

Heidegger et Hölderlin : technique et poétique de la « nature »

Karl Racette*

« Plein de mérite, c'est en poète pourtant que l'homme habite sur terre¹ ».

La réflexion heideggerienne au sujet de la nature en est toujours une qui implique nécessairement la manière dont nous avons hérité du mot lui-même. Penser l'histoire du terme de nature, c'est essentiellement penser notre histoire dans la mesure où le terme de nature est l'une, sinon la parole fondamentale de l'Occident². Notre terme français de nature (ainsi que le terme allemand de *Natur*) provient du latin *natura*, qui se rapporte essentiellement à la naissance, à la venue en présence). La *natura* est en réalité une traduction du terme grec φύσις.

Un moment décisif et fondamental de l'histoire occidentale, nous dit Heidegger, est la traduction systématique des paroles et concepts fondamentaux de la pensée grecque en latin. Si la pensée romaine parvient à traduire les *mots* grecs en latin, elle ne parvient pas à traduire *l'expérience origininaire* qui était inclut dans ces mots³. Pour Heidegger, les Grecs ont puisé leurs concepts à partir de leur langue maternelle, souvent de manière violente et déstabilisante pour l'usage commun, mais toujours de façon fidèle au sens qui

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université de Montréal).

¹ Hölderlin, F. (2005), « Dans un bleu riant... », *Œuvre poétique complète*, p. 886.

² Heidegger, M. (1968), « Comment se détermine la φύσις », *Questions I et II*, p. 484.

³ Heidegger, M. (1967), *Introduction à la métaphysique*, p. 25-26.

s'épanouissait déjà dans les mots eux-mêmes⁴. Lorsque les termes grecs furent traduits en latin, l'appartenance des concepts à la langue grecque ne fut pas transposée dans la langue latine. Ainsi, si les romains parvinrent à traduire les mots, ils ne parvinrent pas à traduire l'expérience qui était contenue en eux, ou du moins, ils le furent partiellement⁵. C'est pourquoi nous ne retrouvons pas à proprement parler de concept de nature chez Heidegger, préférant plutôt parler de φύσις afin de parler de l'expérience occidentale originaire de ce que nous appelons aujourd'hui la nature.

C'est dans ce contexte précis que Heidegger introduit le concept de terre, concept fondamental pour la pensée de ce que nous appelons généralement le second Heidegger. Le concept de terre provient du dialogue que l'auteur entreprend en 1934-35 avec Hölderlin, dans les différents cours qu'il donne cette année sur les poèmes *La Germanie* et *Le Rhin*. Cette rencontre entre le penseur et le poète en est une des plus métamorphosante : ici, le lecteur qui n'a fréquenté qu'*Être et temps* sera totalement surpris par la nouvelle conceptualité dans laquelle s'exprime l'auteur. Cette conceptualité inouïe laissera une forte impression sur un bon nombre d'intellectuels de l'époque, comme nous l'évoque à plusieurs endroits Gadamer⁶. Après 1927, il ne s'agit plus d'explicitier l'être du *Dasein* et ses existentiels fondamentaux en vue de poser la question du sens de l'être. Dans les années 30, il s'agit plutôt de mettre au jour la structure quadripartite de l'être et son rapport avec la poésie : le monde, la terre, les divins et les mortels⁷. Pour le bien de

⁴ Heidegger, M. (1967), *Introduction à la métaphysique*, p. 27.

⁵ Le penseur italien Franco Volpi, dans son texte « Heidegger et la romanité », nous offre une réflexion extrêmement intéressante et féconde sur les bases du dialogue qu'il entreprend avec Heidegger, notamment au sujet du jugement parfois très sévère de ce dernier envers la langue latine. Il existe aussi des concepts latins qui traduisent des expériences proprement latines. En ce sens, plusieurs de nos concepts (politique, juridique et religieux) sont redevables à langue latine et à l'expérience proprement latine qui leur sont inhérent.

