions du monde" », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 144.

³⁹ « L'entrelacement, décisif pour l'essence des Temps Modernes, de ces deux processus : que le monde devienne image conçue, et l'homme sujet, jette du même coup une lumière sur le processus — presque absurde à première vue — mais non moins fondamental de l'Histoire moderne ». *Op. cit.*, p. 121.

⁴⁰ « L'Arraînement est un mode "destinal" du dévoilement, à savoir le mode provoquant. Le dévoilement producteur, la *ποίησις*, est aussi un pareil mode "destinal" ». Cf. « La question de la technique », in *Essais et conférences*, p. 40.

l'histoire de l'Occident, nous devons tenter de mieux saisir le *sens* de la différence ontologique et ainsi amener au jour l'étant dans son caractère manifeste de *retrait*.

§ 3. Recouvrement de la bipolarité phénoménale de l'Être et de la vérité

« Nous ne croyons plus que la vérité soit encore la vérité dès qu'on lui retire son voile : nous avons trop vécu pour croire cela »⁴¹.

Le caractère de *retrait* de tout phénomène a d'abord été exposé au § 7 d'*Être et temps*, où Heidegger souligne que l'ontologie n'est possible que comme *phénoménologie*. Le penseur de l'Être n'a jamais cessé de se considérer comme un phénoménologue du point de vue méthodologique, mais sa conception de la phénoménologie est ici à entendre en un sens *grec* plutôt que husserlien. Si Heidegger se réclame de l'injonction de son maître Husserl d'aller directement « aux choses mêmes », le phénomène par excellence pour notre philosophe est l'*Être*, qui se donne dans une *apparition voilée* — c'est-à-dire *en se déroband* — et non comme un étant présentifié donné à la conscience, qui se montrerait de manière évidente et conceptualisable. Ainsi, contrairement à ce qui prévaut dans la tradition phénoménologique, le phénomène ne se caractérise ni par son évidence, ni par sa présence à la conscience, mais bien par le fait qu'il *se dérobe à toute saisie calculatrice*. L'interrogation qui s'impose dès lors est de savoir *qu'est-ce qui, à proprement parler, se donne?* Et ultimement : *ce qui se donne doit-il nécessairement se montrer?* Selon le passage qui nous préoccupe, il est nécessaire de faire voir le phénomène, qui ne se montre pas, et cela de manière à ce qu'il apparaisse dans ce qui lui est aussi propre que l'apparaître : le voilement. La phénoménologie heideggérienne en serait donc une de *l'inapparent*⁴² ; c'est du moins ce qui résulte du paradoxe du phénomène. Celui-ci se soustrait à la mise en présence et impose par conséquent à la pensée la tâche de démystifier le retrait tout en sauvegardant de l'apparaître ce qui lui revient d'éloignement. Nous gardons ici à l'esprit le propos central de la conférence de 1930, intitulée *L'essence de la vérité*, qui tente de formuler la co-appartenance essentielle de la vérité et de la non-vérité, parenté qui révèle rien de moins qu'une *essence finie*, traversée en son fonds par le *tournant* de son voilement. Ce rapport n'est pas à entendre d'une manière dialectique, puisque vérité et non-vérité coexistent simultanément et révèlent l'inhabitation de part en part de l'essence de la vérité par une différence selon laquelle l'ouverture ne va pas sans un *repli* qui lui est coextensif. C'est pourquoi un effort s'impose pour venir à bout de la tendance à opposer vulgairement ces deux termes en prenant pour

⁴¹ F. Nietzsche, Préface au *Gai Savoir*, p. 27.

⁴² Cité par J. Grondin in *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, p. 60, note 30. Cf. aussi M. Heidegger, *L'Herne*, p. 111.

paradigme de notre compréhension la structure du mot grec ἀληθεια, qui, selon l'Étymologie que propose Heidegger, rend exemplairement ce *jeu* entre le voilement (la ληθη) et le dévoilement, traduit par le « a- » privatif. L'ἀληθεια serait ainsi transposée à tort par le mot « vérité », décrivant plutôt le caractère de ce qui n'est pas voilé et pointant ainsi vers *une bipolarité originare du don et du refus de soi*. L'apparaître et la dissimulation coïncideraient de ce fait dans la structure du phénomène. Selon la formule de Heidegger, « l'Être serait donc, [...] en son essence la plus profonde, le contraire de lui-même ». Il nous faudrait dès lors « reconnaître dans l'Être même comme une duplicité »⁴³.

Or le danger qui plane sur le destin humain, ce n'est pas que l'Être se refuse à certaines époques. La menace extrême niche plutôt dans le *recouvrement* de ce jeu intime à l'Être en son essence, dans l'aveuglement qui soupçonne à peine ce qui brille par son absence. En effet, la dimension de retrait, qui séjourne dans toute donation de phénomène, constitue rien de moins que l'enveloppe de l'Être, l'enrobage qui, en le voilant, le révèle. « Le rien comme autre de l'étant » serait ainsi « le voile de l'Être »⁴⁴. Méditer cette pensée et en saisir la portée véritable, c'est rendre enfin possible l'évitement de l'oubli et du danger qu'il représente.

Il devient clair que le désaveu de la constitution de toute donation comme manifestation occultante équivaut au déni de la structure essentielle du phénomène et permet, par cette réduction, l'éclosion de l'objectivation dans la présentification ainsi que le désenchantement nihiliste qui la préfigure et dont le propre est de n'être pas à la mesure du repli de l'Être. Nous pouvons à présent nous questionner quant à *l'étendue* de ce qui revient à l'homme en demandant : jusqu'où s'étend la responsabilité de l'indifférence et de la surdité humaines, sachant que le refus appartient en propre à l'Être⁴⁵? Nous croyons que la radicalité de la critique heideggérienne de l'inauthenticité ne fait pas dépendre l'oubli d'abord et exclusivement de la négligence du *Dasein*. Nous soutenons cette position en gardant à l'esprit qu'au retrait comme voilement dans l'Être, correspond le retrait comme oubli chez le *Dasein* et que ces deux dimensions du repli sont co-originaires et s'appartiennent de manière essentielle. Tenter de déterminer ce qui, du retrait de l'Être ou de l'oubli de l'homme, est chronologiquement premier, constitue une méprise monumentale et indique une mécompréhension fatale de l'essence du questionnement et de la circularité herméneutique de ce dernier. L'Être, nous dit Heidegger et « l'“essence” du *Dasein*, dans l'ouverture duquel l'Être lui-

⁴³ Ce passage est tiré des *Concepts fondamentaux* et est cité par J. Balazut in *L'impensé de la philosophie heideggérienne. L'essence du tragique*, p. 53.

⁴⁴ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I et II*, p. 84.

⁴⁵ « [...] conformément au décèlement de l'Être, la relation de l'Être à l'essence de l'homme appartient bien à l'Être lui-même ». Cf. « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *op. cit.*, p. 32.

même se dénonce et se cèle, s'accorde et se dérobe »⁴⁶, sont apparentées en ceci qu'à la dimension de voilement inscrite au cœur de la vérité répondent l'errance et le recouvrement humains.

En recouvrant la donation de l'Être dont le propre est l'apparition voilée (c'est-à-dire la présentification de son propre retrait), en concevant l'Être comme être *de* l'étant donné (comme *fondement* et *cause* auxquels la description et la saisie conceptuelle trouveraient un accès privilégié), la tradition occidentale⁴⁷ de la pensée se serait aveuglée à l'essence du phénomène. Elle n'aurait pas compris que le recul fait signe vers la persistance d'une présence, que *le refus est un mode du don lui-même*. Le *Dasein* se doit donc d'assumer la finitude de l'Être, à savoir qu'il ne se donne jamais de manière pleine et circonscrite, intelligible ou reconnaissable, mais comme ce dont la révélation apparaît comme *écart*. Ces deux moments, s'ils ne s'identifient pas, demeurent du moins et au même titre, constitutifs du phénomène.

*

Nous avons tenté de dégager les préjugés fondamentaux recouvrant selon Heidegger la mise en situation de la problématique du langage en vue d'un dialogue pensant avec le lieu de la poésie. La notion d'arraisonement (*Gestell*), incontournable dans la pensée du second Heidegger, nous enjoignait d'abord de déceler en quoi notre rapport *technique* au monde et à l'Être est fondamentalement dérivé. L'effectivité de l'essence de la technique, qui pousse l'homme à la provocation de la nature et à s'arraisonner lui-même en tant que chose utilisable, se sont avérées en parfaite continuité avec la thématization heideggérienne du nihilisme de la modernité. Conjointes à l'oubli de la différence ontologique — oubli qui ne se souvient des étants qu'en vue de leur être-utile — les conséquences de l'arraisonement dans notre rapport à l'Être nous affublent du « sentiment étrange »⁴⁸ que tout ce que nous pourrions dire à ce stade de notre parcours concernant la pensée, la langue ou la poésie serait inévitablement prisonnier du nihilisme mis en œuvre par le déploiement de l'arraisonement. Nous sommes toutefois mieux à même de situer la problématique du langage et d'explicitier en quoi les préjugés principaux qui la recouvrent, une fois ramenés au fondement à partir duquel ils s'élaborent en conceptions courantes, laissent apparaître les concepts qui nous serviront à redécouvrir l'essence du langage (Chapitre III).

⁴⁶ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Question I et II*, p. 34.

⁴⁷ « Qu'est-ce que la philosophie ? », in *op. cit.*, p. 317-344.

⁴⁸ « S'il demeure étrange, c'est surtout parce qu'il n'est pas un aboutissement de la pensée, mais qu'il nous donne lui-même le premier accès à ce qui proprement régit la constellation de l'être et de l'homme ». Cf. « Identité et différence », in *op. cit.*, p. 270.

Chapitre II — Situation et explicitation de la problématique du langage à partir de l'élaboration précédente

§ 1. Critique de l'instrumentalisation du langage et de la parole

Au stade présent de notre parcours, une question surgit dans toute son urgence. En quoi notre rapport inauthentique au langage découle-t-il du repli de l'Être et nous barre-t-il la route vers l'initiation d'un dialogue entre la pensée non-arrasonnée et la poésie vivante? Nous consacrerons l'entièreté du chapitre présent à tenter de saisir les *manifestations concrètes* de l'oubli de l'Être en ce qui a trait au langage. Cette visée se déploiera toujours dans l'optique de cheminer vers un dialogue de la pensée avec la poésie, dialogue que le discours philosophique exclut de prime abord. Nous optons ici pour une manœuvre qui, en évitant de poser la question de l'esthétisation de l'art de manière frontale, reste à l'écoute de cette manifestation esthétisante. Toutefois, avant de chercher à voir plus clairement comment la thématization du langage — dans sa relation à la nomination qui a lieu dans la poésie et dans son rapport attentif à l'Être — s'articule « positivement » dans la pensée heideggerienne, nous examinerons quelques pistes préalables qui, par leur caractère « destructeur », ouvriront la voie à une approche du langage qui ait idéalement *assumé* son héritage métaphysique. Nous pensons ici à une approche qui soit venue à bout de son comportement objectivant et qui l'ait dépassé sans chercher à s'y opposer de manière réactive. Pour cela, nous nous devons de chercher à éclaircir la relation de l'homme à la langue et à sa manifestation la plus « pure » et originelle : la *poésie*. Si nous nous permettons ce qui prend l'allure d'un détour, c'est que « nous ne pouvons jamais apprendre, nous modernes surtout, que si du même mouvement nous désapprenons »⁴⁹.

Le langage, qui est l'apanage de l'homme, n'échappe évidemment pas à la marche de l'instrumentalisation par l'arrasonnement dont il a été question au départ de notre réflexion. Au contraire, l'instrumentalisation de la langue et la technicisation de l'étant vont de pair, sont *ontologiquement co-originaires* : elles *surgissent en même temps* sans que l'une n'agisse à titre de cause indépendante de l'autre. Dans « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », Heidegger suggère d'ailleurs que « la cybernétique transforme la parole en moyen d'échange de nouvelles, et avec lui, les arts en instruments eux-mêmes actionnés à des fins d'information »⁵⁰. Dans l'arrasonnement du monde sous lequel l'étant est con-voqué et sommé de se dévoiler, la parole est amenée à se plier à cette fonction informative, sans pouvoir être véritablement fidèle au surgissement originaire de la pensée. Nous reviendrons sur cette faillite du langage et tenterons de

⁴⁹ *Qu'appelle-t-on penser?* p. 27.

⁵⁰ « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », in *Questions III et IV*, p. 285.

l'élucider selon la *circularité herméneutique* qui est inhérente à la démarche de la pensée heideggérienne. Voyons d'abord en quoi la langue possède un *caractère structurant et primordial*, et ce avant toute détermination historique, qu'elle soit traditionnelle ou qu'elle relève d'une planification cybernétique du travail humain.

Comme tous les biens de l'homme, le langage est conçu comme un *outil* dont le *Dasein* peut disposer à sa guise et qui lui permet de parvenir à ses fins. Une telle conception objectivante découle comme nous l'avons vu de la caractérisation de l'homme comme *animal rationnel* doté de facultés particulières qui structurent son rapport aux autres. L'homme, de ce fait, est l'animal qui possède un idiome et qui peut se faire comprendre des autres — mais aussi être mal compris. Tout le geste heideggérien, lorsqu'il pose le problème du langage de manière fondamentale, c'est-à-dire en dégageant celui-ci de sa réduction à une fonction expressive ou communicative, cherche à faire voir en quoi le *Dasein* est un être de parole, en quoi il atteste de son existence dans le langage. En effet, l'être humain ne posséderait pas la parole de manière accessoire et accidentelle comme quelque chose qui viendrait se surajouter de l'extérieur à ses autres attributs et qui lui permettrait d'exprimer des idées qui préexistent à leur expression énonciative. Autrement dit, « ce n'est qu'autant que l'homme parle qu'il pense et non l'inverse, comme la métaphysique le croit encore »⁵¹. Car le langage est le *propre de l'homme* non pas en tant que celui-ci en serait le maître ou le détenteur, mais en tant qu'il est *pris et possédé* par une langue qui le dépasse et lui préexiste. C'est en ce sens que Heidegger écrit que « ce n'est pas nous qui possédons le langage, c'est le langage qui nous possède, pour le meilleur et pour le pire » (*HH*, 35). D'après ces considérations, l'intérêt radical de questionner l'essence de la parole s'avère dans toute sa limpidité. Mais la clarté de ces paroles n'empêche que ce qui demeure le plus proche, le plus à portée de main de la compréhension du *Dasein*, c'est sa conception d'une langue instrumentale et c'est cette conception qu'il nous faudra exposer plus en détail.

C'est que la compréhension des *présupposés* d'une telle conception nous permettra de tirer au clair la place véritable de l'art en tant que τέχνη et de la ποιήσις en tant que mode de dévoilement plus originaire. Ces guises du dévoilement ne doivent pas être représentées comme un *faire* (fabriquer) même si c'est cette caractérisation utilitaire qui domine la rationalité moderne. L'interprétation prépondérante de la pensée comme activité d'une conscience théorique et technocratique au service de l'efficacité et de la productivité barre l'accès, selon l'interprétation de Heidegger, à la signification première des termes de ποιήσις et de τέχνη, qui, avant même de

⁵¹ *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 90.

désigner un *faire* quelconque, réfèrent d'abord à certains *modes de mise en œuvre de la vérité*. Toutefois, ce rapport à la langue, qui en est un d'ustensilité et qui utilise la parole comme on utilise une carte de crédit⁵², révèle l'oubli de ce qui surgit dans le langage avant toute communication. Rares sont les moments où l'homme échappe à cette réification et tel est sans doute toute sa difficulté : elle rassure sur la nature de la langue en la déportant dans l'oubli d'une essence qui est plus ancienne que son utilité. Et qu'y a-t-il de plus *évident* que cette attribution utilitaire? Dans la parole, l'homme se projette comme être pensant, élaborant des projets et faisant part de ses intentions et de l'enchaînement de ses idées à ses semblables. Il se mettrait en ce sens à parler non pas parce que quelque chose de parlant lui fait signe, mais pour se faire comprendre et avoir la certitude que le message passe. Le fait de parler est ici perçu comme l'activation des organes de la phonation, organes dont la fonction est de produire vocalement des sons qui signifient, qui traduisent la pensée, autrement dit qui la *mettent en mots sonores*. Mettre en mots, c'est transposer une idée qui, dès lors, reste étrangère aux structures sémantiques qui tentent de l'exprimer. C'est à ce titre que la dénaturation de la parole trahit la *détresse de notre temps*. Réduite à la tâche subalterne de « l'expression sonore et [de] la communication des émotions et fluctuations intimes de l'homme »⁵³, la langue, qui forme l'essence du *Dasein*, flanche sous la demande et se révèle comme *moyen de communication*.

Tout cela, nous dit Heidegger dans sa conférence intitulée « La parole », laisse entrevoir *trois présupposés* qu'il est bon d'étudier pour eux-mêmes. Le premier présupposé laisse croire que (1) quelque chose comme une *intériorité* se fait à elle-même des questions et des réponses et que ce dialogue se poursuit en chair et en os dans l'extériorisation verbale et vocale. Or, écrit Heidegger, « faire de la parole une extériorisation, c'est justement rester à l'extérieur, d'autant plus qu'on explique l'extériorisation en renvoyant à un domaine d'intimité »⁵⁴. Ce premier présupposé est lui-même dû à un autre, qui est (2) l'établissement de la parole comme *activité humaine*. Cependant, est-ce véritablement l'homme qui parle ou n'est-il pas plutôt celui qui est attentif à l'appel de la parole, celui qui peut *répondre* de la parole? Il nous faut, une fois de plus, rapporter ce dernier préjugé identifié par notre penseur à une préconception encore plus ancienne et plus tenace et qui est que (3) dans l'activité qui lui est propre et qui est l'expression par le moyen de la parole, l'homme *expose et traduit le réel et l'irréel*. Cette exposition et cette traduction se feraient par l'intermédiaire d'énoncés ponctuels portant sur les choses du monde et sur leur valeur de vérité. Nous appelons de

⁵² « Mais une telle utilisation n'est que l'ombre de l'usage ». Cf. L'introduction de Gérard Granel à *Qu'appelle-t-on penser?* p. 9.

⁵³ « La parole », in *Acheminement vers la parole*, p. 16.

⁵⁴ *Id.*, p. 16.

tels énoncés « jugements », puisqu'ils prédisent quelque chose *de* quelque chose et ce de manière conforme au « réel » ou pas. En effet, « le jugement est [...] une représentation correcte, qui, pour cette raison, est peut-être aussi une représentation incorrecte »⁵⁵. Dans la perspective prédicative, parler revient à *énoncer des jugements*, valides ou invalides, qui coïncideraient (ou pas) avec une nature objective supposée des choses. L'essentiel est ici de convenir que la quête de vérité est dans ce cas réduite à une visée d'*adaequatio rei et intellectus*⁵⁶.

Une précision concernant l'analyse précédente s'impose à présent. Il peut sembler qu'une critique acerbe, qui dénonce une certaine dégradation de l'usage de la parole ainsi que l'abandon de celle-ci à la sphère de la vie ordinaire, semble militer en faveur d'un langage sublimé, c'est-à-dire déconnecté de toute assise et de toute portée pratique. Or une telle objection, si elle était soulevée, témoignerait d'une saisie trop sommaire de la subtilité des thèses heideggériennes et c'est ce que nous nous attacherons à démontrer prochainement en examinant la lecture adornienne de ces thèses.

Le langage poétique succombe trop souvent au malentendu de se voir opposé à un discours dont le rendement dans le monde serait palpable. Ceci a pour conséquence, d'une part, de discréditer la langue habituelle en lui accolant la revendication d'une dévalorisation nécessaire en vue d'un plus grand bien — la communication — et d'autre part, d'amputer cette puissance d'instauration de la poésie, la rendant insignifiante et incapable de procéder à la manière du langage utilitaire. Écoutons la parole de Heidegger lorsqu'il enjoint la langue de se départir des tentacules qui lui rendent inaccessible sa « tonalité fondamentale » :

« Mais il serait peut-être temps que la langue cesse d'être tenue en lisière par le parler habituel et qu'elle prenne sa tonalité fondamentale de son dire le plus haut, *sans que pour autant le parler coutumier soit ravalé au rang d'une dégénérescence ou d'un avilissement*. Dans un tel cas, il ne suffirait pas non plus de parler d'un dire « élevé », puisque celui-ci, d'après cette expression même en tout cas, est encore et toujours apprécié d'en bas »⁵⁷.

Ce passage est non seulement limpide, mais lourd de conséquences en ce qu'il ébranle sans concessions le fondement même des critiques enflammées que lui adresse, entre autres éminents penseurs, Theodor W. Adorno⁵⁸. Bien que notre dessin ultime soit de rendre justice à la pensée heideggérienne et de privilégier une lecture humblement attentive à un esprit de contradiction entêté

⁵⁵ *Qu'appelle-t-on penser?* p. 40.

⁵⁶ Définition thomiste selon laquelle la vérité est l'adéquation de la pensée et des choses.

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 254. [Nous soulignons].

⁵⁸ Cf. à ce sujet le fameux *Jargon de l'authenticité*, dans lequel Adorno, s'inspirant de la critique feuerbachienne de la religion, annonce ouvertement la couleur d'une lutte contre ce qu'il appellera une « Mythologie de l'Être », doublée d'une sacralisation du langage. D'après le penseur critique de l'École de Francfort, le jargon heideggérien ne serait rien d'autre qu'un habile maniement de la langue de sorte que celle-ci opère comme un charme magique et incantatoire. Nous reviendrons à la question de la nostalgie des origines au § 1 de notre troisième chapitre, intitulé « La question de l'«*origine*» et sa situation dans l'ek-stase temporelle de l'a-venir ».

dans sa recherche de polémique, il ne fait aucun doute que prendre connaissance de ces critiques et de ce qui les fonde ne peut qu'éclairer en définitive notre intelligence des thèses qui nous intéressent. N'est-il pas objectivant, demandons-nous donc avec les détracteurs de Heidegger, de parler du langage comme de quelque chose qui aurait une nature propre, plus haute que celle que nous lui attribuons et avec laquelle nous nous débrouillons quotidiennement dans le monde, faisant valoir nos désirs, nos attentes, formulant des idées et les communiquant dans le but d'accéder à un écho de la part d'autrui? Il est à cet effet difficile voire téméraire de dénier au langage cette fonction communicative dont il est doté et de le reléguer à une abstraite fonction nominative et poétique qui n'ont rien à voir, semble-t-il, avec le phénomène de la langue tel qu'il se manifeste dans la concrétude de la vie quotidienne. Subsidiairement, croire que certains usages de la langue sont dénaturés ou décadents, qu'ils s'éloignent de la véritable et originaire vocation poétique du langage, n'est-ce pas là encore une fois supposer *nostalgiquement* une nature antérieure et première à laquelle il nous faudrait rester fidèles? Cette conception ne demeure-t-elle pas enchaînée à un certain *romantisme*, aux prises avec l'illusion d'une origine antédiluvienne qui, en fait, ne se donne *nulle part* de manière contraignante? Sans esquiver ces questionnements, nous préférons simplement les laisser de côté pour l'instant. Ceux-ci rebondiront à nouveau une fois que la proposition heideggérienne d'une conception de la langue qui soit plus attentive à l'Être aura été suffisamment exposée et mieux comprise.

La tâche de la pensée, insiste le passage cité plus haut, est d'en arriver à éliminer cette opposition embarrassante et paralysante entre une parole élevée et « magique », sans impact véritable sur le monde de l'action et de l'actualité, et une parole dont l'utilitarisme permet à la marche déterminée de la causalité intramondaine de faire son chemin. La menace ne provient donc pas de la parole non-poétique en tant que telle. Elle émerge plutôt des conceptions de l'essence de la parole comme outil d'échange, mais aussi de toute conception naïve et commune de l'étant. Ces conceptions, nous dit Heidegger, « remontent à une antique tradition ». Et pourtant, elles ne prêtent « aucune attention à ce qui est le plus ancien : la marque où s'imprime comment *est* la parole ». Ainsi, malgré leur ancienneté et malgré la logique sensée avec laquelle elles s'articulent, elles ne sauraient en aucun cas nous mener à la destination que nous cherchons : « la parole en tant que parole »⁵⁹.

§ 2. Critique de la conception « esthétisante » de la poésie

⁵⁹ « La parole », in *Acheminement vers la parole*, p. 18.

Nous venons de voir que les conceptions communes de la langue remontent à une tradition lointaine, qui s'est ultimement concrétisée dans l'effervescence moderne de la frénésie technique qui « a plus d'être [...] que toutes les énergies atomiques et que toutes les machines du monde »⁶⁰. Une tradition, pour le dire grossièrement, dont la survie devait dépendre d'une *inconsciente et tenace opposition* entre poésie et langage quotidien ou instrumental, entre un dire *inspiré*, bien sonnante, et un dire énonciatif, affirmatif, propositionnel. Cette fausse opposition se méprend sur le langage et maintient la poésie dans la sphère de l'instrumentalité en la réduisant à une simple exception de la parole ordinaire, à son sommet rarement atteint. Ce faisant, elle rate immanquablement la priorité ontologique de la poésie, qui est non pas un raffinement sophistiqué et virtuose du langage, mais *la condition de possibilité de tout langage*. Dans son cours professé au semestre d'hiver 1934-1935, Heidegger propose l'idée suivant laquelle si l'on considère son essence, la langue serait en elle-même la poésie la plus originale (*HH*, 201). En effet, c'est la poésie en tant que dire inaugural qui ouvre avant tout l'espace pour que quelque chose comme de la communication langagière ait lieu.

Avant de nous avancer plus loin dans cette exposition, prenons la précaution d'un autre détour afin de nous rendre familiers à la critique heideggérienne de cette conception de l'essence de la poésie. Comment définir les idées reçues sur la poésie et par quels moyens Heidegger s'acharnera-t-il à les débusquer? Il est important ici de garder à l'esprit que les conceptions populaires ne sont pas à jeter par-dessus bord, car elles renferment les indices de la compréhension plus originaire que nous visons. Il est d'ailleurs significatif que notre penseur prenne la peine d'investiguer avec nuance ces conceptions usuelles de la poésie, et ce à l'époque même où sa pensée commence à peine à emprunter le chemin du tournant auquel elle demeurera fidèle jusqu'à la toute fin. Selon les croyances populaires, la poésie ne serait qu'un récit imaginé, rythmé et parfois teinté de sentimentalité. Puisant à même la subjectivité de celui qui l'imagine et l'ordonne dans la parole, elle ne serait que l'expression idiosyncrasique d'une intériorité isolée et lyrique. Au mieux, la médiocrité irréfléchie des masses peut encore concevoir le dire poétique comme « mise en vers du contenu spirituel de notre temps » (*HH*, 204) lorsque, par un hasard inexplicable, les procédés cosmétiques qui président à l'élaboration du poème réalisent, dans l'imagination et dans le poème, l'*adaequatio rei et intellectus* si chère à la rationalité positiviste. Les préjugés que nous venons de démasquer contribuent assurément à faire de la poésie une activité abstraite qui se nourrit des caprices de la subjectivité. Suivant ce raisonnement, le poème relèverait dans le pire des cas du délire fiévreux de l'ivresse et dans le meilleur des cas de l'invention inspirée, dont le propre serait

⁶⁰ « Identité et différence », in *Questions I et II*, p. 269.

de relier avec rythme et selon des règles de composition bien précises, les contenus lyriques de l'intériorité ainsi que les contingences factuelles de l'histoire. Mais pour le penseur de la Forêt Noire, le *dire poétique* n'est « pas la création indépendante d'un individu lui-même indépendant ». Il ne cherche pas à étaler sans pudeur la virtuosité de ses performances, encore moins à mettre en valeur des productions où c'est la « personnalité » du poète qui trouverait son épanouissement (*HH*, 237). L'activité poétique n'est aucunement une glorification romantique du génie subjectif. Son essence serait toute autre.

Néanmoins, ces conceptions approximatives vont encore plus loin dans leur méprise. Plusieurs d'entre elles soutiennent, au fond, qu'un poème ne s'en tient ni simplement à décrire, ni à donner à ce qui n'est pas l'apparence d'être là en nous en procurant l'impression. La poésie, même lorsqu'elle paraît décrire quelque chose, *n'est que poésie* : univers ou séquence fertiles créés par le poète et transmis en une forme amène et musicale qui peut traduire l'inspiration de celui qui poétise. Elle se définirait donc par sa fonction expressive :

« Écrivant son poème, le poète imagine quelque chose qui peut être, il en figure la présence. Devenu poème, le poème évoque en nous l'image de ce qui a été ainsi figuré. Dans la parole du poème, *c'est l'imagination poétique qui ressort*. Dans le poème, ce qui est parlé, c'est ce qui, prenant issue de lui, est prononcé par le poète. Ce qui est ainsi prononcé parle dans la mesure où il énonce son contenu. La parole du poème, à plus d'un titre, parle dans un mouvement d'extériorisation »⁶¹.

La poésie, issue d'une trouvaille arbitraire et relevant de l'irréel, paraît dès lors, nous dit Heidegger dans ce cours, produire des constructions de langage et faire figure de « *plus innocente de toutes les occupations* » (*HH*, 201). Nous en arrivons une fois de plus à l'affirmation de la fonction expressive de la parole, ce qui nous contraint aussi à accepter que le lieu de la parole en son état pur — la poésie — soit le raffinement de cette expression. En ce sens, l'activité poétique serait l'élaboration technique et minutieuse d'états d'âme qui n'ont de pertinence que s'ils sont reconnus par d'autres subjectivités. Dans le même ordre d'idées, si la parole est expression, c'est l'homme qui s'exprime à travers elle. Or, nous aimerions démontrer avec Heidegger que *c'est la parole qui est parlante* et non un sujet habité d'expériences mentales à la recherche de reconnaissance sociale. Du moins, la formule selon laquelle « nous sommes encore sans poésie » (*HH*, 204) prend-elle à présent tout son sens à la lumière des méprises que nous venons d'exposer.

Dans ce qui précède, nous avons décrit la conception ordinaire de la poésie, qui fait de celle-ci non seulement l'expression de ce qui est figuré par le poète, mais aussi une occupation moyennement *innocente*. C'est ce qui ressort d'une affirmation comme : « tout le monde sait bien

⁶¹ « La parole », in *Acheminement vers la parole*, p. 21. [Nous soulignons].

qu'un poème c'est de la poésie »⁶², entendons : « tout le monde sait bien qu'un poème, *ce n'est que* de la poésie ». « *Ce n'est que* ». Cette façon de s'exprimer au sujet de quelque chose dénote en général la banalisation, rendant *inoffensif* ce dont il est question. Telle est la position du commun des mortels. Nous avons, pour la plupart d'entre nous, la conviction profondément enracinée selon laquelle la poésie, en comparaison avec l'action concrète ou la conceptualité théorique, se caractérise par l'impuissance à changer le monde. Dans une lettre adressée à sa mère, Friedrich Hölderlin qualifie lui-même cette occupation qui consiste à « *poématiser* » comme « occupation innocente entre toutes »⁶³. Qu'est-ce à dire? La poésie ne serait pas une affaire sérieuse. Elle s'apparenterait plutôt à ce qui est de l'ordre du *jeu*. Elle est jeu de mots. Sa fonction ludique prend racine dans un certain abandon des facultés imaginatives :

« Sans entrave, elle invente son monde d'images et reste absorbée dans le cadre de ce qu'elle a imaginé. Ce jeu échappe par là au sérieux de la décision, laquelle engage (*schuldig macht*) toujours d'une façon ou d'une autre. Poématiser est par conséquent parfaitement inoffensif. C'est en même temps inefficace, car cela reste un simple parler et discourir. Cela n'a rien de commun avec l'action qui mord immédiatement sur le réel et le transforme »⁶⁴.

Comme bien d'autres croyances défendues par le sens commun, cette conception de la poésie est due à une opposition réductrice et objectivante entre intérieur et extérieur, vécu et expression, réalité et fiction ou apparence — et cette opposition doit elle-même sa négligence à l'*oubli* de ce qu'il y a d'inapparent dans le phénomène. Cet oubli, nous en avons exposé toute la radicalité comme *accentuation* du moment de présentification dans la structure bipolaire de la phénoménalité⁶⁵. Ce que nous tentons de démontrer s'impose aussi avec plus de clarté et d'évidence qu'auparavant, à savoir que la « poétique » traditionnelle résulte d'une « impuissance à venir à bout de l'essence de la poésie » (*HH*, 234).

De surcroît, Heidegger évacue méthodiquement toute acception historicisante de la poésie. S'il est vrai que la légitimité de son geste est parfois douteuse, sa visée l'est moins quant à nous. Elle enjoint en effet le lecteur à éviter de lire le poème comme un palimpseste qui réécrirait non seulement l'immémorial désir de la perfection formelle, mais aussi l'histoire même de la poésie comme genre littéraire. Du point de vue heideggérien, le poème n'est assurément pas une forme d'expression artistique parmi d'autres médiums, mais bien *la forme que revêt tout art attentif à la*

⁶² « La parole », in *Acheminement vers la parole*, p. 21.

⁶³ F. Hölderlin, lettre à sa mère datant de janvier 1799, in *Œuvres*, p. 696.

⁶⁴ « Hölderlin et l'essence de la poésie », in *Approche de Hölderlin*, p. 43-44.

⁶⁵ Cf. le § 3 de notre premier chapitre, intitulé « Recouvrement de la bipolarité phénoménale de l'Être et de la vérité ».

dimension de jaillissement de la vérité dans sa mise en œuvre. Notre penseur n'hésitera pas, en effet, à aller jusqu'à affirmer que tout *art*, en tant qu'effectuation de la vérité, est *poème*⁶⁶.

Enfin, deux remarques s'imposent en lien avec ce qui vient d'être dit. D'abord et pour revenir à la critique heideggérienne des théories chancelantes de l'inspiration poétique, il faut savoir que les contresens sur l'essence de la poésie et sa mésinterprétation n'ont leur raison d'être que dans la poésie elle-même, qui cherche sciemment à préserver les apparences en se voilant derrière un masque d'innocence ou d'occupation ludique dans le but de détourner l'attention et la curiosité et de préserver ainsi le caractère exclusif et privilégié de ses activités. En second lieu, prenons note que notre penseur entend « pensée » et « poésie » dans la détermination essentielle du *recueillement* (*Innigkeit*), c'est-à-dire d'un rassemblement qui maintient la différence absolue entre les deux, tout en ramenant chacune à son lieu propre. Le mot de *recueillement* doit ici être compris dans sa relation à l'unité et à l'ouverture, ce qui explique qu'on l'ait parfois traduit par *intimité*. Ce qui rend la relation entre pensée et poésie privilégiée, c'est leur appartenance ultime et respective à la dimension du langage et de la parole, dimension de recueillement de laquelle de l'Être peut éclore.

§ 3. La déchéance du langage et la nécessité d'une mutation du dire

Notre second chapitre visait à établir les bases critiques sur lesquelles reposera et que présupposera la suite de notre propos. Nous questionnons et nous cheminons en direction de l'essence du langage et c'est ainsi que nous espérons découvrir par la même occasion l'*essence de la poésie dans sa correspondance avec la pensée*. Or, des deux paragraphes précédents, un trait apparaît désormais avec distinction. Nous décelons et diagnostiquons avec Heidegger quelque chose comme une *dégénérescence du langage*, ou plutôt *de notre rapport à celui-ci*. La subordination de la parole à sa dénaturation s'accélère et il reste à se demander si notre assentiment à cette chute libre du verbe jusqu'aux régions et usages abscons qui en contaminent la nature sera jamais rectifié. Il est essentiel, dans ce cas, de se demander d'où provient cette dénaturation ainsi que comment nous devons l'interpréter et nous rapporter à elle? Pour le formuler autrement, quelle est la provenance de ce caractère hésitant du langage, qui fait que dans la parole, peuvent autant être proférés le débit vide du bavardage et la nomination fondatrice de l'étant dans son entier?

Jusqu'à présent, nous avons tenté de clarifier ce qui, dans l'usage quotidien du langage, pourrait être qualifié de *dérivé*, de violent recouvrement et de fermeture radicale à la vérité de l'Être. Nous avons esquissé les paramètres de ce qui « cloche » dans notre usage de la langue afin de mieux

⁶⁶ Cf. la très célèbre conférence, d'abord prononcée à Fribourg-en-Brisgau en 1935, intitulée « *Der Ursprung des Kunstwerkes* » et traduite par « L'origine de l'œuvre d'art », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 81.

appréhender en quoi et *quand* nous la réduisons à un vulgaire outil d'expression mis à notre disposition. Nous avons aussi voulu déchiffrer la portée concrète d'un tel rapport. À ces questions, nous avons tenté de répondre en démontrant que c'est avant tout *la relation de l'homme à l'Être qui est porteuse d'un immémorial oublié* et que c'est cette *relation* qu'il faut questionner si nous voulons saisir les termes de notre mécompréhension du langage. Dans la renommée « Lettre sur l'humanisme », Heidegger pose le problème de la manière suivante :

« La décadence du langage, dont on parle beaucoup depuis peu, et bien tardivement, n'est toutefois pas la raison, mais déjà une *conséquence* du processus selon lequel le langage, sous l'emprise de la métaphysique moderne de la subjectivité, sort presque irrésistiblement de son élément. Le langage nous refuse encore son essence, à savoir qu'il est la maison de la vérité de l'Être »⁶⁷.

Il semblerait que le langage soit traversé par une « déviance » dont la nature reste à préciser. Dans les mots de notre penseur, le langage « sort de son élément », nous refuse son essence. La question que nous pourrions dès lors poser est la suivante : *l'essence du langage réside-t-elle dans le fait qu'il se refuse à nous les hommes, étant admis que le propre du langage est son oscillation entre l'Être et le non-être, la capacité de voiler et de dévoiler?* Quel est donc l'élément dans lequel se tient la langue et sommes-nous en mesure de nous en approcher? Le refus qui nous fait face tient-il au fait que nous ne soyons pas encore tout à fait prêts à entendre l'appel de la parole et à accueillir son essence, ou bien est-il en dernier lieu attribuable à un décret insondable de l'Être lui-même? En d'autres mots, est-ce par la faute de l'homme que le langage, dans son essence cachée, se dérobe au *Dasein*? Qu'est-ce donc que le langage pour qu'il soit dans son essence de se refuser ainsi? Ce qui nous importe dans ce passage lourd de sens, c'est avant tout le fait que Heidegger conçoive la décadence de la parole non pas comme une cause de l'oubli de l'Être, mais comme une de ses conséquences. C'est dire que c'est l'oubli de l'Être qui est premier du point de vue ontologique. Et c'est parce que nous ne savons pas encore entendre que l'Être se refuse à nous. En revanche, l'homme ne détient pas seul la responsabilité de ce détournement. L'Être lui-même, comme nous l'avons vu dans le passage qui traitait de la structure voilement-dévoilement du phénomène, *se refuse au dévoilement intégral dans le langage*. Comment cela est-il possible, si ce même passage nous révèle en même temps que le langage est « la maison de la vérité de l'Être »? Comment le lieu de vérité d'une chose peut-il en même temps faillir à témoigner pleinement de cette vérité? Le langage, ayant *quitté son élément*, se serait dérobé à sa tâche insigne qui est de témoigner de l'énigme sous la forme de laquelle se donne — et se retire — l'Être. Si l'Être se refuse à nous, c'est

⁶⁷ « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, p. 73-74. [Nous soulignons].

qu'il lui appartient en propre de se présenter de cette manière. Nous sommes une fois de plus confrontés à un cercle herméneutique dans lequel il nous est enjoint de demeurer, qu'il nous faut éviter de désertier. Le déclin dont nous nous préoccupons vient pour ainsi dire et en même temps de la structure de l'Être lui-même — auquel il appartient de se refuser dans sa manifestation — mais aussi de notre compréhension métaphysique de l'Être — c'est-à-dire de la surdité dont nous faisons preuve quant à son appel — ainsi que de notre *finitude* :

« Le déclin s'accomplit à la fois par l'effondrement du monde marqué par la métaphysique et par la dévastation du désert sur terre, qui provient de la métaphysique »⁶⁸.

Or tout déclin suppose un lever, un commencement et une apogée. La condition de possibilité du ponant est le passage de l'astre par son levant et son zénith et ce *Verfall* lui-même annonce la lueur d'une autre aurore. Heidegger aurait écrit quelque part dans un album de décembre 1944 que « le déclin (*Verfall*, « l'écroulement ») n'est pas une fin. Tout déclin reste dans la sûreté du lever (*Aufgang*) »⁶⁹. Ainsi, suivant le mot quasi alchimique du poète cher à notre penseur, « la jeunesse du monde doit surgir de notre décomposition »⁷⁰. Le mal, tout ce qui s'accommode du mensonge et de la destruction, s'il n'est pas sans rapport profond avec « l'assombrissement du monde et de l'esprit »⁷¹, semble, chez le philosophe, inscrit au cœur même de l'histoire de l'Être. « En même temps que l'indemne », martèle la « Lettre sur l'humanisme », « dans l'éclaircie de l'Être apparaît le malfaisant »⁷². C'est pourquoi au final, si la philosophie désire s'affranchir de la dénaturation du langage en question, il ne lui sera jamais suffisant de se départir des termes de la métaphysique. « L'essence du malfaisant ne consiste pas dans la pure malice de l'agir humain, elle repose dans la malignité de la fureur »⁷³. Il devient clair que le problème, même s'il est parfois découvert dans l'étymologie des vocables et dans l'histoire de leur usage, ne trouve pas d'abord sa racine dans les concepts qu'emploie la métaphysique, mais se situerait plutôt au cœur de l'Être lui-même et de son voilement. Par conséquent, il n'est pas inconcevable qu'à l'intérieur d'une pensée, le nihilisme et la métaphysique soient abandonnés sans que leur langage le soit pour autant. Car c'est, avant toute créativité néologique, *notre manière de dire qui doit se transformer* afin de libérer le sens de l'Être qu'elle tient captif de ses innombrables couches de recouvrement historique :

⁶⁸ « Dépassement de la métaphysique », in *Essais et conférences*, p. 82.

⁶⁹ Ce passage est rapporté par P. Lacoue-Labarthe dans une note de sa présentation de la conférence du 27 juin 1945 intitulée *La pauvreté (Die Armut)*, p. 53. Il s'agirait d'un témoignage de Georg Picht, rapporté par R. Safranski, in *Heidegger et son temps*, p. 439.

⁷⁰ Lettre de Hölderlin à Ebel datant du 10 janvier 1797. Passage cité par P. Lacoue-Labarthe in *op. cit.*, p. 19.

⁷¹ J. Derrida, *Heidegger et la question; De l'esprit*, p. 80-81.

⁷² « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, p. 121.

⁷³ *Id.*, p. 121.

« Et si la langue, précisément, de la métaphysique, et cette métaphysique elle-même (que ce soit celle du Dieu vivant ou du Dieu mort) constituait *en tant que* métaphysique cette barrière qui interdit le passage de la Ligne, c'est-à-dire l'assomption du nihilisme? S'il en était ainsi, le franchissement de la Ligne ne devrait-il pas nécessairement devenir une *mutation du Dire* et n'exigerait-il pas *une mue dans la relation à l'essence de la parole?* »⁷⁴.

C'est dire que la langue de la métaphysique doit être *abandonnée*, ou du moins repensée, menée à une transmutation qui la pousse au delà d'elle-même, à la lisière de son propre dépassement. Un passage tiré de la « Contribution à la question de l'être » abonde en ce sens, stipulant que « la question de la demeure de l'Être déperit si elle n'abandonne pas la langue de la métaphysique, parce que la représentation métaphysique interdit de penser la question de la demeure de l'Être »⁷⁵. Dans le même ordre d'idées, Jean Grondin écrit, dans un ouvrage qu'il consacre au tournant, que l'Être, comme « envoi destinal », appelle une *métamorphose du dire* pour porter son mystère (*Geheimnis*) au langage⁷⁶. Précisons toutefois que dans la démarche philosophique qui se donne pour tâche la « de-struction » de la métaphysique, l'accent n'est pas mis sur le fait de détruire, encore moins sur le fait de déconstruire :

« Destruction ne signifie pas anéantissement, mais démantèlement, déblaiement et mise à l'écart — des énoncés purement historisants sur l'histoire de la philosophie. Détruire signifie ouvrir notre oreille, la rendre libre pour ce qui, dans la tradition qui délivre, nous est intenté comme être de l'étant »⁷⁷.

Le sens d'une telle métamorphose de-structrice résiderait plutôt dans le *dégagement* qui permette de se frayer un passage, dans le fait de « *libérer un horizon à partir duquel ce qui est détruit peut enfin apparaître* »⁷⁸. Faire accéder la parole à elle-même, la libérer du carcan métaphysique, ce serait alors amener la langue à ne plus objectiver l'étant, mais à le faire éclore. C'est dire que tout dépassement de la métaphysique, devant préalablement passer par une « de-struction », constitue *un rapport vivant à la tradition*, une relecture des textes fondateurs à la lumière de la question de l'Être et dans l'optique d'un *dégagement* des enjeux fondamentaux qui lui sont implicites.

*

Notre mise en situation de la problématique du langage nous a permis d'explicitier des traits fondamentaux de sa mécompréhension afin de nous rendre accessible un questionnement sur son

⁷⁴ « Contribution à la question de l'être », in *Questions I et II*, p. 225. [Nous soulignons].

⁷⁵ *Id.*, p. 225.

⁷⁶ J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, p. 29.

⁷⁷ « Qu'est-ce que la philosophie? », in *Questions I et II*, p. 335.

⁷⁸ L'expression est empruntée à H. France-Lanord. Cf. *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue*, p. 17.

essence. Nous avons vu que concevoir la langue uniquement comme moyen de communication découlait surtout de trois présupposés qui commettent la méprise de niveler la parole à une fonction d'extériorisation (en tant que réplique de la parole intérieure), de dépendance (à une subjectivité humaine) et de validation (du réel en opposition à l'irréel). Ces préjugés ne sont pas aussi innocents que l'on pourrait le croire. Ils comportent, au contraire, le danger d'instrumentaliser la langue et sont, par conséquent, indissociables du déploiement cybernétique de l'Être qu'est l'arraisonement. En second lieu, il a été nécessaire de réévaluer les préjugés qui réduisent le langage poétique à un divertissement sans conséquence ou à un délasserment de la subjectivité. Enfin, la problématique du langage ne pouvait se passer d'aborder de front son ambiguïté fondamentale, à savoir que le déclin du langage manifeste les délinéaments de notre rapport authentique à l'Être. Suite à ces développements, l'interrogation de ce qui nous est permis d'espérer surgit. En effet, un re-lever est-il possible, pour autant que la pensée se fait fidèle à ce qui lui donne naissance?

Chapitre III — Découverte et explicitation de l'essence du langage

§ 1. La question de l'« origine » et sa situation dans l'ek-stase temporelle de l'a-venir

La quête en direction de l'essence du langage peut sembler à première vue plus ou moins tardive dans l'œuvre de Martin Heidegger, mais c'est là une présomption approximative. Dès *Être et Temps*, celui-ci n'aura de cesse de se mettre à la recherche d'une langue qui soit appropriée à la chose dite et qui puisse nommer le plus fidèlement possible ce qui est en question. Cela explique en partie l'introduction de *néologismes* à cette première époque de sa pensée — procédé qu'il délaissera pour une écoute plus attentive de ce qui surgit aux origines de la langue. Dans un entretien avec Roger Munier, Heidegger confie effectivement son intention de parvenir à une *simplicité de la langue*, « dont la rigueur consistera moins dans le on-dit (*Gerede*) d'une apparente technicité que dans la *nudité absolue de l'expression* »⁷⁹. Comme l'affirme pertinemment Hadrien France-Lanord — et comme nous avons tenté de le maintenir⁸⁰ contre des lectures trop réductrices de la pensée du second Heidegger — la quête de simplicité, de nudité et d'originarité ne doivent pas être comprises comme un simple désir de retour vers une origine perdue qui remonte au début des temps. Toute la pensée heideggérienne consiste justement en une réinterprétation de la conception du temps et de son originarité. Celle-ci se retrouverait non pas dans l'extase temporelle dérivée du passé, ni dans celle, sourde et aveugle, du présent. Il faudrait plutôt la chercher au cœur de l'a-venir, extase par excellence qui constitue le *Dasein* comme « pro-jet ». Les modalités du présent et du passé, sans forcément être discréditées, ne peuvent être originaires, nous dit Heidegger. Celle du passé en raison de sa tendance inhérente à tout expliquer de manière *causale*. Celle du présent en ceci qu'il demeure attaché à une *immédiateté* illusoire⁸¹. En ce sens, la langue est elle-même *origine* (*Ursprung*), non pas justement au sens causal comme origine *de* quelque chose, mais dans la mesure où elle *crée la possibilité* de toute histoire en ouvrant l'espace d'un dialogue où le *Dasein* peut répondre à l'appel de l'Être. Les notions de *simplicité* ou de *pureté* de la langue qui habitent le corpus heideggérien peuvent certes être questionnées. L'entreprise qui prétend viser l'élimination par couches des malentendus historiques qui recouvriraient massivement la langue et nous en

⁷⁹ R. Munier, *Stèle pour Heidegger*, p. 17. Ce passage est cité par H. France-Lanord, in *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue*, p. 51. [Nous soulignons].

⁸⁰ Cf. le § 1 de notre deuxième chapitre, intitulé « Critique de l'instrumentalisation du langage et de la parole ».

⁸¹ « [...] l'homme de la métaphysique est un homme déchiré [...] entre la causalité et la rationalité qu'il ne parvient jamais à faire coïncider. [...] Le principe de raison, Heidegger l'a répété sans se lasser, n'a pas de fond, parce qu'il ne peut jamais faire coïncider avec elles-mêmes les deux souches de la métaphysique, la causalité et la formalité [...] ». Cf. la conférence de J.-F. Mattéi, intitulée « *Le quadruple fondement de la métaphysique : Heidegger, Aristote, Platon et Hésiode* », in *La Métaphysique*, p. 203-228.

cacheraient l'essence véritable peut en effet sembler douteuse, nostalgique, voire absurde pour certains. Il faut néanmoins accorder à la pensée heideggerienne — et cela peut partiellement répondre à de telles critiques — que cette origine supposée ne consiste justement pas en une épuration dont le but est de déceler un noyau historique conçu comme la tare restante une fois toutes les couches archéologiques indésirables éliminées. Pour employer une formulation du cours de 1934-1935, l'Être comme destin n'a pas son origine derrière soi comme quelque chose qui aurait été un jour décrété, attribué, comme « lot » irrévocable, comme destination qui ne fait plus que se dérouler sans fin à travers tout ce qui suit (*HH*, 217). L'origine dont il est ici question serait davantage à concevoir comme une origine à *venir* :

« Jamais chez Heidegger l'«origine» ne peut-elle être comprise comme pureté première irrémédiablement passée; l'*Ursprung* est toujours au-devant de nous, à venir, et dispense la primeur d'un nouveau jaillissement à chaque fois que nous allons à elle »⁸².

Cette assertion de Hadrien France-Lanord nous semble aussi être en parfaite continuité avec le chapitre du cours sur les *Hymnes* de Hölderlin que Heidegger consacre à la question de l'origine de la poésie. Attirant notre attention sur la différence fondamentale qu'il est important d'observer dans la thématique de l'origine entre l'origine comme telle — c'est-à-dire la source à partir de laquelle surgit ce qui s'en détache — et ce qui surgit lui-même, notre penseur propose que la pure origine n'est pas simplement ce qui libère quelque chose dans un jet, laissant ce qui vient de jaillir à lui-même, sans autres attaches. L'origine serait plutôt le *commencement*, qui saute par-dessus ce qui a surgi de lui. L'origine ainsi comprise est « capable du maximum » (*HH*, 228) puisqu'elle est présente dans la fondation de ce qui demeure, puisqu'elle prend les devants afin de dépasser son propre commencement et devenir ainsi du même coup le but, la fin de celui-ci⁸³. L'origine, en son commencement, serait conçue « comme ce qui précède et fait le saut en avant (*das Vorausspringende*), et qui de ce fait est, en tant que commencement, du même coup la fin déterminante » (*HH*, 222). L'origine est donc *au devant de nous*⁸⁴, elle ne surgit pas des profondeurs cachées de l'histoire, mais se tient devant et s'adresse à l'homme dans un *appel à entrer en dialogue*. C'est ce qu'entend notre penseur lorsqu'il parle de *retour aux sources*. Écoutons le passage qui inspire notre expression :

⁸² H. France-Lanord, *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue*, p. 51.

⁸³ « Plus tôt une chose s'ouvre et exerce sa puissance, et plus tard elle se manifeste à nous autres hommes ». Cf. « La question de la technique », in *Essais et conférences*, p. 30.

⁸⁴ Rappelons ici la formule du jeune Rimbaud qui écrit, dans la fameuse « Lettre du voyant », datée du 15 mai 1871 et destinée à Paul Demeny : « La Poésie ne rythmera plus l'action; elle sera *en avant* ». Cf. « Choix de lettres », in *Œuvres*, p. 348.

« Les paroles ne sont pas des termes qui, comme tels, sont comparables à des sceaux et à des tonneaux d'où nous puisons un contenu disponible là-devant. Les paroles sont des *sources* que le dire creuse davantage, des sources qu'il faut toujours chaque fois trouver et creuser à neuf, qui sont facilement ensevelies, mais qui de temps en temps aussi jaillissent sans qu'on y prenne garde. Sans un *retour continu et chaque fois neuf aux sources*, les sceaux ou les tonneaux restent vides ou leur contenu éventé »⁸⁵.

Cette tentative de ré-enracinement de la parole dans l'expérience de l'être-au-monde ainsi que la quête d'un resourcement continu de la langue sont compréhensibles à la lumière de la critique tenace qu'opère Heidegger du nivellement de la parole au statut de simple moyen de communication mis à la disposition de l'homme, qui en use comme bon le lui dictent ses besoins et caprices quotidiens. Débarrasser la langue des couches de malentendus qui l'enveloppent revient donc à la soustraire à une dévalorisation qui la guette et qui est la *menace de son ustensilité toujours croissante*. Le terme de menace ou de danger, loin d'être affecté et dramatique, réfère à un état alarmant, du moment que la position dénoncée est devenue *convention*, presque *consensus*; du moment qu'elle dénote l'acharnement de notre époque à demeurer aveugle à l'essence de la langue en faisant de celle-ci un usage strictement propositionnel. Mais qu'en est-il donc des possibilités véritables de la langue? Cette dernière peut-elle effectivement être opposée à l'action et considérée comme simple moyen d'expression, dénué de l'efficacité immédiate et concrète de l'agir? Qu'est-ce que le langage précisément et comment faut-il le thématiser pour en saisir l'essence?

§ 2. *Explicitation de la co-appartenance du langage et du Dasein à partir de la notion de finitude*

Il nous faut questionner plus avant afin de découvrir le privilège du langage dans sa fonction fondatrice. Nous tenterons d'en faire ressortir les moments décisifs toujours en les isolant des conceptions qui nivellent le langage en le ravalant à une faculté humaine parmi d'autres. Mettre en avant une essence langagière du *Dasein*, c'est donc résister à la dangereuse crispation sur une vérité familière et par conséquent close concernant l'homme. C'est pour cette raison que Heidegger s'applique à prémunir la réflexion philosophique d'une conception de l'homme comme l'étant qui non seulement posséderait la faculté de poser d'autres étants comme objets et de les classer selon une logique conceptuelle, mais qui n'adopterait cette attitude que parce qu'il serait à lui-même objet de théorie. Or, étant admis que ce n'est pas sa rationalité qui spécifie le *Dasein* au regard du reste des étants, nous aimerions tenter de démontrer que cette distinction revient à l'homme du fait qu'il se rapporte au monde *sous le signe du langage* (et non pas comme son *détenteur*). Dans la conférence intitulée « La parole », nous lisons que le site de la parole est le lieu où il est possible de

⁸⁵ *Qu'appelle-t-on penser?* p. 89. [Nous soulignons].

« trouver le séjour où se déploie l'être de l'homme ». Il est aussi dit que le parler qu'est la parole est « cela qui accorde séjour à l'existence des mortels »⁸⁶. Nous avons expliqué plus haut de quelle manière Heidegger entend et traduit l'*ek-sistence* comme le se-tenir-en-dehors (de soi). Or, cette tenue à l'extérieur n'a rien de la statique du sujet compris comme ὑποκείμενον, mais fait référence à ce qui gît secrètement *sous* toute existence factice, à savoir l'ouverture de la dimension où quelque chose (*autre chose*) peut advenir. La présence de l'humain en ce monde est parlante et s'ouvre dans la parole. C'est pourquoi il nous faut nous pencher de façon plus attentive sur le lieu même de cette parole, lieu que l'on ne peut espérer habiter que si l'on s'y achemine.