⁶ Gadamer, H.-G. (2002), « La vérité de l'oeuvre d'art », *Les chemins de Heidegger*, p. 116.

⁷ Mattéi, J.-F. (2001), *Heidegger et Hölderlin, Le Quadriparti*, p. 25.

ce court texte, nous nous intéresserons seulement au rapport qu'entretiennent la terre et le monde.

Si les concepts de terre et de monde peuvent, au premier regard, en effrayer plus d'un, il faut restituer l'usage de ces termes au contexte qui les a rendus nécessaires. Selon l'interprétation de Jean-François Mattéi, la reprise heideggérienne de certaines paroles fondamentales des poèmes de Hölderlin répond à l'insuffisance des concepts classiques de la forme et de la matière⁸. Ainsi, le rapport qu'entretiennent la terre et le monde répond à l'insuffisance philosophique de la conception de la chose comme matière informée. Hölderlin, en son vocabulaire et sa conceptualité, aurait été le seul qui a su dépasser les limites du langage de la métaphysique, d'Aristote à Hegel, jusqu'à ses avatars contemporains.

Dans sa conférence de 1935 sur *l'Origine de l'œuvre d'art*, Heidegger nous expose l'insuffisance de la conception traditionnelle du complexe de forme et de matière et son dépassement nécessaire dans les concepts de terre et monde. La difficulté à laquelle Heidegger s'expose est celle que les concepts de forme et de matière consistent véritablement en un « chez soi » de la pensée, où cette dernière habite depuis deux millénaires. Ainsi, toute approche contemporaine de la chose est héritière de la compréhension occidentale de la forme et de la matière, qui traduisent essentiellement l'expérience aristotélicienne de la chose. Dans l'horizon de la pensée occidentale, dont nous sommes les plus récents héritiers, toute chose se présente comme étant un mélange d'une forme et d'une matière, d'un contenant et d'un contenu, prenant plusieurs figures différentes dans l'histoire, mais qui manifeste toujours une expérience similaire de la chose. Pour donner un exemple, on dirait qu'une statue possède une forme et une matière : elle est faite de marbre (matière) qui prend telle ou telle figure (forme). Dans *l'Origine de l'œuvre d'art*, Heidegger dénote trois différents sens traditionnels de comprendre la chose. En réponse à leur différentes insuffisances, Heidegger se tourne vers Hölderlin, qui a le mérite de puiser sa poésie aux sources mêmes de

⁸ Mattéi, J.-F. (2001), *Heidegger et Hölderlin, Le Quadriparti*, p. 21.

la langue allemande, laquelle offre de nouvelles possibilités à la pensée.

Sans reprendre l'argument très complexe que déploie l'auteur concernant l'insuffisance de la forme et de la matière, nous pouvons simplement dire que prendre la chose ainsi, c'est, pour Heidegger, lui faire violence :

Par moments, nous avons encore le sentiment que depuis longtemps on a fait violence aux choses en leur intimité, et que la pensée y est pour quelque chose : c'est alors une raison pour renier la pensée, au lieu de la rendre plus pensante [...] Il est vrai que le concept courant de la chose convient, à chaque moment, à toute chose. Et pourtant, dans cette captation, il ne saisit pas la chose en son essence ; il l'insulte⁹.

La chose comme matière informée n'est pas simplement une proposition théorique, elle traduit aussi un rapport pratique et quotidien, essentiellement violent, avec les choses. La chose comme matière informée est une insulte bimillénaire et est l'un, sinon le pilier fondamental de la pensée occidentale.

Pour cette raison, Heidegger se tourne plutôt vers la poésie, qui a été plus en mesure de tendre l'oreille vers la chose, au lieu de lui imposer des catégories conceptuelles prémâchées et sclérosées. Toutefois, Heidegger ne se tourne pas vers n'importe quelle poésie, mais celle du poète allemand Friedrich Hölderlin (1770-1843). Étant conscient de l'insuffisance de la pensée philosophique, Heidegger trouve chez Hölderlin la mise en mot des intuitions fondamentales qui l'animaient depuis le début de son cheminement philosophique. On se souvient que Heidegger avait débuté son parcours en philosophie à la lecture du livre de Brentano portant sur la théorie aristotélicienne des causes. On peut dire, d'une certaine manière, que Heidegger n'est jamais revenu du questionnement portant sur la métaphysique aristotélicienne et le mystère de ses différents sens. C'est à travers sa fréquentation quotidienne de l'œuvre de Hölderlin que Heidegger expérimente une autre manière d'aborder le questionnement d'Aristote.

⁹ Heidegger, M., *L'origine de l'oeuvre d'art*, p. 23.

Qu'est-ce qu'un monde et qu'est-ce qu'une terre pour Heidegger ? Ceux et celles qui sont familiers avec *Être et temps* ne seront pas totalement dépaysés par le concept de monde chez Heidegger. Le monde, selon Heidegger, est une totalité de tournures, dans laquelle les choses et le *Dasein* se rapportent l'un et l'autre. Le monde n'est pas plus subjectif qu'objectif, c'est leur unité primordiale. La chose, nous dit Heidegger, se rapporte toujours à autre chose : la bouteille d'eau est *pour* boire, la chaise est *pour* s'asseoir, etc. Les choses ont un *pour*, c'est-à-dire que chaque chose renvoie à une autre. La totalité de ces renvois, voilà, rapidement esquissé, ce qu'est un monde pour Heidegger. On pourrait prendre l'exemple d'une chambre comme épiphénomène du monde : le lit est disposé d'une certaine manière *afin que* je me couche dessus, ma table de chevet, sur laquelle repose mon réveil matin, est placée loin de mon lit *pour* être certain que je me lève, je ferme mes rideaux avant d'aller me coucher en prévision du lever du soleil demain matin, etc. La chambre apparaît en tant que chambre dans le fait que les choses se renvoient l'une à l'autre, puis finalement se rapportant toujours à moi, mes projets, mes attentes, mes habitudes, etc. À une échelle plus grande que celle de la chambre, on pourrait parler du monde constitué d'autoroutes, de maison, d'institution, d'histoire, de culture, etc.

Le monde, c'est donc le lieu où se déroulent les différents projets humains : les autoroutes sont là pour différents projets : voyage, travail, visites, *road trip*, etc. Dans la notion de projet se traduit le rapport que nous entretenons avec les choses, renvoyant toujours à un passé qui les a vus naître (la route sur laquelle je roule a déjà été pavée) et à un futur que nous appréhendons, espérons, redoutons, etc. Le monde n'est donc pas une activité purement et simplement subjective. Selon l'expression de Heidegger très connue, le monde « mondanise » (*die Welt weltet*), le monde s'ordonne en monde. Le monde ne se réduit pas ainsi à une idée subjective ou à une construction arbitraire. À l'intérieur de celui-ci, moi, les autres et les choses, nous nous tenons toujours ensemble.

Toutefois, bien que le monde s'ordonne en monde, ce dernier ne tombe pas du ciel. Le monde s'érige sur la terre. C'est ici que la pensée philosophique peut apprendre de la poésie de Hölderlin. Qu'est-ce que la terre ? La terre (*Erde*), dans l'interprétation

heideggérienne d'Hölderlin, reprend la vérité présente dans le mot *natura* et φύσις, mais en se faufilant plus loin. Ce qu'évoque le concept de terre chez Hölderlin, c'est le passage de l'absence à la présence et inversement, le passage de la présence à l'absence. Sur la terre, les montagnes apparaissent et disparaissent au fil des siècles. Roches, plantes, animaux humains et dieux, tout sur la terre naît et meurt : la pierre se forme sous la terre, la plante pousse, les animaux et l'homme naissent, les dieux se manifestent, puis tout finit par retourner au néant qui les a vus naître : la montagne s'érode, la plante se fane, l'animal périt, l'homme meurt, les dieux disparaissent. Au Parthénon, la voix de Zeus ne se fait plus entendre. La terre, c'est le lieu sans raison d'où les choses poussent et entrent en présence, mais seulement un instant, pour ensuite passer de la présence à l'absence. La terre, c'est ce qui héberge toute chose entre naissance et mort.