Ainsi que nous venons de l'illustrer, il ne faut pas croire que la caractérisation du langage comme origine obstrue la découverte de l'essence temporelle de celui-ci. Au contraire, tout le cachet de la pensée de notre auteur devient manifeste dans la définition de cette origine non pas comme cause éternelle de l'existence du monde, mais bien à partir de la *finitude*. De ce fait, le langage est traversé dans son essence par sa propre *Endlichkeit*, qui revoie à celle de l'étant pour lequel la parole est parlante :

« [...] le langage n'est pas en tout subordonné à la logique, mais [...] au contraire il appartient à l'essence du langage et des significations d'être inconséquent — autrement dit, le langage est quelque chose qui appartient à l'essence de la finitude humaine. S'imaginer un dieu qui parle est un non-sens absolu »⁸⁷.

Nous venons d'entrevoir le lien ontologique qui unit langage et finitude. À vrai dire, Heidegger nous dit dans le passage cité plus haut que tout langage appartient à l'essence de la finitude humaine. Nous parlons parce que nous sommes des êtres appelés à mourir et dont l'appartenance à cette terre advient sous le signe de la temporalité. Aussi, aux êtres imparfaits et mortels que nous sommes est imparti le langage, qui s'étale lui-même dans l'ordre du temps. Pour mieux estimer la nature langagière de l'homme, Heidegger nous dit que « s'imaginer un dieu qui parle est un non-sens absolu »⁸⁸. Or de quoi s'agit-il lorsqu'il est question de notre finitude? Heidegger réfère-t-il par là à une opposition traditionnelle entre le fini et l'infini, tradition dont il tenterait lui-même de se faire le prolongement? Nous croyons qu'il en est autrement. Si nous nous méfions un moment de notre penchant naturel à traiter de la finitude comme de ce qui est caractérisé par le *manque*, il devient clair que la notion de finitude renvoie à quelque chose de plus complexe que le simple fait d'être circonscrit par un défaut, une imperfection, une incapacité. Il eût semblé aller de soi qu'une conception de la finitude se comprenne en opposition avec la notion d'infini —

⁸⁶ « La parole », in *Acheminement vers la parole*, p. 16.

⁸⁷ *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, p. 347.

⁸⁸ *Id.*, p. 347.

notamment celle qui a prévalu dans la tradition métaphysique pour caractériser le premier moteur ou le principe de toutes choses. On pourrait être portés à entendre la finitude comme un concept qui cherche à traduire une limitation et une impuissance qu’aurait l’homme à se rapporter à l’Être. Notre philosophe proclame d’ailleurs dans son cours de l’hiver 1934-1935, que l’être des demi-dieux (notion à laquelle nous reviendrons un peu plus loin)⁸⁹, déterminé temporellement comme finitude, demeure inaccessible pour l’entendement moyen. Celui-ci ne voit en effet aussitôt qu’un faire-défaut là où apparaissent entrave et rupture (HH, 216). C’est justement tout le contraire qu’il nous faut penser, à savoir que pour l’être qui en son essence est *Dasein*, c’est là un « avantage » et « la condition de sa grandeur » (HH, 216). Par conséquent, la finitude serait non pas un obstacle qui tenaille la pensée, mais bien la *condition de possibilité de tout rapport à l’Être*. « *Endlichkeit* » traduirait alors non pas une carence d’éternité, mais le point de départ de la philosophie. Afin de rendre plus intelligible cette notion de finitude, reportons-nous à la belle analyse que fait Heidegger du mot allemand *Fehl*, trouvé au quarante-quatrième vers d’un poème fluvial de Hölderlin : *Le Rhin* et traduit par François Fédier et Julien Hervier par le mot *manque*. Ce manque, stipule Heidegger, est, pour les demi-dieux, un manque du divin. Or « manque » ne veut surtout pas dire « défaut », au sens de faire défaut ou de manquer à l’appel comme absence. Il ne s’agit pas non plus d’une référence à une pénurie ou à un manquement. « Manque » veut dire « manquer », dans une équivoque semblable à l’anglais « *to miss* ». En un certain sens, nous nous rapprochons de l’acception de « manquer » au sens de « rater ». Ici aussi, nous devons éviter d’entendre le verbe « rater » dans sa dénotation d’échec. Dans une tentative d’atteindre un but, Heidegger pense ici à « manquer » au sens « d’excéder le but, par surcroît de pression, et à la vérité non pas une seule fois, mais bien constamment ». Il ajoute aussi que « le manque, le fait de manquer par excès de plénitude et surmesure, c’est ce qui assaille, venant des dieux, les demi-dieux » (HH, 218). Le penseur allemand explique ainsi le manque — en l’occurrence ici le manque de Dieu, du divin — comme le fait de manquer en visant trop loin à partir de la plénitude et non à partir de la faiblesse. Être fini, c’est donc avoir la possibilité de se saisir comme mortel et en ce sens seulement de commencer à penser. Or nous ne pensons qu’en tant que nous parlons et non l’inverse. Pensée, langage et *Dasein* apparaissent dès lors selon le fil d’argent ontologique qui les lie indéfectiblement : la finitude.

⁸⁹ Cf. le § 3 de notre quatrième chapitre, intitulé « Le thème du dis-cès et du recueil comme caractère constitutif de l’étrangeté du poète » ainsi que le § 5 du même chapitre, intitulé « Le périlleux balancier du langage et du dire poétique ».

§ 3. Déploiement de la notion de finitude à la lumière de l'introduction du concept de retrait

Nous savons désormais que le langage est la « maison de l'Être », l'éclaircie à partir de laquelle celui-ci peut se déployer. Nous savons aussi qu'au langage appartient le *Dasein* et par conséquent la finitude. Si ce que nous avons découvert est juste, il doit forcément y avoir un lien privilégié entre l'Être et la finitude qui appartient au langage. Nous désirons justement attester cette intuition de notre réflexion. Nous avons déjà exposé la phénoménalité de l'Être en nous intéressant à la structure voilement-dévoilement de celui-ci comme de tout phénomène. Tout phénomène — et l'Être est le phénomène par excellence — tend à venir au jour en se retirant. C'est sur cette notion de *retrait* esquissée plus haut⁹⁰ que nous nous pencherons à présent. Celle-ci revient en force dans l'œuvre de notre philosophe et ce à l'époque de son parcours qu'il nomme lui-même le *tournant*, référant à la fois à un tournant dans sa pensée et à une pensée du tournant dans la méditation de l'Être. À cet effet, nous croyons qu'il est juste de dire non seulement que le tournant est à double tranchant, mais qu'il est à virages multiples.

Le milieu des années trente constitue une période extrêmement productive pour Heidegger puisque sa pensée, qui brille déjà de l'éclat énigmatique de l'originalité véritable, prendra un tournant (*Kehre*) dont la radicalité ne fait plus question. C'est aussi cette époque qui voit naître ce que l'on appelle le « second Heidegger », dont les thèses concernant la destruction de l'histoire de la métaphysique et la nécessité de trouver un autre langage philosophique se font de plus en plus insistantes. Cette période se caractériserait incidemment par une certaine prolifération textuelle ainsi que par une tentative ultime du langage heideggérien d'accéder à une parole inaugurale de l'Être. Jean Grondin réfère à cette prolifération en employant le terme d'« éparpillement ». Selon lui la pensée de la *Kehre* se muerait en « dissémination et pluralité »⁹¹. Or, ce tournant en question n'a pas uniquement lieu dans l'œuvre heideggérienne ainsi que dans la le fait que sa pensée elle-même se tourne vers le chant du poète et entre en dialogue avec la poésie. Plus fondamentalement, c'est dans la pensée même de l'Être que se produit le tournant. Autrement dit, c'est l'Être lui-même qui se détourne et ce faisant, rend possible le tournant dans la pensée. Mais que signifie pour l'Être de se tourner ainsi? Comment rendre plus intelligible cette notion déterminante de la *Kehre*? À vrai dire, nous ne prétendons pas ici couvrir de manière exhaustive cette thématique. Nous nous contenterons d'insister sur l'idée que le tournant dans l'Être correspond au moment de retrait de celui-ci. À cet égard, le tournant se comprendrait pleinement comme la pleine réalisation de la coappartenance suprême de la vérité et de la non-vérité. Jean Grondin suggère quant à lui que c'est à partir de

⁹⁰ Cf. le § 3 notre premier chapitre, intitulé « Recouvrement de la bipolarité phénoménale de l'Être et de la vérité ».

⁹¹ J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, p. 119.

l'Introduction à la fameuse conférence intitulée « Qu'est-ce que la métaphysique? » que cette coappartenance en question occupera désormais « les efforts de Heidegger »⁹².

L'Être devient dès lors *l'agent du tournant en se retirant*, en se détournant de nous. L'expérience dont jaillit le tournant est par conséquent le retrait de l'Être dans l'absence et son l'oubli même de ce retrait⁹³. C'est sous cet angle que nous appréhenderons le voilement de l'origine qui se retire dans ce qui lui est le plus proche : son propre jaillissement. Or le fait de se retirer advient toujours au moment où la volonté de saisir se fait la plus insistante; ce qui signifie que le retrait est un moment crucial de toute donation. Mieux encore, le retrait serait l'événement — presque l'essence même — de la donation. Lisons un passage tiré d'un cours tenu à l'Université de Fribourg durant le semestre d'hiver 1951-1952 et qui met en relief l'importance primordiale accordée au moment du voilement :

« Mais se retirer n'est pas rien. Le retirement est *événement*. Ce qui se retire peut même toucher l'homme et le prendre dans sa requête plus essentiellement que toute chose présente qui le cerne et le concerne »⁹⁴.

Le retrait de ce qui se donne pourrait en effet constituer le mode le plus authentique de sa présence et serait bien au-delà de toute immédiateté. C'est que l'immédiateté de la présence éteint la possibilité d'un rapport ou d'une rencontre dans la mesure où, pour emprunter une expression que Jean-Luc Marion utilise à diverses reprises dans *L'idole et la distance*, elle accroche dans le visible et ce de manière à fixer la pensée. Ce qui se retire, quant à lui, nous tire littéralement avec lui : il met la pensée en mouvement et celle-ci se met alors à la poursuite de ce qui se dérobe. Dans cette mise en marche, la pensée, dynamisée, montre la direction dans laquelle se retire l'Être et cette *monstration*⁹⁵ est le propre de l'homme :

« L'homme n'est homme qu'en tant qu'il est tiré vers ce qui se retire, qu'il est en mouvement vers lui, et qu'il montre ainsi dans la direction du retirement »⁹⁶.

Et dire, n'est-ce pas précisément faire apparaître, montrer ce qui apparaît en tant qu'il apparaît, dans le surgissement même de son apparaître? Ainsi, ce qu'on entend par dire doit être mis en lumière selon Heidegger à partir du vieux mot allemand *sagan*, dont la signification s'apparente au verbe *zeigen*, et qui renvoie à quelque chose comme : laisser voir en montrant. Le dire ne peut donc se résumer à la communication, encore moins à l'acte de phonation énonciatrice, mais est à voir comme ce à partir de quoi l'étant se montre et vient à paraître comme chose. Dans le passage

⁹² J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, p. 93.

⁹³ *Ibid.*, p. 95.

⁹⁴ *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 27. [Nous soulignons].

⁹⁵ « Dans le mouvement vers ce qui se retire, l'homme est un Monstre. [...] Le Monstre demeure sans signification ». Cf. *ibid.*, p. 28.

⁹⁶ *Id.*, p. 28.

cité qui suit, Heidegger suggère que la prise en compte de ce qui se retire permettra peut-être à l'existence humaine de se raccrocher à l'espoir d'un salut, d'une situation où l'Être, s'il se retire, ne se *détournerait* plus pour autant du *Dasein* :

« Que nous ne pensions pas encore ne tient aucunement à ce que l'homme ne se tourne pas encore suffisamment vers ce qui désire être gardé dans la pensée [...]. Que nous ne pensions pas encore vient plutôt du fait que ce qui demande ainsi à être pensé se détourne lui-même de l'homme, et même s'est déjà détourné depuis longtemps de lui »⁹⁷.

De cet extrait découle aussi que ce qui s'est détourné de l'homme ne s'est pas détourné à un moment précis et datable de l'histoire, mais que c'est de tout temps que ce qui est à penser se tient dans le retrait. De telle sorte que le pouvoir de la pensée ne repose pas entre les mains de l'homme et ce tant et aussi longtemps que ce qui est à penser se retire. Encore plus essentiellement, dans les mots de Jean Grondin, « la plus haute révélation de l'être resterait celle du refus »⁹⁸. À ce constat, le *Dasein* des mortels peut se rapporter de diverses manières. Répondre à ce refus de l'Être par l'aveuglement cybernétique d'une activité acharnée ou encore par le soulèvement antagoniste d'une volonté révoltée et tributaire, en dernier lieu, d'une volonté de puissance assoiffée de mainmises, c'est choisir de rester sourd à un appel qui pourtant, dans sa taciturnité et dans l'effacement qui est propre au geste du surgir, continue de nous interpeller. D'un autre côté, il est beaucoup trop aisé de travestir l'insistance de Heidegger sur le retrait et le caractère d'absence de toute donation de phénomène en une invitation à renoncer à tout espoir de discernement et d'appropriation, à tout projet de vérité. À vrai dire, Heidegger lui-même laisse par moments suggérer que sa pensée a pour conséquences ultimes la résignation et l'attente. L'accentuation de la finitude ne devrait toutefois pas barrer le chemin à une parole authentique, mais c'est bien la limitation de la finitude elle-même qui est la condition de possibilité du traçage des sinuosités du sentier de l'existence. Cela signifie qu'à l'Être comme « concept » et comme présence appartient un horizon temporel⁹⁹. Aussi, « c'est seulement sur cet horizon de temporalité, de finitude, que l'être peut se montrer [...] comme question fondamentale »¹⁰⁰. Jean-François Mattei écrit quant à lui que le sens de l'Être constitue « le surgissement, l'éclosion d'un pur advenir à travers le temps »¹⁰¹.

⁹⁷ *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 25.

⁹⁸ J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, p. 123.

⁹⁹ Lire à ce sujet toute la conférence intitulée « Temps et Être », in *Questions III et IV*, p. 187.

¹⁰⁰ E. Brito, *Heidegger et l'hymne du sacré*, p. 5.

¹⁰¹ J.-F. Mattei, *Heidegger : L'énigme de l'être*, p. 12.

§ 4. Découverte de la parole comme écoute et correspondance

Si le retrait de l'Être laisse présager que les rennes de l'histoire ne se trouvent sans doute plus entre les mains de l'homme, c'est ailleurs qu'il nous faudra désormais rechercher le déploiement du langage dans son caractère historique. En effet, nous devons opérer un retournement afin de laisser voir que c'est la parole qui parle, que c'est elle qui appelle, à partir du silence qui est son retrait, l'homme à lui répondre et à devenir parlant. Sachant prêter oreille, répondant et parlant, l'être humain est approprié à lui-même dans ce dialogue qui permet à l'Être de se livrer en propre. Un tel « appropriation » se fait « propriété » de l'homme à condition que celui-ci ne s'en proclame pas l'origine; à condition qu'il reconnaisse qu'il en est uniquement le lieu de surgissement. En effet, si la parole se déploie lorsque les mortels parlent, ces derniers ne parlent à leur tour que dans la mesure où ils répondent à la parole elle-même, qui ne peut perdre sa primauté. Nous entrapercevons là une fois de plus le caractère circulaire des thèses heideggeriennes. Cette circularité, nous ne devons cependant pas la craindre ou nous laisser bernier à l'appât de la facilité en la qualifiant de tautologie¹⁰². Au contraire, nous choisissons de l'assumer pleinement — bien qu'elle soit vertigineuse — et de sauter, non sans un certain recul critique, dans le cercle herméneutique sans lequel la pensée se meurt dans la banalité linéaire des enchaînements logiques.

Nous venons d'établir que pour Heidegger, l'homme ne peut parler que parce qu'il répond à l'appel de la parole. Or, assurément, pour qu'il y ait quelque chose comme une réponse, il faut d'abord avoir entendu la parole qui s'adresse à nous. Il en résulte que pour parler, les mortels doivent pouvoir entendre, mieux encore : *écouter*. C'est ce que nous apprend un passage tiré de la conférence intitulée « La parole » :

« C'est seulement dans la mesure où les hommes sont à l'écoute, ayant place dans le recueil où sonne le silence, que les mortels sont capables sur un mode qui *leur* soit propre, de parler en faisant retentir une parole »¹⁰³.

L'écoute est donc ce qui permet à l'homme de parler véritablement puisqu'elle suppose de savoir retenir son propre dire pour mieux entendre ce qui vient d'ailleurs et y répondre. Le *Dasein* parle parce qu'il *correspond*, parce qu'il répond à ce à quoi il appartient en propre.

Heidegger poussera encore plus loin ses thèses sur l'écoute comme condition de possibilité du langage en intensifiant le lien inaliénable qui relie l'écoute au silence et qui fait de celui-ci un présupposé de celle-là. Pour résumer cette idée, disons simplement que le *Dasein* ne peut devenir réceptif à quoi que ce soit s'il ne fait pas d'abord taire le tapage intérieur qui instaure un règne de

¹⁰² « La tautologie est le seul moyen de penser ce que la dialectique ne peut que voiler ». Cf. « Le séminaire de Zähringen », in *Questions III et IV*, p. 488.

¹⁰³ « La parole », in *Acheminement vers la parole*, p. 34.

désordre et de dispersion dans son rapport habituel aux choses. Dire qu'« il y a écoute dans la mesure où il y a appartenance à l'injonction du silence »¹⁰⁴ signifierait alors que c'est lorsque se tait le monologue intérieur que la subjectivité se fait à elle-même que la parole en tant que parole peut enfin émerger de la sonorité ambiante qui la recouvre et la rend inaudible.

Dans le cours dédié aux poèmes hölderliniens *La Germanie et Le Rhin*, Heidegger distingue pas moins de trois modes du dire comme *écoute*. Se basant sur une lecture assidue des deuxième et troisième strophes du poème de Hölderlin intitulé *Le Rhin*, il explique que l'écoute peut se dire en un triple sens dès lors que l'on considère les instances qui peuvent prêter oreille à la parole de l'Être. Il appert que « les genres d'écotants sont au nombre de trois : les dieux, les mortels et le poète » (*HH*, 184). Nous expliciterons d'abord le mode d'écoute des mortels. Celui-ci est mis en relation avec la conception instrumentale de la parole, dont nous avons examiné les moments déterminants plus haut. À la sphère des mortels correspond une manière d'écouter qui se caractérise par la *fuite*. Les mortels écoutent sans doute la parole qui leur est adressée, mais s'évadent lorsque vient le temps de véritablement l'entendre. Nous sentons poindre ici la déchéance du *Dasein*, qui plutôt que de faire face à l'abîme de l'Être révélé dans la prise de conscience de sa mortalité, préfère de loin la débandade lénifiante du bavardage. Par conséquent, les mortels écoutent en tant qu'ils sont ceux qui ne savent pas entendre. Leur écoute est désignée comme « *das Überhören* » — le fait de faire la « sourde oreille » — comme refus de prêter oreille. Préférant « perdre la mémoire de l'origine » en esquivant la méditation du surgissement en tant que tel, les mortels égarés « ne s'en tiennent qu'à *ce qui a surgi (was entsprungen ist)* » (*HH*, 185), au sujet du jour, à ce qui fait manchette et leur épargne la corvée de penser franchement. Voici un autre extrait du même cours qui illustre entièrement notre propos :

« Nombreux sont ceux qui écoutent beaucoup de choses, et de tous côtés, et vivent au jour le jour de ce qu'ils entendent dire, sans jamais être mis à l'écoute de rien » (*HH*, 185).

Le second type d'écoute que relève notre penseur coïncide cette fois avec la sphère des dieux, qui, contrairement à la fugacité et à l'esquive dont témoignent les mortels, prennent part quant à eux « de façon extrême » aux lamentations de l'homme. Oyant les calamités des mortels, les dieux répondent par une écoute qui est teintée de compassion, voire de pitié. C'est en ce sens qu'il est juste de dire que l'écoute des divins est « *das Erhören* », puisque non seulement elle prend part à ce qui lui est adressé, mais elle lui « accorde audience ». Or, nous dit Heidegger, si « les dieux

¹⁰⁴ « La parole », in *Acheminement vers la parole*, p. 36.

écoutent en étant “*pris de pitié*” » et que les mortels « s’enfuient, se détournent », le demi-dieu est quant à lui laissé « en plan » (HH, 185).

Qu’en est-il justement de l’écoute du poète, qui, comme nous le verrons ultérieurement¹⁰⁵, portera l’étendard du demi-dieu? Incontestablement elle ne peut être identique à celle des dieux ni à celle des mortels. En effet, le poète, s’il n’est pas tout à fait encore un dieu, n’est pourtant pas n’importe quel individu. Nous aurons tout le loisir d’explorer les pistes thématiques de ce qui distingue le simple mortel du poète, mais nous devinons aisément qu’il s’agit de quelque chose comme un *don* judicieusement mis à profit. Heidegger va même jusqu’à écrire que l’être humain ne peut véritablement être disposé à écouter que s’il a d’abord été « touché par une grâce », ou du moins s’il a été proprement « éduqué » (HH, 185). L’écoute du poète a dès lors ceci de mystérieux qu’elle se situe dans un entre-deux abscons. Elle ne se déclare ni comme fuite ni comme engagement, mais se tient dans le retrait qui rassemble ces deux extrêmes :

« Le genre d’écoute des dieux et celui des mortels sont déterminés; celui du poète reste indéterminé, ou plus exactement : pour nous il est encore en retrait » (HH, 184).

Si les dieux laissent l’origine éclore en ce qu’ils l’affranchissent du recouvrement qui l’entravait, le poète, comme l’énonce en termes transparents Heidegger, tient ferme dans son écoute devant l’origine. Il ne déguerpit pas devant le surgissement au profit de ce qui surgit comme le fait le commun des mortels. Il n’y prend pas part non plus comme le font les dieux en rendant possible, par la pitié, la délivrance de l’origine. Plutôt, dans une action qui se rapproche de la passion en un sens précis, le poète *perçoit* l’éclosion de l’origine en en supportant le débordement dans toute sa luxuriance. L’écoute du poète se définit donc comme pâtir, puisque, en tant que demi-dieu, il se tient dans l’entre deux :

« Le poète, quant à lui, n’étant pas un dieu, ne peut pas délivrer l’origine, son écoute ne peut être audience. Mais le poète, n’étant pas non plus simplement un être humain — au sens quotidien de la chose — ne peut pas non plus écouter à la façon des mortels. Il ne peut pas *vouloir être sourd* à l’origine. Son écoute tient tête au caractère terrible de l’origine entravée. Cette écoute qui tient tête est passion (*Leiden*). Or pâtir, c’est l’être du demi-dieu » (HH, 186).

Nous sonderons plus avant ce qui vient d’être dit dans le chapitre suivant. L’essentiel pour l’instant est d’admettre que l’écoute poétique « tend l’oreille sans prendre part au gémissement » (HH, 184) et « “met” ainsi pour la première fois en avant cela qui, là, a proprement lieu et pour tout dire : “est” » (HH, 186).

¹⁰⁵ Cf. le § 3 de notre quatrième chapitre, intitulé « Le thème du dis-cès et du recueil comme caractère constitutif de l’étrangeté du poète » ainsi que le § 5 du même chapitre, intitulé « Le périlleux balancier du langage et du dire poétique ».

*

Après avoir passé en revue les principales préconceptions qui rendaient notre rapport au langage problématique, voire bancal (Chapitre II), nous avons explicité de quelle manière ce dernier est plus qu'un moyen de communication et comment la poésie, quant à elle, est beaucoup plus qu'un délasserment. C'est la découverte de la décadence du langage en tant que conséquence de notre rapport factice à l'Être qui nous a ouvert les chemins d'une réflexion sur son essence. Cette découverte a mené notre questionnement sur le propre de l'*origine*, que nous avons restituée à son ek-stase temporelle à-venir. Ce faisant, la co-appartenance du langage et du *Dasein* s'est vue explicitée grâce à la notion de finitude qui leur est commune et qui leur appartient en propre. Celle-ci devait alors être intégralement déployée à la lumière du concept de *retrait* que nous avons dégagé à la fin du Chapitre I. Enfin, cette disposition de l'Être à constamment se retirer et à attirer l'homme à sa suite nous a permis d'introduire l'essence du langage dans sa détermination heideggérienne comme écoute et correspondance. Nous sommes dès lors finalement en mesure d'entamer un véritable dialogue de la pensée avec la poésie dans son dire fondamental et d'être attentifs à ce qui se déploie dans l'essence d'un tel dialogue.

Chapitre IV — Entrée en dialogue de la pensée avec le dire poétique

« On devrait mieux honorer la pudeur avec laquelle la nature se dissimule derrière des énigmes [...]. Peut-être la vérité est-elle [...] fondée à ne pas laisser voir son fondement »¹⁰⁶.

§ 1. Mise en relief de la sacralité de la parole à l'aide du concept de retrait du divin

La pensée d'un Heidegger qui se tourne vers la poésie ne doit pas être comprise comme un simple vœu pieux de la part du penseur, une fuite mystique hors du réel, « comme si la poésie n'était pas le réel même en son incandescence »¹⁰⁷. Selon Jean Grondin, le tournant dans la pensée du philosophe allemand, qui coïncide aussi avec l'émergence du souci de la poésie, « ne représente une péripétie ni anti-philosophique, ni irrationnelle »¹⁰⁸. Ce dialogue auquel nous convie le penseur répond au contraire à l'urgence de notre époque et met en jeu l'essence de l'homme dans son habitation sur terre, la tâche et la rigueur de la pensée ainsi que l'être même de la parole. Notre époque étant celle de l'échange et de la reproductibilité à l'infini de stocks de marchandises qui deviennent elles-mêmes stock d'information — où l'homme lui-même s'investit comme force de production et de travail disponible et où le divin est réduit à un phénomène neurochimique — « le dialogue entre la poésie et la pensée libère la possibilité pour le monde qu'il apparaisse comme monde »¹⁰⁹.

Nous voudrions à présent tenter de penser le phénomène du langage par l'intermédiaire de notre rapport au divin comme *possibilité*, en ce que la possibilité est « la détermination ontologique positive la plus originaire et ultime du *Dasein* » (*ET*, § 31, 144). Cette question de la relation que peut encore espérer entretenir la finitude humaine avec le divin, avec le dieu et les dieux qui ont peuplé et hanté l'histoire de la mémoire, est posée dans l'œuvre de Martin Heidegger comme ne pouvant être envisagée qu'à la condition de la finitude de l'Être. La clarification qui s'impose face à cette évidence est la suivante : pourquoi poser encore le problème du divin ? La question de Dieu n'est-elle pas saturée, n'en avons-nous pas fait le tour ? N'en sommes-nous pas même enfin venus, au bout de siècles de disputes métaphysiques, à proclamer, avec un mélange d'inquiétude et de soulagement, l'effondrement tant attendu du « trône divin » ? Cet « écroulement » du sacré transmuté en religieux¹¹⁰, gloire ultime du nihilisme, ne s'impose-t-il pas du reste comme prémisses

¹⁰⁶ F. Nietzsche, Préface au *Gai Savoir*, p. 27.

¹⁰⁷ F. Fédier et J. Hervier. Cf. la note préliminaire des traducteurs, in *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin*, p. 8.

¹⁰⁸ J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, p. 119.

¹⁰⁹ H. France-Lanord, *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue*, p. 166.

¹¹⁰ « Le dépouillement des dieux, c'est la vacance par rapport à Dieu et aux dieux. [...] Cependant, le dépouillement des dieux exclut si peu la religiosité, que c'est plutôt avec lui seulement que le rapport aux dieux se mue en vécu religieux.