Le rapport qu'entretiennent la terre et le monde, dans un vocabulaire qui impressionnait tant Heidegger, est celui du combat¹⁰. Toutefois, Heidegger nous met en garde de croire que le combat doit nécessairement être compris en termes de discorde ou de dispute. Ce que le combat signifie, c'est que la terre n'apparaît qu'à travers le monde et le monde ne se fonde nulle part ailleurs que sur la terre, mais aucun ne se réduit à son autre.

Comme nous l'avons dit, le monde est le lieu où les choses apparaissent en tant que projets, c'est-à-dire, ce qui est pour nous significatif : la forêt m'apparaît en tant qu'endroit où j'aime aller me promener, la montagne, on y grimpe dessus, le ciel nous permet de nous envoler en avions, le soleil est une occasion de faire de la plage. L'ensemble de notre monde s'érige sur ce qui pousse de la terre et est introduit dans une tournure propre aux différents projets dans lesquels nous nous comprenons. Ce que nous nommons « la nature », c'est la manière mondaine de nommer la terre, c'est introduire celle-ci, qui supporte naissance et mort, dans notre monde historique. La science introduit la terre dans le monde en cherchant en elle des lois qu'elle traduit dans des formules. Procédant ainsi, la science « mondanise » d'une certaine manière la terre, à travers elle, la terre nous est accessible comme physique, par

¹⁰ Heidegger, M., *L'origine de l'oeuvre d'art*, p. 53.

exemple, mais le monde reste toujours un phénomène essentiellement terrestre.

Nos projets mondains ne sont possibles que pour autant que leur caractère terrestre disparaît : pour que mes bottes soient adéquates pour l'hiver, il faut que le cuir en tant que cuir ne se fasse pas remarquer. Le cuir, provenant de la terre, doit se prêter à marcher. Lorsque mes bottes se font remarquer pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire comme un assemblage de cuir, marcher devient impossible. Lorsque j'use de la table, le bois disparaît dans son usage. Le bois en tant que tel de la table se manifeste à moi quand une écharde entre dans ma peau. Cuir, bois, couleur, son, etc. se cachent à nous dans l'usage des différentes choses du monde. Le fait de se cacher afin de rendre les différents renvois du monde possibles, voilà en quoi consiste la terre pour Heidegger : elle fait apparaître différentes choses qui, en tant que ce qui est imperceptible à la pensée affairée, rend possible les différents usages ainsi que les différents projets mondains.

Dans ce combat, la terre se retire en laissant le monde apparaître. Le rapport qu'entretiennent terre et monde est celui du dé-voilement. Le combat de la terre et du monde, voilà ce que Heidegger appelle la vérité comme dé-voilement (α -λήθεια). Dans l'interprétation heideggérienne de la vérité comme α -λήθεια, il faut entendre le α - privatif grec (comme le préfixe dé- en français) en tant que négation de la λήθη grecque, entendue comme voilement. Le rapport du monde et de la terre est donc ce qu'il faut entendre chez le second Heidegger comme dévoilement, c'est-à-dire la co-présence de la présence, de ce qui se montre (le monde), et de l'absence, ce qui se cache (la terre). Selon la manière que le monde s'installe sur la terre, c'est une vérité différente qui s'exprime à nous. Les Grecs, par exemple, possédaient un autre monde que le nôtre. La totalité de tournures qui s'installait sur la terre diffère essentiellement de celle qui constitue la nôtre. Heidegger donne l'exemple du temple grec, nous donnant ainsi un aperçu de la manière dont le monde s'instituait sur la terre, c'est-à-dire comment les Grecs expérimentaient la vérité, entendue comme dévoilement :

C'est précisément l'œuvre-temple qui dispose et ramène
autour d'elle l'unité des voies et des rapports, dans lesquels

naissance et mort, malheur et prospérité, victoire et défaite, endurance et ruine donnent à l'être humain la figure de sa destinée. L'ampleur ouverte de ces rapports dominants, c'est le monde de ce peuple historial. À partir d'elle et en elle, il se retrouve pour l'accomplissement de sa destinée¹¹.

Le temple grec manifeste la vérité grecque, le monde grec s'installe et apparaît sur et à travers la terre. Le temple grec manifeste les mœurs, les habitudes, l'éthique, la pensée, la croyance, les espoirs et les craintes du peuple grec. Tout ce que nous venons de nommer n'est sur la terre qu'en tant qu'il se manifeste à travers le roc constituant le temple, à travers le tracé que l'architecte a inscrit dans la pierre. Le monde se met en œuvre seulement sur et à travers la terre. Ce monde qui s'installe sur la terre, Heidegger nomme cela l'institution¹². Le monde grec, dont nous retrouvons les ruines dans les œuvres d'art et la poésie grecques, s'est institué sur la terre. Cette institution est bien plus que la simple construction du temple grec, c'est l'entièreté des choses qui viennent prendre leur visage à travers l'acte d'instituer :

Sur le roc, le temple repose sa constance. Ce «reposer sur» fait ressortir l'obscur de son support brut et qui pourtant n'est là pour rien. Dans sa constance, l'œuvre bâtie tient tête à la tempête passant au-dessus d'elle, démontrant ainsi la tempête elle-même dans toute sa violence. L'éclat et la lumière de sa pierre, qu'apparemment elle ne tient que par la grâce du soleil, font ressortir la clarté du jour, l'immensité du ciel, les ténèbres de la nuit. Sa sûre émergence rend ainsi visible l'espace invisible de l'air. La rigidité inébranlable de l'œuvre fait contraste avec la houle des flots de la mer faisant apparaître, par son calme, le déchaînement de l'eau. L'arbre et l'herbe, l'aigle et le taureau, le serpent et la cigale ne trouvent qu'ainsi leur figure d'évidence, apparaissant comme ce qu'ils sont¹³.

¹¹ Heidegger, M., *L'origine de l'oeuvre d'art*, p. 44.

¹² Heidegger, M., *L'origine de l'oeuvre d'art*, p. 68.

¹³ *Ibid.*, p. 44.

Tout ce que nous venons d'énumérer : tempête, mer, jour et nuit, plantes et animaux, tout cela n'apparaît que dans l'institution du monde grec dans le temple et ses constituants terrestres. Sans dire que ces différentes choses n'existaient pas avant l'institution, elles n'avaient pas de figure, ne se manifestaient pas à nous. Les choses ne se dévoilent que dans l'institution dévoilante qui installe sur la terre un monde. Toutefois, aujourd'hui, le temple grec est le vestige, la ruine d'un monde qui s'est écroulé, qui est retourné à la terre. Si le temple grec apparaît encore aujourd'hui, c'est qu'il est aspiré dans le tourbillon de notre monde, en tant qu'attraction touristique ou objet de la science historique. Ainsi, l'institution est multiple et ne se réduit pas à l'œuvre d'art (l'architecture dans le cas du temple).

On peut relever trois formes d'institutions fondamentales dans la pensée de Heidegger : nous avons vu l'institution de l'œuvre d'art avec l'exemple du temple. À celui-là s'ajoute l'institution de la pensée. La pensée, selon ses différentes formes, est, elle aussi, une manière d'instituer la vérité – il faut ajouter que la science aux yeux de Heidegger n'est pas ici distinguée de la philosophie. Plutôt, la science est une forme de philosophie « régionale ». La science ne manifeste pas une nouvelle manière de dévoiler les choses, mais approfondit un dévoilement philosophique qui la précède. Le dernier type qui retiendra est l'instauration d'un État.