évidente de toute pensée critique? Est-ce à dire qu'il nous faudra pour poser cette question « régresser »? En un sens oui, si le pas de recul que constitue un certain refus de l'illusion du progrès décrit un retour en arrière. L'essentiel est de questionner une notion qui, du fait même de sa « mise à mort » et suite à l'apparente accélération de son étiolement, n'en continue pas moins de faire signe comme présence silencieuse, persistant à se tourner vers les mortels avec, en ces temps de nivellement et de détresse spirituelle, peut-être plus d'insistance que jamais. Notre visée se polarisera donc sur la possibilité de ce rapport dont la manifestation ne peut être comprise que dans l'acceptation et la prise en charge de l'indice de retrait de ce qui se donne. Le sacré est inévitablement donné, — et en cela indemne — et ce même lorsque les hommes ne parviennent plus à nommer « sacré » quoi que ce soit dans leur expérience. Pour y arriver, il nous faudrait « abandonner » « la représentation courante de l'homme comme d'un *animal rationale* [...] sujet pour ses objets »¹¹¹ pour sauter du fond de cette représentation de nous-mêmes, au fond de notre coappartenance à l'Être. Ce « saut »¹¹² initié par Heidegger est un saut décisif de la temporalité du *Dasein* vers celle de l'Être lui-même. Il trace la voie d'une autre intelligence de l'Être, celle qui jaillit de la donation sans fond. Un nouveau rapport au sacré se dessine par là, qui ne se fonderait ni sur l'*a priori* d'une subjectivité transcendantale ni sur sa rationalité, mais sur une indemnité¹¹³ de la « vérité de l'Être », qui ne saurait être entamée, en définitive, ni par l'achèvement de la métaphysique, ni par le désenchantement du monde. Car l'assombrissement mondain le plus dévastateur ne saurait atteindre la lumière de l'Être, au même titre que « la fuite des dieux n'atteint jamais la dimension du Sacré »¹¹⁴, qui est comme « la suite essentielle de cette lumière et, comme elle, inaltérable »¹¹⁵. La pensée doit s'astreindre à résister à l'idée selon laquelle la rationalité aurait surgi et pris son expansion en détruisant la pensée mythique qui n'en était qu'une pâle préfiguration. Du moins, « le religieux n'est jamais détruit par la logique, mais toujours uniquement par le fait que Dieu se retire »¹¹⁶. Notons ici que la question du sacré conduit au centre de la pensée de Heidegger¹¹⁷. Le divin, même s'il semble s'être complètement retiré de la vie telle que nous la

Quand les choses en viennent là, les dieux disparaissent ». Cf. « L'époque des "conceptions du monde" », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 100-101.

¹¹¹ « Identité et différence », in *Questions I et II*, p. 266.

¹¹² « Ce saut [...] nous [...] fait-il retomber [...] dans un abîme ? [...] Non, si nous sautons vraiment et nous laissons aller. Aller où ? Là où nous sommes déjà admis ; dans l'appartenance à l'être ». Cf. *Id.*, p. 266.

¹¹³ Terme qui renvoie à la question du sacré dans son acception spécifique de « sauf ». Nous clarifierons cette idée un peu plus loin par l'analyse la notion de *Heilige*.

¹¹⁴ E. Brito, *Heidegger et l'hymne du sacré*, p. 6.

¹¹⁵ *Id.*, p. 6.

¹¹⁶ *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 29.

¹¹⁷ Cf. E. Brito, *Heidegger et l'hymne du sacré*, p. 6.

connaissons, est en fait un « règne de la présence qui est irréductible à la subsistance »¹¹⁸. C'est dire que ce qui relève de la dimension du sacré ne peut être évacué de la vie des hommes si facilement, puisqu'il appartient à l'homme dans son essence de se rapporter à quelque chose comme du divin et ce, même lorsque cela est fait sous le rapport de la négation, dans le nihilisme par exemple :

« Mais de même que le printemps succède à l'hiver, la vie nouvelle survient toujours après la mort spirituelle des hommes; et le sacré reste toujours sacré, quand même les hommes ne le respectent pas »¹¹⁹.

Dans le contexte d'une de-struction de l'histoire de la métaphysique, l'effectivité opératoire de cette dernière prend des proportions qui l'emploient à la critique du caractère propositionnel et prédicatif de la pensée. L'interprétation anthropomorphique de Dieu dans la tradition onto-théologique reconduit en effet au constat de l'ampleur de la trace humaine, trace d'idéation dans la mise en forme esthétique du divin, trace d'idéalisation qui attribue à Dieu des qualités et affections humaines revues et corrigées. Cette créativité du concept de Dieu manifeste pourtant une présence plus originaire, insondable au sens où elle escamote la conceptualisation. Jean-Luc Marion compare d'ailleurs le concept de Dieu à une *idole*, car tous deux cherchent à mettre hors-jeu l'étrangeté du divin, à le rendre intelligible en le domptant. Le concept en général, comme l'idole sensible à la critique de laquelle s'atèle le phénoménologue français, procéderait par projection réflexive. « La mesure du concept ne provient pas de Dieu, mais de la visée du regard »¹²⁰, écrit-il. En outre, en tant que cristallisation idéale, il opère un arrêt de la pensée en accomplissant un enfermement. Cette attitude divulgue ce que Heidegger surnomme la « constitution onto-théologique de la métaphysique » dont le but est la production d'un concept se réclamant d'une équivalence avec Dieu, qui est compris à partir de l'étant comme l'étant suprême, comme fondement causal et explicatif du monde. Cela répond assurément à la question de savoir « comment Dieu fait son entrée dans la philosophie? ». En tant que concept, il subviendrait à certains besoins de la métaphysique, dont le mandat est de rendre raison de l'étant. Dans cette circonscription de Dieu comme ce qui soutient et assure, le *Dasein* s'aveugle fatalement à la réticence que présente l'Être devant toute fonction fondatrice. Car si l'Être fonde quoi que ce soit, ce n'est pas sur des assises solides et établies une fois pour toutes, mais à partir du sable mouvant de l'ébranlement ininterrompu de ses fondements. Vouloir cerner Dieu par un concept déterminé, pourrait-on alors demander, n'est-ce pas aussi vain que de faire mine de recueillir dans un vase le débordement océanique? Même si cette approche est provisoire et stratégique, même si elle ne prétend pas englober toute la vérité de son

¹¹⁸ J. Balazut, *L'impensé de la philosophie heideggerienne : l'essence du tragique*, p. 33.

¹¹⁹ F. Hölderlin, Lettre à sa mère datant de janvier 1799, in *Œuvres*, p. 695.

¹²⁰ J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, p. 27.

objet dans l'idée, elle ne se ferme pas moins au jaillissement de l'imprévu en le verrouillant dans le cercle de ses possibilités :

« [...] là où l'étant est peu connu de l'homme et n'est saisi que rudimentairement par la science, la révélation de l'étant en totalité peut s'affirmer de manière plus essentielle que là où ce qui est connu et constamment offert à la connaissance est devenu inépuisable pour le regard, que là où rien ne résiste plus au zèle du savoir, lorsque la capacité technique de dominer les choses se déploie en une agitation sans fin »¹²¹.

Selon les analyses très fines de Heidegger, l'époque qui est la nôtre se caractérise par l'expérience insistante du retrait des dieux. Cette expérience ne se ferait pas uniquement sentir dans la perte des repères sociaux et religieux, mais avant tout dans la dimension fondamentale de l'homme et de son rapport à l'Être : le langage. À la lecture de la conférence intitulée « Le mot », certaines tournures insinuent qu'il fut un temps où le Verbe bénéficiait d'une intimité inédite avec le divin. L'emploi de l'imparfait renforce aussi cette impression de nostalgie d'une présence révolue. « Dans le dire même avait lieu l'approche du dieu. Le dire était en soi : laisser apparaître ce que les disants entrevoyaient, pour avoir été eux-mêmes d'abord visités par son regard »¹²². On peut supposer que ce temps en question ne peut être à proprement parler retracé dans l'histoire en tant que *historisch*, mais constitue en lui-même une extase, possible et ultime, du langage authentique. La parole lie entre eux les hommes et les dieux en les faisant advenir à eux-mêmes dans une intimité qui préserve leur différence irréductible. C'est dire que ce regard qui atteint les hommes et rend les dieux à ce qu'ils sont a quelque chose d'appropriant en ce qu'il ramène chaque terme à lui-même. « Une telle venue du regard », poursuit Heidegger, « portait les disants et ceux qui écoutent au cœur de l'intime intensité in-finie du différend entre hommes et dieux »¹²³. Étrangement, c'est l'épreuve de l'absence et du retrait des dieux qui annonce d'autant plus la vocation sacrée de la parole dans sa révélation du divin et des hommes. Le mot, qu'il faut ici comprendre comme « l'antipode du signe linguistique »¹²⁴ est, avant toute fonction sémantique, ce qui porte au dire l'énigme de l'Être, qui se définit de la manière suivante :

« L'énigme de l'être est [...] celle de cette dimension "étrangère", de cette dimension fondamentalement hétérogène, de cette altérité insondable dans et par laquelle l'étant se déploie et se montre alors comme un tout englobant à la fois démesuré et insondable »¹²⁵.

Il appert à présent que le secret ou le mystère (*Geheimnis*) occupe une place de choix dans la dernière philosophie de Heidegger. Le dépassement de la métaphysique coïncidera désormais,

¹²¹ « L'essence de la vérité », in *Questions I et II*, p. 181. [Nous soulignons].

¹²² « Le mot », in *Acheminement vers la parole*, p. 205. [Nous soulignons].

¹²³ *Id.*, p. 205.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 203.

¹²⁵ J. Balazut, *L'impensé de la philosophie heideggérienne : l'essence du tragique*, p. 46.

pourrait-on dire, avec le « dépassement de l'absence de mystère », forme extrême de l'oubli de l'Être¹²⁶. Le *mot* est d'ailleurs lui-même énigme. Son *lieu* est celui de la révélation fondatrice. Celle-ci préserve le mystère de l'Être dans la mesure où sa fonction n'est pas significative, mais institutrice. Qu'entend-on par là? Que le mot, compris au sens de « ce qui dit en toute solennité », octroie leur être aux choses en les restituant solennellement à leur jaillissement primordial, que nul pas propositionnel n'a encore foulé. De ce fait, le dire poétique ne constitue aucunement « l'enveloppe en mots pour quelque sens caché derrière l'écorce ». Au contraire, il est lui-même « tel qu'il est dit, le règne de l'Être » (*HH*, 235). Un extrait tiré de la conférence intitulée « *Das Wort* » vaut que nous le citions puisqu'il établit clairement le caractère énigmatique du mot comme ce par quoi les choses adviennent à l'Être :

« Subitement, le mot donne à voir un autre, un plus haut règne. Il n'est plus seulement une simple prise, un instrument pour donner un nom à quelque chose qui est là, déjà représenté ; il n'est pas seulement un moyen pour exhiber ce qui se présente tout seul. *Tout au contraire : c'est le mot seul qui accorde la venue en présence, c'est-à-dire l'être — en quoi quelque chose peut faire apparition comme étant* »¹²⁷.

Par ailleurs, la proclamation moderne et nietzschéenne de la « mort de dieu » qui, sans revêtir la forme désespérée et impertinente d'une preuve, n'en évite pas pour autant les nombreux pièges de la mécompréhension, pointe quant à elle en direction d'une insistante et indemne fidélité du divin. En croyant mettre Dieu hors-jeu, l'annonce funeste n'en a pas fini avec lui puisque sans le savoir, elle ne fait que tracer le visage moderne sous lequel il continue de faire face, de regarder l'homme. Ce visage est, pour nous les « tard-venus », celui de l'absence et du « désert ». Il ne résulte toutefois aucunement de ce désenchantement que la présence qui fait défaut soit convenablement assumée dans le refus qu'elle impose. C'est pourquoi il ne suffit pas d'annoncer la mort de Dieu pour dépasser le nihilisme. Aussi longtemps que la désertion des dieux est comprise comme simple défaut dont l'intarissable vide ne fait que confirmer une inexistence réelle pressentie ou un abandon définitif constaté, il est vain de parler de dépassement. Dans le même ordre d'idées, Jean-Luc Marion remarque que les penseurs de la fuite des dieux n'en sont pas venus à disqualifier l'exigence que le questionnement sur le sacré continue de revendiquer. Au contraire, proclame-t-il, chez eux, « l'absence indiscutablement apparente du divin devient le centre même d'une interrogation sur sa manifestation »¹²⁸. Loin donc de requérir le renoncement de la pensée, l'advenue du Dieu comme mort restitue l'urgence d'un affrontement qui soit ouvert au don tout en sachant mesurer l'incommensurable de l'absence comme signature de toute présence. C'est dire que la

¹²⁶ Cf. J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, p. 95.

¹²⁷ « Le mot », in *Acheminement vers la parole*, p. 212. [Nous soulignons].

¹²⁸ J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, p. 41.

déconfiture planétaire, si elle présage un avenir incertain, n'entame pourtant pas dans toute sa menace la lumière de l'Être qui, selon le mot heideggérien, n'est jamais troublée par l'assombrissement du monde¹²⁹, aussi dévastateur soit-il. La fuite des dieux laisse donc intacte l'adresse du divin, qui continue de se tourner vers l'homme même à l'heure de sa plus vraisemblable absence, rappelant par là que « l'essence de l'Être et l'essence de l'homme s'entre appartiennent »¹³⁰ dans l'oubli comme dans sa levée. L'insistance se logerait dans le fait que le divin donne et se donne, lors même que les hommes ne parviennent plus à nommer « sacré » quoi que ce soit dans leur expérience. Nous attirons l'attention sur cet autre rapport qui apparaît et dont la possibilité ne se fonderait pas sur la rationalité d'un ego pensant ou d'une subjectivité transcendante, mais sur la résolution de la « vérité de l'Être », qu'aucune errance métaphysique ni déroute mondaine ne blesse.

Le caractère indemne du sacré ne doit pas, quoi qu'il arrive, laisser entendre le relâchement de tout souci concernant la venue en présence. L'homme se situe à la croisée de l'Être et du néant. Il est le « lieu-tenant » de cette convergence. Parce qu'elle commet la méprise d'interpréter le néant comme simple défaut où manque l'étant, l'époque qui est la nôtre souffre du silence des dieux et n'est pas en mesure d'apprécier ce que le retrait a à lui dire. Partant, c'est non pas *ce* qui se cache mais *la dissimulation* qui doit venir au jour. Celle-ci reste ignorée par le nihilisme, qui, devant le retrait, croit avoir affaire à une « vulgaire » absence. Que l'homme soit le lieu-tenant du néant signifie qu'il est l'étant pour lequel se pose la question de l'Être, qui n'est rien d'étant. Nous avons vu que l'adresse des divins aux mortels est tracée dans la distance comme refus. Pour Maître Eckhart — un maître à penser de Heidegger et un mystique rhénan qui nous est très cher — le néant de l'âme, dans l'analogie de sa dépendance ontologique au dieu, répond au néant par surcroît de la déité¹³¹. L'âme ne peut donc parcourir la *distance* qui la lie à Dieu qu'en éprouvant et en endossant cette vacuité d'être qui définit leur essence commune. Néanmoins, nous dit le penseur prolifique de la déconstruction que fut Jacques Derrida, cette parenté analogique « ne répare pas, [...] ne réconcilie pas, [mais] sépare [et] aggrave la dissociation »¹³², puisque par essence, la rencontre approprie chacun à lui-même et cimente leur différence. Si Marion, pense cette distance à partir de sa provenance ontologique, toute manifestation d'un Dieu ne se fait que dans la clairière de l'Être pour Heidegger. La critique que Marion adresse en ce sens à Heidegger est que Dieu serait chez lui

¹²⁹ « L'expérience de la pensée », in *Questions III et IV*, p. 21.

¹³⁰ « Contribution à la question de l'être », in *Questions I et II*, p. 230.

¹³¹ « Aussi, l'âme ne peut-elle avoir de plus proche accès à la nature divine qu'en tant que néant, car rien n'unit davantage que l'identité de nature ». M. Eckhart, « Du renouvellement dans l'esprit », in *Œuvres de Maître Eckhart : Sermons - Traités*, p. 130.

¹³² J. Derrida, *Sauf le nom*, p. 75.

conçu comme un étant au même titre que les Mortels, le Ciel et la Terre et compléterait ainsi la structure quadripartite du monde.

Le concept de Quadriparti (*Geviert*), sans doute et de loin la notion la plus énigmatique du corpus heideggerien, mérite ici notre attention, même si celle-ci devra rester sommaire. La constitution quadripartite du monde témoigne de l'énigme de l'Être, qui séjourne dans son éruption unique et dans son éclosion multiple tout à la fois. Mattéi explique que le « Quadrat », « n'est pas une sommation mais un entrecroisement, est le *monde* lui-même ». Dans son devenir monde, poursuit-il, « il n'est pas de l'ordre de la démonstration, mais du régime de la monstration qui approprie, en un « éternel jeu de miroir », *Spiegel-Spiel*, la simplicité des Quatre les uns aux autres »¹³³. C'est précisément cette multiplicité de l'étant qu'illustre la fameuse notion de Quadriparti. Aussi, le combat (πόλεμος) que mènent entre eux les étants mondains (les Dieux, les Mortels, le Ciel et la Terre) dévoile et met en présence l'Être dans toute sa profusion¹³⁴.

Selon le point de vue de Marion, une telle situation du divin suppose que le dieu, demeurant dans la sphère sacrée du Quadriparti, serait un étant, aurait à *être*, « car le dieu/ “Dieu” lui-même, s'il est, est un étant, se tient comme un étant dans l'Être, dans l'essence de celui-ci, qui advient dans l'advenir monde du monde »¹³⁵. Or le geste du phénoménologue français est de refuser cette réduction, qui constitue selon lui une simple inversion de la primauté de l'étant et, du même coup, une maintenance en détention idolâtrique. En pensant la différence ontologique comme projection des variations de l'étant sur l'« écran » de l'Être, en installant le divin à la pointe d'une constellation quadripartite du monde où les étants se renvoient en un jeu de miroitement, Heidegger aurait contraint la divinité à l'étantité. C'est que si le sacré est la sphère du Dieu¹³⁶ et qu'il se situe au-dessus des divins, ces derniers n'échappent alors aucunement à l'« étantité ». La question reste ouverte de savoir si ce reproche est fondé. Bien que le dieu doive se dire d'abord selon l'Être, Heidegger distingue assurément foi et pensée, Dieu et divin. Le passage qui suit est éclairant quant à l'étendue d'une *distance* ontologique qui, selon nous, est bel et bien *gardée* :

« L'homme ne peut jamais se mettre à la place de Dieu, parce que l'essence de l'homme n'atteint jamais au domaine de l'essence de Dieu. Mais au contraire, comparé à cette impossibilité, quelque chose de beaucoup plus inquiétant peut advenir — quelque chose dont nous avons à peine commencé à penser l'essence »¹³⁷.

¹³³ Cf. J.-F. Mattéi, *Heidegger : L'énigme de l'être*, p. 13.

¹³⁴ Nous paraphrasons ici les propos de J.-F. Mattéi in *Heidegger : L'énigme de l'être*, p. 14.

¹³⁵ « La fin de la philosophie et le tournant », in *Questions III et IV*, p. 319.

¹³⁶ « Terre et Ciel de Hölderlin », in *Approche de Hölderlin*, p. 208.

¹³⁷ « Le mot de Nietzsche “Dieu est mort” », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 308.

Cette chose qui peut advenir et qui est beaucoup plus inquiétante que l'impraticable équivalence de l'essence de l'homme et du divin, nous en découvrirons la clé d'interprétation dans la célébration¹³⁸ du poète, dont la tâche est de nommer le sacré (*das Heilige*). Or, il semble que Heidegger ne pense pas ici à l'idée romaine du *sacer*, mais réfère préférablement à la sauvegarde qui abrite ce qui surgit. *Das Heilige* est donc davantage à entendre comme : le *sauf*¹³⁹, au sens de « sain et sauf », plutôt que comme le sacré opposé au profane ou au séculier. Un rapprochement entre l'allemand *Heil* et l'anglais *whole* serait même possible¹⁴⁰ et *das Heilige* pourrait ainsi faire signe en direction d'un *tout entier*. Le poète est celui qui, dans la parole, nomme l'entier de ce qui est, non pas de manière à présenter une somme ou une synthèse du monde dans le poème, mais de telle sorte qu'advienne le monde comme monde où Terre et Ciel, Divins et Mortels se livrent entre eux un combat constitutif. Il apparaît clairement, suivant ces considérations, que le savoir-faire du poète n'est pas un savoir *faire* au sens de *fabriquer*. Il est à distinguer d'une action démiurgique qui recréerait un monde, objectif ou subjectif, par un ensemble de procédés littéraires. Semblablement, ce qui est *Heilige* ne s'identifie aucunement à l'ab-solu, détaché de tout et isolé de l'étant, mais représente de préférence « ce qui est entièrement en rapport avec tout, au sein de la *profonde unité* »¹⁴¹. Et comme la Nature se livrant inspire le poète à répondre par son chant le plus haut, la parole poétique chante elle-même *das Heilige* dans la mesure où elle entre en rapport avec le tout de la profonde unité et « *nomme en saluant*, c'est-à-dire [...] en amenant ce qui est salué à être enfin entier »¹⁴².

Ainsi, la création poétique n'imité pas simplement la création du monde, mais son dire fait apparaître un monde rapatrié en son essence de monde et nommant ce monde, le sauve d'une chute dans l'oubli. Selon Heidegger, Hölderlin, le poète suprême, le poète de la poésie, aurait « fondé le commencement d'une autre histoire [...] qui s'ouvre sur le combat où se décidera la fuite ou l'avènement du dieu »¹⁴³. Car n'est-ce pas bien cela, être poète : « devenir disponible pour les dieux »? Et le caractère emblématique de cette tâche apparaît pleinement dans le passage suivant :

¹³⁸ « C'est surtout lorsque a lieu la fête que le sacré s'ouvre aux hommes ». Cf. « Souvenir », in *Approche de Hölderlin*, p. 189.

¹³⁹ Le sacré est à comprendre comme « l'espace ou la dimension au sein de laquelle n'importe quoi est *heil*, c'est-à-dire entier, au sens du *salvus* latin — non pas tant “sauvé” que “sauf”, ou même “sain et sauf” ». F. Fédier et J. Hervier. Cf. la note préliminaire des traducteurs, in *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin*, p. 9.

¹⁴⁰ Cf. H. France-Lanord, *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue*, p. 167.

¹⁴¹ F. Fédier et J. Hervier. Cf. la note préliminaire des traducteurs, in *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin*, p. 9.

¹⁴² *Ibid.*, p. 10.

¹⁴³ « Remarque préliminaire », in *ibid.*, p. 13.

« Seul un dieu peut encore nous sauver. Il nous reste pour seule possibilité de préparer dans la pensée et la poésie une disponibilité pour l'apparition du dieu ou pour l'absence du dieu dans notre déclin; que nous déclinions à la face du dieu absent »¹⁴⁴.

Nous voyons clairement à quel point la « constellation de la pensée et de la poésie » — s'il est possible de s'exprimer ainsi — était présente dans la méditation de Heidegger sur le divin, et qu'une tension monumentale est amorcée par l'intuition langagière qui puise à même la poésie « au dessus des Dieux » où « se tient le sacré, l'ouvert », car « le Sacré, c'est le Poème »¹⁴⁵. Néanmoins, incombe-t-il vraiment au *Dasein* de préparer le terrain pour la venue des dieux? Cette venue procède-t-elle effectivement de la détermination que choisira de lui donner l'homme? La notion d'épochalité, selon laquelle l'Être se donne dans une *ἐποχή* historique, renvoie-t-elle au fait que celui-ci se manifeste de manière imprévisible dans l'histoire, lui faisant subir des bouleversements indépendants de toute causalité historique? Nous repérons la trace de cette hésitation dans un passage qui accentue l'énigme d'autant plus qu'il la résout :

« Aucun changement n'arrive sans une escorte qui d'abord montre le chemin. Mais comment s'approcherait-elle, si ne s'éclaire l'Avènement (*Ereignis*) qui, appelant l'être de l'homme et lui accordant présence et protection, le saisit dans la vue, c'est-à-dire dans le regard, et qui, dans et par ce regard, conduit certains mortels sur la voie de l'habitation pensante et poétique? »¹⁴⁶.

L'*Ereignis*, comme avènement, advient dans la distance épochale, et son advenir est en cela incontrôlable. Mais qu'à cela ne tienne! Certains mortels sont non seulement appelés, mais savent entendre et répondre de « l'habitation pensante » et ces mortels sont nuls autres que les poètes, ceux à qui il est donné de recevoir et de préserver le feu de la parole.

§ 2. La fonction fondatrice comme nomination : de l'Être au sacré

Or, que veut dire parler? Afin de mieux clarifier cette notion, nous nous reporterons à l'analyse qu'en fait Heidegger dans la conférence intitulée « La parole », qui inspirera notre propos dans ce paragraphe. Le parler véritable, nous dit Heidegger dans cette conférence, se recueille et dans son recueil, nomme les choses en les appelant à venir. L'appel qui se recueille se rassemble sur lui-même et ainsi seulement peut nommer les choses en tant que choses. Parler, nous dit le penseur de l'Être, c'est nommer. Or *nommer* ne fait pas référence au fait de parer de mots — qui réfèrent par convention — les choses environnantes et représentables. Plutôt qu'octroyer un nom, nommer signifie appeler par le nom. Nommer veut alors dire *appeler*. Lorsque nous nommons quelqu'un ou

¹⁴⁴ *Réponses et questions*, cité in *Heidegger et la question de dieu*, p. 7.

¹⁴⁵ « Souvenir », in *Approche de Hölderlin*, p. 189.

¹⁴⁶ « Dépassement de la métaphysique », in *Essais et conférences*, p. 113 et 115.

quelque chose dans une conversation, ne l'invoquons-nous pas en quelque sorte? En nommant son nom, ne l'appelons-nous pas à venir en présence? L'appel rend en effet ce qu'il appelle plus proche¹⁴⁷. S'il n'amène pas littéralement la chose devant celui qui la nomme, l'appel nous remémore néanmoins cette chose en soulignant son absence. La parole nous met donc en présence de ce qu'elle vise, mais opère ce *rapprochement* tout en gardant ses distances. Par conséquent, c'est en direction du lointain que se tourne l'appel. Mais qu'est-ce qui est à appelé exactement, et à quoi est-ce exhorté? Ce qui est appelé est un *lieu* (*Ört*) que Heidegger qualifiera de « présence logée au cœur de l'absence »¹⁴⁸. En ce lieu privilégié de la parole l'étant est offert au monde dans une ouverture où ils deviennent « intimes » et où les choses peuvent se tourner vers les mortels pour devenir *ce qui les regarde*. « les choses, en leur temps, rendent visite aux mortels, et dans cette visite, proprement, il y a un monde »¹⁴⁹. Ce que Heidegger semble entendre par cette intimité entre monde et choses, c'est que l'étant ne peut se livrer qu'à partir du lieu de déploiement qu'est le monde, dont l'essence à son tour se configure à partir des étants. Au demeurant, cette intimité, précise Heidegger, où monde et chose sont l'un pour l'autre n'est pas une fusion où tous deux se perdent¹⁵⁰. L'intimité (*Innigkeit*) n'a lieu que là où ce qui est réuni demeure dans la distinction, conserve la différence. Cette différence nous interdit cependant son acception commune comme ce qui isole en séparant, plaçant monde et chose l'un à côté de l'autre. Bien plutôt, monde et chose se miroitent l'un l'autre et se rejoignent au milieu de ce miroitement. C'est ce milieu que constitue la « dif-férence », de laquelle il est fait un usage abondant dans la conférence qui occupe ici notre réflexion. Nous reviendrons sur cette notion un peu plus loin, mais nous aimerions tout de même qu'elle soit, dès à présent, introduite avec clarté afin d'éviter toute confusion. La dif-férence est caractérisée chez Heidegger comme une distinction qui opère du même coup un rassemblement et non une fusion. N'étant ni séparation ni fusion ni synthèse, elle ne découle pas de l'union de deux instances, mais rend possible au contraire toute union et toute distinction. En ce sens, la « dif-férence » est la condition de possibilité de la « différence ». Il résulte de ces considérations que, fidèle à lui-même, le penseur de l'Être nous tire de notre sommeil langagier et nous fait prendre conscience de nouvelles contrées de la parole auxquelles notre penser n'est pas encore accoutumé :

« La Dif-férence n'est pas médiation après coup, qui rattacherait le monde et les choses à l'aide d'un moyen terme surajouté. [...] "Dif-férence" ne signifie donc plus une distinction entre des objets, établie par notre représentation. [...] La Dif-férence n'est pas extraite après coup de l'unité du monde et de la chose comme étant

¹⁴⁷ « La parole », in *Acheminement vers la parole*, p. 23.

¹⁴⁸ *Id.*, p. 23.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 27.

leur rapport. La Différence, pour monde et chose, *approprié* les choses à elles-mêmes, où elles se déploient en gestes du monde; elle *approprié* le monde à lui-même où il se déploie en faveur des choses »¹⁵¹.

Il a été admis que la parole approprié l'étant au monde, le livre et ainsi lui rend justice. La chose, dès lors qu'elle est prise en charge par le verbe, retourne à son être qui est sa demeure. C'est dire que l'étant, qui de prime abord se retire, *est sauvé du retrait par la parole*. Inviter l'étant à éclore par la parole, c'est ce que Heidegger qualifiera de « parler à l'état pur » ou de « poème ». Le dire poétique est dès lors instaurateur d'être, puisqu'il opère une *fondation* de ce qui est nommé. Heidegger l'écrit clairement à d'innombrables reprises, entre autres dans ce passage des textes réunis sous le titre *Approche de Hölderlin*, où il proclame : « Poésie est pensée fidèle. Pensée fidèle est fondation »¹⁵². Or, si la nomination poétique rend possible l'advenue des choses, cela implique-t-il que les choses n'existent que selon la guise de la nomination? Pas tout à fait. La chose qui est enjointe ne peut être appelée que parce qu'elle nous interpelle au préalable. Nous reconnaissons encore une fois la circularité herméneutique de la pensée heideggerienne. La parole instauratrice est, de manière préalable, en mesure de prêter oreille et d'écouter. Elle constitue donc, puisqu'elle a pour provenance l'écoute, une *correspondance*. Ce n'est donc pas n'importe quel mode de la parole que nous recherchons, mais un mode spécifique et privilégié. Comment reconnaître ce mode du parler? Heidegger nous en fournit-il des indices suffisants? « Par poésie (*Dichtung*) » écrit-il, « ce que nous entendons maintenant c'est la nomination des dieux et de l'essence des choses, nomination fondatrice »¹⁵³. Ailleurs, il formule cette idée de la manière suivante :

« Le parler à l'état pur est tel qu'en lui la perfection de *parler* — celle qui sied au parlé — de par elle-même devient achèvement en initial »¹⁵⁴.

L'achèvement dans le commencement, voilà précisément ce que nous devons entendre par fondation. Celui qui nomme les choses dans la parole inaugurale les fait persister dans l'Être et les rescaper du même coup du néant qui les tarade. S'il est vrai que « le parlé à l'état pur est le Poème », les poètes sont dès lors les seuls « peu nombreux » à pouvoir fonder « ce qui demeure »¹⁵⁵.

Il découle de l'exposition précédente que le langage se caractérise par une fonction insigne de fondation et que le poète occupe conséquemment le rôle éminent et sotériologique de berger de l'étant dans les pâturages de l'Être. Grâce à sa parole matinale, le poète initie un monde en rétablissant l'étant en sa demeure paisible et sereine. Une telle nomination est parole essentielle,

¹⁵¹ « La parole », in *Acheminement vers la parole*, p. 29.

¹⁵² « Souvenir », in *Approche de Hölderlin*, p. 194.

¹⁵³ « Hölderlin et l'essence de la poésie », in *op. cit.*, p. 54.

¹⁵⁴ « La parole », in *Acheminement vers la parole*, p. 18.

¹⁵⁵ F. Hölderlin, « *Souvenir* », poème tiré des *Hymnes*, in *Œuvres*, p. 876.

préparatoire — la seule qui puisse prendre en charge la venue en présence de l'étant. Dans la poésie, la parole vigilante du poète *convoque* l'étant à retrouver son être propre. C'est uniquement de la sorte que l'étant peut être compris comme étant et se livrer comme murmure de l'Être. Aussi n'est-ce pas anodin qu'un vers de Stefan Georg, « *Aucune chose soit, la où le mot faillit* »¹⁵⁶, ait servi de *leitmotiv* à notre penseur.

§ 3. Le thème du dis-cès et du recueil comme caractère constitutif de l'étrangeté du poète

Nous aimerions à présent nous pencher attentivement sur le mystérieux personnage qui se dessine progressivement dans cette pensée poétisante. La figure du poète requiert en effet bon nombre d'éclaircissements que nous nous proposons de fournir autant que possible. Qui est donc celui qui constamment s'achemine vers l'essence et le lieu propres du langage? En quoi cet être, mortel après tout, entretient-il un rapport à la langue qui se distingue de celui du commun des mortels? Heidegger s'inspire abondamment des poèmes de Trakl afin de caractériser la nature hermétique et médiatrice du poète. Dans la conférence intitulée « La parole dans l'élément du poème » et qui se veut une explicitation du « *Dict* » de Trakl — c'est-à-dire de la tonalité fondamentale de sa parole — un vers en particulier apparaît à maintes reprises. Le voici :

« *L'âme est en vérité chose étrange sur terre* »¹⁵⁷.

Étant par nature chose étrange sur terre nous dit un Heidegger en dialogue actif avec Trakl, l'âme est en pérégrination incessante¹⁵⁸. C'est cette idée de pérégrination qu'il faut à présent relier à la tâche du poète, qui est décrit comme le « *jeté au dehors* »¹⁵⁹. Il est vrai que ce qui occupe l'esprit du poète semble par moments insensé à la plupart. En effet, l'habituel du jour ne l'interpelle pas, mais il a choisi les sentiers obscurs de l'exil. Étant constamment en route vers un ailleurs insoupçonné, il est un étranger (*fremd*) en toutes contrées et en toutes rencontres. Les sentiers qu'éclairent ses pas semblent insolites et déments à ceux qui ne peuvent le suivre qu'au prix de lourds sacrifices. En sa nuit de Walpurgis, il a lui-même opéré ce sacrifice et a su se dédire de ce qui a communément du sens. Le raisonnement naturel consisterait ici à reléguer la poésie à la sphère d'une folie au mieux sainte; ou encore à la réduire à un symptôme désolant du solipsisme narcissique. C'est là que le lecteur doit faire preuve de bonne foi et accepter d'effectuer le saut

¹⁵⁶ S. George, « *Das Wort* », cité par M. Heidegger dans « Le déploiement de la parole », in *Acheminement vers la parole*, p. 147.

¹⁵⁷ G. Trakl, vers tiré de son poème intitulé « Printemps de l'âme ». Cité par M. Heidegger dans « La parole dans l'élément du poème », in *op. cit.*, p. 43.

¹⁵⁸ « La parole », in *ibid.*, p. 45.

¹⁵⁹ Expression empruntée à F. Hölderlin et tirée de son poème intitulé Empédocle. Cité par M. Heidegger dans « Hölderlin et l'essence de la poésie », in *Approche de Hölderlin*, p. 57.

requis par la conception heideggérienne de la figure du poète. Celui-ci, s'il s'est départi de ce qui a du sens pour les autres, n'en est pas moins *autrement sensé*¹⁶⁰ et en cela seulement « *forcené* »¹⁶¹. Éloigné de ses contemporains en quelque pays ou époque mythique, il chemine vers ce qui l'interpelle : l'indemne — *sereine* figure qui « prodigue son arrivée en se réservant dans la retenue du retrait »¹⁶². Faisant route de la sorte, l'étranger ne chemine pourtant pas comme tous les hommes. Suivant toujours une relecture du *Dict* de Trakl à partir de laquelle Heidegger pense cette étrangeté, le poète marche comme le *mort*. Cette mort est ce qui rend l'étranger, comme mortel, poète. Celui qui poétise subit le processus de « l'étranglement » et doit, de ce fait, remettre à la mort ce qui en lui fraternise encore avec le monde quotidien et, pour utiliser une expression propre à l'époque d'*Être et Temps*, inauthentique. La mort du poète n'est pourtant « pas décomposition », écrit Heidegger en une formule percutante, mais « déposition de la forme décomposée de l'homme »¹⁶³. C'est ainsi qu'il faut comprendre, dans ces textes autrement obscurs, la définition du poète comme « dis-cédé » (*der Abgeschiedene*)¹⁶⁴. Cet être étrange et inquiétant doit mourir au désarroi de l'espèce humaine. Le propre de cette espèce, qui se maintient dans la proximité d'une parole mécanisée et informative, expressive et ustensile, c'est de cela précisément que dis-cède le sombre voyageur. En un tel renoncement, le poète entre dans le *recueillement*, lieu en lequel l'homme fait retour au sein de son enfance sereine. Ainsi, comme ce qui rassemble à soi, le dis-cès a la nature du site poétique¹⁶⁵. Ce site (*Ört*) trace un espace compris comme l'entre-deux, le seuil où se tient la parole inaugurale. Le poète doit par conséquent lui-même se tenir résolument sur ce seuil, tirant vers lui et rassemblant la parole sur l'emplacement mouvant qui la catapulte dans l'Être. Il devient alors l'intermédiaire entre les Dieux et les hommes, attrapant les signes divins et transvasant ceux-ci aux oreilles des mortels sous une forme voilée. La figure du poète réfère donc avant tout à la disposition humaine à prêter oreille, à entendre et à donner à entendre. Oyant l'écoulement de l'origine, le poète le redit prudemment, dans un *Dict* circonspect et fidèle. Le dis-cès (*die Abgeschlossenheit*) sera ainsi le *site du recueil*, *topos* énigmatique où les signes du divin viennent se graver pour être délivrés aux mortels. Pour cette raison, le dis-cès est le *lieu* de la plus grande quiétude en même temps que celui du plus grand péril — là où la majestueuse stature du magicien solitaire est livrée aux foudres divines, tel l'arbre unique sur le plus haut sommet.

¹⁶⁰ « La parole dans l'élément du poème », in *Acheminement vers la parole*, p. 59.

¹⁶¹ Nous choisissons ici de ne pas adopter la traduction de J. Beaufret, qui emploie le terme de « farséné », que nous n'arrivons pas à nous expliquer. Cf. la première occurrence du terme dans le texte auquel nous nous référons dans ce chapitre. *ibid.*, p. 56.

¹⁶² *Op. cit.*, p. 48.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 50.

¹⁶⁴ *Op. cit.*, p. 54.

¹⁶⁵ *Op. cit.*, p. 70 et *suiv.*

Il ressort de ce qui précède que l'étranger en question ne symbolise pas seulement l'essence poétique du parler de l'homme, mais c'est aussi l'essence en tant que telle du *Dasein* qui « existe », qui se tient en dehors de l'étant et qui, se tenant dehors, s'ouvre du même coup à tout ce qui n'est pas étant. Comme nous l'avons exposé plus haut, le *Dasein*, l'étant pour lequel se pose la question de l'Être, a pour essence d'être un « projet jeté » et ainsi d'entretenir une relation extatique à l'Être¹⁶⁶. Heidegger affirme au même titre que « seul de tout l'étant, l'homme éprouve, appelé par la voix de l'Être, la merveille des merveilles : *Que l'étant est* »¹⁶⁷. Nous ne saurions omettre de noter ici la précieuse indication de Michel Haar, qui précise que la conception heideggérienne du poète ne se limite pas à des individus — bien que dans les faits la poésie se trouve être le lot des « peu nombreux » — mais réfère à *l'essence de l'homme dans son rapport à l'Être*¹⁶⁸. Cette remarque est d'une importance primordiale pour la suite de notre propos et renforce notre intuition selon laquelle l'essence de l'homme coïncide avec celle du poète. Le poète serait à cet effet l'homme qui a su courageusement assumer l'affligeante hétérogénéité de sa nature et non un « artiste » avec un penchant pour le lyrisme et la sensiblerie.

Ce rappel tombe à point puisque nous introduirons sous peu la notion du « pâtir » comme affect fondamental de l'activité poétique. Cette idée nous en divulguera sans doute davantage sur l'essence de la poésie. Si celle-ci est « originalement ajoutée au sein de la tendresse de l'Être comme tel » (*HH*, 237) — tendresse entendue comme milieu paradoxal de la différence — il est indiqué qu'elle trouve « le mot de ce qui est pressenti [et qu'elle soit] ce pressenti lui-même comme mot » (*HH*, 237)¹⁶⁹. Ici, Heidegger rejoint la tonalité fondamentale du poète qui inspire sa pensée. À cet effet, Joël Balazut note que « l'excès de la présence, la surabondance — inquiétante et même menaçante — de l'être est, en effet, un thème fondamental de la poésie-pensée de Hölderlin, en particulier dans l'œuvre tardive »¹⁷⁰.

Bien que l'homme soit dans son essence celui qui doit attester de son appartenance à la terre¹⁷¹, l'étranger — qui incarne en définitive le *Dasein* prenant en main son essence la plus propre — est cet être venu d'ailleurs et dont la familiarité est paradoxalement consternante. Le poète-

¹⁶⁶ Voir la fameuse « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III et IV*, p. 96.

¹⁶⁷ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I et II*, p. 78.

¹⁶⁸ M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 197.

¹⁶⁹ « Au sens propre, *Ahnen* est la modalité sur laquelle tout ce qui tient de l'essentiel vient à nous et se prête à notre attention, afin que nous l'y gardions ». Cf. *Qu'appelle-t-on penser*, p. 173.

¹⁷⁰ J. Balazut, *L'impensé de la philosophie heideggérienne : l'essence du tragique*, p. 47.

¹⁷¹ « Hölderlin et l'essence de la poésie », in *Approche de Hölderlin*, p. 45 et suiv. Aussi : « Nous pouvons risquer le pas qui ramène de la philosophie à la pensée de l'Être, dès lors qu'à l'origine de la pensée nous respirons un air natal ». Cf. « Expérience de la pensée », in *Questions III et IV*, p. 33.

étranger est celui qui a su passer outre le sens tel qu'il circule¹⁷². Il incarne la figure de l'âme en voyage qui reprend son chemin à partir de la mort de toutes choses, rendant du même coup possible ce regard transfiguré qui prend les apparences de la folie et du non-sens. Or s'il s'est affranchi du monde environnant, n'allons pas croire que le poète représente la nostalgie d'un âge antédiluvien. Sa posture est en fait à la fois trop complexe et trop délicate pour siéger aux extrêmes d'une opposition binaire.

Au relais de Hölderlin, Heidegger situe la figure du poète sur une lisière qui ne relève pas tout à fait de la sphère des dieux, mais pas non plus uniquement de celle des mortels. Se situant au seuil qui délimite ces deux sphères, le poète est nommé « demi-dieu » (*HH*, 154 et suiv.). Il est aussi considéré comme le médiateur entre le divin et les hommes en ce que se tenant sur le *seuil* qui sépare et du même coup rallie, il est en mesure de recevoir l'éclair du ciel et de le transfigurer dans le verbe afin qu'il devienne audible aux hommes. Étant admis que le poète est aussi *fondateur de l'étant en son entier*, il octroie par son dire « sens et image » en un renouvellement qui sauve littéralement les choses de la lourdeur et de la caducité dans lesquelles les claustré le réseau de significativité ustensile. Il est, ce faisant, investi d'une mission extrême : celle de délivrer par sa parole avisée le monde et les choses de l'indolence et de l'apathie qui mettent l'étant dans son rapport à l'Être en danger de sénescence. Peut-on ici parler d'une mission de rédemption? Plus précisément, il s'agirait là d'une quête de *sauvegarde* de l'étant; sauvegarde qui, de l'étant, préserve l'Être. Partant, la poésie aurait abrité l'espace mondain avant sa perte puisque son verbe prophétise d'emblée le salut du monde, qui, d'après le mot de René Char, échappe dans cette mesure à la nullité :

« Nous sommes avertis : hors de la poésie, entre notre pied et la pierre qu'il presse, entre notre regard et le champ parcouru, le monde est nul. La vraie vie, le colosse irrécusable, ne se forme que dans les flancs de la poésie »¹⁷³.

Le caractère de vacuité du monde sans la poésie nous indique la direction à suivre pour atteindre l'essence de celle-ci. Non seulement elle occupe une fonction fondatrice attestant la présence de l'humain, mais elle est aussi salvatrice dans la mesure où elle anéantit la nullité de l'étant, révélant celui-ci comme n'étant *pas rien*. Aussitôt, il ne fait plus de doute que la place du poète ne s'identifie pas entièrement à celle de l'esthète, puisque le premier ne peut seulement être un technicien expert de la parole. Au contraire, s'il lui faut faire advenir, dans la langue, la structure

¹⁷² « Il ne connaît jamais les siens, et est lui-même pour eux un objet de scandale ». Cf. *Les Hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin*, p. 57.

¹⁷³ R. Char, « Arthur Rimbaud », in *Recherche de la base et du sommet*, p. 110.

quadripartite du monde, le poète se voit confier une tâche beaucoup plus sérieuse que celle de l'esthète ou du dramaturge. La poésie est ce par quoi le *Dasein* saisit l'irréversible altérité de son essence profonde. C'est pourquoi elle ne peut correspondre aux préjugés des dilettantes qui la réduisent naïvement à un divertissement frivole et sans impact. Au demeurant, si l'essence du poète coïncide avec celle de l'homme, la poésie serait « à la fois la plus complète et la plus naturelle des activités de l'esprit, le savoir le plus profond et l'action la plus efficace »¹⁷⁴. C'est dire que le poétiser appartient à l'essence de l'homme lorsque celle-ci est assumée comme finitude. Malgré notre effort de résister à la falsification de la poésie en médium artistique, en fruit d'une expertise technique ou en talent naturel, nous devons nous prémunir de céder au piège de niveler cette activité au rang de ce qui est accessible à tout un chacun moyennant un effort acharné. Assurément l'essence de la poésie résiste à l'entendement lorsque nous nous efforçons de la saisir de manière univoque. Car même si elle « n'est pas chose à part », même si elle « est le mode d'activité propre à l'esprit humain »¹⁷⁵, elle se situe à l'opposé de ce qui est mis à la disposition de tous. À vrai dire, ce qui était visé dans l'analyse qui précède, c'est surtout la nécessité de s'écarter d'un schème de pensée qui restreint l'activité poétique à un passe-temps subalterne de l'habitation sur terre. De surcroît, elle ne témoigne pas non plus uniquement d'une rêverie inspirée et dont on ne puisse rien dire. *Elle est plutôt la découverte de l'étant dans sa signification la plus profonde : celle de la finitude et de la temporalité*¹⁷⁶. C'est conjecturalement en ce sens qu'il est permis de dire qu'elle est le plus haut savoir — à condition d'admettre que le savoir n'est pas une connaissance scientifique acquise par une recherche méthodique, ou encore une concordance de la pensée avec son objet. En milieu poétique, le savoir retourne préférablement d'une disponibilité, d'une ouverture du *Dasein* à ce qui l'entoure et le constitue — à savoir le *retrait* qui habite toute présence, le caractère ambivalent et insondable de ce qui, indemne, se donne pourtant bel et bien. C'est dire que dans tout poème, dans toute parole juste, doit poindre un indice qui renvoie à l'abîme invisible et silencieux sur fond duquel sourd furieusement toute présence manifeste. Avec Novalis, nous dirons alors presque « qu'il est nécessaire, dans toute poésie, que le chaos transparaisse à travers le voile régulier de l'ordre »¹⁷⁷. Le savoir du poète en est vraisemblablement un d'une nature bien particulière. Sourcier fouillant les nappes phréatiques de l'émanation, il ramène des profondeurs magots cachés et secrets enfouis, ceux-là mêmes qui, oubliés de l'homme et du monde, ont cédé leur place aux choses subordonnées à

¹⁷⁴ M. Camus, « Introduction » au roman de Novalis, in *Henri d'Ofterdingen*, p. 37.

¹⁷⁵ Novalis, in *op. cit.*, p. 180.

¹⁷⁶ « L'Être comme tel est par conséquent décelé à partir du temps. Le temps renvoie ainsi au décèlement, c'est-à-dire à la vérité de l'Être. [...] Le temps devient ainsi le pré-nom à penser au préalable, pour la vérité de l'Être qui est à éprouver avant tout. ». Cf. « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I et II*, p. 39.

¹⁷⁷ Novalis, *Henri d'Ofterdingen*, p. 179.

la force productive de l'ère cybernétique. Comme savoir authentique, « la poésie est une intuition mystique, un voyage vers les profondeurs » et le poète-savant est celui qui, « semblable au mineur qui creuse la terre et ramène au jour les plus précieux trésors »¹⁷⁸, expose le caractère sacré des choses et rappelle à l'âme humaine son étrangeté sur cette terre. Concernant cette étrangeté, Joël Balazut écrit la chose suivante :

« Interroger l'énigme de cette « dimension » hétérogène, insituable dans l'étant, à laquelle nous ouvre en secret le mot « être » est, en effet, [...] le sens profond, le sens authentique, en partie impensé, du questionnement heideggérien sur l'être »¹⁷⁹.

En contrecoup, poursuit Balazut, « l'étant ne peut se montrer originellement *comme tel*, en son irréductible altérité, en son *étrangeté*, qu'à la condition qu'il ne se montre *pas seulement* comme quelque chose de présent "là devant" ou encore "sous les yeux", mais aussi, en même temps, comme participant d'une dimension d'altérité insondable, d'hétérogénéité, se tenant en retrait »¹⁸⁰. L'intérêt que porte Heidegger à la notion de dis-cès dans son traitement de la figure du poète est donc loin d'être arbitraire, mais constitue un passage obligé de l'hétérogénéité constitutive qui habite l'Être à celle qui est inscrite au cœur même du *Dasein*, cet étant pour lequel l'Être fait question.

§ 4. Le poème comme entrée en dialogue de la pensée avec le dire poétique

Dans les paragraphes précédents du présent chapitre, nous avons tenté de faire voir la nécessité, si l'on veut pénétrer avec acuité les thèses de Heidegger sur la poésie, de garder à l'esprit le caractère dérivé d'une thématization du poème comme simple *texte*. C'est ce qui est expliqué dans le cours portant sur le poème *La Germanie*, où il est écrit qu'« il faut que le poème se métamorphose et se révèle comme poésie ». En d'autres termes, il faut qu'il entre dans ce que Heidegger appelle la « sphère de puissance de la poésie » (*HH*, 32). Le fait que la question en direction de l'essence de la poésie se réclame de la radicalité au point même de renoncer à la définition du poème comme texte peut surprendre. Or à bien y penser, Heidegger est exemplaire puisqu'il fait preuve à cet égard d'une attention et d'une écoute soutenue du non-dit du poème. Cette attention et cette écoute outrepassent largement la sphère d'analyse littéraire à telle enseigne que la lecture que donne notre penseur des poèmes de Georg Trakl dans son *Unterwegs zur Sprache* fait, comme toute lecture originale, l'objet de nombreuses objections et controverses. Dans ces très beaux textes, Heidegger entreprend ce qu'il nomme « *eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht* », expression que Jean Beaufret traduit par « Situation du dict de Georg Trakl ». Que cherche Heidegger lorsqu'il entreprend ainsi de situer le

¹⁷⁸ M. Camus, « Introduction » au roman de Novalis, in *Henri d'Ofterdingen*, p. 39.

¹⁷⁹ J. Balazut, *L'impensé de la philosophie heideggérienne : l'essence du tragique*, p. 31.

¹⁸⁰ *Id.*, p. 31.

Dict du poète? Nous croyons qu'à travers une telle appellation, il suggère que son approche se veut un *saut radical* par rapport aux méthodes classiques d'analyse. Il n'est pas question en effet de gloser savamment sur les procédés littéraires mis en place dans le poème, ni encore de synthétiser un ensemble philologique de récurrences dans le dessin de reconstruire un sens historique de l'œuvre. Il s'agirait plutôt d'initier une *tentative de situation* afin de repérer la provenance du ton à partir duquel s'engage l'essentiel du *Dict* du poète.

La question de la nature esthétique de l'expérience de la conscience subjective ne peut que s'imposer dès lors. Qu'en est-il de l'expérience d'un poème qui parvient à nos oreilles? Comment définir le contenu du vécu offert à la contemplation d'une œuvre d'art en général? S'agit-il d'une « jouissance esthétique » déclenchée par le pressentiment terrifiant du sublime? Parler de « jouissance esthétique » ne constitue-t-il pas au contraire un fourvoiement sur l'art et sur ce qui le caractérise en propre? Afin de démontrer le caractère dérivé d'une conception esthétisante de l'art, nous partons de la prémisse selon laquelle un discours sur la poésie est non seulement possible et peut s'avérer adéquat, mais qu'un tel entretien est de surcroît réclamé par la poésie elle-même. C'est ici que l'exhortation au dialogue entre pensée et poésie prend tout son sens. D'emblée, à la question de savoir si toute conjecture sur la poésie est condamnée à l'insignifiance du bavardage verbeux, nous répondons en rappelant que pensée et poésie se meuvent toutes deux dans la sphère du langage. Il n'est donc pas inévitable que le discours qui porte sur la poésie tombe dans le simple commentaire ou dans l'accumulation d'analyses et de liens suggérés qui finalement ne visent que la conformité mondaine des « cercles » et « écoles ». Le danger qui guette la poésie est à cet égard double. Celle-ci est assaillie d'une part par la menace d'une destruction par le discours et d'autre part par le risque, plus spécifique, d'une dévastation par la pensée. Il devient donc pertinent de se demander comment faire se rencontrer la « froide audace du concept » (*HH*, 17) avec la parole ordonnatrice de la poésie? Car l'avertissement par lequel Heidegger nous met en garde contre la pensée qui comptabilise le texte pour l'attifer d'un courant littéraire et qui expose ainsi le poème au danger d'annihilation est on ne peut plus approprié :

« L'apparence et le danger réel de la destruction de la poésie par le discours et la pensée nous accompagneront constamment dans notre travail, d'autant plus que nous en savons moins sur *la poésie, la pensée et le dire*, que nous aurons moins appris comment et pourquoi ces trois puissances appartiennent de la façon la plus intime à notre existence originelle, historique » (*HH*, 18).

Quelle forme doit alors prendre le « métadiscours » poétique? Selon le penseur des *Holzwege*, il est vain d'accumuler les supputations portraying la détermination historique et psychologique des règles de composition si nous ne nous sommes pas préalablement plongés dans

l'élément du poème et si nous n'avons pas d'abord entendu ce qu'il révèle de plus essentiel. Le dire qui nous intéresse procéderait alors « d'un état de poésie que nous ne pouvons en aucun cas saisir au fil conducteur de catégories littéraires et esthétiques »¹⁸¹.

Étant admis qu'une réflexion radicale sur la mince brèche du seuil entre pensée et poésie ne peut être déployée à partir des catégories dialectiques de l'analyse comparative, nous aimerions à présent démontrer que le dialogue (*Zwiesprache*) entre pensée et poésie auquel nous sommes conviés par la méditation heideggérienne est avant tout le lieu d'un questionnement sur l'Être. La première interrogation qui nous effleure l'esprit est de savoir où à proprement parler a lieu le débordement de la vérité de l'Être? Est-ce à même le *corps du poème* que s'ouvre l'entretien et qu'a lieu, pour emprunter le mot de Paul Celan, l'événement même (*das Vor-kommen*)¹⁸² du poème qui advient en tant qu'« épiphanie de la parole »¹⁸³? Nous savons du moins que l'élaboration de la question de la poésie ne peut éviter de passer chaque fois par son insertion à l'intérieur d'un questionnement qui porte aussi et en même temps sur l'essence de la pensée. Bien que la pensée méditative et la poésie pensante n'aient pas le même mode de procession, il est fort possible que la parenté qui les lie au verbe résorbe le *Denken* à proximité du *Dichten*. Pensée et poésie se doivent, subséquemment et dans la mesure du possible, d'ouvrir un dialogue et de maintenir l'espoir de se forger chacune au *voisinage* de l'autre. Car il s'agit bien d'un voisinage et non d'une secrète nostalgie de l'identité. Nous lisons justement dans la deuxième séance du cours du semestre d'hiver 1951-1952 que « le Dit qui est poésie et le Dit qui est pensée ne sont jamais *identiques*; mais ils sont parfois le *même*, savoir lorsque l'abîme entre poésie et pensée, nettement tranché, s'ouvre béant »¹⁸⁴. Par conséquent, distinguer entre l'*identique* et le *même* c'est pénétrer l'idée selon laquelle pensée et poésie n'ont en fait jamais été aussi éloignées l'une de l'autre que lorsqu'elles sont entrées dans le dialogue qui les réunit. C'est pourquoi Heidegger parle d'une différence délicate mais claire¹⁸⁵ entre le penser et le poétiser. Or leur éloignement, leur différence — qui se creuse du fait même que la pensée se tourne vers la poésie et que la poésie se fait aussi pensée — se compare à la *proximité* qui relie entre eux deux sommets :

« En vérité, à partir de leur déploiement, poésie et pensée sont maintenues à distance l'une de l'autre et tenues chacune dans leur obscurité propre. [...] Poésie et pensée ne sont pas séparées, si "séparation" veut dire : être à part dans ce qui ne souffre plus aucun rapport. [...] Le voisinage de la poésie et de la pensée n'est pas le

¹⁸¹ « Terre et ciel de Hölderlin », in *Approche de Hölderlin*, p. 200.

¹⁸² P. Celan, *Der Meridian*, TCA, n°413, p. 130. Expression rapportée par H. France-Lanord, in *Paul Celan et M. Heidegger. Le sens d'un dialogue*, p. 46.

¹⁸³ *Id.*, p. 46.

¹⁸⁴ *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 32.

¹⁸⁵ « Le déploiement de la parole », in *Acheminement vers la parole*, p. 180.

résultat d'un processus tel que la poésie et la pensée, venant d'ailleurs [...], viendraient s'établir à proximité l'une de l'autre [...]. Non : la vraie proximité, celle qui rend proche, est elle-même l'appropriement (*das Ereignis*) depuis lequel poésie et pensée sont renvoyées à ce qui est propre dans leur manière, à chacune, d'être »¹⁸⁶.

De la sorte, le voisinage auquel nous référons est de ceux qui, en toute retenue, savent préserver en tant qu'intimité la distance requise au dialogue. La venue en présence de l'étrangeté énigmatique garde de ce fait toute la distance qui prémunit du familier et qui rend possible une rencontre véritable. En outre, l'idée même de *rencontre* suppose que l'auto-proclamation de la prééminence de la philosophie, par laquelle elle s'affuble non sans insolence de l'épithète de « reine des sciences », ne peut plus déterminer le ton de l'échange. Pas plus d'ailleurs que les révoltes viscérales et le lyrisme affecté dont la poésie, s'objectivant elle-même à son tour, use sans modération pour définir sa différence déchu ne peuvent garder leur saveur. Certes, la thèse d'un voisinage suppose une cohabitation paisible et évacue toute trace de hiérarchie. La différence entre la tâche du penseur et celle du poète nous renseigne de plus sur ceci qu'il n'y a aucune confusion possible entre leurs discours et leurs manières respectives de manier la parole. Si le penseur dit l'Être dans son retrait, s'il s'attache à penser ce qui, au cœur de l'étant n'est justement *pas* étant, le pari que fait le poète avec la parole est de parvenir à nommer *das Heilige*, le sacré dans son indemne sonorité. Tandis que « le penseur dit l'Être », le poète nomme le sacré »¹⁸⁷. Ainsi nulle confusion : à chaque discours son irréductible tonalité, à chaque parole son indissoluble projet. Nous clôturons ce paragraphe sur une note anecdotique en rappelant que dans l'avant-propos qu'il rédige au poème « Todtnauberg » de Paul Celan, Heidegger mène son propre langage à la césure fondamentalement éprouvée de la poésie pensante¹⁸⁸.

§ 5. *Le périlleux balancier du langage et du dire poétique*

Dans les dernières sections du présent chapitre, nous avons vu que la question en quête de l'origine et du fondement de la poésie comme instauration de l'Être n'est pas soulevée par Heidegger à partir du pur contexte de la pensée métaphysique, mais bien en partant de la poésie de Hölderlin — qui est baptisé « le poète du poète », le génie de la poésie dans sa sphère de puissance. C'est avec justesse que notre penseur voit en Hölderlin le poète du retrait, de la fuite et de l'absence

¹⁸⁶ « Le déploiement de la parole », in *Acheminement vers la parole*, p. 180-181.

¹⁸⁷ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I et II*, p. 83.

¹⁸⁸ « *Quand les mots se font-ils/ parole?/ Quand ils disent,/ — non pas signifient/ — non pas qualifient./ Quand en montrant ils portent/ aux sites/ de la pure sidération,/ jusqu'au maintien en l'injonction,/ par lequel s'en vient/ le souffle du silence,/ et où tout va, ajointé à son rythme,/ au devant de la destination* ». Cf. M. Heidegger, Avant propos au poème « Todtnauberg », cité par H. France-Lanord, in *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue*, p. 247.

des dieux. Ce sont là des traits toujours caractéristiques de notre époque désenchantée, dont le restant de ferveur fléchit sous le poids de l'assujettissement technique dans toute sa violence dévastatrice et planétaire. Or, même si elle chante la détresse intégrale de notre temps face au sacré, la poésie hölderlinienne n'en demeure pas moins tributaire, croit Heidegger, d'une expérience emblématique et prometteuse. Elle présage secrètement une ère dépourvue des idoles métaphysiques érigées à travers l'histoire.

Le parler du poète est fondation de l'Être à travers la parole. Mais comment peut-il en être ainsi si les poètes eux-mêmes, nous dit Hölderlin, considèrent leur occupation comme la plus innocente et la plus inoffensive de toutes, entendons la plus inefficace? La poésie n'étant pas quelque chose de sérieux, comment peut-elle prétendre fonder, par son dire, l'Être de l'étant dans son ensemble? La conception heideggérienne du langage puise largement, comme nous le savons, à même les textes de celui qui est devenu pour notre penseur une référence incontournable. Dans le cours qu'il consacre à la lecture de deux des poèmes nationaux de Hölderlin, Heidegger rappelle les cinq passages tirés de la correspondance du poète et que la conférence intitulée « Hölderlin et l'essence de la poésie » avait déjà examinés. Cette analyse du corpus épistolaire hölderlinien révélera la tension indéniable qui préside à la formulation de la mission du poète. Cette tension provient du fait la poésie est définie comme la plus innocente des occupations, mais que d'autre part, comme l'écrit Hölderlin dans une esquisse fragmentaire, le langage est perçu comme un présent offert à l'homme afin qu'il puisse témoigner de l'essence de la parole, à savoir qu'elle est « le plus dangereux de tous les biens ». Écoutons l'extrait qui suit :

« Et c'est pourquoi encore le langage, le plus dangereux des biens, a été donné à l'être humain, pour que, créant, détruisant et disparaissant, et retournant à l'éternellement vivante, à la Maîtresse et à la Mère, il témoigne avoir hérité ce qu'il est, avoir appris d'elle ce qu'elle a de plus divin, l'Amour qui conserve l'Univers »¹⁸⁹.

La langue, nous dit Hölderlin, est le plus périlleux de tous les biens donnés à l'homme. En quel sens est-il urgent de comprendre la nature de ce péril ainsi que les stratagèmes aveuglants qu'il emprunte en se manifestant? Le langage, répondra Heidegger, expose, dans son usage trivial, l'Être à la menace du non-être. Or, d'où le langage tire-t-il cette capacité de faire balancer l'étant? D'où vient-il que la langue soit investie de ce pouvoir de mettre en péril l'Être lui-même (*HH*, 78)?

« Je n'entends pas ici le langage comme simple moyen d'expression qu'on peut ôter et dont on peut changer comme de vêtement, sans que ce qui est venu au langage en soit atteint. Ce n'est que dans le langage qu'apparaît tout premièrement et que demeure essentiellement ce qu'apparemment nous ne faisons que

¹⁸⁹ F. Hölderlin, cité par Heidegger dans « Hölderlin et l'essence de la poésie », in *Approche de Hölderlin*, p. 44-45.

formuler après coup en employant certains mots clefs, et encore en les employant, croyons-nous, dans les expressions qui pourraient aussi bien disparaître et être remplacées à notre gré par d'autres »¹⁹⁰.

De la question que nous venons de poser en découle une autre, tout aussi déstabilisante. Comment, en effet, accorder la première parole du poète avec celle que nous venons de formuler? La poésie est-elle une occupation insignifiante ou alors l'ouvrage qui manie le plus dangereux des biens : le langage?

Méditons d'abord le problème suivant : en quel sens le langage est-il dit être le plus dangereux des biens? Nous aimerions en entendre davantage sur la provenance exacte de ce danger. Le danger étant ce qui met en péril, il appelle au courage ou alors fait périr. Courageusement, le poète peut manier le plus dangereux des biens en frôlant incessamment le péril, mais en se limitant à ce frôlement. C'est que le danger du langage se situe partout sur la lisière qui délimite sa capacité de recouvrement de son potentiel de dévoilement. C'est ce que suggère la citation suivante :

« Il est le danger de tous les dangers, parce que c'est lui qui commence par créer la *possibilité* d'un danger. Le danger est une menace de l'être par quelque étant. Or, ce n'est qu'en vertu du langage que l'homme se trouve exposé en général à un révélé, qui *en tant qu'étant* l'assiège et l'enflamme dans son être-là, et en tant que non-étant l'abuse et le désabuse »¹⁹¹.

Le danger est une menace de l'Être par l'étant. Assertion énigmatique s'il en est, mais lourde de conséquences. Si l'Être est exposé à la menace extrême de l'étant, le langage appelle en contrepartie les choses existantes à venir à leur être propre. Révélant ainsi la face ontologique de l'étant, le langage met l'homme en relation privilégiée au tout. Du fait que le danger vienne de l'étant et menace l'Être de disparition, la question est de savoir comment cette disparition aura lieu selon Heidegger? Est-ce par l'action directe de l'homme? Est-ce par celle, plus primordiale, du langage? Dans le recueil intitulé *Approches de Hölderlin*, nous trouvons un passage qui indique que « c'est le langage qui crée d'abord le domaine révélé où menace et erreur pèsent sur l'être ». Un peu plus loin, nous lisons que « c'est [le langage] qui crée ainsi la possibilité de la perte de l'être, c'est-à-dire le danger »¹⁹². Le langage crée le domaine du révélé en dévoilant l'être de l'étant. Mais le *péril* de la fondation est considérable car si le langage a le pouvoir de formuler *das Heilige* dans son entièreté la plus pure, il possède aussi la puissance de manifester l'étant de la manière la plus inintelligible et la plus absconse. Il peut pour ainsi dire porter au devant aussi bien ce qui est coutumier, rebattu ou grossier, que ce qui sourd du plus essentiel recueillement. Telle une balance, le langage peut à tout moment pencher d'un côté ou de l'autre :

¹⁹⁰ « Contribution à la question de l'être », in *Questions I et II*, p. 211.

¹⁹¹ « Hölderlin et l'essence de la poésie », in *Approche de Hölderlin*, p. 46.

¹⁹² *Id.*, p. 46.

« Le mot de *Wage* (de nos jours “balance”) signifiait encore au Moyen Age quelque chose comme “péril”. C’était la situation où quelque chose peut aller dans un sens ou dans l’autre. [...] La balance joue, elle entre en jeu. [...] Risquer (*wagen*) signifie : faire entrer dans le mouvement du jeu, mettre sur la balance, lâcher dans le péril »¹⁹³.

C’est donc l’ambivalence du langage qui en constitue en propre le *danger*. À bien y penser, le lieu véritable de la menace n’est pas la parole dérivée, mais le fait que le langage présente toujours une équivoque dans le rapport qui existe entre le parler inauthentique et le parler authentique. L’instabilité et le balancement du fondement sur lequel repose la langue est de la sorte ce qui fait naître le danger et non pas une facticité constitutive qui serait logée au cœur de la « maison de l’Être ». En outre, du balancement et de l’hésitation du langage quant à ses fondements, on pourrait déduire qu’une quête de critères objectifs dont la visée serait la distinction normative de la parole primordiale et du vide sonore est vouée à un lamentable échec. D’autant plus que, nous disent Hölderlin et Heidegger, la parole essentielle doit elle-même par moments se donner les apparences de la banalité afin de ne pas attirer sur elle l’attention d’esprits inaptes à la comprendre. De là à affirmer que par ce sacrifice, le langage authentique est l’artisan du danger qui le guette et en cela l’auteur de sa propre déperdition, il n’y a qu’un pas. L’ambiguïté est cependant plus délicate qu’il n’y semble à première vue puisque si le dire poétique prend parfois une forme ordinaire, ce qui se donne par son arrangement l’allure de l’essentiel n’est souvent, en contrepartie, que creux commérage¹⁹⁴.

Au regard de ce qui vient d’être dit, nous retenons que la parole se situe dans une zone indécise. Elle doit être décidée par celui qui peut manier le plus dangereux de tous les biens. Partant, au questionnement qui objecte : « mais si le langage est le plus dangereux de tous les biens et si la poésie a pour matière le langage (en même temps qu’elle en est la possibilité) comment alors penser encore que la poésie est aussi une pratique anodine et inoffensive? N’y a-t-il pas là contradiction, paradoxe? », il semble que nous devions répondre, non sans une note d’humour, qu’il faut se résoudre à avaler cette ambivalence, qui cause infiniment moins d’inconfort lorsqu’elle est convenablement digérée! Toute plaisanterie mise à part, si nous sommes face à l’exigence d’admettre deux caractérisations opposées de la poésie, c’est parce que la poésie elle-même les revêt et les assume. L’essence de cette parole, insiste Heidegger, ne peut être conçue qu’à partir de ces deux caractérisations accolées et jointes l’une à l’autre. Lisons deux passages qui étayent l’élaboration de cette ambivalence. Ces extraits nous mettent toutefois en garde : la relation des deux

¹⁹³ « Pourquoi des poètes? » in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 337-338.

¹⁹⁴ « Hölderlin et l’essence de la poésie », in *Approche de Hölderlin*, p. 47.

caractérisations de la poésie n'est pas statique mais dynamique. Il faut donc insister sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une dualité logée au sein du langage, mais bien d'une ambivalence.

1. « Car comment cette œuvre, dangereuse entre toutes, serait-elle à œuvrer et à préserver, si le poète n'était pas “jeté au dehors” (*Empédocle*, III, 191) de l'habituel du jour, et protégé *contre* cet habituel par l'apparence inoffensive que présente son occupation »¹⁹⁵ ?
2. « La seule vérité authentique est celle où l'erreur devient, elle aussi, vérité [...]. Elle est la lumière qui s'éclaire elle-même, tout en illuminant la nuit. De même la poésie suprême est celle où l'élément non poétique devient lui aussi poétique, du fait que dans l'ensemble de l'œuvre il s'énonce au bon moment et au bon endroit »¹⁹⁶.

Nous aimerions à présent tenter d'entrer dans ce que Heidegger surnomme la « sphère de puissance de la poésie ». Une lecture attentive du cours intitulé *Les Hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin* indique que cette sphère est inextricablement liée à la notion, explicitée plus haut¹⁹⁷, du *Heilige*. La poésie, bien qu'elle garde extérieurement l'apparence et l'innocence d'un jeu, nous fait signe vers des horizons insoupçonnés de l'homme. Ces horizons demeureront enfouis dans l'oubli aussi longtemps que les mortels ne se donneront pas la permission de risquer courageusement l'exil de la patrie rassurante de l'habituel. La prise en compte de ces lignes mystérieuses permettra cependant à l'homme de réaliser ceci que la poésie est on ne peut plus éloignée de ce qu'on la croit communément être — un divertissement grâce auquel le poids des soucis quotidiens s'allège, sublimé à travers le philtre de Maya de la parole inspirée. Par conséquent, si nous voulons nous approcher de l'essence de la poésie, il nous faut être avertis. Une telle essence nous dit Heidegger n'est à quérir ni dans le « bouillonnement artificiel de sentiments prétendument primitifs », ni dans « les tournures ampoulées », ni dans la « sagacité hâtive », ni dans l'« érudition accumulée à l'aveuglette ». Si tous les aspects que nous venons d'énumérer ne sauraient en définitive nous être d'un grand secours dans notre tentative d'élucidation, dans quelle direction faut-il nous tourner alors? Nous savons au moins que c'est la « gravité limpide » qui est « seule capable d'affronter à la longue la grandeur de la tâche » (*HH*, 20) que nous nous sommes donnée.

En infatigable dialogue avec Hölderlin, Heidegger écrit que si le poète est un demi-dieu¹⁹⁸ à cheval entre les dieux et les hommes, c'est dans la mesure où il tient le rôle d'un intermédiaire. L'essence du demi-dieu est de se tenir fermement sur le seuil mouvant — « ce milieu dans lequel et

¹⁹⁵ « Hölderlin et l'essence de la poésie », in *Approche de Hölderlin*, p. 57.

¹⁹⁶ F. Hölderlin, « Réflexion », texte tiré des *Essais*, in *Œuvres*, p. 607.

¹⁹⁷ Cf. le § 1 de notre présent quatrième chapitre, intitulé « Mise en relief de la sacralité de la parole à l'aide du concept de retrait du divin ».

¹⁹⁸ Cette idée hölderlinienne, développée dans le cours de 1934-35, deviendra l'objet principal des *Leçons de 1942*, qui sont rassemblées sous le titre : « L'essence du poète comme demi-dieu » et dont, faute de traduction française accessible, nous avons pris la délicate résolution de ne pas tenir compte dans le contexte immédiat.

pour lequel l'entier de l'étant s'ouvre » (*HH*, 239) — qui délimite la sphère des divins de celle des mortels. Aussi doit-il, pour l'amour¹⁹⁹ de cet état intermédiaire, en fouiller l'abîme — comme le courant creuse la vallée où repose le lit d'un fleuve²⁰⁰ — afin de découvrir en ce milieu ouvert l'effervescence de l'Être dans la gloire initiale de sa percée. Pour qu'un tel entre-deux soit découvert, nous dit Heidegger; pour que l'espace qui rassemble les hommes et les dieux soit dégagé; il faut qu'advienne préalablement ce qui se situe au-delà des hommes et par-delà les dieux eux-mêmes. Car le sacré, à l'instar du poème qui est antérieur à toute parole, est aussi antérieur à toute manifestation ontique de son essence retirée — antérieur, donc, à toute divinité. En définitive, nous en arrivons au constat selon lequel la poésie est ce qui a lieu au fond de l'Être comme tel (*HH*, 236), qu'elle est l'Être qui s'achemine vers lui-même à travers la parole. C'est dans cet état d'esprit qu'il nous faut demeurer si nous voulons saisir le sens du baptême du poète comme fondateur de l'étant dans l'Être. À telle enseigne que le poète se tient désormais aux côtés des philosophes dans la mesure où son dire détermine à sa manière l'Histoire de l'Être et de son advenue epochale. Dans le cas que nous étudions, c'est l'étrangeté du poète, celle-là même qui le place en relation immédiate avec le divin auquel il n'en finit plus de se mesurer²⁰¹, qui lui vaut le titre privilégié d'instaurateur. Il va sans dire que cette faculté que détient le poète de se tenir en parfaite disponibilité et à recevoir l'influx divin²⁰² n'est pas sans l'exposer au danger considérable que constitue une trop grande proximité avec les dieux. En contrepartie, s'exposant au plus grand danger, il s'ouvre sans doute en même temps au plus grand salut. Le mythe de Sémélé constitue une illustration fort adéquate de cette idée, à cette nuance près que celle qui a eu le courage de rechercher la proximité intégrale avec le dieu n'était pas poète. C'est pourquoi elle fut contrainte, donnant naissance à Dionysos, de payer de sa vie l'imprudence de son désir²⁰³.

Dès lors le poète, s'il fait preuve d'assez de courage, s'il parvient à se préserver dans ce péril et à le supporter, peut rencontrer des exigences exclusives et insoupçonnées. Nous nous permettons

¹⁹⁹ « Ainsi l'amour se fonde en ceci que nous avons pensé ce qu'il y a de plus profond ». Cf. « Que veut dire "penser" ? », in *Essais et conférences*, p. 164.

²⁰⁰ « Ces fleuves sont l'esprit ainsi présent des poètes qui, se tenant entre les hommes et les dieux, doivent pour l'amour de cet entre-deux ouvert d'abord approfondir leur quête du fond d'où surgit le jaillissement de leur être ». Cf. « Souvenir », in *Approche de Hölderlin*, p. 189.

²⁰¹ Comme la conférence «... L'homme habite en poète...» le rappelle, « la mesure consiste dans la façon dont le Dieu qui reste inconnu est, en tant que tel, manifesté par le ciel [...]. Ainsi, par la manifestation du ciel, le Dieu inconnu apparaît-il comme l'Inconnu. Cette apparition est la mesure avec laquelle l'homme se mesure ». Cf. «...L'homme habite en poète... », in *Essais et conférences*, p. 236-237.

²⁰² Hölderlin a tenté de diverses manières d'arriver à l'élaboration du problème de savoir « comment le déterminé peut-il soutenir un rapport vrai avec l'indéterminé »? Cf. J. Laplanche, *Hölderlin et la question du père*, p. 10.

²⁰³ « Ainsi (disent les poètes) le dieu qu'elle voulut dans sa splendeur/ Contempler, fit choir sur le palais de Sémélé sa foudre/ Et, divinement blessée, elle enfanta le fruit/ De l'orage, l'être sacré, Bacchus ». Cf. F. Hölderlin, « Comme au jour du repos... », poème tiré des *Poèmes isolés*, in *Œuvres*, p. 835.

ici d'inclure quelques vers tirés de deux poèmes de Hölderlin : « En bleu adorable » et « Comme au jour du repos... », dont la lecture et l'écoute est à ce stade un complément essentiel de notre réflexion.

*« Un homme, quand la vie n'est que fatigue, un homme
Peut-il regarder en haut et dire, et dire : tel
Aussi voudrais-je être? Oui. Tant que dans son cœur
Dure la bienveillance, toujours pure,
L'homme peut avec le Divin se mesurer
Non sans bonheur »²⁰⁴.*

*« Mais c'est à nous pourtant qu'il appartient
De rester debout, tête nue, ô poètes!
Sous les orages de Dieu, de saisir de notre propre main
Le rayon du Père, l'éclair
Lui-même et de tendre aux foules, sous son voile
De chant, le don du ciel »²⁰⁵.*

Comme Odin-Wotan²⁰⁶ (le grand dieu de la sagesse, de la mort et de la magie dans la mythologie nordique) le poète est donc ce « Blanc Magicien »²⁰⁷ pendu à l'arbre du monde. Sans relâche, il meurt à l'espèce qui n'a cure de sa dispersion et se maintient entre Ciel et Terre, recevant des Immortels les mystères périlleux et tendant, voilés, ces présents sacrés aux hommes. Le danger suprême l'assaille, lui qui manie ce qui oscille sans cesse et qui doit se décider. Qu'en est-il donc de cette mission du poète? Est-il celui qui assure la destinée de l'espèce humaine par quelque savoir transfigurateur auquel il prête une fonction fondatrice? Heidegger, en lecteur fidèle de Hölderlin, relie cette tâche de fondation à l'habitation de l'homme sur Terre. Ce que le poète fonde en vérité, c'est la nature humaine dans son essence poétique. Cette essence, c'est « l'habiter ». En termes plus éloquents, « l'habitation comme fondation est l'habitation originelle des fils de la terre qui sont en même temps les enfants du ciel »²⁰⁸. L'homme est en effet celui qui habite poétiquement car il reçoit en partage la mesure qui le lie, en tant que Mortel, au Monde, au Ciel et à la Terre; à ce qui le dépasse et à ce qui l'a, de tout temps, précédé. Aussi, « en chantant la rencontre et l'affrontement de

²⁰⁴ F. Hölderlin, « En bleu adorable », in *Œuvres*, p. 939.

²⁰⁵ F. Hölderlin, « Comme au jour du repos... », tiré des *Poèmes isolés*, in *op. cit.*, p. 835. [Nous soulignons].

²⁰⁶ Incidemment, Wotan proviendrait du proto-germanique *Wodanaz*, associé au concept de *wopuz* (« fureur poétique »), tandis que Odin (Ódinn) ferait référence, en vieux norrois, à Ód (*óðr*) le mari de Freyja, dont le nom signifie « fureur », aux côtés d'« esprit » et de « poésie ». D'où aussi l'allemand *Wut* (fureur) et le néerlandais *woede* de sens identique.

²⁰⁷ G. Trakl, « Psaume ». Cité par M. Heidegger dans sa conférence intitulée « La parole dans l'élément du poème », in *Acheminement vers la parole*, p. 56.

²⁰⁸ « Souvenir (*Andenken*) », in *Approche de Hölderlin*, p. 190.

ces quatre puissances originaires, [le poète] aurait chanté, par-delà la quadrature métaphysique de l'étant, l'énigme même de l'être qui se donne dans son écartèlement quadruple »²⁰⁹.

Or cette intimité de l'énigme que rend possible l'activité poétique doit constamment se prémunir de basculer dans la proximité totale, car une telle indifférenciation n'aurait de corollaire que l'anéantissement du rapport avec le divin lui-même — en plus de constituer une entrave sérieuse à la mission de sauvegarde de l'Être. Si nous suivons à la lettre la lecture que propose Heidegger, il apert que dans la formule hölderlinienne « Proche est et difficile à saisir le Dieu », le « et » signifierait : « et pour cette raison ». Le dieu, explique Heidegger, « est trop proche pour être facile à saisir »²¹⁰. Les quatre vers de l'hymne *Patmos*, qui sont d'ailleurs couramment cités, insistent une fois de plus sur ce paradoxe de la proximité et en même temps de l'éloignement du divin²¹¹.

Notre méditation du danger inhérent au langage lorsqu'il balance entre le dire authentique et inauthentique nous a vraisemblablement menés à bon port. Elle nous a non seulement permis d'élucider un trait fondamental du langage, mais nous a par le fait même indiqué la présence de ce trait paradoxal et chancelant dans le rapport au divin. Dans de telles conditions, nous avons en outre établi la nécessité d'accepter les limites non pas de la pensée, mais de son mode logique. Dans ce dessein, nous devons dominer la colère de la raison qui, dans un geste réactif d'incompréhension et de panique, se hâte de repousser du revers de la main l'énigme qui nous fait face et de railler ce que sa propre limitation la contraint à ne percevoir que comme un creux théorique. Du reste est-il juste d'affirmer que « qui se contente de renvoyer l'énigme à l'“irrationnel” en la prétendant insaisissable, non seulement ne la résout pas, mais ne la comprend même pas comme énigme » (*HH*, 217). En questionnant ce que dénote un tel comportement, on se rend à l'évidence de son étrange appartenance avec le geste quasi pathologique dont nous avons évoqué les paramètres en guise de prélude à notre recherche. Cependant, cette mise à l'écart, dont l'aveuglement prétend se justifier par la volonté de clarté et de scientificité, masque une indifférence profane qui s'absente du dialogue véritable aussi longtemps qu'elle rabaisse l'énigme au rang d'une devinette dénuée de charme. Devant une telle indigence, il est du devoir du poète d'amener au jour à l'aide de son chant — la poésie — ce qui a purement surgi. Toutefois, nous ne sommes pas sans savoir que tâche insigne signifie aussi danger imminent. Dans sa hâte précipitée à dire l'énigme, la poésie encourt le risque d'un échec lamentable et s'expose à la menace non moins réelle du mutisme péjorativement

²⁰⁹ M. Robitaille. Cf. son compte rendu de l'ouvrage de J.-F. Mattéi, intitulé *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, in *Revue Érudit* 59, n° 3, octobre 2003, p. 612-614. URL : <http://id.erudit.org/iderudit/008800ar>.

²¹⁰ « Le poème », in *Approche de Hölderlin*, p. 247.

²¹¹ « *Tout proche, / Et difficile à saisir, le dieu! / Mais au lieu du péril croît / Aussi ce qui sauve* ». Cf. F. Hölderlin, « *Patmos* », in *Œuvres*, p. 867.

mystique face à l'indemne. C'est pourquoi elle doit se contenter de saisir, dans une limitation extrême, ce qui se donne « à peine » (*HH*, 217) dans son non-voilement et ce geste de saisie doit être compris par le poète dans toute l'étendue de son urgence. Voilà en quel sens la mise en œuvre du dévoilement de la vérité de l'Être constitue une tâche réservée à la poésie lorsque celle-ci entre en dialogue avec la pensée.

§ 6. L'épreuve nominale du divin et le recueil du silence

« Seule la grande douleur est l'ultime et grande libératrice de l'esprit, le pédagogue du grand soupçon [...] cette longue et lente douleur qui prend son temps, et dans laquelle, pour ainsi dire, nous sommes consumés dans du bois vert, nous contraint, nous autres philosophes, à descendre dans notre dernier abîme, à nous dépouiller de toute confiance, de toute bienveillance, de toute occultation, de tout adoucissement, de toute solution moyenne, où nous avons peut-être auparavant placé notre humanité »²¹².

Notre parcours approchant maintenant sa fin, il nous faut redoubler de vigilance; prêter oreille pour ne pas que s'échappent des éléments essentiels à la visée initiale. C'est pourquoi nous consacrons ce dernier paragraphe du présent chapitre à tenter un ultime angle d'approche qui révèle l'essence du langage dans son intimité la plus propre et en même temps la plus paradoxale. Nous savons d'emblée que la véritable parole est celle qui nomme les dieux en silence. Nous avons vu du reste que seul le chant poétique est à même de dévoiler l'être des demi-dieux (*HH*, 217). Or, nous verrons maintenant que la nomination poétique, dans la culmination de sa force percutante, a lieu dans le *silence*. Avons-nous bien dit silence? C'est le terme qu'emploie Heidegger lorsqu'il définit, avec Hölderlin, la poésie comme « avoir à peine permission de dévoiler le secret de ce qui a purement surgi » (*HH*, 238). Dans un passage tiré du texte intitulé « Le poème », il écrit en effet que « le poète est nécessité à un dire qui n'est "seulement" qu'une nomination en silence »²¹³. Nous n'anticipons ici que trop facilement les murmures outrés, les soupirs d'exaspération, les railleries moqueuses ou même les soulèvements de contestation qui prolifèreraient à coup sûr à l'annonce d'un tel non-sens apparent. À cet effet, certains pourraient demander : comment la poésie et *a fortiori* la langue elle-même peuvent-elle être silencieuses? Ne représentent-elles justement pas le contraire du silence? Nous soutenons pourtant avec Heidegger que telle est bien la nécessité avec laquelle doit composer le poète, dans la mesure où sa nomination recule irrésistiblement devant la trop immédiate présence du divin; dans la mesure où la parole adopte le même mouvement que l'Être lui-même lorsqu'il se donne; dans la mesure où elle se retire. Le poète doit donc absolument

²¹² F. Nietzsche, *Le gai savoir*, p. 25.

²¹³ « Le poème », in *Approche de Hölderlin*, p. 248.

se plier à ce mouvement et éviter de lui barrer la route. Ce faisant, il doit adapter la tonalité de son verbe à celle du retrait même. En poursuivant la lecture du passage entamé plus haut, nous découvrons que cette tonalité reconduit à la claire obscurité du voilement dévoilé. « Le nom en lequel parle cette nomination », stipule-t-on, « doit être obscur »²¹⁴. La question qui frappe à présent est : quel est le motif d'un tel éloge de l'obscurité et du silence? S'agit-il d'une manière de brouiller les pistes et de permettre à la parole poétique de gagner un espace où tout et n'importe quoi peut se dire sans distinction? Selon le penseur de l'Être, si le « serviteur des célestes »²¹⁵ doit maintenir une certaine distance dans la nomination, c'est afin de préserver l'essence même du divin qui est porté au langage; de l'indemne qui se livre aux mortels comme retrait et éloignement. Aussi, « celui qui voudrait une autre évidence de Dieu que ce retrait manifeste », nous dit Jean-Luc Marion, « ne sait sans doute pas ce qu'il demande »²¹⁶. Le passage qui suit illustre pertinemment la tension constante qu'il est impératif de maintenir entre proximité et éloignement :

« L'éloignement et la proximité, [...] semblent se confondre dans une même fidélité. Quand le dieu devient trop proche, alors, nous voulons le saisir et le danger, plus encore que la difficulté, nous terrasse. Ce qui nous sauve croit avec le danger même : la proximité la plus touchante du dieu nous enseigne que s'en éloigner — prendre ses distances — c'est ce que peut la fidélité la plus haute »²¹⁷.

Nommer à partir du lointain devient ainsi une manière de nommer *proprement*, et ce toujours en préservant ce qui est appelé à distance. C'est comme si la distance constituait l'ouverture grâce à laquelle la parole poétique se résorbe en silence, prenant un pas de recul devant « la proximité oppressante des dieux »²¹⁸. Il ne fait aucun doute que l'emploi de notions telles que celles de « lointain » ou de « silence » constituent, dans le corpus heideggérien, une proposition alternative à l'étreinte suffocante du concept et à ses exigences discutables de présentification. Paul Celan emploie lui-même une formule fulgurante selon laquelle « à l'homme en tant qu'information ne peut guère faire face que l'homme en tant que silence »²¹⁹. Malgré la prétention médiatrice du concept, il semblerait effectivement que dans l'assurance du savoir conceptuel s'atténue dramatiquement — voire s'estompe — la révélation de l'étant, qui fuse comme puissante décharge dans le temps précédant sa portée au concept. Cette réification serait à l'origine du refus de toute attribution inadéquate chez Maître Eckhart — dont l'influence sur la pensée heideggérienne est indéniable et

²¹⁴ « Le poème », in *Approche de Hölderlin*, p. 248.

²¹⁵ Expression référant au poète. Cf. « Le poème », in *op. cit.*, p. 252.

²¹⁶ J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, p. 123.

²¹⁷ *Op. cit.*, p. 139.

²¹⁸ « Le poème », in *Approche de Hölderlin*, p. 248.

²¹⁹ P. Celan, *Der Meridian*, TCA, n°602, p. 161. Ce passage est cité par H. France-Lanord in *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue*, p. 26.

pour qui les Noms Divins tiennent lieu de *vêtements* à travers lesquels nous évacuons l'invisible du visible en l'établissant à l'intérieur de bornes humaines. « Tu dois l'aimer comme n'étant pas Dieu, ni esprit, ni personne, ni forme »²²⁰, proclame-t-il dans un sermon intitulé « Du renouvellement dans l'esprit ». Certes, le sceau d'athéisme menace ce type d'énoncé qui voudrait « dire Dieu tel qu'il est, par-delà ses images, par-delà cette idole que peut encore être l'être, par-delà ce qui est dit, vu ou connu de lui »²²¹. Cela reviendrait en effet à « se défaire de dieu », à le laisser ne pas être, à l'abandonner, puisque « le propre de dieu est de ne pas avoir de propriétés »²²² et d'habiter « dans une paix inviolée, un désert que nul pas n'a foulé »²²³. Un langage qui soit en mesure de dire convenablement est-il donc possible? À cet effet, n'oublions pas qu'à travers cette « *via negativa* », même et surtout là où il ne s'agit pas de transmettre un savoir consistant, se profile l'exigence d'un désir et d'une promesse de témoigner, de « dire la vérité à tout prix »²²⁴ sur Dieu. Celui-ci se prodigue en une réserve distante, un « sans pourquoi » qui n'est pas à concevoir mais à accueillir. L'ampleur de notre réception dépendra seulement de notre force à « supporter » ce qui se confie à nous sans en faire un donné manipulable puisque « l'objet du détachement n'est pas ceci ni cela »²²⁵, mais le retrait de toute désignation. À ce stade nous demandons encore : jusqu'où sommes-nous à même de recevoir? Quelle est la mesure de l'homme? Se détermine-t-elle selon les manifestations éphémères de sa disposition? Est-elle le produit d'une ascèse ? Il est sûr du moins que la clarification que nous recherchons n'a rien d'une évidence et expose à l'inverse l'intelligence à un péril qui la frappe de vanité. Ce péril est salvateur non pas en ce qu'il nous éviterait l'épreuve, mais parce qu'il prépare à l'endurer sans sombrer dans l'apathie ou dans la conquête. La fausse alternative entre certitude rigide impatiente de maîtrise et aphasie béate jouissant de l'indistincte opacité du monde étant mise au jour quant à ses motifs, le dire peut désormais se situer à l'orée de lui-même en transgressant inlassablement sa cristallisation. C'est là que Heidegger rejoint une certaine tradition que nous appelons, faute de mieux, théologie négative ou apophasique et dont le propre est cette singulière pratique textuelle et langagière qui « “consiste”, à travers sa prétention à se départir de toute consistance, en un langage qui ne cesse de mettre à l'épreuve les limites mêmes du langage, et exemplairement celles du langage propositionnel, théorique ou constatif... »²²⁶. Cette entreprise d'une dislocation constante du discours où s'opère une désertification du référent a

²²⁰ M. Eckhart, « Du renouvellement dans l'esprit », in *Œuvres de Maître Eckhart : Sermons - Traités*, p. 133.

²²¹ J. Derrida, *Sauf le nom*, p. 82.

²²² *Op. cit.*, p. 89.

²²³ M. Eckhart, « Du renouvellement dans l'esprit », in *Œuvres de Maître Eckhart : Sermons - Traités*, p. 75.

²²⁴ J. Derrida, *Sauf le nom*, p. 80.

²²⁵ M. Eckhart, « Du détachement », in *Œuvres de Maître Eckhart : Sermons - Traités*, p. 25.

²²⁶ J. Derrida, *Sauf le nom*, p. 53.

quelque chose de puissamment agonique dans la mesure où elle se maintient comme « l'expérience même de la possibilité (impossible) de l'impossible »²²⁷. L'indicible doit, en une parole commémorative, advenir comme énigme parlante et non vulgairement être opposé aux possibilités du dire. Cette pratique exige de passer inlassablement à travers un épuisement du langage qui, dans son désir de correspondre, ne cesse de se vider devant ce qu'il y a à dire. Ainsi, « la quête des premiers principes n'est pas sereine. Elle n'est pas contemplation, mais préoccupation (Φροντις), car elle engage en des voies où la pensée ne rencontre plus d'objet »²²⁸. Mais d'où vient cette insuffisance du langage? Sommes-nous reconduits une fois de plus à la question de la négligence humaine? Avec Heidegger, nous demandons :

« Cela tient-il à l' "Être" [...] que, dans l'effort d'y correspondre, notre Dire dé-dise et qu'il ne reste plus que ce qu'on est trop pressé de rendre suspect par l'étiquette de : "mystique". Ou bien cela tient-il à notre Dire, s'il ne parle pas encore, parce qu'il n'est pas encore capable de correspondre à l'Essence de l'Être? »²²⁹.

Il apparaît que face à une pensée contrainte de bousculer la parole, de l'amener à se désagrèger chaque fois qu'elle « stationne » — signifiant de la sorte un au-delà du langage aux confins duquel il faut marcher — la langue prédicative s'expose à l'aridité du désert et se démène péniblement face à cette tension entre parole et silence. N'est-ce pas Paul Celan qui écrivait de la poésie qu'elle est souffle et parole coupés? La poésie véritable est césure, brèche, incise opérée à même le langage. Elle advient, écrit Philippe Lacoue-Labarthe, « là où cède, contre toute attente, le langage [...], quand une parole advient, dans le pur suspens du parler »²³⁰. Elle serait en cela le spasme, la syncope du langage²³¹. Tel serait le lieu, la clairière où le verbe abandonne même le penseur quand vient le temps de nommer ce qui, avant lui, plus haut que lui, le met en mouvement²³².

²²⁷ J. Derrida, *Sauf le nom*, p. 32.

²²⁸ M.-P. Galpérine, *Damascius, Des premiers principes : apories et résolutions*, p. 27.

²²⁹ « Contribution à la question de l'être », in *Questions I et II*, p. 230.

²³⁰ P. Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience*, p. 74.

²³¹ Cette conception d'une poésie qui ne survient que dans l'instant de la suspension voire de l'interruption du langage, lorsque à proprement parler il n'y plus rien à dire, n'est pas étrangère à la pensée de Hölderlin, qui nommait *césure* la « pure parole », ni d'ailleurs à la méditation heideggérienne sur la parole véritable comme *silence*. Le silence dont il s'agit ici n'a évidemment rien à voir avec le mutisme ou le renoncement à tout dire. Heidegger pense plutôt au silence qui est celui de la parole énonciative. La parole véritable qui surgit dans le poème fait silence, se tait, dans la mesure où elle ne se déploie pas à la manière prédicative de l'énonciation dont le mode est de dire quelque chose (un prédicat) de quelque chose (un sujet). C'est que dans la parole poétique, rien n'est en tant que tel communiqué : notre savoir concernant le sujet duquel traite le poème ne s'en trouve nullement *augmenté* à la lecture de celui-ci. Le poème ne véhicule pas d'information sur ce dont il est parlé. Concernant l'expression de *syncope*, P. Lacoue-Labarthe, que nous suivons ici, renvoie à J.-L. Nancy, qui développe cette notion dans *Le discours de la syncope*.

²³² J. Derrida, *Heidegger et la question : De l'esprit et autres essais*, p. 97.

Le cœur de la difficulté siège de la sorte dans le langage. « Nos langues occidentales, chacune à leur façon, sont des langues de la pensée métaphysique »²³³, écrit Heidegger. Il va sans dire qu'une certaine circonscription de ce dont il est parlé est la condition minimale de tout langage. Néanmoins, il est certes juste de se demander, si la langue ne contient pas aussi en elle-même les éléments de son propre dépassement. Comme autodépassement, cette parole ouverte à l'homme doit être comprise comme *silence*²³⁴. Maurice Blanchot proclame que le réceptacle de la révélation, c'est-à-dire le poète, « doit se mouvoir muet parmi les hommes leur rappelant cette révélation ». Aussi, poursuit-il, « il faut que la voix vivante s'éteigne dans un léger murmure »²³⁵. Le silence désigne pourtant un autre discours qui n'a rien à voir avec le simple mutisme. Nous avons justement vu un peu plus haut que ce qui ne peut se dire ne doit pas forcément être tu. À cet égard, René Char proclame que « certains jours il ne faut pas craindre de nommer les choses impossibles à décrire »²³⁶. La parole doit porter au dire et de cette manière révéler le mystère. Plus précisément, elle doit du même coup révéler le mystère en tant que mystère, ce qui laisse croire qu'elle ne peut s'attacher uniquement à démystifier. Le silence est, ce faisant, bel et bien une modalité insigne de la parole, mettant en jeu ce qui est dit comme repli de l'apparaître. Dans ce contexte, l'inquiétante formule selon laquelle « la parole parle comme recueil où sonne le silence »²³⁷ apparaît dans toute sa limpidité. Se taire, ce n'est plus s'engouffrer dans un obscur renoncement à toute profération vocale, mais c'est surtout quitter le terrain de la proposition qui discourt. Le silence ayant été découvert comme le lieu suprême du langage, il en résulte que la parole, prise dans son sens le plus haut, a lieu dans la taciturnité du discourir. C'est seulement au moment où la parole énonciative fait silence que le mot de Dieu peut enfin prendre la parole²³⁸. C'est en cela qu'il faut concéder que « le nom doi[ve] voiler ». Car « la nomination est, en tant même qu'appel libérant de l'abritement », en même temps un « ré-abritement »²³⁹. Maurice Blanchot écrit brillamment : « Hölderlin le sait : il doit lui-même devenir un signe muet, le silence que la vérité de la parole exige pour attester que ce qui parle cependant ne parle pas, demeure la vérité du silence »²⁴⁰. Témoignant de ce savoir qui lui est attribué par le penseur français, Hölderlin écrit dans une de ses élégies :

« Nommerai-je le Haut? Un Dieu n'aime pas l'inconvenant.

²³³ « Identité et différence », in *Questions I et II*, p. 308.

²³⁴ J. Grondin parle à juste titre d'une « parole du silence ». Cf. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, p. 96.

²³⁵ M. Blanchot dans sa préface à *Strindberg et Van Gogh*. Cité in J. Laplanche, *Hölderlin et la question du père*, p. 11.

²³⁶ R. Char, « Pauvreté et privilège », in *Recherche de la base et du sommet*, p. 11.

²³⁷ « La parole », in *Acheminement vers la parole*, p. 33.

²³⁸ « Quand toutes choses reposaient dans un profond silence, descendit vers moi d'en haut, du trône royal, un mot secret ». Cf. M. Eckhart, « De la naissance éternelle », in *Œuvres de Maître Eckhart : Sermons - Traités*, p. 36.

²³⁹ « Le poème », in *Approche de Hölderlin*, p. 249.

²⁴⁰ M. Blanchot dans sa préface à *Strindberg et Van Gogh*. Cité in J. Laplanche, *Hölderlin et la question du père*, p. 11.

*Pour le saisir notre joie presque est trop petite.
Souvent il faut nous taire. Ils manquent, les noms sacrés.
Les cœurs battent, et le discours ferait défaut? »²⁴¹*

Dans cette optique, la parole s'ordonne comme appel. Elle enjoint le monde et les choses à se rencontrer dans leur intimité. Une telle injonction devient le caractère révélé du Verbe, le lieu propre de la parole, le poème. Or, la parole n'appartient nullement à la race des mortels, mais repose au cœur de la dif-férence. Celle-ci, en ramenant chose et monde à eux-mêmes, les rapatrie dans la quiétude de leur être — elle les *apaise*²⁴². Apaisant de la sorte le Quadriparti, la dif-férence est ce que Heidegger appelle « *die Stille* ». « *Stille* » signifie en général le repos, la paix et le silence — à ne pas entendre ici comme relâchement béat ou calme plat. Le silence n'est nullement ce qui ne rend aucun son. Au contraire, il serait la quiétude de ce qui est ramené à soi. Ainsi, si la parole parle comme « recueil où sonne le silence », le silence serait cette dif-férence même dans la mesure où il transfigure la parole, la rapatriant à son élément inaugural. Or, du fait que le divin doit venir au dire sans que celui-ci l'ait piégé d'avance dans les mailles de la prédication, il découle que l'expérience de l'insondable n'est pas condamnée à la confusion ou au mutisme. Elle résiderait plutôt dans une lutte où les mots tâtonnent pour dire ce qui les dépasse. Cette problématique est on ne peut mieux formulée dans la « Contribution à la question de l'être » et annonce parfaitement la direction que prendra désormais notre réflexion :

« La substance des langues occidentales n'a-t-elle reçu qu'en empreinte, celle de la métaphysique, est-elle, en d'autres termes, définitivement marquée par l'onto-théo-logie, ou bien ces langues nous offrent-elles d'autres possibilités de la parole, y compris celles du *non-dire qui parle?* »²⁴³.

C'est en effet cette possibilité du non-dire qui parle qui mérite dès lors notre attention et qui témoigne de la persévérance que toute probité devrait envisager. Selon Maître Eckhart, Dieu est une parole sans mot — une parole inexprimée, mais d'où peut surgir toute parole humaine possible. Jean-Luc Marion, dont la pensée a aussi inspiré notre réflexion, pense plus précisément quant à lui à un langage qui ne communique à proprement parler rien, qui ne transmet aucun savoir positif et qui, au lieu de franchir la distance qui le sépare de son objet, creuse cette dernière dans un dire qui nomme ou — dans un esprit plus dionysien — *loue*. La nomination ou louange, termes qui traduisent le « ὕμνεῖν » de Denys L'Aréopagite, conservent l'impossibilité de la détermination comme point de départ du phénomène religieux sans pour autant se noyer dans le renoncement. Le sujet est préservé, mais évite de s'épuiser vainement dans la somme de ce qui en est prédiqué. En

²⁴¹ F. Hölderlin, « Rentrée », poème tiré des *Élégies*, in *Œuvres*, p. 818.

²⁴² « La parole », in *Acheminement vers la parole*, p. 33.

²⁴³ « Contribution à la question de l'être », in *Questions I et II*, p. 308.

outre, même si l'essentiel n'est plus la quête d'une expérience cognitive, une certaine rigueur est maintenue sans avoir désormais à passer par le caractère véracé d'une association apodictique dont l'exploit est l'adéquation — mais par la fonction nominative qui appelle le divin à venir en présence tout en le préservant dans son éloignement. Le défi est alors celui de supporter la présence divine, « douloureusement, en s'y brûlant de loin, sans s'y confondre »²⁴⁴, ce qui équivaut à abriter l'indomptable sans subir le sort de Sémélé. L'endurance sur le seuil dont il est question signifie alors que le mortel doit sentir à la place des dieux. « Sentir » renvoie au fait de pâtir et d'assumer le partage, qui est l'opposition hölderlinienne entre Nature et Art, l'Empédocléen aorgique (le dionysiaque) et le Royal (l'apollinien). La notion de retournement natal, qui plus est, n'est pas à concevoir au sens pleinement patriotique de l'expression, mais comme un passage de l'élan originel vers l'Un-Tout indemne. L'indifférenciation de cette indemnité est à entendre comme la différenciation pure, mais accompagnée de la reconnaissance d'un écart. Cet écart se présente en substance dans la séparation, acceptée et instituée, entre les dieux et les hommes. L'endurance que l'homme doit habiter annonce donc un « surmontement » possible de la propension à l'oubli, une affirmation de la distance qui trace et blesse l'intimité et qui s'épanouit sous la plume de Heidegger dans le nom de *douleur*. Ce que Hölderlin nomme « l'essentielle-intimité »²⁴⁵ est ce à quoi l'homme doit attester son appartenance. Elle est ce qui dis-joint mais en même temps con-joint les choses, qui demeurent pourtant dans la dimension du conflit (πόλεμος). « L'âme étant chose étrange sur terre »²⁴⁶, elle doit attester l'intimité de son appartenance à celle-ci. Pour pouvoir supporter et se maintenir dans l'entre-deux qui est la posture du poète, il faut de l'endurance — de la *dureté*. Car ce seuil, nous dit Heidegger, a été pétrifié par la douleur qui déchire²⁴⁷. Qu'entend-t-on donc par douleur? Comment expliquer l'emploi d'un tel vocable? Le mot « douleur » évoque normalement un affect propre à l'homme : ce qui, pathétiquement, l'atteint et le cingle. Toutefois, puisque l'âme est chose étrange sur terre, elle ne se rapporte pas au monde dans un rapport d'évidence, d'appartenance ou de familiarité. C'est au contraire la douleur qui la remet au monde. Beda Alleman soutient à cet égard que « c'est dans l'endurance [...] qu'advient le vrai »²⁴⁸. Ce seuil est aussi celui de la cassure qui s'opère dans le langage lui-même lorsque celui-ci se rend à l'évidence de l'impossibilité qui lui est inhérente de dire ce qu'il y a à dire dans une spontanéité déliée :

²⁴⁴ J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, p. 136.

²⁴⁵ « Hölderlin et l'essence de la poésie », in *Approche de Hölderlin*, p. 46.

²⁴⁶ Cf. aussi *ET*, § 72, p. 374, où Heidegger écrit que « en tant que souci, le *Dasein* est l'entre-deux ».

²⁴⁷ « La douleur dispense sa force de guérison, là où celle-ci est le moins soupçonnée ». Cf. « Expérience de la pensée », in *Questions III et IV*, p. 27.

²⁴⁸ B. Alleman, *Hölderlin et Heidegger*, p. 177.

« Elle est le déchirement. Mais elle ne déchire pas en lambeaux éparpillés. La douleur disjoint assurément, elle distingue, mais de telle sorte que du même coup elle tire tout à soi, rassemble tout en soi. En tant que distinction rassemblante, ce déchirement est ce tir qui, comme trait premier ouvrant d'un coup l'espace, *signe et ajointe ensemble ce qui est tenu à distance dans la Dis-jonction* »²⁴⁹.

Tel serait le sceau de la lucidité, qui, selon le mot de René Char, « est la blessure la plus rapprochée du soleil »²⁵⁰. Cependant, une pensée de la dénonciation de la violence et de la barbarie ne peut s'effectuer sur le mode de l'insurrection qui se lance à l'assaut du ciel dans une avidité de conquête. Elle doit plutôt advenir dans un esprit où l'homme saurait s'en tenir au niveau qui lui est assigné et qui est, assomption ultime de la finitude qui est la sienne, celle de l'écoute et de la garde. Une telle disponibilité exige, nous l'avons vu, la tenue en une situation médiatrice, à la croisée du dicible et de l'indicible. Car si d'une part, l'homme est apte à se détourner épisodiquement des distractions de l'étant, il ne peut néanmoins, par les moyens de sa simple aspiration, adopter une fois pour toutes la vue iconique qui transfigure la vanité. René Char nous est ici d'un grand secours lorsqu'il défend l'idée selon laquelle « l'homme n'a pas la souveraineté (ou n'a plus, ou n'a pas encore) de disposer à discrétion de cette vraie vie, de s'y fertiliser, sauf en de brefs éclairs qui ressemblent à des orgasmes »²⁵¹. Cette parole n'est pas sans rappeler celle de Hölderlin, qui écrit dans le même esprit que « par instants seuls l'homme soutient le poids de la divine plénitude. Un rêve d'eux : telle est ensuite la vie »²⁵².

Le poète se tient donc sur le milieu, en une ascèse sans effort, mêlant « le manque et l'excès, le but et le passé »²⁵³ se passant de tout concept pour dire. Le péril auquel il est exposé est bien réel et engageant. Par son geste d'art, il désigne et institue. Œuvrant à partir de l'abîme afin d'en faire jaillir dans le monde un phénomène neuf et transfiguré, il doit composer avec l'effroi qui accompagne la mise en forme de l'informe sans pour autant sombrer dans la conception ni dans l'imitation. Aussi, « la trace de cette écriture blessée qui porte les stigmates de sa propre inadéquation [est] signée, assumée, revendiquée... »²⁵⁴, en un amour et une danse sans fin, là où « croit le péril qui sauve ».

*

²⁴⁹ « La parole », in *Acheminement vers la parole*, p. 30.

²⁵⁰ R. Char, *Fureur et Mystère*, p. 178.

²⁵¹ R. Char, « Arthur Rimbaud », in *Recherche de la base et du sommet*, p. 110.

²⁵² F. Hölderlin, « *Le pain et le vin* », poème tiré des *Élégies*, in *Œuvres*, p. 812.

²⁵³ R. Char, « Bandeaux de « Fureur et mystère » », in *Recherche de la base et du sommet*, p. 33.

²⁵⁴ J. Derrida, *Sauf le nom*, p. 66.

1/ En ce dernier segment de notre parcours, nous avons vu en quoi le triomphe du nihilisme dans sa relégation du sacré aux frontières du quotidien de l'homme moderne n'annulait aucunement le penchant de l'Être — ce tout autre — à se tourner vers l'homme dans le caractère sacré de sa provenance. Un premier « saut », dont le dessein fut de quitter la temporalité du *Dasein* ainsi que sa tendance à « l'oubli de l'oubli » nous a permis de découvrir le caractère de retrait de ce qui se donne. Puis, par un second saut, cette fois d'une conception instrumentalisante du langage vers une écoute attentive de ce qui y advient, nous avons pu restituer cette fuite des dieux comme un événement destinal dans le rapport essentiellement langagier de l'homme et de l'Être. La sacralité de la parole fut éclairée par ce retrait des dieux en même temps que, par l'épreuve de leur absence, fut révélée l'importance extrême de la vocation poétique. Cette vocation, nous l'avons étrennée comme transmission de l'appel que la sphère de puissance du sacré adresse aux mortels. Au moyen de cette transmission, dont l'essence est fondatrice, le *Heilige*, le *sauf*, est à la fois nommé et loué. Le lieu de fondation où est d'abord « sauvegardée » la présence des dieux est dans l'énigme du mot²⁵⁵, dans lequel la *distance* de l'écoute doit être préservée — et non raccourcie par des concepts réducteurs, ces « idoles » de l'esprit. En nommant ce qui est absent, nous le sauvons de l'oubli. Aussi le sacré, en tant que *tout* de la profonde unité doit-il être nommé pour interpeller ceux qui savent se mettre à l'écoute.

2/ Ce caractère fondateur de la nomination s'est avéré un aspect essentiel de la parole dans son dire poétique. Or, à la différence de la démonstration syllogistique instituée par la conceptualité « arraisonnable », la nomination poétique, en tant que mode de dévoilement, répond à l'Être par l'écoute attentive, tandis que son parler nomme les choses et le monde en les invitant dans l'intimité qui les rallie comme leur milieu. Ainsi, même si la poésie porte en elle le sceau immémorial de la « sainte confusion » (*heilige Wirrnis*), elle est surtout la « tendresse dite » (*gesagte Innigkeit*) (*HH*, 238). C'est dans le milieu que trace l'intimité que loge la différence. Au demeurant, nous avons mis en évidence que seul un dialogue avec le *parler à l'état pur* pouvait initier une rencontre véritable entre la pensée fidèle et la poésie pensante. Mais déjà le péril d'un tel écart maintenu se manifeste « lorsque l'abîme entre poésie et pensée reste béant [...] ce qui arrive toutes les fois que la poésie est haute et la pensée profonde »²⁵⁶.

²⁵⁵ « Ce qui [la] distingue de la parole machinale, c'est que la poésie justement nous réveille, nous secoue en plein milieu du mot. Ce dernier se révèle alors à nous d'une étendue bien plus vaste que nous ne l'imaginions, et nous nous rappelons soudain que parler veut dire : se trouver toujours en chemin ». Ossip Mendelstam, cité par Philippe Beck, « Où va le vers », in *Magazine littéraire*, n° 396, p. 38-39.

²⁵⁶ « Que veut dire "penser" ? », in *Essais et conférences*, p. 163.

3/ Le poète nous est alors rapidement apparu comme l'étranger, caractérisant l'essence de l'homme dans son rapport avec ce qui le dépasse, ainsi que comme médiateur entre les dieux et les hommes. *Ek-sister*, c'est devenir en soi-même l'espace laissé à l'autre, à l'étranger qui habite l'essence humaine. Cette étrangeté, si elle se traduit à travers le poème, se vit d'abord et avant tout dans l'épreuve du soi comme expérience de l'autre et « c'est ce rapport à ce qui est étranger, comme ce qui est le plus fraternel, que le poème veut établir : non pas par son thème, mais bien plutôt à travers sa manière d'être »²⁵⁷. Le poète forcené étant le médiateur entre les divins et les mortels, il se tient transi sur le seuil du connu et de l'impensé, à la croisée du péril et du foudroiement de son innocence, pour fonder l'étant dans son entier et rétablir l'ordre du monde. Pétrifié au sein de la grande quiétude, son dis-cès (*Abgeschiedenheit*) est un *recueillement* où l'homme fait retour au cœur de l'ouverture de l'Être — là justement où se profile aussi le périlleux surgissement. Telle est la nature de l'*Ereignis*, moment de pure décharge dans lequel le langage fait la découverte de l'étant dans sa signification la plus profonde : celle de la finitude et de la temporalité. Nous nous sommes demandés si ce rapport privilégié au divin chez le poète, en lequel nous décelons une ouverture extra-ordinaire du *Dasein*, était un savoir. Cet « idiome de l'étrangèreté »²⁵⁸ comme on peut le nommer avec Derrida et Hadrien France-Lanord, par où l'homme remonte vers l'essence de son être en soignant le rapport d'ouverture là surtout où tout semble se refermer, est en fait *moins* et *plus* qu'un savoir thématique. Non seulement il dégage le savoir de son acception théorique, mais l'Être s'y développe en « une énigmatique dimension *hétérogène*, dont le *retrait dans l'absence* et le caractère abyssal s'accroissent *fondamentalement*, et paradoxalement, d'une forme d'*excès de présence* »²⁵⁹.

4/ Comme le lieu du parler pur a été situé, en tant que recueillement, dans le poème²⁶⁰, nous avons suivi notre penseur en effectuant un troisième saut, rompant radicalement cette fois avec l'analyse littéraire conventionnelle qui envisage l'œuvre poétique de prime abord comme *texte* s'insérant dans un contexte historique et constitué au gré des influences littéraires. Par une *tentative de situation* aspirant à déployer l'essentiel de la parole du poète, nous avons enfin pu amorcer un dialogue respectueux entre la pensée et le dire poétique, en préservant et en rehaussant leur « différence délicate mais claire »²⁶¹. En nous questionnant sur le lieu du surgissement de la vérité

²⁵⁷ P. Celan, *Der Meridian*, TCA, n° 401, p. 128. Passage cité par H. France-Lanord, in *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue*, p. 44.

²⁵⁸ H. France-Lanord, *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue*, p. 43.

²⁵⁹ J. Balazut, *L'impensé de la philosophie heideggerienne : l'essence du tragique*, p. 30.

²⁶⁰ « La manière conforme au poème de parler de lui ne peut être que le dire poétique ». Cf. « Le poème », in *Approche de Hölderlin*, p. 241.

²⁶¹ « Le déploiement de la parole », in *Acheminement vers la parole*, p. 180.

de l'Être, en renvoyant le mode arraisonnant de la langue à celui, plus originaire, de la ποιησις comme dévoilement originaire de ce qui se donne, notre pensée a été renvoyée à une autre origine. En ce lieu que nous avons découvert avec Heidegger, « la pensée posée par l'étant comme tel, donc procédant par représentation et par là même éclairante, est alors relevée par une pensée qui est événement de l'Être lui-même et donc à l'écoute et au service de l'Être »²⁶². Nous avons vu qu'il s'agissait bien, dans cet autre commencement de la pensée, d'un voisinage et non d'une identité entre pensée et poésie, et que l'événement qui s'amorce à leur rencontre nous ramène à un dialogue dans lequel les discours philosophiques ou scientifiques ne préservent plus si aisément leur prééminence acquise. De la même manière, le poète-étranger garde toute la distance — qui le préserve en tant que demi-dieu dans son rapport au langage comme énigme — et maintient ainsi la possibilité d'une correspondance véritable avec la « parole indemne ».

5/ Nous avons ensuite constaté que la question en quête de l'origine de la poésie n'est pas élaborée par Heidegger depuis la tradition métaphysique, mais par une lecture de la poésie de Hölderlin qui se veut fidèle — bien qu'elle fasse inmanquablement par moments violence au texte. Dans un dialogue où la philosophie ne s'impose plus comme le seul discours en mesure de dire le « vrai » et ne peut donc plus se permettre d'esquiver la poésie comme le retrait du rationnel ou l'autre du concept, le dire du poète se révèle fondation de l'habitation poétique de l'homme sur terre. Dans les mots de Derrida, c'est ici que « l'opposition entre métaphysique et non-métaphysique rencontre à son tour sa limite, qui est la limite même *de* cette opposition, de la forme de l'opposition ». En effet, « si la forme de l'opposition, la structure oppositionnelle, est métaphysique, le rapport de la métaphysique à son autre ne peut plus être d'opposition »²⁶³. À l'instar du langage, dont l'essence a en propre d'osciller entre la frivolité la plus totale et le plus grand sérieux, entre l'usage ustensile et la nomination de tout dans son entier, l'opposition de la métaphysique à ce qu'elle croit être son *autre* ne peut plus tenir. Il importe dans ce cas de saisir la portée englobante de l'arraisonnement et de faire volte-face vers le mode de dévoilement plus originaire de la ποιησις. Dans ce contexte, le rapport de la philosophie à son autre ne saurait pas plus persister dans un rapport d'opposition. Dans cette dissension générée par un discours s'attribuant la vérité ou le sacré comme domaines — les preuves et antinomies de Dieu dans le cas de la philosophie — et ostracisant tout autre discours, quelque chose de catastrophique a malmené le rapport original du

²⁶² « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I et II*, p. 31.

²⁶³ J. Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, p. 96.

Dasein à l'Être²⁶⁴. Retraçant le fil conducteur historique qui relie les époques de l'oubli de l'Être — du recouvrement grec de son propre étonnement face au surgissement (φύσις) jusqu'au paroxysme de la quintessence de la téléologie au Moyen Âge (où tout étant est créé par Dieu et « prévu en tant que tel ») enfin à une époque post-industrialisée où l'arraisonnement du monde s'est organisé planétairement sous la cybernétique informatisée et médiatique — on se demande alors comment remédier à cette marginalisation du dire poétique ainsi qu'à cette perte de la disposition à entendre quelque chose de ce qui y vient au jour dans la louange. Car en amorçant le dialogue entre la poésie, la pensée et le dire, sur la toile de fond de la bipolarité phénoménale, nous avons médité « comment et pourquoi ces trois puissances appartiennent de la façon la plus intime à notre existence originelle, historique » (HH, 18). En dévoilant l'Être de l'étant, le langage crée la sphère du révélé, mais ce faisant, il met l'homme face à un danger réel qui appelle au courage et à l'endurance. Incidemment, il est apparu que « l'essence de la vaillance » provient de « l'angoisse essentielle » et seule elle est capable de « soutenir le rien »²⁶⁵, dimension de retrait du phénomène. Nous avons alors remarqué que pour pénétrer la « sphère de puissance de la poésie », nous devons d'abord mettre la sacralité de la parole en relief en sondant le retrait par lequel le divin peut — malgré tout — se donner. Du reste, bien que la poésie garde la naïveté du jeu, elle est loin de s'y limiter. Dans sa relation immédiate et empreinte de *danger* avec le divin auquel le poète se mesure, un *entre-deux* formidable est ouvert et tient lieu de site où le dire poétique précède toute parole. Entre le Ciel et la Terre, les Dieux et les Mortels, le poète nous apprend à bâtir et fonde notre habiter. Si son poème est antérieur à toute parole et si le sacré aussi est antérieur à ses manifestations particulières, c'est que l'entre-deux est un *seuil* où quelque chose de précieux — l'énigme, le mot — se recueille dans l'endurance. La *douleur* est alors comprise comme le déchirement qui disjoint en ouvrant, mais qui du même coup « dispense sa force de guérison, là où celle-ci est le moins soupçonnée »²⁶⁶. Sur ce site de prédilection, le parler pur s'efforce afin qu'« en ce différend, [...], s'ouvre la plus intime tendresse ». Car « en cette distante *ouverture de la tendresse*, alors, c'est l'Être du purement surgi, l'Être des demi-dieux, le Milieu de l'Être même qui est instauré poétiquement » (HH, 239). C'est en ce sens que Heidegger écrira que seul celui qui a quelque chose à dire peut véritablement faire *silence*²⁶⁷.

6/ Nous avons bouclé le Chapitre IV par la question de la prise en charge de la fuite des

²⁶⁴ La quête du sens de l'être ne se résout jamais dans la découverte d'un étant suprême, « c'est l' « histoire de l'être » qui est son sens même et permet, peut-être, de remonter vers l'événement originaire de son apparition, ce que le penseur a nommé *Ereignis*, et qu'il s'agit pour nous moins de surmonter que de supporter ». Cf. J.-F. Mattéi, « Avant propos », in *Heidegger : L'énigme de l'être*, p. 11-12.

²⁶⁵ « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I et II*, p. 78.

²⁶⁶ « Expérience de la pensée », in *Questions III et IV*, p. 27.

²⁶⁷ « La parole », in *Acheminement vers la parole*, p. 33.

dieux exigée par la dimension de *retrait* inhérente à tout phénomène et, *a fortiori*, à toute manifestation divine. Le discours de la théologie négative d'une part et l'expérience mystique des « Noms divins » d'autre part confrontent et intimement l'homme à capter le « tout entier » et à rapporter en mots ce qu'il y rencontre. Et bien que la *désertification du référent* expose par son anti-discours les limites de l'entendement humain, autre chose est livré dans la surabondance du sacré — quelque chose qui est indicible au sens courant, mais qui doit pourtant être impérativement approfondi et sauvegardé. Selon l'analyse de Heidegger, « ce qui ouvre ainsi primordialement est le Sacré, le poème antérieur à tout dire, qui a déjà par avance recouvert de son dit tout dire poétique, parce que c'est en lui que toute fondation arrête fermement ce qu'elle fonde »²⁶⁸. Enfin, lorsque plus aucune nomination ne peut s'évertuer à découvrir par le nom, nous avons vu de quelle manière le chant du poète, qui se fait louange, accède à la lisière douloureuse du dicible et de l'indicible.

²⁶⁸ « Souvenir », in *Approche de Hölderlin*, p. 189.

Conclusion — La réconciliation du dire poétique et du souvenir pensant

Nous avons débuté notre « mise en situation » en nous inspirant des recherches de Michel Foucault sur l'opposition de la folie — trop souvent et tristement associée au sort des esprits poétiques — à la raison, qui l'exclut comme son contraire et qui va violemment l'interner à l'extérieur de la société. L'opposition de la philosophie au discours poétique et son bannissement quasi irrévocable depuis Platon nous offrait le point de départ historique sur lequel devait reposer notre problématique et nous a permis de mettre en relief une des contributions les plus controversées de la pensée du second Heidegger — le défrichage d'une clairière où poésie et pensée peuvent entrer en dialogue et être rappelées à leur voisinage originaire. Tout au long de notre démarche nous avons tenté d'éclaircir des notions aussi diverses que fondamentalement apparentées. L'explicitation de l'essence de la technique, de l'arraisonement, du nihilisme et de l'oubli de la structure du phénomène nous a permis de cerner en un premier temps l'essence du langage et de la poésie dans leurs acceptions négatives. Ensuite, les troisième et quatrième chapitres ont été le lieu de l'élaboration d'une réflexion qui vise à saisir la parole dans son essence la plus propre pour aboutir à la mise en œuvre concrète du dialogue espéré. En bout de parcours, nous avons alors découvert que l'opposition que nous traquions tout ce temps se résorbait dans ce que l'on traduira par la différence (*die Stille*) qui rassemble, dans la déchirure de son ouverture, les choses avant toute séparation. Le poète-étranger, figure énigmatique et porteuse de cette ouverture, nous est apparu comme celui qui sans relâche prête oreille au murmure sacré des divins afin d'offrir aux mortels, caché dans le pli de son dire, un nouvel avatar langagier par lequel la distance n'est plus déplorée, mais préservée à l'inverse dans ce qu'elle a de parlant. Nous avons souligné, ce faisant, que l'opposition entre philosophie et poésie ne se dénoue pas sur le terrain de la métaphysique, mais bien à partir du parler pur d'un poète — incontestablement Hölderlin pour notre penseur. C'est à partir du poème qui « parle comme recueil où sonne le silence » que peut éclore la rencontre destinale d'un tel dialogue, puisque la parole poétique s'est révélée être le site du recueil — le seuil ou le rassemblement sur soi sans lequel aucun dialogue véritable ne peut avoir lieu.

Au point de vue méthodologique, nous rappelons qu'il n'est pas hasardeux que notre entreprise d'*Auseinandersetzung*, même si elle échoue à certains égards sur les récifs du discours objectivant qu'elle tente de mettre en question, ait pris l'allure d'une *Erörterung*, puisque « la poésie qui pense est en vérité la topologie de l'Être. À celui-là elle dit le lieu où il se déploie »²⁶⁹.

²⁶⁹ « Expérience de la pensée », in *Questions III et IV*, p. 37.

Bien que nous soyons loin d'avoir mesuré, à notre époque, toute la portée et les implications majeures de l'œuvre de Heidegger, ses avertissements insistants sur l'urgence d'une transfiguration de la parole n'auront cependant pas été vains. En ce qui nous concerne, nous tirons du cheminement accompli depuis le commencement deux conclusions essentielles. Tout d'abord, nous maintenons que ce par rapport à quoi la pensée heideggérienne nous exhorte d'effectuer un pas de recul, c'est la persuasion avec laquelle on croit se débarrasser du démon de la métaphysique en l'enfouissant. C'est qu'une telle prétention reste aux prises avec ce qu'elle cherche à dépasser et ce d'autant plus qu'elle s'acharne à vouloir le dépasser. De même, seul un discours pris dans la sphère de la raison peut taxer d'irrationalisme un langage qui tente de se situer sur une ligne critique et qui conséquemment ne peut en arriver à se « décider une fois pour toutes ».

De ce qui précède, nous tirons une seconde conclusion selon laquelle esquisser un pas de retrait par rapport à l'objectivation ne revient pas forcément à confiner la raison dans les opacités de l'ignorance. La position défendue en est plutôt une d'*endurance sur le seuil de l'humain et du divin*. C'est en ce sens que, cherchant à dépouiller l'âme des images et prédicats anthropomorphiques dont elle gratifie le divin, Maître Eckhart convie à une « docte ignorance » qui n'a strictement rien à voir avec une carence intellectuelle, mais qui retournerait contre elle-même toute tentative de cerner l'indicible dans un énoncé attributif. Car si le commencement de la connaissance réside dans l'intelligence, celle-ci devra cheminer, passant au-dessus d'elle-même, de manière à dissoudre progressivement tout ce qui en elle tente encore de s'accrocher à quelque chose de défini. Cette suspension de l'adhésion aux étants, qui se rencontre aussi dans le regard d'ennui, « ne doit pas provenir de la non-connaissance », nous dit Maître Eckhart, « mais c'est en partant de la *connaissance* qu'on doit arriver à la non-connaissance »²⁷⁰. Référant à la tradition de la *Gelassenheit* de Maître Eckhart à Heidegger, Jacques Derrida fait voir le lien contre-intuitif qui prévaut entre le désir et le désert de l'abandon. Il écrit à juste titre que « l'abandon *de* cette *Gelassenheit*, à cette *Gelassenheit* n'exclut pas le plaisir ou la jouissance, il leur donne lieu au contraire »²⁷¹. L'opposition statique des ténèbres et de la lumière qui fait valoir l'alternative opiniâtre de la saisie pleine d'une part et du mutisme béat et indéchiffrable d'autre part, suppose donc un oubli de l'oubli, un recouvrement de la dimension invisible du visible — et c'est précisément de la sorte qu'opère la métaphysique en voulant rendre manifeste ce qui se retire.

²⁷⁰ M. Eckhart, « De la naissance éternelle », in *Œuvres de Maître Eckhart : Sermons - Traités*, p. 50.

²⁷¹ J. Derrida, *Sauf le nom*, p. 102. Lire aussi à propos de la notion de *Gelassenheit* le texte portant le même nom et traduit par A. Préau par le mot « Sérénité », in *Questions III et IV*, p. 133 à 148.

Or la parole poétique se manifeste à partir d'une pudeur, qui est celle de la retenue. Une telle retenue ne se résume pas à l'hésitation du langage dans sa recherche d'un dire approprié, mais se comprend à partir du dénuement de la poésie de toute intention ou vocation informative. La poésie serait préférablement rien de moins que « l'éveil et la concentration de l'essence la plus propre de l'individu, grâce à quoi il se ressource au plus profond de son *Dasein* » (*HH*, 19). Ainsi, ce n'est pas un contenu explicite et déterminé une fois pour toutes en son fonds que nous livre le poème, mais c'est plutôt le non-dit de la parole poétique qui se doit de devenir parlant pour la pensée qui entre en dialogue.

En ce sens, nous disent les *Contributions à la philosophie*, « la parole [...] ne fait pas face à ce qu'il y a à dire, elle est cela même en tant que l'essentification de l'Être »²⁷². Paradoxalement, la parole poétique signifie sans signifier. Elle ne renvoie à rien d'étant, mais cela ne fait pourtant pas d'elle une parole creuse ou insignifiante. En tant que parole inaugurale, elle est fondatrice. Même si toute parole provient d'une écoute, d'un prêter oreille à l'appel de l'indemne venu d'ailleurs — même si, pourrait-on dire, elle n'est après tout qu'un co-respondre, une réponse qui n'est possible que sur fond d'une autre parole, qui elle s'adresse d'ailleurs — il n'en demeure pas moins qu'en tant que fondatrice, la parole relève d'une décision. D'après la formule renversante de Philippe Lacoue-Labarthe, « la parole est ici suicidaire ». En effet, poursuit-il, la parole « comme le disait Hölderlin de la parole tragique proprement grecque, [...] est “brutalement meurtrière” [...], “elle tue”. Pure provocation, elle signifie (la décision de mourir), mais sur un autre mode que la signification »²⁷³.

Toute poésie sourd du fond sans fond qui demeure fidèle à ce qui doit être pensé. Cette pensée fidèle est *Mémoire*, non au sens d'une faculté de garder en présence le passé, mais au sens du rassemblement de la pensée sur ce qui lui est le plus intime. « La poésie ce sont donc les eaux, qui parfois coulent à rebours vers la source, vers la pensée comme pensée fidèle »²⁷⁴ et c'est de la sorte que toute création poétique est née de la ferveur pensante du souvenir²⁷⁵. Questionner sur l'Être consistera donc à « retrouver le *thaumazein* des premiers penseurs grecs devant l'inquiétante étrangeté de l'étant en totalité et méditer à nouveaux frais les vocables matinaux par lesquels ils ont dit l'étant en son tout [...] »²⁷⁶. Ce mot fondamental de la dernière philosophie de Heidegger, le secret ou l'énigme de l'être « est ainsi celle de cette dimension “étrangère”, de cette dimension

²⁷² *Contributions à la philosophie*, in *GA*, tome 65, p. 239. Passage cité par R. Safranski in *Heidegger et son temps*, p. 439.

²⁷³ P. Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience*, p. 76.

²⁷⁴ *Qu'appelle-t-on penser?*, p. 30.

²⁷⁵ « Que veut dire “penser” ? », in *Essais et conférences*, p. 162.

²⁷⁶ J. Balazut, *L'impensé de la philosophie heideggérienne : l'essence du tragique*, p. 45.

fondamentalement *hétérogène*, de cette altérité insondable *dans* et *par* laquelle l'étant se déploie et se montre alors comme un tout englobant à la fois démesuré et insondable »²⁷⁷.

Il nous faut en dernier lieu rappeler que la question de l'essence du langage dans son rapport à la pensée et à la poésie, non seulement n'admet pas de clôture finale du questionnement, mais est surtout une méditation préparatoire, c'est-à-dire préalable à tout questionnement fondamental. Comme le défend la première partie du cours intitulé *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, toute question préalable ne se laisse pas résoudre sans engendrer un relâchement. Ce relâchement est la fin de la philosophie et constitue la menace extrême qui tourmente incessamment le commencement de la pensée —qui est dialogue ouvert avec la poésie en temps de détresse. L'éloquente plume de Heidegger ne peut désormais que disposer du mot final. « Si l'on croit en avoir terminé avec une question d'essence, alors le dévalement et le dérèglement d'une fausse compréhension ont déjà débuté ». Or, qu'est-ce que penser si ce n'est « être constamment en chemin sur le glacis des questions préalables »²⁷⁸?

²⁷⁷ J. Balazut, *L'impensé de la philosophie heideggerienne : l'essence du tragique*, p. 46.

²⁷⁸ *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, p. 33.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Martin Heidegger (en traduction française)

Acheminement vers la parole, Traduit de l'allemand par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.

Achèvement de la métaphysique et poésie, Traduit de l'allemand par Adéline Froidecourt, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2005.

Approche de Hölderlin, Traduit de l'allemand par Henri Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1973.

Chemins qui ne mènent nulle part, Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1962.

Essais et conférences, Traduit de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1958.

Être et Temps, Traduction nouvelle et intégrale du texte de la dixième édition par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985 (hors commerce).

Introduction à la métaphysique, Traduit de l'allemand et présenté par Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, coll. « Classiques de la philosophie », 1967.

Kant et le problème de la métaphysique, Introduction et traduction de l'allemand par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1953.

La logique comme question en quête de la pleine essence du langage, Traduit de l'allemand par Frédéric Bernard, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2008.

La pauvreté (die Armut), Traduit de l'allemand par Philippe Lacoue-Labarthe et Ana Samardzija, Présentation par Philippe Lacoue-Labarthe, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004.

Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-Finitude-Solitude, Texte établi par Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Traduit de l'allemand par Daniel Panis, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1992.

Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin, Texte établi par Suzanne Ziegler, Traduit de l'allemand par François Fédier et Julien Hervier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1988.

Qu'appelle-t-on penser? Traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1959.

Qu'est-ce qu'une chose? Traduit de l'allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1971.

Questions I et II, Traduit de l'allemand par Kostas Axelos, Jean Beaufret, Walter Biemel, Lucien Braun, Henri Corbin, François Fédier, Gérard Granel, Michel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau et Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968.

Questions III et IV, Traduit de l'allemand par Jean Beaufret, François Fédier, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Caude Roëls, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.

Littérature secondaire

ADORNO, Theodor W., *Le jargon de l'authenticité*, Traduit de l'allemand par Eliane Escoubas, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1989.

AGAMBEN, Giorgio et PIAZZA Valéria, *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque », 2003.

ALLEMAN, Beda, *Hölderlin et Heidegger*, Traduit de l'allemand par François Fédier, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1987.

BALAZUT, Joël, *L'impensé de la philosophie heideggérienne : l'essence du tragique*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2006.

BEAUFRET, Jean, *De l'existentialisme à Heidegger, Introduction aux philosophies de l'existence*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2000.

- *Hölderlin et Sophocle*, Gérard Monfort, coll. « Imago Mundi », 2000.

BEAULIEU, Alain (dir.), *Abécédaire de Martin Heidegger*, Bruxelles, Les Éditions de Sils Maria, coll. « Abécédaire », 2008.

BRITO, Emilio, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 1999.

DERRIDA, Jacques, *Heidegger et la question : De l'esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1990.

DUBOIS, Christian, *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2002.

FEDIER, François, *Regarder voir*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Archimbaud », 1995.

FRANK, Didier, *Heidegger et le problème de l'espace*, Les Éditions de Minuit, coll. « Argument », 1986.

FRANCE-LANORD, Hadrien, *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue*, Paris, Fayard, coll. « Les quarante piliers », 2004.

GRONDIN, Jean, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1987.

- *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Philosophies », 2003.

HAAR, Michel, *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, Paris, L'Herne, coll. « Bibliothèque de philosophie et d'esthétique », 1985.

KELKEL, Arion Lothar, *La légende de l'être : langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 1980.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe, *Heidegger : La politique du poème*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 2002.

- *La poésie comme expérience*, Paris, Christian Bourgeois Éditeur, coll. « Détroits », 1986.

LAPLANCHE, Jean, *Hölderlin et la question du père*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1984.

MABILLE, Bernard, *Hegel, Heidegger et la métaphysique*, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 2004.

MARION, Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991.

- *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, coll. « Figures », 1977.

MATTEI, Jean-François, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2001.

- (coordonné par), *Heidegger : L'énigme de l'être*, Paris, PUF, coll. « Débats philosophiques », 2004.

MIDAL, Fabrice, *Au service du sacré : sauter à l'angle moderne. Paul Celan, Martin Heidegger, Barnett Newman*, Paris, Éditions du Grand Est, 2007.

ROSEN, Stanley, *The Question of Being : a Reversal of Heidegger*, New Haven and London, Yale University Press, 1993.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger et son temps*, Paris, Grasset, coll. « Biblio Essais », 1996.

SICHERE, Bernard, *Seul un Dieu peut encore nous sauver. Le nihilisme et son envers*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « DDB Philosophie », 2002.

Articles, liens, collectifs et actes de colloque

Heidegger et la question de dieu, sous la direction de Richard Keamey, Jean Beaufret, Joseph Stephen O'Leary, Paris, Grasset, 1980.

La Métaphysique : Son histoire, sa critique, ses enjeux, sous la direction de Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois, Paris, Vrin, 1999.

BECK, Philippe, « Où va le vers », in *Magazine littéraire*, n° 396, mars 2001, p. 38-39.

DASTUR, Françoise, « Heidegger et Trakl : le site occidental et le voyage poétique », *Noesis*, N°7, La philosophie du XX^{ème} siècle et le défi poétique, 2004. Une version de l'article est disponible en ligne au URL suivant : <http://noesis.revues.org/document22.html>.

DEGUY, Michel, « Pensée et poésie », in *Magazine littéraire*, n° 396, mars 2001, p.46-49.

JACQUES, Francis, « Philosophie et poésie : étude critique », *Noesis*, n° 9, Heidegger et les sciences, 2006. Une version de l'article est disponible en ligne au URL suivant : <http://noesis.revues.org/document287.html>.

JUIGNET, Patrick, « Michel Foucault et le concept d'épistémè », *Philoscience.com*, 2010 : <http://www.philosciences.com/Nouvelles/GFoucault.html>.

MATTEI, Jean-François, « L'Ouvert chez Rilke et Heidegger », *Noesis*, n° 7, La philosophie du XX^{ème} siècle et le défi poétique, 2004. Une version de l'article est disponible en ligne au URL suivant : <http://noesis.revues.org/document28.html>.

MCCORMICK, Peter, « Heidegger sur le chemin du langage », *Philosophiques*, vol. 1, n° 2, 1974, p. 15-36. Une version de l'article est disponible en ligne au URL suivant : <http://id.erudit.org/iderudit/203011ar>.

ROBITAILLE, Mathieu, « Compte rendu de l'ouvrage de J.-F. Mattéi, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, in *Revue Érudit* 59, n° 3, octobre 2003, p. 612-614. URL : <http://id.erudit.org/iderudit/008800ar>.

Œuvres des poètes cités (en traduction française pour les titres allemands)

CELAN, Paul, *La Rose de personne*, Édition bilingue, Traduction et postface par Martine Broda, Paris, Points, coll. « Points Poésie », 2007.

- *Renverse du souffle*, Édition bilingue, Traduit et annoté par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Points, coll. « Points Poésie », 2006.

CHAR, René, *Recherche de la base et du sommet*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 1971.

- *Fureur et Mystère*, Paris, Gallimard, coll. « Poésie/Gallimard », 1967.

GEORGE, Stefan, *Dichtungen/Poèmes (1886-1933)*, Édition bilingue, Traduit, préfacé et commenté par Maurice Boucher, Paris, Aubier-Flammarion, coll. « Bilingue », 1969.

HOLDERLIN, Friedrich, *Œuvres*, Édition publiée sous la direction de Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1967.

NOVALIS, *Henri d'Ofterdingen*, Traduit et préfacé par Marcel Camus, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1992.

RILKE, Rainer Maria, *Les Élégies de Duino. Les Sonnets à Orphée*, Traduit de l'Allemand par Armel Guerne, Paris, Seuil, coll. « Points », 1972.

RIMBAUD, Arthur, *Œuvres*, Sommaire biographique, introduction, notices, relevé de variantes et notes par Suzanne Bernard, Paris, Garnier Frères, 1960.

TRAKL, Georg, *Poèmes I*, Traduction et présentation par Jacques Legrand, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2001.

- *Poèmes II (Poèmes majeurs)*, Présentation par Adrien Finck, Traduction par Jacques Legrand, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2001.

Autres ouvrages

DERRIDA, Jacques, *Sauf le nom*, Paris, Galilée, coll. « Incises », 1993.

- *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1978.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966.

- *Dits et écrits (1954-1988)*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1994.

- *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1972.

- *Les mots et les choses, Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1966.

GALPERINE, Marie-Pierre, *Damascius. Des premiers principes : apories et résolutions*, Dijon-Quetigny, coll. « Verdier », 1987.

LEVINAS, Emmanuel, *Éthique et Infini*, Paris, Fayard, coll. « Espace intérieur », 1982.

MARION, Jean-Luc, *La croisée du visible*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1996.

NANCY, Jean-Luc, *Le discours de la syncope*, Paris, Aubier-Flammarion, coll. « La philosophie en effet », 1976.

NIETZSCHE, Friedrich, *Le gai savoir : « la gaya scienza »*, Traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Édition revue, corrigée et augmentée par Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1982.

VERNEAUX, Roger, *Étude critique de Dieu sans l'être*, Paris, coll. « Téqui », 1986.