Artistes, penseurs et hommes d'État se rejoignent en ce que les trois ont la possibilité d'instituer une nouvelle configuration du monde sur la terre. Dans cet acte configurateur, les choses apparaissent d'une nouvelle manière. Ces trois figures amènent sur la terre des configurations du monde qui n'existaient pas avant leur acte instigateur. Cet acte est poétique, entendu au sens où c'est la production nouvelle de ce qui n'existait pas avant. Cet acte de « poïésis » est ce que Heidegger nomme la Poésie (*Dichtung*). La Poésie, c'est l'acte instigateur du double mouvement d'éclaircie et de réserve à travers duquel les choses viennent apparaître.

Heidegger écarte plusieurs appréhensions de la poésie. La poésie ce n'est pas 1) une configuration rythmique du dire 2) une représentation figurée 3) une vision du monde (*Weltanschauung*) propre à l'artiste. Heidegger est totalement allergique à la conception de la poésie comme extériorisation esthétique d'un

contenu intérieur¹⁴. Selon cette conception, le poète aurait des sentiments intérieurs et mettrait ceux-ci, en un souci esthétique, en beaux vers. Là, pour Heidegger, réside l'inessentiel de la poésie. Si ce dont nous venons de parler a quelque chose à avoir avec la poésie, c'est que l'institution de l'artiste, le penseur et l'homme d'État se rapportent toujours à l'élément original qu'est le langage, et le langage est l'œuvre des poètes essentiels d'une langue (On peut penser à Homère et les tragiques pour les Grecs, à Shakespeare pour l'Anglais, Hölderlin pour le futur des Allemands, par exemple). La langue est la première révélation des choses, elle est l'acte d'institution par excellence de la chose :

La tendre sollicitation de la vallée et la menace des montagnes et la mer déchaînée, la sublimité des étoiles, la vie engloutie dans les profondeurs qui est celle de la plante et la vie en arrêt de l'animal, la frénésie calculée des machines et la rudesse de l'agir historial, l'ivresse domptée de l'œuvre créée et la froide audace du questionnement employé à savoir, la sobriété bien assise du travail et la silencieuse réserve du cœur – tout cela *est* langage, n'acquiert ni ne perd l'être que dans l'évènement où advient le langage. Le langage est le règne du milieu de l'être-le-là historial du peuple, et ce milieu configure un monde et tout autant préserve¹⁵.

Ce n'est qu'à travers l'œuvre du langage que les choses prennent leur visage, viennent nous dire coucou dans notre monde sur la terre. Il ne faudrait pas croire qu'il y a un monde entièrement découpé et que le langage viendrait *après coup* poser des noms sur les choses, comme si l'on avait posé des étiquettes sur les choses afin de les classer. Les choses n'apparaissent que pour autant qu'elles soient nommées. On pourrait dire que les peintures des premiers hommes dans la caverne d'Altamira n'est pas la simple représentation figurée de ce que ces hommes ont vu. Il s'agit d'un

¹⁴ Heidegger, M. (1988), *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, p. 27-3.

¹⁵ Heidegger, M. (2008), *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, p. 199.

premier travail de nomination et d'aménagement du monde. Cela se traduit dans le tracé des lignes peintes sur le roc.

Toutefois, il ne faudrait pas croire qu'il s'agit ici d'un idéalisme langagier ou poétique. La force du poète, nous dit Heidegger, n'est pas de dire, mais d'écouter¹⁶. C'est que nous naissons tous et toutes dans un monde qui a été préalablement nommé par une tradition de poètes et penseurs, d'artistes, de scientifiques, de politiciens, etc. Seulement, dans notre expérience du monde, il arrive que la manière dont nous avons nommé les choses ne suffise pas, ne cadre pas avec ce qui se signifie à nous. Dire que l'amour n'est qu'une réaction chimique du cerveau peut être juste sans être *vrai*, au sens heideggérien. Cette manière de nommer les choses, l'amour dans notre exemple, n'*épaise* pas la chose en question. La chose nous fait signe en ce que les mots sont insuffisants et appellent à une meilleure nomination. Le poète est celui qui est sensible à cet « excédant », à ce « surplus ». C'est celui qui, en écoutant, met en œuvre la vérité qui excède la manifestation présente des choses. Cette mise en œuvre possède la possibilité de s'instituer et de devenir le dévoilement de base de toute chose. Nos représentations de l'amour dépendent de l'ensemble des discours, donc des poèmes, à travers lesquels l'amour prend son visage et se manifeste à nous dans le monde.

La pensée technico-scientifique est le poème de notre époque, c'est-à-dire la manière dont les choses se manifestent à nous aujourd'hui. Le danger ce n'est pas les *iPhones*, la télévision ou les ordinateurs portables. Le danger est que la technique soit *la seule manière* que la chose se révèle à nous. Le danger est que le fleuve du Rhin (ou le Saint-Laurent dans notre cas) ne soit compris que comme une force potentielle d'énergie pour nos centrales hydroélectriques. Les choses nous apparaissent comme *stock* d'énergie que l'on peut puiser. Malgré les différents mérites de la pensée technique, il semble de plus en plus nécessaire de tendre l'oreille au bruit discret du fond des choses qui revendique de se faire entendre. De cette écoute naît l'espoir heideggérien d'instituer un autre monde, dans lequel les êtres humains ne sont pas *que* des ressources humaines et où les choses ne sont pas *que* des *stocks*

¹⁶ Heidegger, M. (1988), *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, p. 74-75.

d'énergie. Aux yeux de Heidegger, Hölderlin et d'autres poètes sont en mesure de répondre à cette exigence. Le dialogue entre la pensée et la poésie s'avère donc plus que nécessaire. Voilà en quoi consiste le concept de poésie chez Heidegger. Nous sommes maintenant plus en mesure de comprendre pourquoi «plein de mérite, c'est en poète pourtant que l'homme habite sur terre¹⁷ ».

Bibliographie

Œuvres de Martin Heidegger

- (1973), *Approche de Hölderlin*, trad. Henri Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay, Paris, Gallimard, coll. «Tel».
- (1958), *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, coll. «Tel».
- (1967), *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Khan, Paris, Gallimard, coll. «Tel».
- (2008), *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, traduit par Frédéric Bernard, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de philosophie».
- (1988), *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, trad. Julien Hervier, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de philosophie».
- (1968), *Questions I & II*, trad. Kostas Axelos, J. Beaufret, W. Biemel, L. Braun, H. Corbin, F. Fédier, G. Granel, M. Haar, D. Janicaud, R. Munier, A. Préau et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, coll. «Tel».

Littérature secondaire

- Beda, A. (1987), *Hölderlin et Heidegger*, trad. F. Fédier, Paris, PUF, coll. «Épiméthée».
- Franck, D. (2017), *Le nom et la chose. Langage et vérité chez Heidegger*, Paris, Vrin.
- Gadamer, H.-G. (2002), *Les chemins de Heidegger*, trad. J. Grondin, Paris, Vrin.
- Gadamer, H.-G. (2005), *L'herméneutique en rétrospective*, trad. J. Grondin, Paris, Vrin.

¹⁷ Hölderlin F. (2005), « Dans un bleu riant... », *Œuvre poétique complète*, p. 886.

- Hölderlin, F. (2005), *Oeuvre poétique complète*, trad. F. Garrigue, Paris, Éditions La Différence.
- Mattéi, J.-F. (2001), *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris, PUF, coll. «Épiméthée».
- Sommer, C. (2017), *Mythologie de l'évènement. Heidegger et Hölderlin*, Paris, PUF, coll. «Épiméthée».
- Volpi, F. (2001), « Heidegger et la romanité philosophique », dans *Revue de métaphysique et de morale*, n° 31, p. 287-300.
- Zarader, M. (1986), *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin.