

Université de Montréal

Langage et poésie dans la pensée de Martin Heidegger de 1934 à 1938

Par  
Karl Racette

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de doctorat (Ph. D) en philosophie

Juillet 2022

© Karl Racette, 2022

## Résumé

Cette étude porte sur la nouvelle conception du langage que Martin Heidegger a élaborée de 1934 à 1938. Il faut entendre cette découverte du langage de deux façons. Premièrement, dès 1934, c'est la conception heideggérienne du langage qui paraît transformée : dégagé du cadre de l'analytique existentielle, le langage est de plus en plus compris dans l'horizon de l'être même. Deuxièmement, c'est le langage de Heidegger qui se métamorphose. À la suite de son approfondissement de la poésie de Friedrich Hölderlin, Heidegger déploie un tout nouveau vocabulaire philosophique. Ces quatre années sont donc décisives pour la conceptualité et la nouvelle orientation de la pensée de Heidegger.

Pour analyser cette double transformation du rapport de Heidegger au langage, cette étude procèdera en deux temps. Dans un premier temps, nous proposons de nous pencher sur cette période décisive dans la pensée Heidegger dans la mesure où elle est marquée, comme nous entendons le montrer, par un tournant vers la question du langage et de la poésie. Ce tournant possède trois moments. Nous comprenons le cours de l'été 1934 *La logique comme question en quête de l'essence du langage* (GA 38A) comme la première documentation du *moment logique* du tournant vers le langage et la poésie de la pensée heideggérienne du milieu des années 1930. Débutant par des considérations logiques, le cours se termine de manière énigmatique sur la question de la poésie, qui annonce ainsi le cours du semestre suivant de l'hiver 1934-1935 *Les hymnes de Hölderlin, La « Germanie » et « Le Rhin »* (GA 39). Nous comprenons ce cours comme étant la documentation du *moment poétique* du tournant vers le langage dans le cours de 1934-1935 et dont nous montrerons qu'il est fondamental pour comprendre la découverte de la question du langage par Heidegger. Finalement, le questionnement logico-poétique fera apparaître un *moment métaphysique* dans le cours *Introduction à la métaphysique* (GA 40) de l'été 1935. Ces trois cours peuvent chacun être compris à la lumière des différents moments logique, poétique et métaphysique de la pensée heideggérienne du langage et de la poésie du milieu des années 1930. Cette période de la pensée de Heidegger doit être comprise comme la matrice conceptuelle de sa nouvelle conception du langage, qui posera la base de ce que l'on peut appeler la pensée du « second » Heidegger.

Dans un deuxième temps, nous nous intéresserons à deux conférences décisives de cette période, *L'Origine de l'œuvre d'art et Hölderlin et l'essence de la poésie* (1936), et à l'important

manuscrit, alors non publié, des *Beiträge zur Philosophie*, dans lesquels Heidegger expose et approfondit sa nouvelle conception du langage. Dans ses trois versions de *L'origine de l'œuvre d'art* (1931-1932, 1935 et 1936) et dans sa conférence sur Hölderlin de 1936, Heidegger présente *publiquement* pour la première fois sa nouvelle conception du langage et de la poésie. Les notions exposées dans ces conférences joueront un rôle central dans *Les apports à la philosophie. De l'événement appropriant* (1936-1938), qui peut être compris comme l'aboutissement de la remise en chantier de la pensée heideggérienne du langage du milieu des années 1930. Dans la continuité de ses réflexions présentées dans les cours de ces années, Heidegger propose de lire la poésie hölderlinienne comme naissant de l'expérience de la fuite des dieux et étant l'annonce prophétique d'un autre commencement de l'histoire. Penser le langage et la poésie reviendrait ainsi à penser le « projet poétique de l'être » : ayant accueilli la dispensation de l'être, le poète serait celui qui pourrait fonder le commencement de l'histoire. Si Heidegger se concentre sur la question du langage et de la poésie dans le milieu des années 1930, c'est afin de rendre possible un autre commencement de l'histoire, dont Hölderlin serait l'annonceur.

La visée de cette étude consiste à lire les cours, conférences et manuscrits non publiés des années 1934 à 1938 comme étant le lieu où Heidegger élabore sa nouvelle conception du langage. Nous tâcherons de montrer en quoi cette nouvelle conception du langage de Heidegger doit être comprise à partir de son effort incessant de combattre l'hégémonie de la conception techniciste de l'être.

**Mots-clefs : Heidegger ; Hölderlin ; langage ; poésie ; herméneutique ; métaphysique**

## Abstract

This study focuses on the progressive development of Martin Heidegger's new conception of language from 1934 to 1938. This new conception of language must be understood in at least two ways. Firstly, Heidegger's conception of language appears transformed in 1934: freed from the existential analytics, language, for Heidegger, is now understood in the horizon of Being. Secondly, it is Heidegger's language itself that is transformed. Following his discovery of Friedrich Hölderlin's poetry, Heidegger deploys a whole new philosophical vocabulary. These four years are thus decisive for Heidegger's conceptuality and vocabulary.

In order to analyze this double transformation of Heidegger's relationship to language, this study will proceed in two steps. First, we propose to look at this decisive period in Heidegger's thought insofar as it is marked, as we intend to show, by a turn toward the question of language and poetry. This turn has three moments. We understand the summer course of 1934 *Logic as the Question Concerning the Essence of Language* (GA 38A) as the first documentation of the *logical moment* of the turn in Heideggerian thought toward the question of language and poetry in the mid-1930s. Beginning with logical considerations, the course ends enigmatically on the question of poetry, thus foreshadowing the following winter 1934-1935 semester's course *Hölderlin's Hymn "Germania" and "The Rhine"* (GA 39). We understand this course as documenting the *poetic moment* of the turn to language in the 1934-1935 course, which we will show that it is fundamental to understanding Heidegger's discovery of the question of language. Finally, the logico-poetical questioning will give way to a *metaphysical moment* in the course *Introduction to Metaphysics* (GA 40) of the summer 1935. These three courses can each be understood in the light of the different logical, poetical and metaphysical moments of Heidegger's thought on language and poetry in the mid-1930s. This period of Heidegger's thought should be understood as the conceptual matrix of Heidegger's new conception of language, which will lay the foundation of what we will have retained as the thought of the "second" Heidegger.

Secondly, we will focus on two conferences (of which we now have many versions) and the unpublished manuscript of the *Beiträge zur Philosophie* in which Heidegger expounds and deepens his new conception of language. In his three versions of *The Origine of the Work of Art*

(1931-1932, 1935 and 1936) and in his conference *Hölderlin and the Essence of Poetry* (1936), Heidegger publicly exposes for the first time his new conception of language and poetry. These ideas will play a central role in his *Contributions to Philosophy. The Event* (1936-1938), which can be understood as the culmination of Heidegger's thought of language in the 1930s. In the continuity of the reflections presented in his lecture courses of the mid-1930s, Heidegger proposes to read Hölderlinian poetry as the experience of the flight of the gods and the prophetic announcement of another beginning of history. To think language and poetry would be to think the "poetic project of Being": having heard Being's dispensation, the poet would be the one who could ground a new the beginning of history. If Heidegger focuses on the question of language and poetry in the mid-1930s, it is in order to make possible another beginning of history, of which Hölderlin would be the herald.

The aim of this study is to understand the courses, conferences, and unpublished manuscripts from 1934 to 1938 as the place where Heidegger elaborates his new conception of language. This thesis will show how Heidegger's new conception of language is to be understood as one the main pillars of his ongoing effort to overcome the hegemony of the technician conception of Being.

**Keywords: Heidegger; Hölderlin ; Language; Poetry; Hermeneutics; Metaphysics**

## Table des matières

Abréviations.....	xi
Remerciements.....	xii
<b>Introduction.....</b>	<b>1</b>

### Première section

#### **Du douloureux détachement au dépassement créateur. Le tournant poétique du questionnement logique de Heidegger**

<b>Introduction de section.....</b>	<b>11</b>
Premier chapitre : La question de la logique de 1912 à 1934.....	20
1. La logique : un questionnement sur la vérité.....	22
1.1. Le parcours de la réflexion heideggérienne sur la logique.....	22
1.2. La « radicalisation » de Heidegger en 1934 ?.....	30
2. Le cours de logique de 1934.....	35
2.1. Logique et vérité : continuité et discontinuité du questionnement de Heidegger.....	21
2.2. La structure du cours de 1934.....	39
2.3. Le titre du cours de 1934 : une question d'essence.....	41
2.4. La tâche d'un ébranlement de la logique.....	44
Deuxième chapitre : Un nouveau départ. La poésie comme événement de l'être.....	50
1. Langage et temporalité.....	51
1.1. La question de la logique : une philosophie en quête de soi.....	51
1.2. Le problème de l'histoire.....	57
1.3. Le savoir qui met au fait ( <i>Kunde</i> ).....	59
1.4. L'événement.....	63
2. La vérité et le secret de l'être.....	66
2.1. L'annonce du monde ( <i>Kunde</i> ).....	66
2.2. Responsabilité et réponse.....	67

2.3. Le secret de l'être.....	69
2.4. La poésie comme source secrète du langage.....	72
<b>Conclusion de section : Le projet d'une confrontation créatrice avec la logique.....</b>	<b>77</b>

## Deuxième section

### La misère métaphysique de la modernité et les possibilités créatrices de la poésie.

#### L'interprétation heideggerienne de Hölderlin en 1934-1935

<b>Introduction de section.....</b>	<b>81</b>
Troisième chapitre : Apprendre à lire (avec) Heidegger.....	87
1. Indications philosophiques : la lecture heideggerienne de Hölderlin.....	89
1.1. Heidegger en rétrospective.....	89
1.2. La réception exégétique.....	91
2. Restitution d'une herméneutique des textes chez le jeune Heidegger.....	96
2.1. Indication formelle.....	97
2.2. Le souci de soi : de la vie à l'existence.....	101
2.3. Vers les interprétations de la poésie de Hölderlin.....	103
3. Dans le tourbillon du dialogue : lire Hölderlin avec Heidegger.....	105
3.1. Critique de la métaphysique de la subjectivité.....	106
3.2. La poésie comme combat contre soi-même.....	110
Quatrième chapitre : <i>Germanien</i> .....	115
1. Les possibilités poétiques du langage.....	115
1.1. « Le langage comme le plus périlleux des biens ».....	116
1.2. Les positions fondamentales.....	118
1.3. « Depuis que nous sommes un dialogue ».....	120
2. Temporalité et poésie.....	124
2.1. Le temps court et le temps long.....	125
2.2. Avoir-été et à-venir : la maturation du temps.....	127
2.3. Le temps des créateurs.....	130
3. La tonalité affective fondamentale.....	133

3.1. L'époque du deuil sacré.....	134
3.2. Habiter la terre en temps de détresse.....	137
3.3. La misère métaphysique de la modernité.....	140
Cinquième Chapitre : <i>Der Rhein</i> .....	144
1. « Demi-dieux je pense à présent ».....	145
1.1. « Toujours se tient quelque / Un entre les hommes et lui ».....	145
1.2. La passion des demi-dieux.....	147
1.3. L'instauration.....	151
2. Le destin.....	154
2.1. L'écoute poétisante de l'origine.....	156
2.2. Le surgissement de l'origine : le fleuve comme demi-dieu.....	161
3. L'écartèlement de l'être : le différend et l'intimité.....	164
3.1. Les puissances de l'origine.....	164
3.2. La parole métaphysique fondamentale de Hölderlin.....	167
3.3. L'instauration poétique de l'être.....	170
<b>Conclusion de section</b> .....	174

### Troisième section

#### Le tournant métaphysique du projet logico-poétique de Heidegger

<b>Introduction de section</b> .....	178
Sixième chapitre : L'introduction à la métaphysique de Heidegger.....	181
1. Le moment métaphysique du questionnement logique et poétique de Heidegger.....	185
1.1. La formulation radicalement nouvelle de la seule et unique question : « Pourquoi y a-t-il de l'étant plutôt que rien ? ».....	185
1.2. La métaphysique comme éveil au questionnement.....	188
1.3. Le besoin métaphysique en temps de détresse.....	191
2. Le nihilisme et sa détresse langagière.....	194
2.1. La situation métaphysique de l'Europe.....	196
2.2. La vocation ontologique du langage.....	200



3. L'être et le langage : le problème de la grammaire et de l'étymologie.....	203
3.1. L'insuffisance de l'analyse grammaticale.....	204
3.2. L'insuffisance de l'analyse étymologique.....	208
Septième chapitre : De la « décadence » du logos à la possibilité d'une expérience originaire : Héraclite, Parménide, Sophocle.....	211
1. Le destin tragique des paroles fondamentales grecques.....	212
1.1. L'histoire d'une traduction.....	213
1.2. Du logos à la <i>ratio</i> : le tournant subjectiviste de l'expérience humaine.....	215
2. L'interprétation heideggérienne du commencement poétique grec.....	219
2.1. L'unité originaire de l'être et du logos : Héraclite.....	221
2.2. L'appartenance essentielle de l'être et de la pensée : Parménide.....	222
2.3. L'attestation tragique de l'essence de l'homme : Sophocle.....	225
<b>Conclusion de section.....</b>	<b>231</b>

### Quatrième section

#### Langage et poésie dans les conférences et manuscrits inédits de 1936-1938

<b>Introduction de section.....</b>	<b>233</b>
Huitième chapitre : Le projet poétique de la vérité : <i>L'origine de l'œuvre d'art</i> (1936).....	235
1. Présentation des différentes versions de <i>L'origine de l'œuvre d'art</i> .....	237
1.1. <i>Vom Wesen des Kunstwerkes: Erste Ausarbeitung</i> .....	237
1.2. <i>Vom Ursprung des Kunstwerkes (Freiburger Fassung)</i> .....	239
1.3. <i>Der Ursprung des Kunstwerkes (Frankfurter Fassung)</i> .....	240
2. Le soubassement métaphysique de la réflexion sur l'art.....	242
2.1. Les trois interprétations traditionnelles de la chose.....	243
2.2. Le tableau de Van Gogh et la mise en œuvre de la vérité.....	247
3. Le temple grec et la vérité de l'œuvre d'art.....	250
3.1. Le dévoilement du monde.....	251
3.2. Le voilement de la terre.....	253
3.3. Le combat entre terre et monde.....	256

3.4. Le trait et la stature.....	258
4. La poésie dans <i>L'origine de l'œuvre d'art</i> .....	259
4.1. Le déploiement poétique du langage.....	261
4.2. La triple instauration de la poésie.....	263
Neuvième chapitre : L'institution poétique de l'être. <i>Hölderlin et l'essence de la poésie</i> .....	271
1. <i>Dichten: „Diss unschuldigste aller Geschäfte“</i> .....	275
2. <i>„Darum ist der Güter Gefährlichstes, die Sprache dem Menschen gegeben... damit er zeuge, was er sei...“</i> .....	276
3. <i>„Viel hat erfahren der Mensch. / Der Himmlischen viele genannt. / Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander“</i> .....	281
4. <i>„Was bleibt aber, stiften die Dichter“</i> .....	283
5. <i>„Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde“</i> .....	285
Dixième chapitre : L'appel silencieux de l'être et son écoute possible. Le langage et la poésie dans les <i>Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)</i> .....	291
1. Introduction aux <i>Beiträge</i> .....	293
1.1. Le contexte général.....	293
1.2. Les six fugues.....	295
1.3. La visée : l'âge de la transition.....	297
2. L'omniprésence discrète de Hölderlin dans les <i>Beiträge</i> .....	303
2.1. La triple instauration de la vérité : don, fondation et commencement.....	304
2.2. Hölderlin, le poète qui appartient au futur.....	313
3. L'aboutissement de la conception heideggérienne du langage dans les années 1930.....	317
3.1. La détresse langagière de Heidegger.....	318
3.2. L'appel silencieux de l'être et les signes du dernier dieu.....	320
3.3. Le langage dans les <i>Beiträge</i> et la mesure de l'être.....	323
Conclusion de section.....	330
<b>Conclusion</b> .....	331
<b>Bibliographie</b> .....	340

## ABRÉVIATIONS

- AP *Apports à la philosophie. De l'avenance*, Paris, Gallimard, 2013.
- ET *Être et temps*, trad. par Emmanuel Martineau, Paris, Éditions numérique hors-commerce, 1985.
- HF *Ontologie. Herméneutique de la facticité*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2012.
- IM *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, coll. « Classique de la philosophie », 1967.
- GA *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1975-.
- HEP « Hölderlin et l'essence de la poésie », *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1973.
- HH *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1988.
- OOA « L'Origine de l'œuvre d'art », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 2013.
- QM « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *Questions I & II*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968.
- SZ *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967.

## Remerciements

Mes premières pensées vont à mon directeur le professeur Jean Grondin. Je le remercie de sa très grande générosité, de son ouverture, de sa bienveillance et de ses conseils judicieux. Je ne saurais exprimer à quel point je lui suis reconnaissant de tout le temps qu'il a consacré à cette thèse. J'en profite pour le remercier de son introduction magistrale à la métaphysique et l'herméneutique, ces disciplines continuent de nourrir mon questionnement.

Mes secondes pensées vont à Martine Béland, vice-rectrice et professeure de l'Université Saint-Anne. Je la remercie de ses encouragements constants et de tout ce qu'elle a rendu possible pour moi. Les moments passés au CCÉAE lors de sa direction ont tout simplement été fondamentaux pour mon parcours académique. La rigueur de ses recherches a été une grande source d'inspiration.

Mes troisièmes pensées vont à Sarah Rachel Moncada-Oseguera. Je la remercie de sa patience, de sa douceur et de son écoute de mes angoisses existentielles. Sa présence a tout simplement été déterminante pour la rédaction de cette thèse. Je ne saurais témoigner adéquatement de ma reconnaissance envers ses encouragements quotidiens, qui ont véritablement été cruciaux pour la réalisation de mes différents projets.

Mes quatrièmes pensées vont à Patrice Lavergne. Les moments difficiles de la rédaction ont été supportables grâce à son écoute, son humour et ses conseils. Je le remercie de cette belle amitié qui s'est consolidée grandement dans les dernières années. J'ai bien hâte aux prochaines aventures.

Mes cinquièmes pensées vont à Jérémie Guy-Béland, Benjamin Harvey et Nicolas Vrolyk. J'en profite pour célébrer cette amitié qui m'est chère. Je les remercie de leur support, d'avoir pris soin de moi et de m'avoir fait rire quotidiennement.

Mes dernières pensées vont à ma famille : mon père Maurice, ma sœur Isabelle, son conjoint Simon, ses enfants Thomas, Charlotte et Joshua. Je porte en mon cœur la mémoire de ma mère Martine. Je leur suis grandement reconnaissant de m'avoir supporté tout au long de ce projet et de se réjouir de mes projets futurs.

*À mes parents*



## Introduction

Le langage de Martin Heidegger est à plusieurs égards dépaysant. Tout au long de son parcours philosophique, Heidegger s'est efforcé d'élaborer un langage dont la force et la vigueur soient en mesure de dire l'être, l'étoile directrice de sa pensée. Son parcours philosophique a mené Heidegger jusqu'aux possibilités ultimes du langage, le conduisant parfois aux limites de toute intelligibilité. L'une des expériences essentielles de la pensée heideggérienne de l'être est certainement celle des limites du langage : lorsque la pensée tente de dire le plus fondamental, ne se retrouve-t-elle pas devant l'insuffisance de son expression ? Si les plus grandes pensées ne suscitent plus en nous d'étonnement, c'est que nous avons oublié à quel point leur expression était à l'origine inouïe. Pâtir des limites du langage, c'est-à-dire ressentir une certaine détresse langagière, nous apparaît comme l'expérience préalable à l'élaboration d'un nouveau langage.

La pensée de Heidegger est assurément l'une des plus fortes expressions des limites du langage, mais aussi de la possibilité inhérente au langage de dépasser ses propres limites. Tout au long de son chemin de pensée, Heidegger a cherché à dire l'être, par-delà les formes sclérosées, selon lui, du « langage de la métaphysique ». En une méfiance qui a pu paraître souvent injuste envers la tradition philosophique, la pensée de Heidegger a cherché à s'abreuver à d'autres sources. C'est surtout la poésie qui l'aura orienté vers d'autres avenues de la pensée. S'intéresser au langage et à la poésie dans la pensée de Heidegger, c'est en même temps s'intéresser aux possibilités du langage lui-même : celles de dépasser ses propres limitations avec nul autre secours que ses propres ressources.

Toutefois, la pensée heideggérienne a fait bien du chemin avant de formuler ensemble les thématiques du langage et de la poésie. Cela peut paraître d'abord étonnant tant ces questions

sont devenues essentielles pour la pensée de Heidegger. Il est aussi vrai de dire que la question du langage, pour sa part, est apparue très tôt dans la pensée de Heidegger. Cette question apparaît en effet dès les premiers travaux de Heidegger sur des questions relatives à la logique. Passant de la question de la validité à celle de la vérité dans les années 1920, Heidegger accorde un rôle fondamental au langage dans *Être et temps* lorsqu'il conçoit la *Rede* comme l'un des existentiels fondamentaux de l'ouverture du *Dasein*. Bien que la question du langage subisse des transformations importantes dans les années 1920, il faut véritablement attendre la découverte de la question de la poésie dans les années 1930 pour que le langage, chez Heidegger, acquière enfin l'importance fondamentale que cette thématique aura par la suite.

C'est dans les cours de 1934-1936 que Heidegger découvre véritablement la question du langage et de la poésie avec toute l'ampleur que ces questions recèlent. Cette découverte des années 1930 est totalement transformatrice pour la pensée de Heidegger. Sans cette importante transformation, la pensée du « second » Heidegger, telle que la réception l'aura retenue, demeure inconcevable. Toutefois, ce n'est pas n'importe quelle poésie qui aura suscité un tel enthousiasme chez Heidegger, mais bien celle du poète Friedrich Hölderlin. La découverte de la question du langage et de la poésie est intimement liée à la découverte de la poésie de Hölderlin, dont l'effet est d'avoir véritablement ressourcé la pensée de Heidegger après plusieurs années de remises en question. En ce sens, notre compréhension de ces années s'oppose à l'important ouvrage de Jean-François Mattéi *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti* dans lequel l'auteur affirme que la poésie de Hölderlin n'a pas eu « d'influence directe » sur la pensée de Heidegger<sup>1</sup>. À nos yeux, la découverte de la poésie hölderlinienne fut un véritable

---

<sup>1</sup> Mattéi, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2001, p. 26.



événement transformateur pour la pensée de Heidegger. Ces années dans la pensée de Heidegger sont en ce sens extrêmement fertiles et riches en promesses.

### *La remise en question de la conception instrumentale du langage*

Pour comprendre la nouvelle conception du langage élaborée par Heidegger, il faut dire qu'elle s'oppose d'une manière forte et vigoureuse à la conception instrumentale du langage, qui domine aujourd'hui. Pour cette conception souvent tenue pour acquise, le langage serait l'expression extérieure d'un contenu intérieur. Le langage serait ainsi le moyen, l'instrument, pourrions-nous dire, par lequel l'être humain exprime ses pensées, ses émotions, ses valeurs, etc. en signes ou symboles extérieurs. Heidegger s'attaque à cette conception, qu'il considère essentiellement techniciste, dans la mesure où cette conception ne comprendrait le langage que comme l'outil de notre subjectivité. L'hypothèse de Heidegger est que cette compréhension du langage serait en fait l'expression de notre détresse contemporaine. Pour Heidegger, cette approche du langage est déterminée de manière souterraine par l'histoire de la métaphysique, qui, dans la modernité, a réduit l'être à une pure création de l'esprit humain. Cet oubli de l'être annoncerait la pensée des valeurs contemporaines, dans laquelle tout ce qui *est* ne serait que selon la mesure de l'homme. En ce sens, le langage lui-même, déterminé selon l'histoire de la métaphysique, ne pourrait être compris que comme un instrument de notre subjectivité.

La pensée heideggérienne du langage dans les années 1930 est l'une des plus grandes confrontations avec cette manière déterminée de concevoir le langage. Pour Heidegger, le langage serait plutôt l'ouverture première de l'étant<sup>2</sup>. C'est à travers le langage que les différentes choses du monde viennent se montrer. Or, cette conception du langage est la plus

---

<sup>2</sup> GA 38 A, p. 77-78

éloignée de la conception instrumentale du langage, dans la mesure où le langage est non pas compris à partir de l'homme, mais à partir de l'être lui-même et de son déploiement poétique. Ainsi, la poésie joue un rôle fondamental dans cette critique de fond de la compréhension instrumentale du langage.

Comme nous le verrons dans cette étude, le déploiement de l'être serait finalement un déploiement poétique. La poésie, telle qu'elle sera comprise dans cette étude de la pensée de Heidegger, est à comprendre comme l'activité instauratrice des paroles fondamentales, donnant ainsi le coup d'envoi à toute tradition historique. À l'écoute de l'être, les poètes sont pour Heidegger ceux qui, par leur œuvre, instaurent *pour la première fois* les paroles fondamentales d'une communauté historique. La visée de Heidegger à cette époque est donc de se mettre à l'écoute de la parole de Hölderlin afin que son dire soit institué, fondant ainsi un nouveau commencement. Le langage et la poésie doivent donc, dans le milieu des années 1930, être pensés comme activités instauratrices par lesquelles l'être se met en œuvre. Heidegger présente ainsi une pensée du langage qui prend congé avec sa conception instrumentale pour ouvrir une voie alternative riche pour la pensée, dont nous présenterons ici la genèse, les articulations et le bien-fondé.

### *Le projet logico-poético-métaphysique de Heidegger*

Dans cette étude, nous examinerons trois cours donnés à l'Université de Freiburg allant de 1934 à 1936 qui, selon nous, témoignent de l'importante transformation de la pensée heideggérienne du langage et de la poésie à la suite de sa réception de la poésie hölderlinienne. Les trois cours auxquels nous nous intéresserons sont d'abord celui de l'été 1934 *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, le cours de l'hiver 1934-1935 *Hölderlins Hymnen*

« *Germanien* » und « *Der Rhein* », puis finalement le cours de l'été 1935 *Einführung in die Metaphysik*.

Nous caractériserons le projet philosophique de Heidegger de cette période de logico-poético-métaphysique. L'hypothèse que nous défendrons ici est que ces trois cours élaborent une nouvelle conception du langage, qui deviendra l'un des piliers de la pensée du « second » Heidegger. La question du langage apparaît dès les premières recherches du jeune Heidegger à travers des problèmes relatifs à la logique. Il faudra attendre le cours de logique de 1934 pour que la question de la logique se transforme en un questionnement poétique. Ce n'est pas un hasard si le semestre suivant, Heidegger donne un cours sur les hymnes de Hölderlin. Loin d'attester le penchant « esthétique » de la philosophie heideggérienne, l'interprétation des hymnes de Hölderlin doit être comprise dans la continuité de l'effort d'élaborer une nouvelle conception du langage. Ces questions seront comprises dans un horizon métaphysique dans le cours *Introduction à la métaphysique* de 1935. La transformation du projet logique de Heidegger en projet poétique, puis son application au questionnement métaphysique est l'un des moments les plus importants pour comprendre le « tournant » dans la pensée de Heidegger des années 1930.

Par la suite, nous verrons comment la nouvelle conception du langage développée par Heidegger sera la matrice de plusieurs textes rédigés dans ces années, tels que les différentes versions de *Der Ursprung des Kunstwerkes*, la conférence de 1936 *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* et finalement le manuscrit non publié, les *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* de 1936-1938. C'est dans ces textes que la nouvelle conception du langage, ainsi que le nouveau langage lui-même de Heidegger se feront le plus sentir. À la suite de ces années, la question du langage sera mise de côté par Heidegger, du moins dans ses cours. L'auteur entamera alors ses

grandes interprétations de l'œuvre de Nietzsche et se tournera plutôt vers les questions relatives au nihilisme et à la technique. Il faudra attendre les années 1940 pour que la question du langage réapparaisse avec l'importance qu'elle possédait dans les années 1930. Pour cette raison, notre étude se limite ainsi aux années 1934 à 1938 afin d'examiner en détail la transformation à la fois de la conception heideggerienne du langage, mais aussi du langage lui-même de Heidegger.

Le projet de Heidegger dans les années 1930 est en premier lieu logique. C'est d'abord à partir de considérations logiques qu'apparaissent les diverses méditations sur la nature du langage dans la pensée de Heidegger. Or, nous pouvons retracer la question de la logique jusqu'aux tout premiers textes de Heidegger. Partant des années 1910, nous présenterons la transformation de la conception heideggerienne de la logique jusqu'à son aboutissement aux questions relatives à poésie en 1934. Il faut donc véritablement attendre le cours *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* de l'été 1934 pour que la question du langage soit abordée avec la question de la poésie. Ce cours doit à cet égard être compris comme étant une radicale transformation des méditations logiques de l'auteur.

Le cours de logique de 1934 de Heidegger est à comprendre à partir de ses premiers travaux logiques puisqu'il est le troisième cours d'une série de quatre cours consacrés à ces questions allant de 1925 à 1938<sup>3</sup>. Nous situerons donc le cours de logique de 1934 dans la continuité des travaux logiques de l'auteur. Toutefois, ce cours annonce une véritable transformation dans la pensée de Heidegger dans la mesure où l'auteur situe l'essence du langage dans la proximité de ses possibilités poétiques. Cette nouvelle approche du langage est inouïe dans la pensée de Heidegger et vient poser la base de sa pensée des années 1930. Nous

---

<sup>3</sup> Ce cours est antérieur aux cours *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21) et *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Il sera suivi par le cours *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte 'Probleme' der 'Logik'* (GA 45).

nous intéresserons aux différentes transformations du projet logique de Heidegger dans la première section (chapitres 1 et 2) de cette thèse.

Nous montrerons en quoi le cours de logique de 1934 doit être compris comme la préparation du cours portant sur les hymnes de Hölderlin de 1934-1935. Le cours sur Hölderlin explicite la nouvelle approche du langage qui n'avait été dégagée dans le cours de logique de 1934 qu'en seulement deux pages. C'est dans le cours de 1934-1935 que Heidegger développe le plus explicitement sa nouvelle conception du langage. C'est aussi à cet endroit que plusieurs termes directeurs de la pensée heideggérienne seront développés. Nous soulignerons ainsi l'importance fondamentale de ce cours pour la suite du cheminement de pensée de Heidegger. La seconde section de cette étude (chapitres 3, 4 et 5) sera entièrement consacrée au cours sur les hymnes de Hölderlin et la nouvelle conception du langage qui y est déployée.

Le très important cours *Introduction à la métaphysique* de 1935 développe le caractère directement métaphysique du questionnement poétique de Heidegger. Nous situerons ce cours dans la continuité du cours de 1934 et du cours de 1934-1935 de Heidegger dans la mesure où ce cours continue le développement de sa nouvelle conception du langage en plus de poursuivre l'élaboration de son nouveau dire philosophique. En effet, dans ce cours, Heidegger développe une pluralité de notions qui seront préservées dans la suite de sa pensée. Le cours de métaphysique de 1935 occupera la troisième section (chapitres 6 et 7) de cette étude.

La nouvelle conception du langage et le développement d'un nouveau dire philosophique élaborés au milieu des années 1930 orientent Heidegger vers un nouveau type de questionnement. Cette nouvelle approche est d'abord manifeste dans les conférences que Heidegger a produites au cours de cette période, c'est-à-dire principalement les différentes versions de *L'Origine de l'œuvre d'art* et *Hölderlin et l'essence de la poésie*. Ces conférences

témoignent assurément de la nouvelle conception du langage et de la poésie. Seulement, ce qui aura d'abord été retenu l'attention, c'est la nouveauté du dire lui-même de Heidegger dans ces conférences, comme l'évoque Gadamer dans son texte « La vérité de l'art » :

De fait, les conférences sur l'origine de l'œuvre d'art firent sensation en philosophie. Et ce n'était pas seulement parce que l'art se trouvait enfin intégré à l'approche herméneutique qui parlait de la compréhension de soi du *Dasein* dans son historicité, ni même parce que l'art se trouvait compris dans ces conférences — comme dans la foi poétique de Hölderlin ou George — comme l'acte de fondation des grands mondes historiques. La réelle sensation de la nouvelle tentative de pensée de Heidegger tenait plutôt à la conceptualité inouïe et surprenante qui osait s'élever autour de ce thème<sup>4</sup>.

Ces deux conférences peuvent être comprises comme étant l'expression publique de la transformation intérieure de Heidegger dans ses cours des années 1930.

Notre parcours se terminera par l'étude du manuscrit non publié *Apports à la philosophie. De l'événement appropriant* de 1936-1938. L'hypothèse qui guide notre lecture de ce manuscrit est que sa rédaction présuppose l'élaboration de la nouvelle conception heideggérienne du langage au milieu des années 1930. En ce sens, les *Beiträge* doivent être compris comme un point d'arrivée : ils sont l'aboutissement d'une énorme remise en question que l'on peut observer tout au long des années 1930 et dont la question du langage est l'un de ses moteurs fondamentaux. Les *Beiträge* sont aussi un point de départ : le nouveau langage qui y est développé et les nouvelles thématiques de Heidegger viennent ouvrir la voie de son chemin de pensée ultérieur. Notre analyse des deux conférences et de ce manuscrit non publié de Heidegger constituera la quatrième section de cette thèse (chapitres 8, 9 et 10).

Le premier objectif de la présente étude est de présenter l'élaboration progressive de la conception heideggérienne du langage dans les années 1934 à 1938 à travers trois cours, deux

---

<sup>4</sup> Gadamer, « La vérité de l'art », dans *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, p. 116.

conférences et un manuscrit non publié. Bien que cette nouvelle conception ait souvent été remarquée par la réception, son élaboration, ses développements et la cohérence du projet logique, poétique et même métaphysique qu'elle défend n'ont pas été suffisamment étudiés pour eux-mêmes. Ces quatre années nous apparaissent ainsi cruciales pour le développement de la nouvelle conception heideggérienne du langage, de même que pour le vocabulaire lui-même de Heidegger.

Le second objectif de cette thèse est de présenter la pensée heideggérienne de 1934 à 1938 comme un apport possible à l'herméneutique contemporaine sur la question du langage. Dans la mesure où Heidegger élabore dans ces années une voie alternative à la conception instrumentale du langage, nous jugeons que l'effort déployé par Heidegger pour élaborer une nouvelle conception du langage, dégagée de tout subjectivisme, peut être mis en dialogue critique avec l'herméneutique gadamérienne et ricoeurienne, les principaux représentants de l'herméneutique contemporaine. En ce sens, cette étude propose de réactualiser les principales intuitions fondamentales de la pensée de Heidegger de ces années en vue de penser une conception herméneutique originale du langage.

Finalement, cette thèse a comme troisième objectif de penser certaines possibilités essentielles du langage lui-même, qui constituent l'objet souterrain et principal de nos analyses. L'élaboration de la nouvelle conception heideggérienne du langage dans les années 1934 à 1938 atteste de la possibilité du langage de dépasser ses propres limitations. La pensée heideggérienne de ces années témoigne de la puissance mystérieuse du langage, dont la recherche « inassouvie du mot juste », dira Gadamer, demeure l'un des moments fondamentaux<sup>5</sup>. Cette étude aimerait donc éclairer deux caractères essentiels du langage : ses limites et son

---

<sup>5</sup> Gadamer, « Les limites du langage », dans *La philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 2008, p. 184.

autodépassement. C'est en ce sens que la pensée heideggérienne donne à penser les possibilités poétiques du langage lui-même.



## Première section

### Du douloureux détachement au dépassement créateur : le tournant poétique du questionnement logique de Heidegger

Der Name ist uns *Zeichen* dafür –  
daß nur eine *lange* und *schmerzhaft*  
*Ablösung vom Bisherigen* uns ins  
Freie bringt und die *neue Gestalt*  
*der Erde vorbereitet*.

[...]

Wir *lernen ernst nehmen*, daß  
hier die Macht eines Denkens *uns*  
*seit langem [in] den Weg tritt*, ohne  
dessen *schöpferische Überwindung*  
*ein Wandel unseres Daseins*  
*hinfällig wird*<sup>6</sup>.

#### *Le λόγος comme parole fondamentale de l'Occident*

Bien que cela ne saute pas aux yeux à première vue, la question de la logique est un moment essentiel de la pensée heideggérienne de l'être. Durant l'entièreté de son parcours intellectuel, Heidegger déploiera une multitude d'essais, de cours et de conférences offrant des interprétations d'auteurs aussi divers que Héraclite, Aristote, Duns Scot, Leibniz, Kant, Hegel ou Husserl, toujours dans la seule visée de cerner plus justement ce qu'aura été la logique à l'aube de la pensée occidentale jusqu'à ses derniers aboutissements au XX<sup>e</sup> siècle. Si tel est le cas, c'est que l'auteur est animé par une hypothèse qui le guidera tout au long de sa carrière philosophique : le λόγος — avec d'autres termes comme nature, vérité ou être — est une parole fondamentale de l'Occident, à laquelle s'abreuva et continue de s'abreuver la pensée philosophique des Grecs jusqu'à nous. Reconnaître la question de la logique comme étant une question de la plus haute importance pour la question de l'être, c'est aux yeux de Heidegger reconnaître notre appartenance à l'histoire, en ce qu'elle nous a, au fil du temps, *donné* à penser.

---

<sup>6</sup> GA 38 A, 9.

Se questionner sur la logique, c'est donc se questionner sur notre héritage, mais de manière peut-être plus importante, sur ce qui nous est *laissé* en héritage.

En tant qu'une des paroles fondamentales, nous pouvons dire avec Marlène Zarader que la logique aura été l'une des ouvertures principales de notre histoire, frayant ainsi la voie vers certains domaines dans lesquels la pensée se sent le plus chez elle, et pour cette raison même elle demeure ainsi le plus souvent non questionnée et tenue pour acquise<sup>7</sup>. Toutefois, ce constat est ce qui semble le moins évident pour nous qui pensons aujourd'hui, « héritiers ingrats » et « aveugles »<sup>8</sup> pour reprendre l'expression de Zarader, qui avons la fâcheuse tendance à croire que nos questionnements sont de l'ordre de notre propre création, tombant du ciel comme ça, oubliant ainsi leur appartenance secrète et souterraine à l'histoire qui commença avec les Grecs et leurs paroles, restant encore pour nous mystère et énigme. Toutefois, il ne faudrait pas croire que Heidegger critique ici la logique contemporaine au nom d'une logique plus archaïque et donc nécessairement plus adéquate. Il s'agit plutôt de voir « à partir d'où » la logique parle-t-elle, sur quoi elle se fonde et quelles sont ses limites<sup>9</sup>. La pensée heideggérienne est en réalité un impératif lancé à la pensée elle-même, celui de cesser de désertier les questions essentielles.

Si la reconnaissance de notre dette envers la tradition est une étape nécessaire et importante pour tout questionnement philosophique, elle n'en demeure pas moins une étape. En effet, la simple appropriation de l'histoire de nos paroles fondamentales demeure vide si elle ne conduit pas à penser l'*expérience originnaire* inscrite dans la langue qui a conduit à l'énonciation de ces mots et paroles<sup>10</sup>. C'est en ce sens que Hans-Georg Gadamer affirme que la visée de

---

<sup>7</sup> Zarader, *Les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986, p. 19.

<sup>8</sup> Zarader, *Les paroles de l'origine*, p. 26.

<sup>9</sup> Zarader, *Les paroles de l'origine*, p. 160.

<sup>10</sup> Zarader, *Les paroles de l'origine*, p. 22.

l'interprétation heideggérienne des premiers penseurs est de saisir à travers les « données sémantiques » et les « champs de signification » inhérents aux paroles fondamentales des « expériences les plus anciennes ». Ce que Heidegger cherche dans les paroles fondamentales, ce n'est rien d'autre qu'un accès aux « artères secrètes dans le roc primitif du langage »<sup>11</sup>. Le cœur, pourrait-on dire, où débouchent ces « artères secrètes », c'est l'être<sup>12</sup>. Le questionnement heideggérien au sujet de la logique n'a d'autre visée que d'aboutir à un questionnement sur l'être. Il ne s'agit donc ni d'une acquisition de savoir vide au sujet de l'histoire de nos mots, ni d'un nostalgique « retour aux Grecs ».

Plus qu'un savoir simplement curieux et plus qu'un retour à un « âge d'or » abstrait, la question de la logique — ainsi que tout questionnement portant sur une parole fondamentale — doit porter sur ce qui s'est *donné* à nous au commencement grec et qui, en tant qu'héritiers d'une histoire, continue encore aujourd'hui à orienter et à guider secrètement ou non notre pensée. Si les paroles fondamentales de l'Occident, formulées pour la première fois par les présocratiques, intéressent Heidegger, c'est avant tout parce qu'elles contiennent, préservent et transmettent des traces de ce qui, pour la première fois, s'est *dit* à nous à travers *certaines mots déterminés*. Ces mots — dont celui de logique ou λόγος — n'ont pas toujours été là, sans être non plus arbitraires. Suivre la trace de ces paroles, c'est en même temps suivre la trace de ce qui est resté non-dit à travers celles-ci, en tant que ce qui s'acheminait et continu de s'acheminer à travers elles. L'espoir de Heidegger, c'est de parvenir, à travers l'interprétation des grands moments de la pensée philosophique, à ce qui est resté non-dit tout en laissant des traces, c'est-à-dire l'être.

---

<sup>11</sup> Gadamer, « Du commencement de la pensée (1986) », *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, p. 234.

<sup>12</sup> « Depuis le début de la pensée occidentale, l'être de l'étant se déploie comme la seule chose digne d'être pensée. Si nous pensons historiquement cette constatation "historique", nous voyons alors où repose le début de la pensée occidentale : qu'au temps des Grecs, l'être de l'étant soit devenu la chose digne d'être pensée, ce fait *est* le début de l'Occident, il *est* la source cachée de son destin ». Heidegger, « *Logos* », *Essais et Conférences*, Gallimard, coll. « Tel », 1958, p. 275-276.

C'est dans cet horizon que le questionnement au sujet de la logique est un moment essentiel à ce projet, et c'est toujours dans cette unique perspective que Heidegger interprétera les paroles fondamentales, même si cela prendra un caractère parfois violent avec les textes, jusqu'à les tordre complètement. Cela explique peut-être l'étonnement que plusieurs philologues, doxographes ou historiens ont pu ressentir face aux interprétations audacieuses et téméraires de Heidegger. C'est cet étonnement que témoigne Gadamer lorsqu'il nous confie sa première réaction face à l'interprétation heideggérienne du λόγος grec en tant que : « cueillir », « étendre », « recueillir », « récolter » :

Heidegger a fait ressortir une étymologie du terme « λόγος » selon laquelle il s'agirait d'un « cueillir qui [s']étend » (*legende Lese*). Quand j'ai lu cela pour la première fois, je me suis rebiffé parce que je trouvais que c'était une lecture par trop forcée du terme λόγος que de le comprendre comme quelque chose de découvrant et de recouvrant à la fois. Mais la provocation de Heidegger a permis de réveiller toutes sortes de choses<sup>13</sup>.

Toutefois, affirme Gadamer, la véritable force des interprétations heideggérienne des textes réside dans leur capacité à reconduire les concepts philosophiques au mot s'insérant dans son usage commun<sup>14</sup>. Si l'on remonte du concept de λόγος au mot tel qu'il était énoncé dans la langue grecque familière, nous arrivons au verbe λέγειν qui signifie « parler, dire ou raconter »<sup>15</sup>. Heidegger retrouve une équivalence au λέγειν grec dans le verbe allemand *legen*, signifiant « poser », « étendre devant »<sup>16</sup>. L'équivalence trouvée par Heidegger dans les mots grecs et allemands correspond à l'idée de poser ensemble plusieurs choses devant après les avoir

---

<sup>13</sup> Gadamer, H. G., « Du commencement de la pensée (1986) », *Les chemins de Heidegger*, p. 238-239.

<sup>14</sup> Gadamer, « Le retour au commencement », *Les chemins de Heidegger*, p. 251.

<sup>15</sup> Heidegger, « Logos », *Essais et Conférences*, p. 251.

<sup>16</sup> La note en bas de page de la page 251 est très instructive à cet égard, nous donnant une idée de la continuité entre le terme λέγειν grec, sa traduction latine *legere* jusqu'à l'apparition des mots français « coucher, cueillir, lire, dire » et les mots allemands « legen » et « lesen ». Note faite par André Préau dans Heidegger, « Logos », *Essais et Conférences*, p. 251.

cueillies afin de les unir, les assembler<sup>17</sup> de la même manière que, dans la période des vendanges, on pose les grappes au sol, on étend la récolte, rassemblant ainsi en amas ce qui a été récolté en vue de sa conservation<sup>18</sup>. L'interprétation des termes grecs et allemands atteste que les termes de λόγος, de λέγειν, de *legen* et même de *lesen* indiquent que la parole est un mode du « cueillir » au sens où à travers la parole ou la lecture, les différentes choses sont « récoltées », « étendues ensemble », « conservées » et « mises à l'abri ».

Procédant ainsi, Heidegger replace l'usage du terme de λόγος au sein de l'usage familial de la langue grecque, rendant de cette manière accessible toute l'expérience qui était contenue en elle. Si cela devait être fait, c'est que le λόγος, en tant que concept de la pensée philosophique a été transmis et continue d'orienter et de guider notre pensée dans ce que nous avons nommé la logique. Seulement, le sens familial propre à la langue grecque que nous venons de dégager avec Heidegger n'a pas été transmis. Les héritiers subséquents de la pensée grecque auront interprété le λόγος de différentes manières : « comme *ratio*, comme *verbum*, comme loi du monde, comme ce qui est "logique" et comme la nécessité de la pensée, comme le sens, comme la raison »<sup>19</sup>.

S'éloignant progressivement du sens intime et familial du terme λόγος avec le champ sémantique du « cueillir » et de la « récolte », le λόγος devient progressivement selon Heidegger un concept philosophique plus ou moins abstrait selon le système dans lequel il est articulé. Ce tournant dans l'histoire du λόγος pour devenir ce que nous appelons la logique a des conséquences importantes et correspond à ce que Heidegger comprend comme étant la « fin de

---

<sup>17</sup> Fait intéressant, Didier Franck reconduit la première attestation du terme λόγος en tant que « cueillir » à Homère, où il est question de rassembler et de recueillir les ossements de la dépouille de Patrocle, confirmant ainsi l'intuition fondamentale de Heidegger. Il s'appuie sur le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de P. Chantraine. Franck, *Le nom et la chose. Langue et vérité chez Heidegger*, Paris, Vrin, 2017, p. 87.

<sup>18</sup> Heidegger, « *Logos* », *Essais et Conférences*, p. 251-252.

<sup>19</sup> Heidegger, « *Logos* », *Essais et Conférences*, p. 250.

la philosophie grecque » et le début d'une « affaire d'école, d'organisation et de technique »<sup>20</sup>. Ce long processus correspond à ce que Heidegger avait appelé dans *Être et temps* le « durcissement » d'un phénomène découvert, c'est-à-dire le moment où une chose découverte par la pensée, avec le temps, vient se recouvrir et où l'accès à la chose, auparavant praticable, devient plus difficile<sup>21</sup>.

La visée du travail philosophique de Heidegger concernant la logique est donc de « redécouvrir » ce qui a été recouvert. La « destruction » heideggérienne de la logique n'a aucune autre visée que de rendre un accès possible au sens qui était immédiatement accessible à toute oreille grecque dans l'Antiquité et qui continue d'être effectif, mais qui aurait été recouvert et oublié au fil de l'histoire. La visée de la destruction est positive, comme nous le rappelle Gadamer, en ce qu'elle n'a d'autre but que de « [déblayer ce] qui doit être déblayé pour que les concepts redeviennent parlants »<sup>22</sup>. Selon Heidegger, pour que le concept de logique redevienne parlant, il faut traverser à rebours l'entièreté de son histoire afin de le reconduire à l'usage employé par les présocratiques dans le but de reconquérir son sens en tant que parole fondamentale de l'Occident.

Toutefois, il faut éviter un malentendu tenace et répandu, qui affirme que la pensée heideggérienne est en fait un retour aux présocratiques. S'il est vrai d'affirmer que Heidegger reconduit nos concepts fondamentaux aux expériences originaires, principalement faites par les présocratiques, il serait précipité de conclure que la pensée heideggérienne se réduit à une telle tentative de reconduction. Bien que les Grecs aient habité leur langue, ils n'ont jamais pensé jusqu'au bout leurs propres paroles fondamentales. En ce sens, Héraclite n'est pas une exception

---

<sup>20</sup> Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, coll. « Classique de la philosophie », 1967, p. 129.

<sup>21</sup> Heidegger, ET, p. 48 ; SZ 36.

<sup>22</sup> Gadamer, « Le retour au commencement », *Les chemins de Heidegger*, p. 251.

à cette histoire : « En fait les Grecs *habitaient* dans cet être du langage. Seulement, ils ne l'ont jamais *pensé*, et pas même Héraclite »<sup>23</sup>. C'est ici, dit Franck, que Heidegger « n'est plus grec »<sup>24</sup>.

Nous avons vu pourquoi penser la vérité des paroles fondamentales n'équivaut en rien à un retour à un quelconque « âge d'or » de l'histoire qui aurait été suivi par une époque de décadence. Au contraire, il s'agit d'une tâche et d'un projet *à venir*. Si les Grecs n'ont jamais pensé — n'ayant peut-être pas la distance adéquate pour le faire — l'expérience de l'être au sein de leurs paroles essentielles, cette tâche revient aux yeux de Heidegger à ses contemporains. C'est dans ce contexte précis que la réflexion heideggérienne au sujet de la logique et du λόγος se révèle être en même temps une pensée de la poésie dans la mesure où les deux termes partagent une source commune, c'est-à-dire l'être qui s'achemine à la parole<sup>25</sup>. Ce chapitre se propose donc d'aborder la continuité de la réflexion heideggérienne de la logique jusqu'à son aboutissement dans la réflexion portant sur la poésie, et plus précisément celle du poète Friedrich Hölderlin.

Après ce passage introductif concernant la réflexion heideggérienne du λόγος en tant que parole de l'origine, cette première section de notre travail est constituée par deux chapitres. La visée de cette section est de montrer que le questionnement poétique s'enracine profondément dans la réflexion logique présente dès le tout début de la pensée de l'auteur. La question de la poésie partage avec celle de la logique, selon Heidegger, le fait qu'elles sont toutes deux des

---

<sup>23</sup> Heidegger, « Logos », *Essais et Conférences*, p. 276.

<sup>24</sup> Franck, *Le nom et la chose. Langue et vérité chez Heidegger*, p. 121.

<sup>25</sup> Dans sa correspondance avec Arendt, Heidegger évoque la « nécessaire concordance » des réflexions sur le λόγος héraclitéen et la poésie telle qu'elle s'élaborera dans son essai *Die Sprache*, publié plus tard dans *Acheminement vers la parole*. Cette nécessaire concordance des réflexions propres à des registres différents peut nous aider à comprendre la continuité nécessaire entre les réflexions sur les paroles de l'origine et l'intérêt de l'auteur pour la poésie. À ce sujet, on peut lire : Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Lettres et autres documents*, Paris, Gallimard, 2011, p. 148 ; Franck, *Le nom et la chose. Langue et vérité chez Heidegger*, p. 118-119.

questions portant sur l'essence du langage et de sa relation avec la vérité. Dans le premier chapitre, qui est divisé en deux parties, il s'agira de voir comment Heidegger dans son parcours intellectuel en est venu à toujours identifier la question de la logique à celle de la vérité. Après avoir restitué le parcours logique de Heidegger de 1912 à 1928, nous nous intéresserons au cours de 1934. Dans la seconde partie du premier chapitre, il s'agira de présenter le contexte biographique, historique et philosophique du cours en guise d'introduction, en exposant certaines des idées centrales qui doivent orienter toute précompréhension du texte.

Le deuxième chapitre est une analyse des moments les plus importants de la réflexion heideggérienne dans le cours de logique de 1934. Ce chapitre est divisé en deux parties. La première partie s'intéresse à la relation intime entretenue entre le langage et la temporalité dans le cours de 1934. Nous montrerons que la question du langage, étant comprise d'abord comme une question en quête de soi-même, demeure toujours une question qui vise à cerner l'historicité et la temporalité de l'essence humaine. La deuxième partie porte sur la question de la vérité et le secret de l'être. Dans cette partie, nous explicitons les aboutissements ontologiques de la réflexion heideggérienne au sujet de la logique. Une attention particulière sera portée à la notion de *Kunde* et de ses deux fonctions, soient celle du savoir qui met au fait, et celle de l'annonce de l'être. Finalement, nous en viendrons à la question centrale qui nous intéresse, celle du langage. Nous montrerons que, dans la continuité des réflexions antérieures de Heidegger, le langage est lié à la vérité. Seulement, en suivant les réflexions du cours de 1934, nous verrons qu'ici langage et vérité impliquent le dévoilement poétique du monde. C'est à partir de ce « tournant » fondamental de la temporalité humaine à la temporalité de l'être que le cours suivant sur les hymnes de Hölderlin trouvera son fondement.



Enfin, cette section se conclura par une explicitation et une synthèse des résultats de notre analyse. Son but sera de révéler la visée finale du cours de logique de 1934 : le projet de Heidegger est d'ébranler la logique, en une confrontation créatrice, afin de fonder une nouvelle compréhension de soi et du monde qui prendra ses racines dans le langage de la poésie. De là, tous les éléments seront présentés afin de pouvoir enfin comprendre adéquatement les interprétations heideggériennes des hymnes de Hölderlin dans son cours de l'hiver 1934-1935, qui précède immédiatement le cours de logique. Il s'agit là, à nos yeux, d'une preuve convaincante du passage nécessaire entre la réflexion logique à une réflexion proprement poétique. Ayant explicité le rapport intime entretenu entre la logique, le langage et la poésie, le terrain sera préparé pour le second chapitre de cette thèse sur la poésie de Hölderlin

## **Premier Chapitre**

### **La question de la logique de 1912 à 1934**

Bien que nous ayons explicité la visée de la destruction heideggérienne en tant qu'effort d'appropriation de nos paroles fondamentales et de l'expérience contenue en elles, il faut néanmoins dire que l'approche heideggérienne de la logique n'a pas toujours procédé vers ce but de manière consciente et explicite. C'est que la pensée de Heidegger a nécessité un temps considérable — ainsi que plusieurs « auto-destructions », pourrait-on dire — avant de parvenir à ses véritables thèmes. Si l'on retrouve des considérations logiques dès le début de la carrière philosophique de Heidegger, cela ne veut pas dire pour autant que celles-ci soient d'emblée comprises dans un horizon proprement langagier et ontologique. C'est ce que confie Heidegger au penseur japonais Tomio Tezuka dans *D'un entretien de la parole*, lorsqu'il évoque rétrospectivement le rapport fondamental que la parole entretient dans sa pensée avec l'être : « C'est parce que la méditation de la langue et de l'être oriente depuis le début mon chemin de pensée que l'examen de leur site demeure autant à l'arrière-plan »<sup>26</sup>.

Orientée secrètement par les thématiques du langage et de l'être, la pensée de Heidegger a fait bien du chemin avant que celles-ci ne soient abordées ensemble et explicitement. Nous pouvons retracer son origine et ses développements à travers la myriade de textes consacrés aux questions logiques. De manière générale, nous pouvons dire que nous retrouvons partout dans la pensée de Heidegger des réflexions sur la logique. Que ce soit dans ses écrits de jeunesse, dans le projet d'une analytique existentielle proposé dans *Être et temps*, dans les réflexions tâtonnantes et autocritiques des cours des années 1930 ou dans les textes tardifs de Heidegger,

---

<sup>26</sup> Heidegger, « D'un entretien de la parole », *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, p. 93.

l'auteur manifeste un souci indéfectible et passionné envers la question de la logique : ses origines, son fondement, ses limites.

Ce chapitre a comme visée de circonscrire le développement et les multiples révisions de la conception heideggérienne de la logique en partant de ses travaux de jeunesse jusqu'au cours de logique de 1934. Orienté depuis le départ par la question de la vérité, nous montrerons plus particulièrement comment le cours de logique de 1934 est l'un des moments les plus importants pour la reconfiguration de la pensée heideggérienne qui appartient aux années 1930, notamment dans le dépassement de la question logique en réflexion sur la poésie. Ce chapitre sera divisé en deux.

Dans un premier temps, nous retracerons le parcours logique de l'auteur afin de montrer que la question de la logique est l'une des plus anciennes interrogations de Heidegger. Ce que nous montrerons, c'est que le questionnement logique porte depuis ses premières formulations sur la question de la vérité. Or, c'est précisément parce que le cours de 1934 établit une relation nécessaire et intime entre la question de la vérité et celle du langage (dans son historicité et sa temporalité) qu'il nous apparaît comme étant un moment crucial pour le parcours de Heidegger. Dans un deuxième temps, nous verrons comment, au fil du développement des réflexions logiques de Heidegger, la logique devient un obstacle à une réflexion originaire sur le *logos*. Dans la continuité des cours qui suivent la publication d'*Être et temps*, période de profondes remises en question et d'autocritiques, le cours de 1934 doit être compris comme étant un véritable « dépassement créateur » (*schöpferische Überwindung*)<sup>27</sup> de la logique telle qu'elle s'est déployée historiquement, en vue de dégager les conditions nécessaires au développement

---

<sup>27</sup> GA 38 A, 9.

d'une « autre logique ». Cette tâche posera les bases de l'interprétation des hymnes de Hölderlin que nous analyserons dans la prochaine section.

## 1. La logique : un questionnement sur la vérité

### 1.1. Le parcours de la réflexion heideggerienne sur la logique (1912-1928)

Dans la mouvance des *Recherches logiques* (1900-1901) de son futur maître Husserl, on retrouve plusieurs publications du jeune Heidegger qui ont la logique comme thématique principale<sup>28</sup>. Il publie par exemple *Neuere Forschung über Logik* en 1912. En 1913, il soutient sa thèse de doctorat *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* à Fribourg, se situant dans les débats contemporains concernant le problème du psychologisme. Or, c'est précisément pour mieux répondre à cet immense défi — celui du subjectivisme radical impliqué par le psychologisme logique — que Heidegger retourne à la logique médiévale dans sa thèse d'habilitation sur Duns Scot *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*<sup>29</sup>. Engagé dans le débat contre le psychologisme logique, Heidegger cherche à se frayer un chemin vers une « logique pure », comprise dans la continuité du projet néo-kantien et des premières impulsions phénoménologiques de Husserl<sup>30</sup>. L'intérêt du jeune Heidegger pour la philosophie grecque et médiévale, à la croisée des chemins entre les approches philosophiques et théologiques du *logos*, démontre une impulsion précoce de sa pensée, celle de mobiliser et de réactualiser la tradition afin de questionner la prétendue évidence des approches

---

<sup>28</sup> Pour un aperçu plus détaillé du parcours logique du jeune Heidegger, on peut se référer à Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2014 ; Françoise Dastur, *Heidegger. La question du logos*, Paris, Vrin, 2007 p. 19-48 ; John Sallis, «The logic of thinking», *Heidegger and language*, Indiana, Indiana University Press, 2013, p. 92-99 ; Wanda Torres Gregory, *Heidegger's path to language*, New York, Lexington Books, 2016, Chapter 2, p. 9-17.

<sup>29</sup> Dastur, *Heidegger, la question du logos*, p. 32-33.

<sup>30</sup> Torres Gregory, *Heidegger's Path to Language*, p. xix.

contemporaines. En rétrospective, Heidegger dira dans son texte « *Ein Rückblick auf den Weg* » de 1937-1938 que ses premiers travaux l'auront mené de la question de la validité à la question de la vérité, en passant par les questions relatives au langage, à l'histoire et au temps ; thématiques de l'auteur qui, à bien des égards, demeureront présentes tout au long de son chemin « vacillant et cerné de revers et d'erreurs »<sup>31</sup>. Cette thèse lui valut le titre de *Privadozent* à l'Université de Fribourg en 1915. C'est l'année suivante qu'il deviendra l'assistant de Husserl et que débutera son tournant proprement phénoménologique.

S'il est incontestable que Heidegger fait ses premiers pas en philosophie à travers des questions relatives à la logique, il est tout aussi important de dire que la logique continue d'avoir une importance cruciale dans l'enseignement et la recherche du jeune professeur dans la décennie à venir. D'abord orientée par l'idée d'une logique pure lors de ses premiers travaux, la recherche de Heidegger se tournera dans les années 1920 vers une logique comprise de manière « existentielle »<sup>32</sup>. Décentrée d'un questionnement purement théorique et épistémologique, la logique sera plutôt comprise comme « guise » du *Dasein* dans sa vie factice.

Bien qu'aucun cours donné par Heidegger à Fribourg (1919-1923) ne porte explicitement le titre de logique, il est important de noter que le très fameux et important cours *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* de 1923 devait à l'origine s'intituler « *Logik* »<sup>33</sup>. Ce cours, selon l'aveu rétrospectif de l'auteur, rassemble l'entièreté des questionnements de ses premières recherches autour du projet d'une « ontologie du *Dasein* humain »<sup>34</sup>. Il faudra

---

<sup>31</sup> GA 66, 411-412.

<sup>32</sup> Torres Gregory, *Heidegger's Path to Language*, p. 22.

<sup>33</sup> « On sait pourtant que Heidegger avait annoncé comme titre “Logique”, ce qui n'a rien d'étonnant étant donné ses préoccupations premières, et qu'il dut le changer en “Ontologie” au dernier moment, car un autre professeur avait aussi annoncé un cours de “Logique” ». Dastur se réfère à GA 63, Postface de l'éditrice, K. Bröcker-Oltmanns, p.113. Dastur, *Heidegger. La question du logos*, p. 57.

<sup>34</sup> GA 66, 413.

attendre le cours donné à Marbourg au semestre d'hiver 1925-1926 *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* pour que le jeune professeur donne un cours qui porte expressément sur la logique.

Ce cours se situe dans la continuité des questionnements logiques du jeune Heidegger dans sa croisade phénoménologique contre le psychologisme et l'élaboration progressive de la conception du langage qui sera celle de l'analytique existentielle présentée un an plus tard dans *Être et temps*. Le cours débute par la reconnaissance de Heidegger à l'égard des *Recherches logiques* de Husserl, véritable horizon initial mais temporaire, de la réflexion heideggérienne sur la logique<sup>35</sup>. L'enjeu premier du cours est de circonscrire un espace possible pour la logique proprement philosophique en la distinguant radicalement de la logique d'école traditionnelle (*traditionelle Schullogik*)<sup>36</sup>. L'insuffisance de la logique d'école réside dans le fait que cette dernière se révèle incapable de questionner les présupposés philosophiques sur lesquels elle repose. Le projet de Heidegger en 1925-1926 est donc de ramener la logique à sa source, c'est-à-dire à une interrogation sur l'essence de la vérité<sup>37</sup>. Or, notre conception de la logique et de la vérité présuppose un bon nombre de notions (énoncé, proposition, jugement, etc.). Une logique proprement philosophique doit donc être en mesure d'affronter ce genre de problèmes fondamentaux, sans quoi elle ne demeure que simple « logistique »<sup>38</sup>. Ni logique d'école, ni

---

<sup>35</sup> Sallis, « The Logic of Thinking », *Heidegger and Language*, p. 92.

<sup>36</sup> GA 21, 12.

<sup>37</sup> »Das Fundamentalthema der Wissenschaft vom Logos ist die Wahrheit in dem ganz allgemeinen Sinne, daß gefragt wird: was ist Wahrheit überhaupt, ferner: was macht ihre Struktur und Verfassung aus, ferner : welche Möglichkeiten und Formen von Wahrheit gibt es, und letztlich : Worin gründet das, was wir eigentlich als Wahrheit bezeichnen?« GA 21, 7.

<sup>38</sup> La « logistique » est la logique qui s'est historiquement émancipée de la logique philosophique pour devenir une discipline autonome chez des auteurs comme Russell, que Heidegger nomme explicitement. La « logistique », modelée sur un modèle mathématique, serait plus un calcul de relations qu'un questionnement sur nos concepts fondamentaux. S'il s'agit d'un jugement sévère proféré par le jeune Heidegger en 1912, celui-ci nous aide à penser dans quelle optique les premiers travaux logiques de l'auteur s'inscrivaient. GA 1, s. 41-43.

« logistique », le projet d'une logique philosophique est toujours celui d'un questionnement sur la vérité.

C'est sur la base de cette compréhension de la logique que sont introduites les réflexions relatives à cette thématique dans *Être et temps* en 1927. Elles sont exposées dans le contexte de l'exposition de la méthode phénoménologique de la recherche ontologique de Heidegger au § 7 de l'introduction d'*Être et temps*. En réactivant le sens implicite du terme grec, Heidegger démontre – par-delà « les interprétations aussi arbitraires que nombreuses de la philosophie postérieure » du terme de *λόγος* – que le *λόγος* était d'abord un « faire-voir »<sup>39</sup>. C'est parce que le discours a cette capacité de « faire voir » que le *λόγος* grec a fini par s'y rapporter et ainsi pu être compris en termes de « jugement » et d'« énoncer ». Le « faire-voir » propre au *λόγος* se rapporte toujours, affirme Heidegger, à l'« être-non-découvert » de l'étant.

Dans la continuité des cours qui précèdent *Être et temps*, Heidegger lie le concept de *λόγος* avec celui de la vérité compris à l'aune de sa compréhension grecque comme dévoilement. Ainsi interprété, le *λόγος* qui appartient à la phénoméno-*logie* est orienté en 1927 vers la question de l'être en tant que « ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas* »<sup>40</sup>. La phénoménologie (constituée par une certaine logique du « faire-voir ») est ainsi le mode d'accès à ce qui se dissimule, c'est-à-dire l'être. Dans la mesure où le *Dasein* possède une primauté ontologique par rapport aux autres étants, la philosophie de Heidegger se comprend comme « ontologie phénoménologique universelle » qui a comme tâche d'élaborer une herméneutique du *Dasein*<sup>41</sup>. Nous pouvons ainsi dire que l'ouvrage de 1927 se situe dans la continuité, bien qu'étant une radicalisation, du projet herméneutique du cours de 1923. La

---

<sup>39</sup> ET, p. 45 ; SZ, 32-33.

<sup>40</sup> ET, p. 47 ; SZ, 35.

<sup>41</sup> ET, p. 49 ; SZ, 38.

question de la logique et de la vérité se posent donc dans le contexte d'une analytique de l'existence en vue de rendre un accès possible à la question du sens de l'être, qui commande le reste de l'ouvrage.

C'est dans le très célèbre § 44 d'*Être et temps* que Heidegger élabore cette conception de la vérité. La question relative à la vérité et au λόγος doit être comprise dans l'horizon de l'analytique existentielle. La visée de ce chapitre, qui conclut la première partie d'*Être et temps*, est de circonscrire l'ouverture du *Dasein* ou le *Dasein* comme ouverture à partir de la thématique de la vérité et de son rapport avec l'énoncé, qui a plusieurs égards, obstrue la voie à une compréhension plus originaire de la vérité. L'argument général du texte est assez simple : l'énoncé, le lieu traditionnel de la vérité, présuppose une conception plus originaire de la vérité et est ainsi dérivé de celle-ci. La conception de la vérité interrogée par Heidegger est celle de la vérité comme adéquation, dont dérivent une multitude d'interprétations ayant chacune leur spécificité<sup>42</sup>. Sans reprendre l'histoire qui nous a légué cette conception de la vérité, nous pouvons simplement dire que la vérité comme adéquation réside en l'accord de l'énoncé prononcé par un sujet sur un état de fait donné. Selon cette conception, si l'énoncé « Le tableau accroché au mur est penché » est vrai, c'est parce que, dans les faits, le tableau lui-même accroché au mur est penché<sup>43</sup>. Il y a donc correspondance ou adéquation entre l'énoncé prononcé et l'étant donné. Si l'inverse se produit, alors l'énoncé sera faux. La vérité réside donc dans le jugement que nous produisons au sujet de la correspondance de l'énoncé et la chose énoncée.

Seulement, si cette conception de la vérité n'est pas originaire aux yeux de Heidegger, c'est parce qu'elle *présuppose* quelque chose qui n'est pas interrogé en tant que tel. Lorsque

---

<sup>42</sup> ET, p. 175 ; SZ, 215.

<sup>43</sup> ET, p. 176-177 ; SZ, 217-218.



nous disons « Le tableau accroché au mur est penché » et que ce tableau accroché au mur est effectivement penché, nous ne questionnons pas le fait que ce « tableau », cet « être-accroché », ce « mur » et cet « être-penché » nous *apparaissent*, nous sont *ouverts* en tant que ce qu'ils sont (en tant que ce tableau accroché au mur est penché). L'adéquation de l'énoncé et de la chose présuppose quelque chose de plus originaire, c'est-à-dire le fait que les choses se *présentent* à nous, nous *apparaissent*, se *dévoilent*. Or, la philosophie, qui prétend parler des choses les plus ultimes comme la vérité, présuppose une vérité encore plus originaire, mais qui demeure elle-même cachée, celle du dévoilement de toute chose.

Cette mise en lumière du fondement de la conception traditionnelle de la vérité possède la visée de reconduire notre conception de la vérité que nous avons hérité à ce qui s'est donné à l'origine. Autrement dit, il s'agit de reconduire la vérité comme adéquation à l'expérience de la vérité en tant que dévoilement, ce qui avait été compris par les Grecs dans le mot ἀλήθεια, mais qui a été « légitimé phénoménalement » par Heidegger dans *Être et temps*. Nous rencontrons ici un *leitmotiv* cher à la pensée de Heidegger, que nous avons déjà abordé avec la reconduite de la logique au λόγος. Loin d'être une « mystique intempérante », la philosophie qui veut être à la hauteur de ses aspirations doit « empêcher que la *force des mots les plus élémentaires* où le *Dasein* s'exprime ne soit rabattue par le sens commun sur une incompréhension qui, de son côté, fonctionne comme source de faux problèmes »<sup>44</sup>. La tâche de reconduire la conception de la vérité comme adéquation à la vérité comme dévoilement s'articule toujours conjointement avec la reconduction de la logique de l'énoncé au λόγος que permet de dégager l'analytique existentielle. Ne pas se satisfaire des mots transmis, mais penser plus en profondeur ce qu'ils ont

---

<sup>44</sup> ET, p. 178 ; SZ, 220.

donné et continuent à donner à penser, voilà l'approche heideggérienne de la logique et son rapport avec la vérité en 1927.

*Être et temps* est ainsi un lieu particulièrement important pour saisir la conception heideggérienne de la logique, en tant que logique proprement philosophique, c'est-à-dire en tant que questionnement sur la vérité et l'être, ce qui demeurera le cas tout au long de sa pensée. Toutefois, si on peut dire que Heidegger est déjà en chemin vers sa pensée ultérieure, il faut ajouter aussitôt qu'il s'aventure dans *Être et temps* « trop tôt, trop loin » selon son jugement plus tardif<sup>45</sup>. Si tel est le cas, en ce qui nous concerne, c'est que Heidegger aborde le questionnement logique toujours dans l'horizon de l'analytique existentielle du *Dasein* et non dans celui de l'être lui-même. En ce sens, toute question relative à la logique, à la vérité et finalement à l'être se trouve associée dans le vocabulaire d'*Être et temps* à des accents parfois trop transcendants, ce qui deviendra bientôt une insuffisance, sinon un obstacle à sa pensée.

Cette insuffisance commence à se faire sentir l'année suivante dans le cours *Metaphysische Anfangsgründe der Logik. im Ausgang von Leibniz*, donné au semestre d'été 1928. Si de prime abord ce cours de logique semble différer des autres par le fait qu'il s'agit d'une interprétation de Leibniz, le cours se situe néanmoins dans la continuité du projet de l'ontologie fondamentale qui fera même l'objet d'une nouvelle présentation. On y retrouve une nouveauté cruciale pour le développement de la pensée de Heidegger. On se souvient que dans *Être et temps*, il était question de reconduire le questionnement logique à ses « fondements plus originaires », c'est-à-dire aux existentiels présentés — plus généralement l'ouverture du *Dasein* ou le *Dasein* comme ouverture — dans la première partie de l'ouvrage<sup>46</sup>. Dans le cours

---

<sup>45</sup> « Peut-être est-ce le défaut radical du livre *Sein und Zeit* que je me sois trop tôt aventuré trop loin ». Heidegger, « D'un entretien de la parole », *Acheminement vers la parole*, p. 93.

<sup>46</sup> ET, p. 142 ; SZ, 165-166.

de logique de 1928, il n'est plus question de cela. Pour reprendre l'expression de John Sallis, c'est ici que la dissonance se fait entendre avec la pensée ultérieure de l'auteur<sup>47</sup>. Il ne s'agit plus simplement de reconduire la logique à son fondement, mais un pas de plus doit être fait, celui de rendre *une autre logique (einer anderen Logik)* possible<sup>48</sup>.

L'impulsion de ce projet provient d'une relecture des grands moments de l'histoire de la logique, prenant la forme ici d'une interprétation des fondements métaphysiques de la logique de Leibniz<sup>49</sup>. Si Leibniz est un moment clef dans l'histoire de la logique, il faut dire que sa pensée était déjà engagée dans une tendance métaphysique présente chez les Grecs<sup>50</sup>. Ce qui se dessine précocement dans ce cours, c'est l'orientation résolument critique que commence à prendre Heidegger au sujet de la logique et de la métaphysique, qui se radicalisera dans les années 1930. La tâche de la pensée consiste en une destruction (*Destruktion*) ou un démontage (*Abbau*) de la pensée logique afin de remonter à ses fondements métaphysiques cachés afin d'y fonder *une autre* logique<sup>51</sup>. Ce cours est un témoignage important de la radicalisation du projet heideggérien concernant l'élaboration d'une logique philosophique jusqu'au projet d'une destruction de la logique en tant que métaphysique. Dernier cours de l'époque de Marbourg, il pose les bases de ce qui formera l'essentiel de l'enseignement de Fribourg de la fin des années 1920 jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale, enseignement qui aura surtout été retenu comme étant le lieu où se produit le « tournant » dans la pensée de Heidegger.

---

<sup>47</sup> “Here the dissonance begins to sound. In Heidegger’s effort to render logic philosophical and thus to overcome the decline that it has suffered since antiquity, it no longer suffices, in Heidegger’s view, to renew the phenomenological grounding of logic inaugurated by Husserl, nor even to radicalize the Husserlian initiative. Not even Husserl has succeeded in picking up the broken thread of logic; and if logic is to be genuinely renewed, if it is to be rendered philosophical, the effort must move in another direction”. Sallis, “The logic of thinking”, in *Heidegger and language*, p. 96.

<sup>48</sup> GA 26, 4-5.

<sup>49</sup> GA 26, 7.

<sup>50</sup> Sallis, « The logic of thinking », in *Heidegger and language*, p. 96.

<sup>51</sup> GA 26, 27-28.

Si nous avons présenté l'élaboration de la logique de 1912 à 1928 avant d'en arriver au cours de 1934, c'est avant tout pour montrer que l'intérêt pour la question de la logique n'est pas tombé du ciel pour Heidegger, mais constitue l'un de ses premiers objets de recherche tout en continuant de jouer un rôle important pour sa pensée ultérieure. Nous avons jugé essentiel de présenter l'horizon à partir duquel parlait Heidegger en 1928, c'est-à-dire celui du projet d'une logique proprement philosophique. La logique, en tant qu'elle est philosophique, repose toujours selon lui sur une certaine précompréhension ontologique. En ce sens, *toute logique* présuppose, implicitement ou explicitement, une *certaine conception* de la vérité et de l'être. Le projet d'une logique proprement philosophique se doit donc nécessairement de questionner ses propres précompréhensions et de corriger celles qui apparaissent inadéquates. Rares sont les auteurs qui auront traité cette discipline avec un souci aussi élevé et constant, celui de tirer les conclusions ultimes des prétentions de la logique. C'est toujours selon cette exigence qu'il faut comprendre l'approche heideggérienne de la logique, et c'est cette approche qui trouvera une formulation toute particulière dans son cours de 1934.

### 1.2. La « radicalisation » de Heidegger en 1934 ?

Le cours de semestre d'été 1934 annonce déjà la rupture qui amènera Heidegger à se détourner de la politique pour revenir à l'*esprit*. Il est annoncé sous le titre *L'Etat et la science*. Un grand nombre de personnalités se réunissent pour assister au premier cours : dignitaires du parti, notables, collègues ; les étudiants sont en minorité. On est très curieux de savoir ce que va dire Heidegger au lendemain de sa démission. Ce cours est un événement national. Heidegger se fraie un chemin à travers l'amphithéâtre bondé, surtout peuplé de chemises brunes, monte sur l'estrade et déclare qu'il a changé de sujet : *Je vais donner un cours de logique. La logique vient de logos. Héraclite a dit...* À cet instant, il est clair que Heidegger va plonger dans *les profondeurs*, qu'il ne va pas critiquer la politique, mais garder ses distances comme autrefois. Dès les premières phrases, il rejette *le bavardage idéologique débridé* et les *formules de pacotille* que la science bourgeoise offre à l'ordinaire sous le nom de « logique ». *La logique est pour nous un parcours interrogeant les*

*fondements de l'être, le lieu du questionnement.* Dès la deuxième heure du cours, il ne reste plus dans l'amphithéâtre que des auditeurs s'intéressant à la philosophie<sup>52</sup>.

Bien que les différents textes et cours précédents s'inscrivassent eux aussi dans le contexte tumultueux du début du 20<sup>e</sup> siècle, il faut avouer que le contexte historique est fondamentalement constitutif du cours de 1934. Les années qui séparent le cours de logique de 1928 de celui de 1934 sont celles qui séparent la République de Weimar du troisième Reich. Ces six années seront déterminantes pour le cheminement de la pensée de Heidegger, ainsi que pour sa réception par la postérité. Chaque génération qui s'introduira à cette pensée devra nécessairement passer par ces années orageuses et tourmentées. La césure qui sépare radicalement la pensée de Heidegger de la fin des années 1920 et du début des années 1930 gravitent autour de ce qu'on pourrait appeler la période du rectorat. Le premier mai 1933, Heidegger, devenu recteur de l'Université de Fribourg, adhère au parti nazi. Il faudra attendre un peu moins d'un an pour que Heidegger démissionne de son poste de recteur, ce qui marque la fin de son activité politique, bien qu'il demeure membre du parti jusqu'à la fin de la Deuxième guerre mondiale.

Le cours *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* de l'été 1934 a été donné dans ce contexte politique. L'anecdote tout juste rapportée par le biographe de Heidegger Rüdiger Safranski nous offre un aperçu d'une importance cruciale pour comprendre la disposition intellectuelle de Heidegger dans le contexte post-rectorat. Le cours de 1934, transformé à la dernière minute en cours de logique, peut être compris à la fois comme un retour à certaines thématiques anciennes du questionnement heideggérien tout comme une radicalisation de celles-ci.

---

<sup>52</sup> Safranski, *Heidegger et son temps*, Paris, Grasset, coll. « Biblio Essais », 1996, p. 298-299.

Malgré la diversité indéniable des interprétations du rôle et de la signification de ce cours pour la pensée de Heidegger, nombreux commentateurs s'accordent pour dire que ce texte est le lieu d'une véritable « radicalisation » de la pensée de l'auteur. Toutefois, le sens de cette « radicalisation » fait litige. Nous pouvons ainsi diviser la réception du cours de logique de 1934 en deux approches. La première approche est celle qui s'intéresse à la question de la continuité ou de la discontinuité de ce cours avec l'engagement politique de Heidegger. La seconde s'intéresse à la nouvelle approche heideggérienne de la logique et du langage. La signification et l'importance accordée au cours de 1934 dépendra donc de l'angle d'approche que nous aurons.

Dès 1945, le cours de logique de 1934 possède une importance capitale pour Heidegger, dans la mesure où il évoque ce cours afin de se justifier auprès de ses accusateurs après la guerre. En effet, Heidegger interprète rétrospectivement son cours de logique de 1934 comme étant un acte de « résistance » (*Widerstand*) face à la « vision nationale-socialiste du monde » (*nationalsozialistischen Weltanschauung*)<sup>53</sup>. Contre la compréhension biologique et raciste du nazisme, Heidegger aurait plutôt élaboré une compréhension de l'homme essentiellement « langagière ». Si cette auto-interprétation est cruciale pour comprendre l'importance que ce cours possède pour Heidegger lui-même, il faut dire qu'elle n'aura pas convaincu tout le monde.

---

<sup>53</sup> »Nach der Niederlegung des Rektorates war ich mir darüber klar, daß die Fortsetzung meiner Lehrtätigkeit in den zunehmenden Widerstand gegen die Grundlagen der nationalsozialistischen Weltanschauung führen *mußte*. Es bedurfte dazu nicht erst besonderer Angriffe meinerseits; es genügte, meine philosophische Grundstellung zur Sprache zu bringen im Gegensatz zur dogmatischen Verhärtung und Primitivität des von Rosenberg verkündeten Biologismus. Die Lage wurde für mich eine wesentlich andere als die jedes Vertreters eines wissenschaftlichen Faches, wo wesensgemäß nie unmittelbar und nie grundsätzlich die metaphysischen Grundstellungen zur Sprache kommen, während dieses in jeder Stunde meiner Vorlesungen geschah. Da sich die nationalsozialistische Weltanschauung immer mehr verhärtete und immer weniger gesonnen war, sich in irgendeine philosophische Auseinandersetzung überhaupt einzulassen, war schon die Tatsache, daß ich als Philosoph in meiner Weise tätig war, Widerstand genug. Im ersten Semester nach der Amtsniederlegung (S.S. 1934) las ich »Logik« und behandelte unter dem Titel der Lehre vom Logos das Wesen der Sprache. Es galt zu zeigen, daß die Sprache nicht ein Ausdrucksgebilde des biologisch-rassisch gedachten Menschenwesens sei, sondern daß umgekehrt das Wesen des Menschen in der Sprache als der Grundwirklichkeit des *Geistes* gründet.« GA 16, 401.

Nous pourrions qualifier la première réception du cours de 1934 de « critique ». Il y a les travaux de Victor Farias (1987) et Emmanuel Faye (2005), qui proposeront chacun à leur manière un diagnostic très sévère et tendancieux, ce dernier n'hésitant pas à qualifier le cours de 1934 de « raciste »<sup>54</sup>. Entre l'auto-interprétation heideggérienne et sa réception critique se trouvent une infinité de positions intermédiaires. Nous devons évoquer les travaux de Pol Vandavelde (1992) et de Christian Sommer (2017) qui se sont intéressés à la continuité entre le cours de logique de 1934, ainsi que celui sur Hölderlin de 1934-1935, et l'engagement politique de Heidegger. Toutefois, ces réceptions ont tendance à ignorer la question du langage chez Heidegger, alors qu'elle est l'orientation principale de ses cours de cette époque. Une approche intéressante et informée de ces thématiques est celle de Charles Bambach (2005), qui propose une interprétation que nous pourrions qualifier d'authentique confrontation (*Auseinandersetzung*) avec Heidegger. Afin de préserver la richesse des intuitions de Heidegger, Bambach relève plusieurs notions qu'il juge contestables<sup>55</sup>. La réception critique du cours de logique de 1934, bien que très diversifiée, interroge ainsi sur l'appartenance de ce cours à l'engagement politique de Heidegger l'année précédente.

La deuxième approche du cours de 1934 fait de celui-ci le lieu d'une remise en question radicale de la question de la logique, telle qu'elle avait pu être développée auparavant. On doit aussi cette approche à Heidegger lui-même, qui à plusieurs reprises évoque rétrospectivement son cours comme étant le lieu de la transformation de la logique en questionnement sur la nature du langage<sup>56</sup>. L'importance de ce cours pour le parcours ultérieur de l'auteur est si grande, selon Jean Greisch, qu'il s'agit vraisemblablement du lieu de la « révolution copernicienne » de

---

<sup>54</sup> Faye, *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Bibliothèque Idées, 2005, p. 13.

<sup>55</sup> Bambach, *Heidegger's Roots. Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, p. 120.

<sup>56</sup> Heidegger, « D'un entretien de la parole », *Acheminement vers la parole*, p. 93 ; *Qu'appelle-t-on penser*, p. 157.

Heidegger<sup>57</sup>. Le terme de « révolution » doit être compris en deux sens. En un premier sens, la révolution renvoie au fait que le cours de 1934 est le lieu d'une transformation radicale du questionnement heideggérien. Toutefois, de manière essentielle, il s'agit aussi d'une révolution, au sens cosmique : partant de la thématique du langage à partir de la logique, le cours se termine en retournant à la même thématique de départ. Seulement, bien que du début à la fin nous soyons au même endroit, tout a changé. D'abord logiques, les réflexions de Heidegger se terminent sur la question de la poésie comme essence du langage. Ainsi, le cours apparaît, dans l'horizon de cette réception, comme le lieu où la poésie devient une partie constitutive et essentielle du questionnement ontologique de Heidegger. C'est en ce sens qu'il s'agit d'une « radicalisation » de la pensée de Heidegger.

Si nous abordons la double réception de Heidegger, c'est pour circonscrire l'approche qui sera la nôtre. Il est incontestable que le contexte historique, ainsi que l'appartenance de certaines thématiques liées à l'engagement politique de Heidegger, se donnent à lire à même le cours de 1934. Ces considérations peuvent fournir un éclairage nouveau afin de mieux saisir le sens et la portée de certaines notions présentées dans ce cours. Bien que cela soit important pour comprendre la pensée de Heidegger et sa relation au nazisme après la période du rectorat, cette approche ne sera pas la nôtre.

À la suite de Heidegger, de Jean-François Courtine et de Greisch, nous proposons plutôt d'examiner l'importance de ce cours pour l'élaboration du concept de poésie dans les années à venir. En ce sens, nous n'aborderons le cours de 1934 que dans la seule visée d'interroger et de circonscrire la *nouvelle approche* de la question de la logique présentée dans ce texte.

---

<sup>57</sup> Greisch, « De la logique philosophique à l'essence du langage : La « révolution copernicienne » de Heidegger », *Philosophie 2001/2002* (n° 69), 2001-2002.



Néanmoins, si les travaux élaborés dans un horizon critique garderont une importance centrale pour nous, c'est dans la mesure où ils exigent de nous une vertu interprétative, celle de la vigilance. Cette vigilance est double : premièrement, puisque le cours traite de notions qui peuvent être interprétées dans la continuité de l'engagement politique de Heidegger, il faudra toujours les traiter avec la distance critique adéquate. Deuxièmement, ces mêmes notions étant évoquées dans l'horizon philosophique de la question de la logique, nous devons faire attention à ne pas tenir pour acquis le sens qu'elles peuvent avoir en interprétant trop promptement celles-ci comme étant une preuve du prolongement du passé politique de l'auteur. Comme tout mot ou concept en philosophie, l'usage qu'en fait son auteur dépasse largement son énonciation commune. Ce n'est que sur la base de cette double vigilance que la seconde approche du cours de 1934 est possible.

## 2. *Le cours de logique de 1934*

*Was ich mir unter wirklichen  
»Logik« (vgl. S. 35) ein-bilde! λόγος  
nicht »Aussage« - sondern da sauf  
sich sich stellende anfragende  
Ansprechen des Seienden als  
solchen, d.h. aber der Ausspruch  
der Seienden im Sein ein  
Grundgeschehnis im »Wesen« der  
Wahrheit (ἀ-λήθεια). (Vgl. S.S.  
34)<sup>58</sup>.*

Le cours de logique de 1934 est le tome 38 des œuvres complètes de Heidegger (GA 38 et GA 38 A). Nous savons par la correspondance de l'auteur qu'il a travaillé activement à éditer son cours, et ce, dès les années 1950<sup>59</sup>. Cela témoigne sans conteste de l'importance de ce cours

---

<sup>58</sup> GA 94, 23.

<sup>59</sup> « À Meßkirch, je vais prochainement m'occuper avec mon frère de mettre au net le cours du semestre d'été 34, que j'avais fait après la démission du rectorat, sur la « *Logique* », entendue comme question en quête de l'essence

pour Heidegger lui-même. Pendant plusieurs années, le manuscrit original de Heidegger a longtemps été considéré comme étant perdu<sup>60</sup>. La version connue depuis 1998 se basait sur diverses notes de cours prises par certains étudiants ayant assisté au cours. Cette version sera traduite en français dix ans plus tard par Frédéric Bernard et onze ans plus tard en anglais par Wanda Torres Gregory. Toutefois, le manuscrit original a refait surface en 2007 et a été remis aux *Deutsche Literaturarchiv* de Marbach, soit dix ans après la publication de la GA 38<sup>61</sup>. Le manuscrit original (GA 38A) a été publié en 2020. Malgré son importance cruciale pour Heidegger, la version de 1998 n'a fait son entrée que récemment dans les réceptions francophone et anglophone de l'auteur, alors que la version originale vient tout juste d'être publiée.

Cela est d'autant plus impressionnant compte tenu de la réception française du cours suivant sur les hymnes de Hölderlin (GA 39), édité en 1980 et traduit huit ans plus tard en français, sans parler de la publication de l'ouvrage *Approche de Hölderlin* en 1951 et sa traduction française en 1962. Il est donc fondamental de se souvenir que dans la diversité de réceptions de la lecture heideggérienne de Hölderlin, peu d'études disponibles ont pris en considération le cours de logique de 1934, compte tenu de sa publication récente, alors que la continuité des deux cours a été à maintes reprises mise en évidence. *La parole heureuse* de Jean Greisch (1987) est un témoignage important de cette absence du cours de logique de 1934 chez les commentateurs

---

[*Wesen*] de la parole. Tu sais par nos entretiens, lorsque nous cheminons aux alentours de Zähringen, à quel point cette question est logée au cœur de ma pensée – faute de laquelle même la méditation sur le rapport entre pensée et poésie n'aurait aucun sol, ni de quoi prendre son essor », Arendt/Heidegger, *lettres et autres documents*, p. 140. Traduction légèrement modifiée.

<sup>60</sup> On peut consulter la postface écrite par Seubold à la fin du cours de logique de 1934. L, p. 203-205 ; GA 38, 171-175.

<sup>61</sup> „In der Tat hatte Heidegger wohl das Manuskript Mitte der Fünfziger Jahre Dory Vietta übergeben, die am 12. Juli 1959 nach schwerer Krankheit verstarb. Es verblieb dann in ihrem Nachlass, der nach ihrem Tod von ihrem Sohn Silvio Vietta übernommen wurde. Im Jahr 2007, also ca. 10 Jahre nach der Publikation von GA 38, hat es dann das Deutsche Literaturarchiv käuflich erworben”. GA 38 A, 186.

dans la mesure où, le cours n'étant pas encore publié, son importance ne peut être que « deviner » dans l'ouvrage — bien que Greisch remédie à cette insuffisance dans un article très important en 2001.

### *2.1. Logique et vérité : continuité et discontinuité du questionnement de Heidegger*

Lorsque nous avons présenté la réflexion heideggerienne sur la logique entre 1912 et 1928, nous avons souligné l'importance de la question de la vérité pour la question de la logique. Or, le cours de 1934 demeure dans la continuité de ses recherches antérieures. La question de la vérité demeure présupposée tout au long du texte. Il faut néanmoins ajouter qu'il s'agit encore ici de la vérité comprise comme dévoilement, c'est-à-dire entendue comme venue en présence de l'étant. Nous pouvons dire que la visée du cours demeure la même que celle des recherches logiques précédentes de Heidegger : interroger la proximité et l'entrelacement intime de la vérité comme dévoilement et de la logique comprise comme réflexion sur le langage.

En 1934, la vérité est comprise comme « manifesteté de l'étant » (*Offenbarkeit von Seiendem*)<sup>62</sup>, c'est-à-dire comme la manière dont l'étant se manifeste à nous. L'hypothèse fondamentale du cours est que l'étant ne se manifeste à nous que dans et à travers le langage. Le questionnement sur la logique débouche sur des réflexions relatives au langage et à la poésie. Ainsi, dévoilement et langage apparaissent en 1934 dans une coappartenance fondamentale, celui du dévoilement du monde à travers le pouvoir fondamental du langage : « C'est par *le pouvoir* du langage *et uniquement* par son pouvoir que le monde règne — que l'étant 'est' »<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> GA 38 A, 77-78

<sup>63</sup> GA 38 A, 166.

Bien que tout cela reste encore à être explicité, nous voyons déjà que la visée du cours de 1934 se situe dans la continuité de l'approche du « premier » Heidegger. On se souvient qu'une des visées de l'analytique existentielle était de fonder la vérité et la logique dans l'ouverture du *Dasein*. Ainsi, sur le plan de la logique, *Être et temps* n'avait nul autre objectif que de présenter la question de la logique comme étant toujours la question de la vérité propre à toute ouverture au monde. Ainsi, dévoilement et langage apparaissaient déjà en 1927 être fondamentalement entrelacés.

Or, si le cours de logique de 1934 a la même visée, c'est-à-dire de présenter la mutuelle appartenance de la logique et de la vérité, la conférence *De l'essence de la vérité* de 1930 avait annoncé une véritable transformation de cette thématique. Comme nous l'avons vu, *Être et temps* présentait le *Dasein* comme étant le lieu où se produisait cette mutuelle appartenance : dévoilement et logique constituaient ainsi le *là (Da)* du *Dasein*. Seulement, dans cette conférence, il est moins question de l'ouverture du *Dasein* comme cela pouvait être le cas auparavant. En prolongeant les intuitions de la conférence *De l'essence de la vérité*, le cours de logique de 1934 comprend le dévoilement et la logique à partir du langage. N'étant plus comprises dans l'horizon de l'analytique existentielle, la vérité est celle de l'être lui-même, ce qui était déjà préparé dans le cours de logique de 1928 et la conférence de 1930, mais qui trouve une formulation tout à fait nouvelle dans le cours de 1934. Cela demeurera un acquis principal de la pensée ultérieure de Heidegger. C'est ainsi que la voie est pavée dans la pensée de l'auteur pour ses grandes interprétations de la poésie de Hölderlin. Cela sera d'autant plus clair lorsque la conception particulière de la logique sera explicitée.

## 2.2. La structure du cours de 1934

La structure formelle du cours de logique de 1934 est significative pour comprendre la nouvelle approche de Heidegger de la thématique du langage. Cet aspect n'a pas échappé à Greisch, qui n'hésite pas à qualifier le cours de « petit chef-d'œuvre », vantant à la fois sa « belle langue allemande » ainsi que son agencement remarquable<sup>64</sup>. Si Greisch a raison sur tous ces différents points, nous retiendrons dans le cadre qui est le nôtre l'agencement du cours.

Le cours, en plus de son introduction, est divisé en deux parties dont chacune progresse dans un sens opposé. Chacune des parties possède trois chapitres différents. L'introduction pose les bases pour saisir la conception heideggérienne de la logique qui le mènera à la première partie. Si la première partie débute sur la thématique du langage pour se terminer sur la question du temps, la seconde partie débute, pour sa part, par la question du temps pour en arriver finalement au langage. Cette approche est exemplaire de la méthode circulaire que pratique Heidegger dans la plupart de ses textes : le point de départ est aussi le point d'arrivée. De manière analogue à la structure d'*Être et temps*, qui était commandée par la question de l'être, l'ensemble des questions et des thématiques dans le cours de 1934 sont abordées dans l'horizon de la question du langage. Nous pourrions schématiquement caractériser la structure de l'œuvre en général par les marqueurs suivants : le langage — l'homme — le soi — le Nous — le peuple — la décision — l'histoire — le temps — l'histoire — la décision — le peuple — le Nous — le soi — l'homme — le langage.

Si cette structure circulaire importe, c'est dans la mesure où elle est elle-même déjà une première formulation de la nouvelle conception du langage de Heidegger. Il peut paraître étrange

---

<sup>64</sup> Greisch, « De la logique philosophique à l'essence du langage : La 'révolution copernicienne' de Heidegger », *Philosophie 2001/2002* (n° 69), p. 71.

à première vue de voir le langage occuper une si petite place dans le cours, qui porte pourtant sur ce thème. Or, l'auteur lui-même affirme à plusieurs reprises que nous n'avons cessé, tout au long du parcours, de questionner l'être du langage. Pour l'instant, nous pouvons simplement dire que la structure circulaire tient à la structure du langage même. Si nous nous souvenons de la manière dont Heidegger évoque le *λόγος* grec, il apparaît clairement que l'approche heideggérienne du langage participe aussi de cette idée du « cueillir » et de la « récolte ». Bien que Heidegger traite de l'essence de certaines choses, il n'en demeure pas moins qu'il approche toujours ces *choses* à travers des *mots* — et pas n'importe lesquels — qui renvoient invariablement l'un à l'autre.

Si tout au long du cours Heidegger questionne le langage, bien que le langage n'apparaisse que très rarement en tant que tel, c'est que le langage est ce qui *unit, préserve* tout en *distinguant* les différentes choses en question. Ainsi, ce n'est qu'à travers le médium du langage que l'homme et le soi, par exemple, se rapportent l'un à l'autre. C'est dans et à travers le médium qu'est le langage que l'ensemble des différents moments de la réflexion de Heidegger se retrouvent ensemble dans une unité articulée. Bien que le langage apparaît à la fois comme le fond sur lequel se posent toutes les différentes questions et comme point de départ de la réflexion, nous pouvons ajouter que l'ensemble de la réflexion se trouve orientée vers la question du temps, thématique qui sépare véritablement la première de la deuxième partie. En effet, ce n'est qu'après avoir abordé la thématique du temps que Heidegger retourne aux différents concepts qui étaient évoqués plus tôt. Même si chacun des moments de la réflexion de Heidegger au sujet du langage et du temps a son propre intérêt et son importance, il faut néanmoins se souvenir qu'ils sont d'abord et avant tout une *voie d'accès* en vue de saisir adéquatement l'essence du langage en rapport avec la temporalité. La compréhension nouvelle

proposée par Heidegger de la temporalité lui permettra de retourner en sens inverse la chaîne des différents moments exposés afin de revenir d'une nouvelle manière à la question du langage, maintenant comprise dans l'horizon de la poésie.

### 2.3. Le titre du cours de 1934 : une question d'essence

Comme le titre du cours l'indique, la tâche de Heidegger est de circonscrire l'*essence* (*Wesen*) du langage. Le cours de 1934 est dans la continuité de la conférence *De l'essence de la vérité* de 1930, qui doit être comprise comme l'une des premières formulations de la nouvelle compréhension de l'essence de la vérité développée par Heidegger dans les années 1930 et qui trouvera son aboutissement dans les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* en 1936-38. Dans le cadre qui est le nôtre, nous pouvons nous contenter de dire que Heidegger est soucieux en 1934 de se distinguer de l'approche traditionnelle de l'essence et plus particulièrement, de celle du langage. Ainsi, il ne faudrait pas comprendre le projet de Heidegger comme étant celui d'une « essentialisation de la langue »<sup>65</sup>. Une lecture attentive montre de toute évidence que Heidegger refuse toute approche « essentialisante » du langage. L'auteur affirme très rapidement que la question de l'essence ne se réduit pas à chercher la quiddité d'une chose<sup>66</sup>.

Le terme de *Wesen* doit plutôt être compris en son sens verbal, ce qui explique que l'on traduit parfois ce terme par *essence*<sup>67</sup>. Heidegger tente de préserver l'idée que les choses possèdent une essence, mais avec une insistance particulière sur la dimension temporelle. Pour

---

<sup>65</sup> Il s'agit d'une lecture répandue au sujet de la prétendue essentialisation du langage chez Heidegger par ses détracteurs. On retrouve cette lecture chez des auteurs aussi différents que Theodore Adorno, « Parataxe », *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2009, p. 316, Jocelyn Benoist « Heidegger, la logique et l'essence du langage » *Tijdschrift voor Filosofie*, p. 346, ainsi que Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger*, Paris, PUF, 1990, p. 349.

<sup>66</sup> GA 38 A, 31.

<sup>67</sup> Grondin, *Comprendre Heidegger. L'espoir d'une autre conception de l'être*, Paris, Hermann Éditions « Le Bel Aujourd'hui », 2019, p. 58.

Heidegger, toute chose met bel et bien en œuvre une essence (*Wesen*), donc une certaine constance, mais qui ne *déploie* toujours son être que de manière temporelle et historique. Le terme de *Wesen* doit donc être lu conjointement avec les termes de *Wahrheit* et *Währen*, dans la mesure où le déploiement historique d'une chose se situe toujours au sein du mouvement plus général du dévoilement de l'être qui est en même temps un « demeurer » ou un « séjourner » temporel. Tout l'enjeu du cours sera d'aborder l'essence du langage, c'est-à-dire la manière dont le langage se déploie historiquement afin de voir que toute chose se dévoile et « demeure » sur terre à partir de sa configuration langagière. S'il y a bien une essence du langage pour Heidegger, il s'agit de son déploiement historique.

En ayant soin de se distinguer de la compréhension de l'essence comme quiddité, Heidegger affirme plutôt que chaque question d'essence (*Wesensfrage*) doit prendre la forme d'une question préalable (*Vorfrage*), c'est-à-dire qu'elle doit procéder avec rigueur dans la recherche en s'assurant de l'horizon dans et par lequel chaque question d'essence est nécessairement posée. Il est évident que ce passage reprend les grandes lignes de la conception heideggérienne du cercle de la compréhension exposée dans *Être et temps*. En effet, nous ne pouvons en toute rigueur procéder dans une question d'essence que si nous avons préalablement tiré au clair trois conditions : avoir un bon point de départ, déterminer suffisamment sa cible et ne pas déterminer l'essence d'une chose par une réponse trouvée au hasard<sup>68</sup>. Celui qui questionne l'essence du langage doit donc s'assurer de la rigueur philosophique de son point de départ, de sa visée et des résultats obtenus.

De manière plus radicale encore, la question de l'essence, qui est toujours une question préalable, n'a d'autre visée que de « créer un passage, ouvrir une voie » vers la chose

---

<sup>68</sup> GA 38 A, 28-29.



questionnée<sup>69</sup>. La question d'essence n'a donc d'autre but que de rendre accessible à la pensée une chose sans quoi elle demeurerait difficile d'accès. Elle n'a nullement l'intention de déterminer une fois pour toute une chose en l'enfermant dans une définition, comme cela peut être le cas dans une approche plus traditionnelle de la question d'essence. L'effort heideggérien pour distinguer la question de l'essence de l'approche traditionnelle de la recherche de la quiddité du langage réside dans sa volonté d'éviter toute « opinion préalable non vérifiée sur le langage »<sup>70</sup>. Le véritable danger serait de déterminer trop rapidement le langage, en s'aventurant dans une voie inadéquate du questionnement. Contre cette tendance de la pensée à la « réification », nous ne venons, dit Heidegger, « par principe jamais à bout » d'une question d'essence :

En revanche, *quand* une question d'essence est *considérée comme réglée*, c'est précisément le début du *dévalement (Verfall)* et de la *mésinterprétation sans limite (schrakenlose Mißdeutung)* de l'essence des choses. [...] *le philosophe n'est rien d'autre – que d'être constamment en chemin dans ce champ des questions préalables*<sup>71</sup>.

Cette conception de la question d'essence est donc ce qu'il y a de plus éloigné de la conception que certains reprochent à Heidegger de défendre.

Si Heidegger souligne autant les possibles errements de la pensée, c'est à cause de la « perte de soi » (*Selbstverlorenheit*) et de « l'oubli de soi » (*Selbstvergessenheit*) qui appartiennent à la manière dont nous nous rapportons le plus souvent à nous-mêmes<sup>72</sup>. Lorsqu'il s'agit des questions les plus importantes pour lui, l'homme a souvent tendance à se piéger lui-même dans la toile de son propre questionnement. Comprendre que toute question d'essence est

---

<sup>69</sup> GA 38 A, 18.

<sup>70</sup> GA 38 A, 16.

<sup>71</sup> GA 38 A, 19.

<sup>72</sup> GA 38 A, 44.

une question préalable permet à Heidegger d'approcher le phénomène du langage par-delà les évidences non questionnées de la logique. Reconnaître la fragilité et les limites de nos propres questionnements, c'est s'aventurer avec plus de rigueur dans la pensée.

#### 2.4. *La tâche d'un ébranlement de la logique*

L'objectif du cours est de présenter la transformation nécessaire de la question de la logique à celle de la poésie. Il faut d'abord dire que si Heidegger aborde la problématique de la poésie et du langage comme étant un problème logique, c'est, pourrait-on dire, par respect envers la tradition. En effet, la logique est traditionnellement la discipline philosophique qui s'occupe de la problématique du langage. En ce sens, Heidegger est parfaitement conscient que l'on ne peut pas aborder les choses mêmes sans aborder la tradition qui rend leur accès possible. Ainsi, il serait totalement ridicule dans la perspective de Heidegger d'approcher la thématique du langage en dehors des approches traditionnelles. Une approche rigoureuse consisterait plutôt, aux yeux de Heidegger, à se frayer un chemin jusqu'aux profondeurs de la logique afin d'appréhender justement le langage, en tant que ce qui fonde celle-ci. La logique apparaît comme une tâche essentielle :

*Logique* – il ne s'agit pas pour nous d'un dressage à un meilleur ou à un pire procédé de raisonnement dans les sciences – mais plutôt de *l'exploration interrogative des abîmes de l'être*.

*Logique* – ce n'est pas pour nous la collection desséchée de lois de pensée prétendument éternelles – mais plutôt le lieu du *caractère digne de question* de l'homme, c'est-à-dire de sa *seule grandeur digne de l'homme*.

*Logique* – n'est pas pour nous un *ingrat bavardage d'une vision du monde* – mais plutôt un *travail* sobre – lié à de véritables motivations et à une nécessité essentielle<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> GA 38 A, 10.

La visée du projet de Heidegger est de questionner l'un des piliers principaux de la tradition occidentale, la logique, en vue de rendre possible une autre pensée qui sera en mesure de penser plus originairement ce qui fonde depuis toujours cette tradition. Approcher adéquatement le langage consiste d'abord à se frayer adéquatement une voie vers la discipline où cette thématique s'est traditionnellement formulée. L'approche de Heidegger est de mettre en pièces la logique traditionnelle afin de reconquérir son origine.

La logique telle qu'elle est pratiquée aujourd'hui est l'héritière de la pensée du λόγος grec. Comme nous l'avons vu, le λόγος s'est à l'origine rapporté au dire et au parler<sup>74</sup>. Seulement, défend Heidegger, il s'agit d'un dire et d'un parler déterminé traditionnellement en tant que *logos* apophantique, compris comme « mise en évidence » ou « montrer ». C'est précisément cette mise en évidence qui caractérise un mode du parler, l'énoncé. Ainsi, la logique de l'énoncé se fonde sur une approche bien particulière de λόγος ou du langage. La réflexion grecque sur le λόγος trouve son point d'aboutissement chez Platon et Aristote, avant de devenir une discipline scolaire dans les différentes écoles qui s'établissent, selon Heidegger, sur les « ruines » de la philosophie grecque classique.

À partir de ce sommet de la pensée logique, Heidegger tire quatre principes directeurs qui structurent la pensée logique occidentale : le découpage des composants, la composition, l'établissement des règles et la prise en considération de la forme.

1/ Le premier principe de la logique est le découpage des composants (*Zerlegung*)<sup>75</sup>. L'énoncé est un mode du dire qui présuppose une possible décomposition de ses éléments. En

---

<sup>74</sup> GA 38 A, 1-2.

<sup>75</sup> GA 38 A, 3.

ce sens, affirme Heidegger, dans l'énoncé « Le ciel est couvert », il est possible de décomposer plusieurs mots (« ciel », « couvert », « est »).

2/ Le second principe est la composition (*Zusammenbau*). Si l'énoncé est découpé en plusieurs mots isolés, la composition est l'agencement de ces mots en une unité synthétique. De plus, la composition permet à chacun des énoncés de s'articuler ensemble pour former une déduction ou un jugement.

3/ Le troisième principe est l'établissement des règles (*Regelsetzung*). L'énoncé logique est une activité humaine. Pour éviter l'arbitraire possible de l'action humaine, l'énoncé nécessite l'établissement de règles. Heidegger en esquisse trois principales : l'identité du représenté, la non-contradiction et l'agencement principe – conséquence. Ces règles assurent la rigueur exigée pour que l'énoncé puisse être véridique.

4/ Le dernier principe est la prise en considération de la forme (*Formbetrachtung*). La tâche de la logique n'est pas la chose en question, mais plutôt de s'assurer de la rigueur de la structure formelle de l'énoncé.

Avec ces quatre principes directeurs de la logique philosophique, nous sommes mieux en mesure de reconnaître en quoi la logique est un mode « dérivé » du λόγος qu'il faudrait entendre plus originairement à partir de l'idée du « cueillir » et de la « récolte » que Heidegger découvrira dans son interprétation ultérieure des fragments d'Héraclite. Nous pouvons simplement dire que la logique est un mode bien particulier du λόγος présocratique en ce qu'il rassemble, distingue, préserve un ensemble de mots en les ordonnant. Seulement, la logique — présupposant la structure essentielle du langage compris comme λόγος — ne se présente pas comme étant dérivée, mais bien comme étant la propédeutique (*Vorschule*) à toute pensée<sup>76</sup>. La

---

<sup>76</sup> GA 38 A, 5.

prétention de la logique telle qu'elle s'est déployée en Occident est de former la base de toute pensée possible et ainsi d'être la propédeutique aux différentes sciences particulières, qui elles s'assureront de la connaissance adéquate des différents objets du monde.

L'effort heideggérien de ne pas faire abstraction de la tradition implique néanmoins la tâche nécessaire d'un « ébranlement » de la logique (*Erschütterung der Logik*)<sup>77</sup>. Le projet d'un ébranlement de la logique possède plusieurs similitudes avec l'un des concepts centraux de la pensée heideggérienne dans *Être et temps*, celui de la destruction. Si la visée de la destruction phénoménologique était de reconduire la logique à la problématique plus fondamentale du λόγος, la tâche d'un ébranlement de la logique possède un caractère assurément plus « violent », comme le souligne Courtine très justement : « Nous voulons ébranler la logique comme telle, l'ébranler jusqu'à son effondrement, la démanteler de fond en comble. La métaphore est bien ici celle assez brutale de la démolition »<sup>78</sup>. Heidegger confronte véritablement la logique dans le but de la « faire sortir de ses gonds »<sup>79</sup>. L'auteur prend assurément une attitude plus combative envers la logique qu'elle ne l'avait été dans les cours précédemment évoqués. C'est que, selon Heidegger, nous sommes véritablement « sous l'emprise » de la logique, témoignant ainsi de l'importance fondamentale de cette discipline à la fois pour l'auto-interprétation de l'être humain que pour celle de son monde. Toutefois, si Heidegger reconnaît l'importance de cette discipline, il reconnaît aussi la nécessité de son dépassement qui implique d'abord de se confronter à celle-ci.

L'ébranlement de la logique doit se faire dans une visée extrêmement précise :

---

<sup>77</sup> GA 38 A, 8.

<sup>78</sup> Courtine, « La destruction de la logique », *La cause de la phénoménologie*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », p. 192 ; 201.

<sup>79</sup> Courtine, « La destruction de la logique », *La cause de la phénoménologie*, p. 200.

Car nous voulons *ébranler* de fond en comble « la logique » *en tant que telle*, dès son origine, et *réveiller* et *saisir* une *tâche plus originelle* de ce titre. Nous voulons le faire parce que nous le devons ; et nous le devons par une nécessité qu'il s'agit d'assumer. / Mais tant que nous ne faisons que nous disputer pour savoir si la logique actuelle est utile ou superflue – nous nous déplaçons à chaque fois dans le plan – dans lequel nous l'*affirmons* d'une manière ou d'une autre<sup>80</sup>.

La logique est depuis longtemps comprise comme propédeutique à la pensée, c'est-à-dire en tant qu'elle apparaît comme étant le point de départ et le fondement de toute pensée philosophique. Or, comme nous l'avons vu, la logique est dérivée d'un *λόγος* qui la précède.

Toutefois, l'ébranlement de la logique est aussi à comprendre comme étant le plus éloignée de tout « irrationalisme ». Il ne s'agit pas de critiquer la logique en vue de parvenir à un fondement irrationnel plus originaire (la vie, le corps, la pulsion, l'idéologie, etc.). Le projet logique de Heidegger ne se comprend ni comme une affirmation de l'hégémonie de la logique, ni comme sa simple négation, mais comme un ébranlement de la logique qui, dans le questionnement, vise à penser son fondement qui s'exerce à la fois en toute rationalité et irrationalité. La tâche du cours de logique de 1934 n'est rien d'autre que d'ébranler la logique afin de parvenir à ce fondement plus originel.

## Conclusion

La visée de ce chapitre était de circonscrire l'approche heideggérienne de la logique de 1912 à 1934 en faisant ressortir la continuité, le développement et les transformations qu'a subi cette question. Ce que nous avons montré, c'est que la question de la logique s'est formulée depuis le début avec la question de la vérité, thématiques qui déterminent les premiers travaux de Heidegger. Nous avons abordé la transformation progressive du questionnement logique de l'auteur à la fin des années 1920 jusqu'à sa formulation radicale présente dans le cours de 1934.

---

<sup>80</sup> GA 38 A, 8.

En interrogeant plus originellement la logique et la vérité, le cours de 1934 établit un lien fondamental entre le langage et le dévoilement de l'être. Nous avons montré que le projet de Heidegger en 1934 était d'ébranler la logique depuis son fondement en vue de trouver une voie d'accès au lieu où s'articulent conjointement langage et dévoilement – la poésie – et d'y fonder notre *Dasein* futur, ce qui sera analysé plus en détails dans les prochains chapitres.

Si une chose ressort dans le cours de 1934, c'est le ton employé par l'auteur pour désigner l'importance fondamentale de la tâche de l'ébranlement de la logique. En effet, la tâche dont parle Heidegger « exige *un combat* dans laquelle *se décide notre destin spirituel et historial* »<sup>81</sup>. Il ne s'agit donc pas d'une tâche simplement théorique, car elle semble impliquer le destin historique de l'être humain. Si tel est le cas, c'est parce que la logique, et la pensée qui y correspond, participe à l'histoire humaine de manière souterraine, formant ainsi l'un des piliers principaux du rapport que l'Occident entretient avec l'être. Le projet d'ébranler la logique correspond à la tâche gigantesque de questionner l'un des piliers fondamentaux de la compréhension occidentale de l'être, qui débuta chez les Grecs, mais dont l'effectivité exerce une puissance d'autant plus grande dans la modernité qu'elle s'est aussi dérobée au regard. Pour les raisons que nous avons vues, l'hypothèse de Heidegger est que la compréhension qui correspond au dévoilement logique de l'être est dérivée en réalité d'une source plus ancienne dont la pensée se doit de questionner, c'est-à-dire le langage et la poésie.

---

<sup>81</sup> GA 38 A, 8.

## **Deuxième chapitre**

### **La poésie comme événement de l'être**

Le cours de logique de 1934 annonce une véritable révolution dans la pensée de Heidegger. Ce qu'ont montré nos analyses précédentes, c'est que la réflexion heideggérienne sur la logique a, dès ses premiers pas, été *en chemin* vers sa conception du langage et de la vérité, telle que développée dans son cours de logique de 1934. Ce cours est donc l'une des étapes les plus significatives de ce qu'on aura retenu comme étant le « tournant » de la pensée de Heidegger. L'interprétation gadamérienne du terme de *Kehre* chez Heidegger peut ici nous être utile. Dans le patois alémanique, explique Gadamer, le terme *Kehre* renvoie à l'ascension du sommet d'une montagne, où ce n'est pas tant nous qui nous nous tournons, mais plutôt « le chemin lui-même qui se retourne (*kehrt sich*) »<sup>82</sup>. Selon cette acception particulière du tournant chez Heidegger, nous pouvons dire que ce cours est l'une des pentes les plus sinueuses et escarpées de son chemin de pensée. La hauteur dépaysante qui sera atteinte par la suite sera celle de la poésie.

Ce chapitre a comme visée d'explicitier les moments principaux de la réflexion heideggérienne du passage de la logique à la poésie présenté dans son cours de 1934. Nous avons divisé ce chapitre en deux parties, qui se conforment au mouvement d'aller et de retour que l'on trouve à même le cours de Heidegger. Dans la première partie, nous examinerons le lien qui unit le langage et la temporalité. Nous verrons comment la réflexion logique de Heidegger est en fait une réflexion sur le soi dans la mesure où l'homme s'est depuis longtemps compris dans une relation intime avec le logos et la rationalité. La visée des réflexions de

---

<sup>82</sup> Gadamer, « L'unité du chemin de Martin Heidegger », *Les chemins de Heidegger*, p. 277.



Heidegger étant d'analyser le caractère temporel de l'homme, elles déboucheront sur le problème de l'historicité et de la temporalité. Nous examinerons comment se produit le passage de la question du langage au problème de la temporalité.

La deuxième partie de ce chapitre sera consacrée à la question de la vérité et du secret de l'être. En ayant atteint la temporalité humaine, Heidegger soulignera la participation de cette temporalité à un temps plus fondamental, soit celui de l'événement du dévoilement historique de l'être. Il s'agit là assurément d'un des moments fondamentaux du tournant de la pensée heideggérienne. À partir de cette conquête de la problématique de la temporalité dégagée de tout « subjectivisme », Heidegger sera en mesure d'interroger l'être lui-même en son rapport avec le temps. C'est à partir de ces réflexions que la question du langage et de la poésie apparaîtra. Nous analyserons les raisons qui expliquent ce passage nécessaire par l'ensemble de ces problématiques.

## **1. Langage et temporalité**

### *1.1 La question de la logique : une philosophie en quête du soi*

Questionner la logique n'est donc pas une mince tâche pour Heidegger dans la mesure où ce questionnement dépasse largement le cadre de considérations purement théoriques. Il en irait plutôt de la compréhension que l'homme a de lui-même. Ce que nous a légué notre tradition, c'est une compréhension de l'essence de l'homme comme étant inextricablement liée à la logique. En posant la question de l'essence de l'homme, Heidegger affirme : « On le sait depuis longtemps chez nous : ἄνθρωπος - ζῶον λόγον ἔχων ; homo latin : animal rationale; en allemand : l'homme est un être vivant rationnel »<sup>83</sup>. Avant de se réduire à une discipline

---

<sup>83</sup> GA 38 A, 24.

propédeutique, la logique, ou plutôt le λόγος, désignait d'abord la différence spécifique de l'être de l'homme. Depuis le début de la pensée grecque, l'homme se comprend comme étant dans une appartenance essentielle avec le λόγος. Cette compréhension de soi qui a animé l'homme dans toute son histoire — malgré la diversité de ses formulations — n'est donc pas anodine pour Heidegger. La question concernant la logique apparaît donc toujours comme étant une question en quête du soi, au sens où ce qui est questionné, c'est précisément ce que nous avons compris comme étant ce qui détermine le propre de l'homme depuis le début de la pensée occidentale jusqu'à la compréhension contemporaine que nous avons de nous-mêmes<sup>84</sup>.

La visée de Heidegger dans son cours de logique ne consiste pas simplement à questionner de manière purement théorique le fondement non interrogé de la compréhension traditionnelle de l'homme comme ζῷον λόγον ἔχων et de sa transformation moderne en animal rationnel. Il s'agit plus essentiellement de fonder la compréhension que l'homme a de lui-même dans le λόγος, ce qui doit mener à une transformation radicale de l'être de l'homme. L'importance de cette question, selon Heidegger, exige que « nous prenions au sérieux *ce que nous sommes* »<sup>85</sup>. Le projet logique de Heidegger appelle ainsi l'homme à se questionner sur la compréhension qu'il a depuis longtemps de lui-même. Cette confrontation avec la logique possède son versant positif dans la mesure où elle veut rendre possible une interprétation renouvelée du λόγος originaire et de son rapport avec l'homme en vue d'une transformation de soi.

---

<sup>84</sup> La compréhension contemporaine de l'homme est encore aujourd'hui l'héritière de la compréhension grecque de l'animal possédant le λόγος. Nous comprenons aujourd'hui l'homme comme étant un animal, qui dans le processus évolutif a acquis un niveau particulier de capacités cognitives à l'origine de certains de ses traits distinctifs (outil, culture, science, art, etc.). Or, les tendances naturalistes de la philosophie moderne – ainsi que certaines de ses formulations les plus radicales, comme les sciences cognitives ou encore l'intelligence artificielle – sont la radicalisation d'une auto-interprétation que l'homme a depuis longtemps de lui-même.

<sup>85</sup> GA 38 A, 25.

La réflexion philosophique au sujet de la logique n'est donc pas indifférente à la question concernant l'essence de l'homme. Au contraire, penser la logique revient fondamentalement à penser la rationalité humaine, lointaine descendante du *λόγος* grec, et ainsi, penser l'être de l'homme. Suivant ce que nous venons d'établir, il est dès lors évident que la question de la logique s'accompagne nécessairement de la question « qu'est-ce que l'homme ? ». Or, explique Heidegger, la manière de poser cette question oriente insidieusement depuis longtemps la réponse apportée<sup>86</sup>. En effet, il ne faudrait pas tenir pour acquis que nous pouvons saisir l'essence de l'homme par la formulation « qu'est-ce que ? », de la même manière que nous pouvons saisir par cette question l'essence des différents objets du monde. L'une des plus anciennes intuitions de Heidegger est que l'être de l'homme ne peut être compris en tant qu'essence figée, fixée une fois pour toutes, dont nous pouvons fournir une définition universellement applicable. Plutôt, l'homme serait un soi (*Selbst*)<sup>87</sup>. La particularité de la question du soi, défend Heidegger est qu'on ne peut y répondre que si l'on tient compte de celui qui est précisément en question. Dans la question du soi, le questionnant et le questionné sont le même<sup>88</sup>.

La particularité de la question du soi est qu'elle implique celui qui pose la question. En ce sens, la question du soi échappe à la manière traditionnelle de poser les questions d'essence en ce qu'il revient à soi-même et à *aucun autre* de déterminer qui suis-je ou qui sommes-nous. Heidegger veut se tenir à l'écart de toute cristallisation du soi en un genre défini, fixe et impersonnel. La question concernant le soi ne peut être déterminée et résolue que par celui qui

---

<sup>86</sup> GA 38 A, 31.

<sup>87</sup> GA 38 A, 32.

<sup>88</sup> GA 38 A, 33.

la pose. En ce sens, il s'agit d'une question qui par sa nature même ne trouve pas de réponse définitive en raison du caractère changeant du questionnant et du questionné.

Pour Heidegger, l'homme s'est toujours compris lui-même dans une relation étroite et intime avec le λόγος. C'est un truisme d'affirmer que la modernité se caractérise en partie par sa réponse particulière à la question du soi, en tant qu'elle a compris l'homme comme étant essentiellement un « je »<sup>89</sup>. Si cette affirmation demeure vraie pour Heidegger, il faut ajouter que pour ce dernier la modernité a négligé plusieurs autres modalités du soi. Il est sans nul doute vrai de dire que le soi est un « je » pour Heidegger. Toutefois, le soi est — et ce de manière « tout autant originaire » — un « tu » et un « nous »<sup>90</sup>. Tout le problème du soi dans la modernité résiderait dans le primat accordé au « je » et à la détermination du « tu » et du « nous » comme étant des modes *secondaires* et *dérivés* de ce « je » primaire. Or, pour Heidegger, il s'agit là d'une méprise totale. L'altérité et l'être-avec sont tout autant constitutifs du soi que peut l'être celle du « je ». Le soi est tout autant originairement un « je », un « tu » et un « nous ».

En plus d'être déterminé par ces trois pronoms, le soi serait toujours « situé ». Étant pluriel intrinsèquement (« je », « tu » et « nous » tout à la fois), les possibilités d'être offertes au soi ne relèvent pas de sa volonté. En ce sens, le soi est toujours aussi temporellement situé, en ce qu'il s'insère dans des possibilités pré-ouvertes, notamment dans le fait que le soi hérite d'une compréhension de lui-même historiquement transmise et déterminante. La diversité des modalités du soi ainsi que le caractère temporel qui le constitue sont maintenus dans ce que Heidegger appelle le peuple (*Volk*).

---

<sup>89</sup> GA 38 A, 34-35.

<sup>90</sup> GA 38 A, 35.

Si l'être du soi c'est le peuple, c'est d'abord parce que le peuple contient en lui toutes différentes modalités du soi. Ensuite, le peuple est en lui-même temporel en ce qu'il se déploie en plusieurs générations, qui auront chacune à se rapporter à leur propre temps. Ainsi, le peuple est le moment véritable où le soi passe à l'histoire. Toutefois, le peuple, selon Heidegger, n'est pas en tout temps historique. Plutôt, le peuple ne passe à l'histoire et n'est proprement lui-même que lorsqu'il se décide et est résolu. Si le soi du peuple n'est pas indélébilement circonscrit et si chacune des générations doit se rapporter différemment à son histoire et à son temps, c'est parce que la décision et la résolution constituent véritablement le soi du peuple. Cela veut aussi dire que *notre* soi n'apparaît et ne se situe que sur le fond de décisions et de résolutions passées (celles de nos ancêtres notamment) et ne sera déterminé que par les décisions et les résolutions à prendre. La compréhension que nous avons de nous-mêmes serait ainsi déterminée par les décisions et résolutions passées et à venir. L'être du peuple ne peut être compris dans la pensée heideggérienne qu'à l'aune de ce qu'il entend par décision et résolution<sup>91</sup>.

L'être du soi serait constitué par la possibilité : notre soi est toujours situé par rapport à un ensemble de décisions qui ont déjà été prises par rapport à certaines possibilités passées — que ce soit celles de nos ancêtres ou celles de notre soi passé. Notre soi serait aussi constitué par un ensemble de possibilités en attente de réalisation. Seulement, le soi doit choisir certaines possibilités et en délaissier d'autres. En ce sens, le soi doit *se décider*. La décision (*Entscheidung*) consiste donc à choisir certaines possibilités d'être, ce qui implique d'en retrancher d'autres.

Toutefois, la décision à elle seule ne suffit pas. Selon Heidegger, il faut que le soi soit aussi résolu à cette décision. Si la décision implique que le soi retranche certaines possibilités

---

<sup>91</sup> Il est important de noter que Heidegger, tout en maintenant la plurivocité du terme de peuple, se distingue néanmoins de trois approches qu'il esquisse rapidement : le peuple comme corps, comme âme et comme esprit. Pour le détail de l'argumentation, nous pouvons nous référer à GA 38 A, 57-63.

afin d'en réaliser certaines autres, la résolution (*Entschlossenheit*) c'est le maintien ferme de la décision prise<sup>92</sup>. La décision nécessite la résolution pour que la transformation de soi demeure opérante :

Nous sommes déterminés à –; ce qui signifie que ce à quoi nous sommes déterminés – est constamment devant nous – détermine notre être – ne nous occupe pas seulement en pensée – mais la détermination donne à notre être une empreinte bien déterminée<sup>93</sup>.

Le soi se comprend toujours à l'aune des décisions et des résolutions prises et à prendre. À travers la décision, le soi tranche les possibilités de son être qu'il décide d'être. Dans la résolution, le soi maintient une certaine constance au sein des possibilités choisies.

L'homme est ce qu'il est en raison de la compréhension historique qu'il a de lui-même comme étant un animal possédant le *λόγος*. Cette auto-interprétation de l'homme a été transmise historiquement et fonde encore aujourd'hui les différentes compréhensions de soi possibles. La différente manière de formuler l'entrelacement de l'homme et du *λόγος* dans l'histoire est l'œuvre, selon Heidegger, de la prise de plusieurs *décisions*.

Toutefois, il ne faudrait pas croire que Heidegger esquisse un soi absolument auto-productif de lui-même. Au contraire, pour Heidegger de manière assez énigmatique pour l'instant, le soi qui se décide et se résout ne fait qu'appréhender le mouvement d'advenir d'un événement primordial : « Dans la résolution, *nous sommes emportés dans les événements futurs* – nous les anticipons immédiatement – nous y participons [*mitbestimmt*] »<sup>94</sup>. Le soi ne se décide et ne se

---

<sup>92</sup> Le terme allemand « *Entschlossenheit* » doit être compris comme étant une « dé-fermeture » ou un « dé-verrouillage ». Si la décision est toujours une « dé-fermeture », c'est qu'elle présuppose que l'accès à soi-même est d'abord et le plus souvent fermé ou barré. En ce sens, la résolution, avant d'être une ouverture à la décision, est d'abord un effort de se déverrouiller l'accès à soi-même. La résolution implique une activité constante.

<sup>93</sup> GA 38 A, 74.

<sup>94</sup> GA 38 A, 74.

résout toujours que sur le fond d'un événement plus fondamental qui le détermine, mais qui peut être aussi déterminé par la décision et la résolution prises par lui.

### *1.2. Le problème de l'histoire*

C'est par la prise de certaines décisions et le maintien résolu de celles-ci que les peuples entrent dans l'histoire. L'histoire apparaît ainsi comme étant le lieu où viennent s'inscrire les différentes actions des peuples qui se décident et se choisissent eux-mêmes. En raison de cette détermination spécifique de l'histoire, Heidegger s'oppose donc à toute approche qui ferait de l'histoire une catégorie universelle qui s'applique à tous les types d'étants : de même qu'il y aurait une histoire humaine, il y aurait aussi une histoire de la géologie, de la zoologie, etc. Or, affirme Heidegger, ce qui autorise un tel rapprochement entre l'histoire humaine et celle de la nature trouve son fondement dans deux préconceptions déterminées du passé.

Ainsi, le domaine humain est traité de la même manière de ce qui est de l'ordre géologique ou zoologique. Cette approche comprend l'histoire comme étant une « *série d'événements qui se succèdent dans le temps et que s'éloigne du passé* »<sup>95</sup>. Selon cette approche critiquée par Heidegger, nous appelons « historiques » les phases passées de la croûte terrestre au même titre que nous appelons « historiques » les époques passées de l'histoire humaine. Or, pour Heidegger, cette compréhension de l'histoire repose sur une compréhension du passé comme étant le moment achevé d'une « succession temporelle » continue. Tout ce qui a autrefois été actuel, mais s'est achevé, est considéré sous le mode de la temporalité du passé. L'histoire comprise en ce sens, c'est précisément la discipline qui s'intéresse aux événements historiques appartenant à cette succession temporelle passée. Toutefois, cette manière de comprendre

---

<sup>95</sup> GA 38 A, 81.

l'histoire et le passé reposerait sur un présupposé sur la nature du temps, celui qui accorde un primat absolu au présent, dans la mesure où le passé est compris comme étant un « présent » terminé. Ainsi, le critère de toute compréhension du temps se ferait toujours à l'aune du présent : le futur est un présent qui n'est pas encore, alors que le passé est un présent qui n'est plus.

Cette préconception du passé s'articule conjointement avec un présupposé ontologique. Si le présent jouit d'une préséance sur les autres modes de la temporalité c'est en raison du fait que seul le présent peut être compris en termes de « faits arrivants là-devant » observables. Dans la mesure où certains événements sont révolus parce qu'ils appartiennent à une époque passée, ils peuvent être délimités clairement en leur début et leur fin afin d'être compris comme « faits historiques » passés. Par cette approche, les différents phénomènes passés peuvent être conçus comme étant des objets observables par l'historien. Ici, comme partout dans son œuvre, Heidegger critique sévèrement les différents présupposés qui accordent un primat à la forme présente de la temporalité ainsi qu'à la valorisation de l'étant subsistant.

Heidegger refuse l'approche consistant à comprendre l'histoire comme succession temporelle de faits historiques observables passés. Comme nous l'avons vu, l'histoire c'est le lieu où les différents peuples se décident et se comprennent eux-mêmes. Toutefois, si l'histoire ne semble pour Heidegger ne s'appliquer qu'aux peuples, il ne faudrait pas croire que la nature entière ne soit pas elle non plus impliquée :

*Le sol arrive dans l'histoire – mais cet événement [Ereignis] n'est pas un incident dans l'ordre de la succession des changements de la croûte terrestre, que l'on appelle aussi l'histoire de la terre. Au contraire, l'événement [Geschehen] dans lequel le sol entre est l'histoire que font les peuples. De leur côté, les peuples n'entrent pas non plus dans l'histoire comme s'il s'agissait d'un espace prêt à l'emploi dans lequel ils trouveraient un abri, une trajectoire quelconque qu'ils ne feraient que traverser. Faire l'histoire veut dire d'abord créer l'espace et le sol. Bien entendu, ce « faire » ne signifie évidemment pas fabriquer une chose quelconque qui pourrait ensuite être rangée et conservée un jour. Car, de même qu'un peuple fait son histoire, cette histoire n'est pas le pouvoir du peuple – pas plus n'est à son*



tour fait par l'histoire. Un peuple *porte* son histoire devant lui et pourtant, d'un autre côté, *est porté par elle*<sup>96</sup>.

La représentation traditionnelle — fondée sur les deux présupposés que nous avons évoqués — que nous avons de l'histoire détermine notre compréhension selon laquelle la terre, les plantes, les animaux, les peuples, etc. étaient « déjà là » avant l'arrivée de l'homme dans l'histoire. Au contraire, explique Heidegger, tous ces différents étants ne feraient leur entrée dans l'histoire qu'avec les différentes décisions et résolutions des peuples. Il ne faudrait pas commettre l'erreur de comprendre les décisions et les résolutions des peuples en un sens beaucoup trop restreint. La décision et la résolution concernent tout autant la manière spécifique de chaque peuple de nommer son monde. Ainsi, les peuples se décident et sont résolus lorsqu'ils distinguent la montagne de la vallée, lorsqu'ils distinguent les poissons des mammifères, lorsqu'ils choisissent de calculer le temps selon le mouvement des astres plutôt que selon la brièveté de l'existence. Ces différentes manières de comprendre, de nommer et d'aménager les différents étants naturels dans le monde humain est ce qui permet à ceux-ci d'être « historiques ». Comprendre et nommer l'espace sur lequel nous habitons avec les autres êtres est tout autant une décision et une résolution historique que les actions concrètes effectuées par les différents peuples.

### 1.3. *Le savoir qui met au fait (Kunde)*

Ce qui distingue l'histoire des peuples agissants de tous les autres processus de la nature, c'est que « le mouvement d'advenir [*Geschehen*] humain est *volontaire* [*willentlich*], et de ce fait il est *se sachant* [*wissend*] »<sup>97</sup>. Nous avons vu que le peuple s'engage toujours dans l'histoire de manière volontaire en ce qu'il se décide et est résolu. À cela s'ajoute le fait que le caractère

---

<sup>96</sup> GA 38 A, 83.

<sup>97</sup> GA 38 A, 85.

historique de l'essence humaine implique aussi que le peuple se comprend toujours lui-même à partir d'un savoir (*Kunde*) qui met au fait de sa propre historicité<sup>98</sup>. La science historique (*Geschichtswissenschaft*) est une discipline dérivée de ce type de savoir bien plus fondamental, qui correspond à ce que les Grecs avaient compris par le terme *ιστορειν*<sup>99</sup>. Le propre de ce savoir réside en la possibilité d'être recherché (*erkundet*) et transmis (*bekundet*). L'essence historique de l'homme implique que ce dernier puisse être à la recherche d'un savoir historique de lui-même et qu'il soit en mesure d'enseigner et de transmettre ce savoir aux prochaines générations. Celles-ci à leur tour peuvent questionner ce savoir afin d'y reconnaître le mouvement de leur propre advenir.

Ce savoir témoigne ainsi du rapport particulier entretenu par l'homme avec la temporalité. Le fait que le peuple recherche ce savoir pour se comprendre soi-même et transmettre aux prochaines générations un certain savoir de soi révèle le caractère d'avenir (*Geschehen*) inhérent à l'essence humaine. De manière similaire, le caractère passé de l'essence humaine serait visible en ce que le peuple hérite d'un savoir du passé, fondant ainsi la possibilité de reconnaître le mouvement d'advenir de sa propre époque historique. Cette manière de se rapporter à son passé et à son futur à travers le savoir de son histoire distingue essentiellement selon Heidegger la manière spécifiquement humaine de se rapporter au temps de celle de tous les autres animaux<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup> Pour une analyse plus détaillée de la notion de *Kunde* dans la pensée de Heidegger, voir notre étude « Savoir et annonce : le parcours herméneutique dans la pensée de Martin Heidegger (1923-1959) », dans *Études heideggériennes*, n° 38, 2022

<sup>99</sup> GA 38 A, 85.

<sup>100</sup> Heidegger dit que : « Les fourmis qui font des raids ne les conservent pas dans des souvenirs de guerre ou des chroniques – elles laissent simplement leur passé derrière elles – en fait, elles ne peuvent même pas oublier leur passé », GA 38 A, 85.

La manière dont nous nous rapportons aux différentes choses du monde est toujours déterminée par un savoir de nous-mêmes et de notre temps laissé en héritage aux prochaines générations. Si l'homme est le seul étant historique, c'est en raison de son appartenance essentielle au temps, visible à travers les différents témoignages du savoir qu'il a de lui-même et de son monde transmis et enseigné à la postérité. Ainsi, l'histoire ne se réduit pas à l'objet de recherche de la science historique qui ne s'intéresse qu'aux faits passés observables. Plutôt, l'histoire — comprise à partir du savoir qui met au fait de cette histoire et de sa possibilité de la questionner — est l'expression de ce qui depuis autrefois continue de déployer son essence, c'est-à-dire ce que Heidegger nomme l'étant-été (*Gewesene*). La manière dont le peuple se tient dans le monde est déterminée par le savoir historique qui continue d'orienter les décisions et les résolutions passées et à venir. Le passé en tant qu'étant-été, selon Heidegger, se déploierait comme tradition (*Überlieferung*) :

Ce qui d'autrefois se déploie *comme tradition*. Cela ne signifie pas une ensemble existant de rapports, de connaissances et d'exercices du passé et de ce qui s'est passé jusqu'à présent – mais plutôt l'événement qui emporte *notre destinée* comme déjà déployée sur nous et la livre à l'avenir. *Dans la tradition proprement dite, le déploiement est le dépassement du présent. C'est de l'avenir que vient à notre rencontre notre destinée – vient vers nous, à condition que nous allions à sa rencontre en suivant la tradition et que nous ne nous perdions pas et ne nous trompions pas dans la poursuite de ce qui n'est qu'aujourd'hui*<sup>101</sup>.

Là où la tradition se distingue de cette compréhension spécifique du passé repose dans le fait que la tradition, provenant indéniablement du passé, continue encore d'être effective aujourd'hui tout en se projetant toujours déjà vers un avenir.

---

<sup>101</sup> De même que le terme français tradition (du latin *traditio*, composé de *trans* et *dare*), l'usage heideggérien du terme allemand de *Überlieferung* doit être compris comme *Über-lieferung*, soulignant de ce fait le caractère de transmission orientée vers le futur. GA 38 A, 114-115.

Se rapporter au passé en tant que tradition, pour Heidegger, implique de prendre cette dernière en charge (*übernehmen*)<sup>102</sup>. En tant que nous sommes les héritiers de plusieurs décisions et résolutions passées, — en tant que nous recevons un ensemble de questions, de pensées, de mots et de paroles à travers un savoir historiquement transmis, qui guident et orientent notre pensée — la tradition nous oriente, en ce qu'elle rend possible nos décisions et nos résolutions à prendre. Toutefois, notre rapport à la tradition n'est pas non plus celui d'une reprise passive. La tradition se déploie toujours en ce qu'elle est transmise à la prochaine génération, guide et oriente son questionnement, en exigeant toujours de cette génération de prendre ce questionnement en charge, c'est-à-dire de questionner.

Penser le passé non pas comme le moment passé d'une succession temporelle, mais comme tradition exige donc d'assumer une responsabilité (*Verantworten*)<sup>103</sup>. Assumer une responsabilité possède une double implication qui se rapporte à la prise en charge de la tradition. Premièrement, être responsable de quelque chose implique que nos décisions et nos résolutions soient toujours une réponse (*Antwort*) à un événement premier. Ainsi, nous nous décidons toujours en réponse à une tradition qui nous précède toujours dans nos actions et nos pensées. Deuxièmement, la tradition exige que nous soyons responsables (*verantwortlich*) envers elle, en ce que c'est nul autre que nous qui doit se décider et être résolu par rapport à celle-ci. En conséquence, chaque génération dans le temps est responsable de manière différente de la tradition qui se déploie. La responsabilité implique qu'il n'y ait jamais de question qui soit « définitivement réglée »<sup>104</sup>. Chacune des générations héritera d'une manière spécifique de se

---

<sup>102</sup> GA 38 A, 120.

<sup>103</sup> GA 38 A, 120

<sup>104</sup> GA 38 A, 121.

rapporter à l'autorité de la tradition, de même qu'elle aura à la prendre en charge d'une manière qui ne revient qu'à elle.

Le rapport que l'homme entretient avec la tradition pointe en direction d'une expérience fondamentalement humaine de se rapporter à la temporalité. Bien plus qu'une simple rétention d'un moment immédiatement passé et qu'une anticipation d'un avenir qui approche, le rapport de l'homme au temps serait celui d'une tradition passée qui se déploie dans l'avenir, ce qui implique une certaine responsabilité de chacune des générations qui agissent et pensent dans le monde. En tant que nous en sommes responsables, la tradition nous donne un avenir.

Avec ces différentes manières d'approcher le temps, Heidegger développe une conception du temps comme maturation (*Zeitigung*)<sup>105</sup>. Cette notion deviendra plus claire lorsqu'il s'agira d'interpréter les hymnes de Hölderlin (GA 39). La maturation se rapporte directement à la conception heideggérienne de la tradition. Dans la mesure où le passé se déploie dans l'avenir et que le présent n'est que le moment de l'instant au sein de ce déploiement, la temporalité est comprise comme maturation. Bien que ces notions rappellent grandement les trois extases, que l'on retrouve dans *Être et temps*, le temps comme maturation n'est pas du tout compris dans l'horizon de l'analytique existentielle. Nous y reviendrons au prochain chapitre.

#### *1.4. L'événement*

L'histoire apparaît ainsi en une nouvelle lumière. L'histoire (*Geschichte*) est comprise comme événement (*Geschehen*) d'où advient (*geschieht*) l'essence de l'homme. Nous sommes maintenant mieux en mesure de comprendre pourquoi Heidegger distingue sa conception de l'histoire de la science historique. Nous avons abordé l'histoire comme événement lorsqu'il

---

<sup>105</sup> GA 38 A, 117.

était question de la décision et la résolution. Ainsi, toute décision et résolution se produisent au sein de l'événement plus fondamental qu'est l'histoire. En tant que toute décision et résolution sont historiques, elles proviennent toujours d'un passé qui projette un avenir. L'essence de l'homme, la manière dont il agit et dont il se comprend découle toujours du fleuve de cet événement plus fondamental qu'est l'histoire, et c'est toujours à partir de là que toute décision et résolution trouve son fondement. Si l'essence de l'homme est historique en raison de sa décision et de sa résolution envers son propre être et de son monde, Heidegger nous rappelle que tout cela ne se produit qu'à partir d'un événement plus fondamental qui rend possible toute décision et résolution. En ce sens, la manière dont l'être humain déploie (*geschieh*) son essence appartient à un événement plus fondamental et souterrain qui dépasse le simple cadre du vouloir et du choix de soi-même.

Bien que ce mouvement d'envoi de l'histoire soit le fondement de toute décision et résolution, il ne faut pas y voir un certain fatalisme. Au contraire, pour Heidegger, la résolution est toujours un événement insigne (*ausgezeichnetes in Geschehnis*) qui advient toujours au sein de l'histoire<sup>106</sup>. Ainsi, décision et résolution sont dans un rapport de co-détermination avec l'événement, mais *dans la seule mesure* où la résolution *anticipe* ce mouvement d'advenir et lui *répond* d'une manière propre. L'histoire dont il est question se tient donc dans un rapport beaucoup plus fondamental avec la temporalité que le concept restreint étudié par la science historique ne pouvait le laisser entendre.

Une chose est de reconnaître ce rapport comme étant celui que l'homme entretient avec la temporalité, une autre est de l'assumer comme étant le nôtre. Nous nous comprenons le plus souvent, selon Heidegger, à l'aune de la conception traditionnelle de l'histoire et du temps. En

---

<sup>106</sup> GA 38 A, 75

ce sens, la visée de Heidegger ici n'est pas simplement descriptive, elle implique une certaine impulsion à transformer l'interprétation que nous avons de nous-mêmes afin de rendre possible une compréhension de soi dans un horizon temporel. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre les concepts de *mission*, de *charge* et de *travail*. Ces trois concepts indiquent les implications pratiques de notre détermination temporelle.

En tant que nous sommes des êtres temporels, nous avons une mission (*Sendung*) au sens où la tradition nous « envoie », nous « jette » à partir du passé dans le présent<sup>107</sup>. Cela veut dire que notre être est toujours déterminé par cette impulsion passée qui nous oriente toujours dans toutes nos décisions et résolutions. Ce mouvement d'envoi de la tradition possède toujours son articulation future dans ce que Heidegger nomme la charge (*Auftrag*)<sup>108</sup>. Ainsi, la tradition nous *porte* toujours *au-delà* de nous-mêmes au sens où elle nous conduit irrémédiablement à un avenir en nous fournissant une charge. Entre cette mission et cette charge se produit le *travail* (*Arbeit*) compris comme modalité du présent<sup>109</sup>.

À ces trois modalités temporelles, comprises comme la détermination (*Bestimmung*) de notre être, s'ajoute la disposition affective (*Stimmung*)<sup>110</sup>. Si les choses se dévoilent à nous toujours dans l'instant du travail, ce dévoilement possède toujours sa propre disposition affective. Tout rapport avec les choses se fait à la faveur d'une disposition affective qui donne le ton à ce rapport. On peut penser que c'est la *fureur* qui *donne le ton* à la guerre, que c'est la *sobriété froide* du chirurgien qui *dévoile* le corps organique du patient et c'est l'*ivresse fébrile* qui *anime* le trait de l'artiste sur la toile. Le travail, entendu comme transition entre la mission

---

<sup>107</sup> GA 38 A, 125-126.

<sup>108</sup> GA 38 A, 125-126.

<sup>109</sup> GA 38 A, 126-127.

<sup>110</sup> GA 38 A, 127-128.

et la charge, dévoile toujours les choses en une tonalité affective déterminée. Tout rapport avec les choses posséderait sa propre tonalité, tout comme toute tradition se fonde elle-même sur certaines tonalités fondamentales déterminées<sup>111</sup>.

La visée de Heidegger est ainsi de mettre en question la conception traditionnelle du temps en vue de penser autrement la temporalité comme événement ainsi que ses différentes déterminations comme mission, charge, travail et disposition affective. L'espoir de Heidegger est donc que l'être-là du peuple se fonde dans cette nouvelle compréhension du temps en vue de transformer son auto-interprétation de lui-même :

*Le temps est l'agencement de puissance (Machtgefüge) – la grande et unique fugue de notre être en tant qu'être historique. Et celui-ci devient ainsi la source fondamentale de l'unicité historique de nous-mêmes, du peuple – d'un peuple. Notre destin, dans ce triple sens, est le caractère fondamental de l'événement historique<sup>112</sup>.*

Comprendre l'être de l'homme comme essentiellement temporel, c'est comprendre les différents modes temporels (passé, présent et futur) comme s'exprimant toujours de manière « jointes » dans l'être-là des hommes et des peuples. Le projet de Heidegger est de mettre en lumière cette jointure temporelle du peuple afin de fonder une compréhension de soi capable de remettre en question de manière fondamentale l'essence de l'homme comme animal rationnel.

## **2. La vérité et le secret de l'être**

### *2.1. L'annonce du monde (Kunde)*

Nous avons vu que l'homme produit un savoir (*Kunde*) qui met au fait de sa propre historicité en ce qu'il révèle les moments de transmission et de réception de chacune des générations propres à leur expérience du temps. Si jusqu'ici le terme de *Kunde* pouvait être

---

<sup>111</sup> GA 38 A, 128.

<sup>112</sup> GA 38 A, 128-129.



interprété comme étant une capacité seulement humaine, c'est-à-dire un savoir que l'homme produit au sujet de soi-même, Heidegger vient enrichir ce terme par son deuxième sens, celui de l'annonce. Le savoir qui met au fait de l'historicité de notre compréhension est toujours en même temps une annonce (*Kunde*) de ce que Heidegger appelle la manifestée de l'étant (*Offenbarkeit*), que nous avons abordée plus tôt comme étant ce que l'auteur entend en 1934 par vérité. Le savoir que nous avons de nous-mêmes est toujours en même temps un savoir de la manière dont le monde « s'annonce » à nous. Le dévoilement du monde est ainsi de part en part lié au savoir qui nous met au fait de notre historicité. Comme nous l'avons vu, le savoir qui met l'homme au fait de sa propre historicité en est toujours un transmis et hérité, c'est-à-dire qu'il se déploie toujours temporellement dans l'histoire comme annonce et comme savoir historiquement déterminés. Bien plus qu'une interprétation de soi-même, le savoir porte toujours sur ce qui s'annonce, se dévoile à nous historiquement.

En ce sens, le rapport de chacune des générations dans le temps est déterminé par la transmission historique du dévoilement des choses. La « jointure » du savoir et de l'annonce – ainsi que leurs multiples implications – n'est rien d'autre que le jeu de correspondance et de réponse entre l'événement et l'homme ou plutôt de l'homme *dans* l'événement. C'est précisément là où quelque chose comme le travail est possible, véritable lieu où se produit la rencontre des hommes avec les différentes choses du monde au sein d'une tonalité affective déterminée.

## 2.2. Responsabilité et réponse

Cette nouvelle façon de penser la vérité — entendue comme dévoilement des différents étants qui se donne en savoir qui met au fait de soi-même et de son monde — possède toujours

une implication ontologique, en ce qu'elle est une manière de repenser notre rapport à l'être. Ce qu'ont démontré les analyses précédentes pour Heidegger, c'est que l'homme est toujours « remis » (*übereignet*) et « confié » (*überantwortet*) à l'être<sup>113</sup>. En tant que l'homme n'est pas un sujet qui se pose lui-même à travers la certitude qu'il a de lui-même, mais est plutôt envoyé dans et par le mouvement d'advenir de l'histoire, il est « confié » à l'être. L'homme ne crée pas de toutes pièces ce qu'il est en propre (*eigen*). Plutôt, c'est l'être qui « remet » ou accorde le propre de l'homme à lui-même au sein de l'événement. Dans le même ordre d'idées, l'homme n'invente pas de réponse à son propre être dans une libre capacité créative, dans la mesure où, selon Heidegger, l'être a déjà « répondu » à la question « qui suis-je ? » et que nous avons hérités de cette réponse dans notre compréhension de nous-mêmes<sup>114</sup>. Ainsi, dans cette remise et de ce « confié », notre *propre* a déjà été trouvé *réponse*.

Toutefois, cette remise est tout sauf passive dans la mesure où être confié à l'être implique, comme nous l'avons vu, une responsabilité et une réponse :

*Cette responsabilité fait de l'être-là historique de l'homme cet étant qui doit à tout moment répondre d'une manière ou d'une autre à l'être dans sa destination, en répondre. L'exposition à l'étant ouvert, le ravissement dans l'être travaillé et œuvré de l'œuvre, l'extension et la révélation [Schickung] dans la charge et la mission – tout cela dans l'unité signifie en même temps et originalement : la responsabilité envers l'être<sup>115</sup>.*

Cette remise et cette réponse à l'être sont synonymes de ce que Heidegger entend par le souci (*Sorge*) en 1934<sup>116</sup>. L'homme a en propre le souci en ce qu'il est remis à l'être dans l'histoire et doit, par ce fait même, y répondre. C'est à travers l'espacement entre cette remise et cette

---

<sup>113</sup> GA 38 A, 160.

<sup>114</sup> Ce que Heidegger démontre c'est que nous avons hérité à la fois de la réponse à la question concernant notre être et de la question elle-même, dans ses différentes formulations, qui possèdent leur propre histoire.

<sup>115</sup> GA 38 A, 160-161.

<sup>116</sup> GA 38 A, 160-161.

réponse que les différentes générations séjournent dans leur propre monde historique. La vérité, entendue comme le dévoilement du monde et des choses, est donc ce qui permet à l'homme d'habiter le monde.

### 2.3. *Le secret de l'être*

Toutefois, la vérité comme dévoilement (*Unverborgenheit*) implique toujours aussi un voilement (*Verborgenheit*), tout comme l'ἀλήθεια grecque impliquait toujours la λήθη selon Heidegger. Le savoir que nous avons de nous-mêmes et du monde, qui est transmis et hérité, doit toujours mettre au fait, défend Heidegger de manière énigmatique, de ce qu'il appelle le « secret » :

Seulement, l'authentique mise au fait [*echte Kunde* ] de l'histoire annonce [*kündet*] justement en nous plaçant devant *ce qui est caché*. Le secret de l'instant est l'annonce de l'excessif et de l'incontournable. C'est dans le secret que les événements de l'histoire ont leur *pureté native authentique*<sup>117</sup>.

En tant que nous avons chacun émergé d'une époque historique déterminée, nous avons hérité d'un savoir spécifique de nous-mêmes et du monde. Les différents étants qui nous entourent ont au préalable déjà été nommés et organisés d'une manière déterminée. Ainsi, nous nous reconnaissons « chez nous » dans ce mouvement d'advenir de l'histoire. Nous pouvons questionner le savoir que nous avons de nous-mêmes et la manière dont nous comprenons le monde. En tant que nous sommes ceux qui questionnons, nous sommes toujours responsables de la manière dont nous nous éprenons ou nous méprenons des choses et de nous-mêmes dans l'histoire tumultueuse de l'être.

---

<sup>117</sup> GA 38 A, 159.

La responsabilité nous incomberait à nous et à nul autre de questionner ce que la tradition nous transmet et nous enseigne, il reviendrait à chacune des générations de s'y rapporter. Toutefois, la responsabilité est toujours une réponse à quelque chose qui vient l'interpeller. En ce sens, toute pensée et toute action n'est qu'une réplique à un dévoilement premier et par ce fait même insondable et mystérieux. Nous pouvons questionner la manière déterminée dont nous avons été remis à l'être et la réponse apportée à celle-ci, mais l'accès à cette remise *en tant que telle* nous est barrée. La remise en elle-même demeure en secret, elle reste silencieuse face à l'impétuosité du questionnement qui exige des réponses ultimes. Pourquoi l'être s'est-il dévoilé à nous de cette manière et non pas d'une autre ? Pourquoi les paroles fondamentales grecques révélées par l'être ne sont-elles pas les mêmes que celles des autres peuples de la terre ? Face à ces questions sans réponse, la pensée retourne à l'état d'étonnement qui est à l'origine de tout principe de raison suffisante. Tout savoir qui met au fait de l'historicité humaine pour Heidegger doit reconnaître le voilement comme base de tout dévoilement possible des choses et du monde.

La résolution doit donc toujours se faire en réponse au dévoilement de l'être qui garde ses secrets pour lui-même. C'est pourquoi, dit Heidegger, demeure toujours ouverte la possibilité du sacrifice (*Opfer*) en toute résolution<sup>118</sup>. En tant que les hommes et les peuples se comprennent et se décident dans l'histoire, ils sont résolus à agir et penser dans l'histoire. Or, l'homme doit reconnaître la part de secret ou de réserve propre à chacune de ses décisions et des résolutions au sein du mouvement d'advenir de son être historique. Ainsi, la résolution

---

<sup>118</sup> La signification du concept de sacrifice est très difficile à saisir chez Heidegger. Certains commentateurs renvoient cette notion à Ernst Jünger, d'autres à Hölderlin, d'autres aux Grecs, d'autres aux soldats morts au front lors de la Première Guerre Mondiale (l'importance de la mort du soldat Schlageter). Heidegger n'est pas très explicite à cet égard et il demeure très énigmatique à propos de cette notion partout dans son œuvre. En ce qui nous concerne, nous soulignerons seulement la proximité et l'irréductibilité des termes de sacrifice et d'offrande impliquée par le terme *Opfer*. Nous espérons ainsi préserver la part d'ambiguïté propre à l'usage heideggérien du terme allemand. GA 38 A, 159.

implique un certain sacrifice, au sens où celui qui est résolu doit se donner en offrande au destin dont il ne connaît pas les raisons ultimes, mais dont l'histoire exige néanmoins de lui qu'il agisse et pense dans le monde<sup>119</sup>.

Heidegger récapitule l'ensemble des moments que nous avons abordés dans le terme d'insistance (*Inständigkeit*). Confiés à une histoire qui projette un avenir, les hommes et les peuples se tiennent dans un dévoilement historique des choses duquel ils devront répondre en se décidant et en étant résolus bien que sans en avoir un savoir absolu et maîtrisable. La condition humaine n'est donc pas chose facile et se tenir dans le temps demande un effort de perdurer dans l'ensemble des puissances historiques et temporelles qui se déchaînent autour de l'homme. Être insistant, c'est l'effort de se tenir dans l'instant, malgré le déferlement des vagues de l'histoire et du temps qui peuvent aisément faire sombrer le soi. Endurer l'instant de l'histoire en étant insistant est une des manières d'être du souci, qui caractérise l'être-au-monde de l'homme. Ce n'est que sur cette base, défend Heidegger, que nous pouvons réellement être un soi<sup>120</sup>.

L'insistance témoigne ainsi de la liberté (*Freiheit*) du soi historique<sup>121</sup>. La liberté ne consiste pas aux yeux de Heidegger à se *libérer* des contraintes du passé, libération qui serait guidée par un idéal moderne d'autonomie du sujet par rapport à la tradition. Au contraire, la liberté « n'est pas le fait de ne pas être lié à ce que l'on fait et à ce que l'on laisse faire – mais plutôt l'affirmation de l'inéluctabilité de l'être ; la prise en charge de l'être historique par la volonté connaissante »<sup>122</sup>. Être libre, pour Heidegger, c'est répondre de manière propre aux

---

<sup>119</sup> Nous comprenons ainsi le sacrifice comme étant, formulé dans un pathos qui caractérise parfois le vocabulaire heideggérien, une forme de reconnaissance de notre finitude humaine.

<sup>120</sup> GA 38 A, 162.

<sup>121</sup> GA 38 A, 163.

<sup>122</sup> GA 38 A, 163

exigences du mouvement d'advenir de l'histoire, se réalisant concrètement dans une tradition qui nous oriente et nous donne une tâche à accomplir. La naïveté de la modernité réside selon Heidegger en ce qu'elle ne reconnaît pas que son idéal d'autonomie est lui-même *hérité* et qu'en ce sens, l'autonomie du sujet n'est possible que par la reconnaissance (au double sens de reconnaître et d'être reconnaissant) du dévoilement historique qui a dévoilé cet idéal et sa transmission. Il ne faut donc pas se défaire des « chaînes » et des contraintes de l'histoire pour être libre, mais savoir prêter l'oreille aux exigences propres à notre époque historique en prenant en main les possibilités héritées que cette dernière recèle.

#### 2.4. *La poésie comme source secrète du langage*

Ce n'est qu'après tout ce parcours que Heidegger en vient finalement à la thématique du langage, l'objet principal du cours. Le lecteur impatient sera assurément surpris du fait que le langage soit finalement abordé à la toute fin du cours et seulement une page et demie. C'est que, rassure Heidegger, la thématique du langage a été abordée à chaque moment de l'analyse présentée dans son cours. Ce que nous avons vu, c'est que l'être humain, étant remis à l'être, hérite d'une certaine compréhension de son propre être et du monde. Cette remise témoigne du caractère essentiellement temporel de l'existence humaine et s'exprime toujours en un savoir de soi-même et un savoir de l'annonce du monde compris comme exposition-au-dehors. En tant que remise à l'être, chacune des générations qui vient au monde doit répondre à cette remise et de cette remise. Compris en ce sens, nous sommes responsables, affirme Heidegger, du monde :

Dans la mesure où la puissance du temps, en tant que temporalité, constitue notre essence, nous sommes *exposés* à l'*ouverture* [*offenbare*] de l'étant, *et c'est-à-dire* que l'être de l'étant nous en *en même temps transmis*. L'être dans son ensemble est le *monde*<sup>123</sup>.

---

<sup>123</sup> GA 38 A, 166.

Étant confié à l'être, l'homme doit répondre à et de cette remise. Cette réponse prend la forme d'une responsabilité à l'égard de l'être de l'étant, qu'il rencontre à travers son exposition-au-dehors dans l'ouverture du monde. Le monde, pour Heidegger, n'est donc pas une « Idée de la raison théorique », mais plutôt il « s'annonce [*kündet sich*] dans l'annonce [*Kunde*] de l'être historique et cette annonce est l'ouverture de l'être de l'étant dans le secret »<sup>124</sup>.

Dans ce passage, Heidegger ne fait que tirer les conclusions de l'entièreté des analyses déployées au sein du cours. C'est au sein de cette récapitulation que le langage est introduit : « Or, cette annonce se fait dans l'événement originel [*Urgeschehnis*] du langage. C'est en lui que se déploie l'exposition à l'être. C'est par la force du langage et uniquement par la force du langage, que le monde règne – que l'étant 'est'<sup>125</sup> ». L'exposition qui appartient au dévoilement de l'être n'est possible que grâce au langage, et « uniquement grâce à lui ». Le langage n'est donc pas simplement un outil de communication, c'est-à-dire l'expression symbolique d'un contenu intérieur (psychique, émotionnel, sensoriel, etc.). Le langage, pour Heidegger, est plutôt un « événement où advient l'exposition-au-dehors dans l'étant en entier »<sup>126</sup>. C'est dire que le langage dévoile historiquement les choses, mais c'est aussi dire que tout dévoilement demeure articulé de manière langagière. Ce renvoi réciproque entre langage et vérité prend la forme d'un échange de répliques entre l'homme et l'être. L'homme étant confié (*überantwortet*) à l'être, répond (*antwortet*) à cette remise en assumant une responsabilité (*Verantworten*) envers l'être de l'étant. La responsabilité envers l'être est toujours langagière : étant à l'écoute de ce que

---

<sup>124</sup> GA 38 A, 166.

<sup>125</sup> GA 38 A, 166.

<sup>126</sup> GA 38 A, 166.

Heidegger appelle les paroles de l'origine (*unsprüngliche Worte*) énoncées par l'être, l'homme y répond en tant qu'il configure et préserve un monde à travers le langage :

La tendresse de la vallée et la menace de la montagne, la majesté des astres, la sérénité de la mer en furie, l'engloutissement de la plante et l'inhibition de l'animal, la course calculée des machines et la dureté de l'action historique, l'ivresse maîtrisée de l'œuvre créée et l'audace froide du questionnement savant, la sobriété *consolidée* du travail et la discrétion du cœur – tout cela « est » langage, *ne gagne et ne perd* l'être que dans *l'événement du langage*. Le langage est le règne du milieu de l'être-là historique du peuple qui configure et préserve le monde. Ce n'est que là où la temporalité se porte à maturité / que le langage se déploie et inversement<sup>127</sup>.

Le rapport que nous avons abordé entre le savoir qui met au fait et le temps trouve maintenant son fondement langagier. Si le langage était présent depuis le tout début des analyses de Heidegger dans son cours de logique, c'est d'abord parce que, comme nous l'avons dit, les principales décisions et résolutions des peuples sont premièrement et fondamentalement langagières.

L'œuvre du langage consiste en premier lieu à nommer *d'une certaine manière* le dévoilement de l'être (vallée, montagne, étoile, mer, plante, animal, machine, agir, œuvre, savoir, travail, cœur, etc.). Que nous ayons distingué la plante de l'animal, par exemple, cela est d'abord et avant tout l'œuvre du langage, qui possède toujours sa propre histoire. Son œuvre est d'abord celui de configurer un monde (*Weltbildenden*). Le langage donne une *figure* au monde en ce qu'il *unit* tout en *distinguant* les différentes choses selon une certaine *image* déterminée et délimitée. À cela s'ajoute la capacité du langage à préserver (*bewahrenden*) un monde à travers l'histoire et le temps. Si chacune des générations n'a pas à renommer chaque fois son monde, si elle habite le même monde que les générations précédentes, c'est parce qu'elle hérite d'abord d'une même configuration du monde qui préserve les choses à travers le temps. Les

---

<sup>127</sup> GA 38 A, 166-167.



deux œuvres du langage que nous venons d'évoquer sont ainsi ce que Heidegger appelle la réponse et la responsabilité de l'homme envers l'être. À travers le langage, l'être prend une figure mondaine et les choses du monde trouvent leur image.

Dans la dernière page du cours – et de manière assez énigmatique – Heidegger énonce que l'œuvre de configurer et de préserver le monde propre au langage, correspond exactement à l'œuvre de la vraie poésie : « Le langage original est le langage de la poésie »<sup>128</sup>. Heidegger demeure assez discret sur le sens et la portée de ce qu'il entend par poésie dans le cadre du cours de logique de 1934. À partir du peu d'éléments textuels, il serait très difficile de caractériser explicitement ce que la poésie veut dire dans le cadre du cours de 1934 ; elle garde et doit encore garder ici sa part de mystère.

## **Conclusion**

Dans ce chapitre, nous avons suivi les différents moments de la réflexion de Heidegger sur l'essence du langage ; partant du langage, les différentes analyses nous ont mené de la question du soi à celle de l'histoire jusqu'à la temporalité, puis à faire le chemin inverse pour enfin revenir à la question du langage.

Dans la première partie de ce chapitre, nous avons suivi le chemin menant du langage à la temporalité de l'être. En partant de considérations sur le soi, la réflexion heideggérienne est parvenue à se frayer un accès vers la temporalité de l'être. Le savoir historique de soi-même a démontré que la temporalité constituait essentiellement le soi dans son savoir de lui-même, en ce que tout savoir de soi est toujours transmis et hérité. La logique est précisément constitutive de ce savoir de soi-même historiquement transmis et hérité : encore aujourd'hui, notre

---

<sup>128</sup> GA 38 A, 168.

compréhension de nous-mêmes est encore commandée par la transmission d'une compréhension « logique » de l'être humain comme animal rationnel.

La seconde partie du cours, qui correspond à la seconde moitié de ce chapitre, prend véritablement la forme d'un tournant (*Kehre*) dans la réflexion de Heidegger, dans la mesure où c'est plutôt en partant de la temporalité de l'être que nous retournons à l'être de l'homme. La compréhension de l'homme de lui-même est en rapport avec la logique et se situe dans un événement historique plus fondamental, celui du déploiement « logique » de l'être dans l'histoire, à partir duquel l'essence humaine découle et se comprend.

En tant que nous sommes historiques, nous devons répondre à et de cette tradition (*Überlieferung*). Cette réponse, en 1934, est celle d'un ébranlement de la logique. Cet ébranlement doit se faire d'une manière particulière. C'est précisément en prenant l'essence de l'être humain comme être langagier que nous sommes « responsables » du λόγος à préserver en la dégageant de l'hégémonie de la logique. Le projet de Heidegger consiste, comme nous l'avons montré, à questionner la prétendue évidence de la logique en vue de saisir *plus originellement* le fondement sur lequel une telle logique a pu s'élaborer. Ce fondement, c'est ce que Heidegger nomme le langage et la poésie.

Si nous nous limitons au cours de 1934, il serait très difficile de saisir l'entièreté de la réflexion au sujet du fondement poétique de la logique. Ce sera précisément la tâche et la visée du cours sur les hymnes de Hölderlin. Ces deux cours devront donc nécessairement être lus ensemble.

## **Conclusion**

### **Le projet d'une confrontation créatrice avec la logique**

Dans cette section, nous avons proposé une lecture du cours de logique de 1934 en parcourant à nouveau le chemin – de la logique à la poésie – de Heidegger de 1912 à 1934. Nous avons premièrement abordé la place et le rôle du questionnement logique chez le jeune Heidegger en montrant que cette thématique, depuis ses premières formulations, s'articulait toujours avec un questionnement sur la vérité. Dans la seconde partie du premier chapitre, nous avons situé le cours de logique dans son contexte historique et philosophique en soulignant la place qu'il possède dans le corpus heideggérien, les différentes réceptions du cours, l'approche que nous avons privilégiée et la visée générale de l'œuvre. Ce premier chapitre nous a permis d'aborder avec une plus grande justesse le cours de 1934 lui-même afin d'interpréter les différents moments de la réflexion. En montrant que la réflexion heideggérienne au sujet de la logique – depuis le début du parcours de l'auteur jusqu'à ce cours – devait toujours être comprise comme étant une réflexion sur la logique, nous avons voulu montrer la continuité de ces travaux avec ceux plus tardifs portant sur la poésie. Ainsi, il est maintenant plus clair pourquoi nous pensons que la pensée de logique doit nécessairement se transformer en pensée de la poésie chez Heidegger.

Dans le second chapitre, nous avons centré nos analyses autour de trois notions principales. D'abord, nous avons montré que la question concernant le langage, pour pouvoir être abordée de manière complète, devait aborder les questions du rapport entre l'homme et la temporalité. Cette problématique s'est ouverte sur la question de l'histoire où nous avons circonscrit l'approche proprement heideggérienne de cette question. En deuxième lieu, nous avons montré le caractère proprement ontologique de la réflexion logique de Heidegger en abordant le double

moment de vérité et de secret de l'être. Finalement, nous sommes arrivés à la fin de ce chapitre aux questions relatives au langage et à la poésie. Notre approche nous a permis de bien voir que l'apport du cours de 1934 consiste à poser la question de l'être en relation avec la temporalité dans son caractère langagier et non à partir de catégories, d'existenciaux ou de capacités subjectives temporels, ce qui est une nouveauté par rapport à tous les efforts antérieurs de l'auteur.

Depuis longtemps, l'homme s'est compris à partir de son appartenance au λόγος et ce jusqu'à la compréhension moderne de nous-mêmes comme animal rationnel. La question relative au soi de l'être de l'homme a longtemps trouvé sa réponse et demeure encore aujourd'hui intimement liée à la logique. En ce sens, l'essence de l'homme se déploie depuis un événement fondamental de l'histoire de l'être, dont la logique demeure l'une des déterminations les plus importantes. Pour Heidegger, la logique n'est pas simplement une discipline académique, elle est plutôt, et ce fondamentalement, la manière dont l'homme a été « remis » et « confié » à l'être. Ce que nous avons en *propre*, du λόγος à la rationalité, est la *réponse* à la question en quête de notre soi. Que nous soyons un animal, que nous possédons la rationalité comme ce qui nous est propre et que celle-ci détermine notre rapport avec tout étant, cela apparaît de toute évidence une affaire réglée.

Le projet heideggérien d'un ébranlement de la logique vise à mettre en morceaux la logique en vue de reconquérir son fondement : le langage et la poésie. Ce projet n'a aucune autre visée que de montrer que la poésie est la source ancienne, mais oubliée de notre rapport au monde, qu'elle se déploie toujours comme dévoilement de l'être, ce que le cours sur Hölderlin mettra en évidence. Néanmoins, le cours de logique de 1934 est *une étape nécessaire* aux interprétations de Hölderlin. Sans cet ébranlement de la logique, nous risquons de demeurer

empêtrés dans une interprétation « logiciste » du langage et du poète, comprenant de cette manière la poésie, et principalement celle de Hölderlin, qu'à partir de catégories esthétiques. De même, l'espoir que Heidegger met dans la poésie de Hölderlin, c'est la possibilité d'une *autre* compréhension du langage. Le projet poétique de Heidegger – formulé par le terme de « dépassement créateur » (*schöpferische Überwindung*) – ne peut se faire que par la tâche préalable d'un « long et douloureux détachement [*nur eine lange und schmerzhaft Ablösung*] » de la logique<sup>129</sup>.

Aux yeux de Heidegger, la logique apparaît comme étant une véritable tâche historique fondamentale : l'histoire nous donne une « mission » (*Sendung*), au sens où la logique et son nécessaire dépassement sont la manière dont nous sommes « envoyés » dans l'histoire. Il s'agit d'une charge (*Auftrag*) puisque la question de la logique nous « porte au-delà » de nous-mêmes, nous donnant ainsi un avenir. Cela nous mène à comprendre le questionnement heideggérien de la logique comme le travail (*Arbeit*) de notre époque, dans lequel nous devons nous efforcer de questionner l'un des piliers de notre compréhension de nous-mêmes et de l'être. Selon ces trois manières temporelles de comprendre le questionnement logique, nous pouvons dire qu'il s'agit donc d'un questionnement qui assume une double responsabilité : c'est un questionnement qui *répond* à la logique ; en tant que la logique constitue essentiellement une part de notre tradition, elle nous précède et nous fonde.

La tâche d'un ébranlement de la logique apparaît aux yeux de Heidegger comme la réponse et la responsabilité envers son époque. En ce sens, il s'agit d'une tâche qui doit

---

<sup>129</sup> „Der Name ist uns *Zeichen* dafür – daß nur eine *lange und schmerzhaft Ablösung von Bisherigen* uns ins Freie bringt und die *neue Gestalt der Erde vorbereitet*. [...]. Wir *lernen ernst nehmen*, daß hier die Macht eines Denkens *uns seit langem [in] den Weg tritt*, ohne dessen *schöpferische Überwindung ein Wandel unseres Daseins* *hinfällig* wird“. GA 38 A, 9.

s'accomplir au sein même de l'histoire. Comme nous l'avons vu, le peuple était la réponse à la question « qui sommes-nous nous-mêmes ? ». La tâche historique d'ébranler la logique revient donc au peuple qui se comprend lui-même en appartenance avec la logique.

Pour Heidegger en 1934, ébranler la logique est une mission, une charge et un travail. Ébranler la logique, fonder la pensée dans le langage et la poésie apparaît comme étant une tâche préalable à une nouvelle compréhension de la pensée de l'être. Cette mission peut être réalisée par le peuple, qui, en interprétant les paroles du poète Hölderlin, préparera son séjour à venir dans l'être.

Le cours de 1934, bien ancré dans son époque et dans les espoirs de Heidegger, élabore néanmoins pour la première fois les raisons du passage ou du tournant du questionnement logique à la poésie. Ce cours nous apparaît ainsi fondamental pour comprendre la nouvelle conception du langage développée par Heidegger et sa relation intime avec le dévoilement du monde qui constitue l'une des thèses les plus importantes du « second » Heidegger. C'est à cet endroit précisément que Heidegger prépare rigoureusement une autre pensée du langage qui vise à s'émanciper de toute conception « logiciste » du langage, incarnée dans l'hégémonie de la pensée logique. En ce sens, il nous apparaît maintenant nécessaire de montrer comment les interprétations de Hölderlin doivent être comprises dans la pleine continuité du projet « poético-ontologique » de Heidegger.

## Deuxième section

### La misère métaphysique de la modernité et les possibilités créatrices de la poésie : l'interprétation heideggérienne de Hölderlin de 1934-1935

Le deuil d'aujourd'hui  
comme affliction constante – c'est  
là la tonalité fondamentale qui, en  
son orbe, circonscrit le site de  
l'urgence métaphysique proprement  
dite, dans l'espace de laquelle  
demande à être éprouvé à nouveau,  
en son tout et en son origine, l'être  
des dieux et des hommes<sup>130</sup>.

#### *La poésie de Hölderlin en temps de détresse*

Le cours sur les hymnes de Hölderlin donné au semestre d'hiver 1934-1935 à Fribourg doit être compris dans le prolongement et l'approfondissement des réflexions présentées dans le cours précédent sur la logique ; après une longue confrontation avec la pensée logique – le premier amour de Heidegger –, la pensée heideggérienne se met à explorer un accès au fondement le plus intime et souterrain de la pensée humaine, c'est-à-dire la poésie et ses possibilités créatrices. Le cours de Heidegger consiste en une interprétation minutieuse des hymnes tardifs *Germanien* et *Der Rhein* de Hölderlin, bien que Heidegger se réfère aussi à plusieurs autres poèmes, à la correspondance, aux romans et aux essais philosophiques du poète dans son commentaire comparatif. Ce cours possède une importance centrale pour le chemin du penseur, dans la mesure où il s'agit du premier cours véritablement consacré à Hölderlin. Il initie la première phase de l'approche heideggérienne de la poésie. Comme l'a bien vu Marlène Zarader, cette phase se caractérise avant tout par le fait que Heidegger s'intéresse à la poésie

---

<sup>130</sup> *Correspondance Heidegger/Jaspers 1918-1969*, Paris, Gallimard, 1997, p. 311.

afin d'y chercher le déploiement « de l'ouverture du pli de l'Être »<sup>131</sup>. Il va sans dire que ce cours laissera des traces d'une importance colossale dans la pensée ultérieure de Heidegger<sup>132</sup>.

Donnés dans le contexte politique et historique de 1934-1935, nous pouvons dire avec George Steiner que les cours sur Hölderlin, ainsi que les différentes conférences qui en émergeront dans les années 30 et 40 constituent

l'un des documents les plus déconcertants et fascinants dans l'histoire de la sensibilité littéraire et linguistique de l'occident. Énoncés sur un fond de barbarie croissante et d'autodestruction nationale, les commentaires de certains des hymnes majeurs de Hölderlin ne sont rien de moins qu'une tentative de pénétrer, par une forme singulière d'exégèse textuelle et critique, jusqu'au dernier sanctuaire de l'invention poétique, de l'identité nationale, et de la parole humaine elle-même<sup>133</sup>.

Steiner souligne, à juste titre, le caractère déroutant de ces cours dans le contexte ambiant de l'époque. S'il n'était pas rare à l'époque de s'appropriier la figure de Hölderlin afin de répondre au contexte historique et politique de l'époque, les analyses heideggériennes détonent par leur singularité.

Ce que cherche Heidegger dans la poésie de Hölderlin en 1934-1935, c'est une parole émergeant à partir d'un lieu métaphysique à penser et à venir, s'opposant à l'hégémonie de la métaphysique de la subjectivité et ses différents avatars contemporains. Ce cours sur Hölderlin répond ainsi à une détresse historique radicalement étrangère aux réappropriations nationalistes du poète : dans sa lecture de Hölderlin, Heidegger est « hanté », pour reprendre l'expression de Bambach, par le manque de sens de notre existence historique<sup>134</sup>. Heidegger cherche dans la poésie de Hölderlin une nouvelle expression des paroles fondamentales qui sera en mesure de

---

<sup>131</sup> Zarader, *Les paroles de l'origine*, p. 191.

<sup>132</sup> Jean-François Mattéi parlera de ce cours comme étant la « matrice » des futures interprétations de Hölderlin. Mattéi, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, p. 22.

<sup>133</sup> Steiner, *Martin Heidegger*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, p. 182.

<sup>134</sup> Bambach, *Thinking the Poetic Measure of Justice: Hölderlin-Heidegger-Celan*, Albany, State of University of New York Press, 2013, p. 24.



ressourcer la pensée. L'espoir de Heidegger dans les années 1930 est de trouver en Hölderlin une réponse possible à ce qu'il appellera bientôt le nihilisme de la modernité, qui plongerait ses racines dans la longue histoire de la métaphysique, dont le penseur entend remettre entièrement en question les fondements.

Ses interprétations de Hölderlin doivent être comprises comme un effort de penser jusqu'au bout l'état de « désolément » ou de « *Heimatlosigkeit* » propre à notre situation historique, en vue de défricher un nouveau sol métaphysique sur lequel nous pourrions bâtir notre chez soi. L'hypothèse de Heidegger est que c'est à travers une remise en question de notre rapport au langage que nous parviendrons à éclairer notre détresse historique et possiblement y répondre adéquatement. La méditation sur le langage est de part en part liée à cette détresse et à l'espoir « d'avoir poétiquement demeure sur une terre devenue planétairement manipulable »<sup>135</sup>.

Dans ce contexte, le choix de Hölderlin peut paraître à plusieurs égards arbitraire et questionnable. Heidegger est conscient de cette apparence lorsqu'il nous dit dans sa conférence *Hölderlin et l'essence de la poésie* de 1936 donnée à Rome :

Pourquoi, nous proposant de montrer ce qu'est l'essence de la poésie, avons-nous choisi l'œuvre de *Hölderlin* ? Plutôt qu'Homère ou Sophocle, que Virgile ou Dante, que Shakespeare ou Goethe ? Dans les œuvres de ces poètes, l'essence de la poésie ne se trouve-t-elle donc pas réalisée avec une richesse égale et même supérieure à celle des créations de Hölderlin, si prématurément, si brusquement interrompues<sup>136</sup> ?

Parmi tous les poètes, pourquoi est-ce bien Hölderlin qui serait le plus en mesure de répondre à cette détresse ? Heidegger nous donne trois indications qui peuvent nous aider à mieux comprendre la nécessité de son dialogue avec le poète : « 1. Hölderlin est le poète du poète et de la poésie. 2. Simultanément, Hölderlin est le poète des Allemands. 3. Comme Hölderlin est

---

<sup>135</sup> Beda Alleman, *Heidegger et Hölderlin*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1987, p. 263.

<sup>136</sup> Heidegger, *Hölderlin et l'essence de la poésie*, p. 42.

cela en toute latence et difficulté, poète du poète en tant que poète des Allemands, il n'est pas encore devenu puissance dans l'histoire de notre peuple »<sup>137</sup>.

Ce que Hölderlin, mieux que tout autre poète, a réussi à mettre en vers, ce sont essentiellement deux choses : l'essence de la poésie et l'essence allemande. Il est d'abord le poète de la poésie, non pas au sens où il serait le plus grand poète de l'histoire et serait ainsi devenu emblématique de la poésie en général. Ce que Hölderlin s'est efforcé de mettre en poème, c'est l'essence de la poésie elle-même. Il ne faut pas entendre ceci, souligne Heidegger, à partir du cadre idéaliste ou romantique du 19<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire celui d'un retour réflexif de la poésie sur elle-même<sup>138</sup>. Plutôt, ce qui est chanté par la poésie de Hölderlin, c'est l'énigme et le secret du déploiement de la poésie elle-même. Ensuite, Hölderlin est le poète des Allemands. Il faut insister ici, explique Heidegger, sur le génitif objectif. Hölderlin est ainsi compris comme « l'instaurateur de l'Être allemand »<sup>139</sup>. Toutefois, Hölderlin n'est pas devenu, ajoute dramatiquement Heidegger, une puissance dans l'histoire. En ce sens, la puissance de la poésie hölderlinienne est à venir. Ce poète particulier intéresse ainsi Heidegger parce qu'il est celui qui « annonce et appelle [*Künder und Rufer*], pour ceux que cela concerne et qui sont eux-mêmes engagés en une vocation – en tant que bâtisseur au nouveau bâti du monde »<sup>140</sup>.

---

<sup>137</sup> HH, p. 198 ; GA 39, 198.

<sup>138</sup> « En vérité, Hölderlin est le poète du poète non pas en ceci qu'il se livre après coup à une réflexion sur lui-même, et fait de sa poésie l'objet de son propre travail, mais parce qu'il reprend la poésie et se reprend lui-même en l'essence originale de cette dernière, parce qu'il fait faire l'expérience de sa puissance et, l'instaurant à neuf, il la relance pour son époque loin en avant. Hölderlin poétise le poète non pas par défaut d'objets plus dignes d'intérêt pour son travail, mais par la surabondance et la nécessité qu'il a, avant toute autre chose, de fonder une bonne fois encore le *Dasein* sur la poésie. Il est, comme poète du poète, non pas un tard-venu, mais plutôt un poète printanier ; comme tel, il est toujours bien trop en avance, et aujourd'hui encore il est trop tôt à l'œuvre. HH, 202 ; GA 39, 219.

<sup>139</sup> HH, 203 ; GA 39, 220.

<sup>140</sup> *Hölderlin ist Künder und Rufer für die, die es angeht, die selbst in eine Berufung als Bauleute am neuen Bau der Welt gestellt sind.* HH, 204 ; GA 39, 221.

En lisant Hölderlin, Heidegger cherche des réponses ou plutôt des indications vers une réponse aux questions qui habitaient sa pensée dans le cours précédent sur la logique, que nous pouvons rassembler autour des deux questions directrices du cours de 1934 : qu'est-ce que le langage et qui sommes-nous nous-mêmes ? Or, c'est précisément pour répondre à ces deux questions que Heidegger se tourne vers la poésie de Hölderlin, ce qui viendra par le fait même véritablement ressourcer sa pensée.

Cette section sera constituée par les chapitres trois, quatre et cinq de cette étude. Le premier chapitre de cette section portera sur des considérations préparatoires à l'interprétation plus spécifique des hymnes *La Germanie* et *Le Rhin* de Hölderlin. Ce chapitre sera ainsi divisé en trois parties. En un premier temps, nous nous pencherons sur la réception de cette interprétation. En un second temps, nous procéderons à un détour dans la philosophie herméneutique du jeune Heidegger afin de relever certaines notions dont nous jugeons qu'elles sont encore à l'œuvre dans la lecture heideggérienne de Hölderlin. Nous aborderons des notions importantes comme l'indication formelle et le souci. Nous terminerons ce troisième chapitre en nous intéressant à la notion de dialogue chez Heidegger. À travers celui-ci s'éclaircirons la critique heideggérienne de la métaphysique de la subjectivité ainsi que la caractérisation de la poésie comme combat contre soi-même.

Le quatrième chapitre de cette thèse se concentrera sur l'interprétation heideggérienne de l'hymne *Germanien* dans le contexte du cours de 1934-1935. Ce chapitre sera divisé en trois parties. D'abord, nous examinerons l'interprétation heideggérienne du rôle de la poésie chez Hölderlin. Il s'agit de l'endroit où Heidegger élabore plus en détail sa conception du langage, qui n'avait été que rapidement mentionné dans son cours de *Logique* de 1934. Ensuite, nous nous intéresserons à la notion de la temporalité. À cet endroit, nous nous intéresserons aux

développements de Heidegger sur le concept de temps long de l'histoire, de l'avoir-été ainsi qu'à l'élaboration de ce qu'il appelle « le temps des créateurs ». Nous terminerons ce chapitre sur la tonalité affective fondamentale, celle du deuil sacré. Cette notion nous amènera à questionner la manière dont Heidegger conçoit le séjour humain sur terre en temps de détresse métaphysique.

Le cinquième chapitre portera sur l'interprétation heideggérienne de l'hymne *Der Rhein* de Hölderlin, qui termine la seconde partie du cours de 1934-1935. Ce chapitre sera divisé en trois parties. Premièrement, nous nous intéresserons à la mystérieuse notion de demi-dieux. Notre commentaire visera à expliciter leur caractère intermédiaire, leur passion et leur acte d'instauration. Deuxièmement, nous nous pencherons sur l'interprétation effectuée par Heidegger de la notion de destin chez Hölderlin. C'est à cet endroit que nous aborderons l'importante notion d'écoute poétisante, qui sera centrale à notre compréhension de la conception heideggérienne du langage de ces années. Troisièmement, nous nous intéresserons à la reprise heideggérienne du mot intimité, qui a une importance centrale dans la poésie de Hölderlin.

## **Troisième chapitre**

### **Apprendre à lire (avec) Heidegger**

Que Heidegger ait été un grand lecteur, cela mérite d'être davantage souligné. Il faut ici comprendre « grand » en un double sens : d'abord, il faut dire que Heidegger connaissait très bien l'ensemble de la tradition philosophique occidentale, dont il a offert une multitude d'interprétations devenues classiques, bien que souvent questionnables. Ensuite, Heidegger était un penseur (et un professeur !) doué dans l'interprétation des textes, malgré la violence que comporte parfois sa lecture. Ces deux sens se remarquent dans le fait que le penseur a rendu accessible les classiques de la philosophie à toute une génération de penseurs à travers ses lectures et ses interprétations des textes, présentant ainsi la tradition philosophique en un souffle renouvelé de vigueur et de profondeur.

Le témoignage de Gadamer est ici important. Les interprétations, souvent téméraires de Heidegger, témoignaient d'une « grande vérité herméneutique », celle de rendre l'auteur « charnellement présent »<sup>141</sup> à un point où les étudiants ne savaient plus si Heidegger présentait la pensée de l'auteur ou s'il parlait en son propre nom. Heidegger a su présenter les penseurs et les poètes d'une manière si incarnée que la réception de ceux-ci par la postérité reste marquée encore aujourd'hui par sa lecture. Rares ont été les interprétations qui auront laissé des traces indélébiles sur les textes comme celles de Heidegger. C'est le cas avec l'interprétation heideggérienne de la poésie de Friedrich Hölderlin.

Tout interprète de Hölderlin doit aujourd'hui se positionner par rapport à l'interprétation de Heidegger, parfois pour y reconnaître la force et la vigueur de son interprétation, parfois pour y voir une appropriation détournée du poète. Des auteurs provenant d'horizons aussi différents,

---

<sup>141</sup> Gadamer, « Heidegger et les Grecs », *Les chemins de Heidegger*, p. 160-161.

de Nietzsche à Dieter Henrich, en passant par Blanchot ou Benjamin, auront vu en Hölderlin l'une des figures les plus importantes de son siècle. Ce qui apparaît certain, c'est que tout effort de restituer la poésie de Hölderlin après Heidegger aura été animé par la visée de dégager le poète de son interprétation heideggérienne. La réception de la poésie de Hölderlin ressemble ainsi à un champ de bataille où chaque interprétation nouvelle doit affronter celle de Heidegger afin de recouvrer le corps de du poète, son héritage et ses possibilités<sup>142</sup>. Cet effort est non seulement légitime, mais nécessaire dans la perspective de comprendre la poésie hölderlinienne. Encore faut-il avoir compris les interprétations de Heidegger.

Ce chapitre consiste en une analyse des indications de lecture propre à l'interprétation heideggérienne de Hölderlin. Cette première partie nous permettra de démystifier d'emblée cette interprétation en examinant les réceptions pertinentes de l'interprétation heideggérienne de Hölderlin, ce qui nous apparaît un travail nécessairement préalable compte tenu de la quantité d'études qui portent sur ce sujet. Dans un deuxième temps, nous relèverons certaines notions importantes pour la lecture du jeune Heidegger des textes afin de montrer dans quelle visée ses interprétations sont produites. Cela nous permettra de voir la continuité de l'approche heideggérienne des textes à travers son chemin de pensée. Dans un troisième temps, nous expliciterons la problématique à partir de laquelle s'effectue les interprétations heideggériennes de Hölderlin en 1934-1935, c'est-à-dire dans son débat avec ce que nous nommerons la métaphysique de la subjectivité. Ce chapitre préparera ainsi les deux prochains chapitres qui porteront chacun sur l'interprétation heideggérienne des hymnes *La Germanie* et *Le Rhin*.

---

<sup>142</sup> Nous pourrions voir là un signe de la fertilité de la poésie de Hölderlin à travers le fait qu'elle soit capable de pousser en des sols aussi divers.

## 1. Indications philosophiques

### 1.1. *La lecture heideggérienne de Hölderlin en rétrospective*

En un constant élan rétrospectif, Heidegger est souvent revenu sur ses propres interprétations de la poésie de Hölderlin, telles qu'elles étaient énoncées dans le cours de 1934-1935. L'un des caractères fondamentaux d'un chemin est que le lieu qui vient tout juste d'être quitté est toujours essentiellement dépassé. En ce sens, la pensée heideggérienne, étant toujours *en chemin*, est en son cœur même *autocritique*. Deux témoignages rendent compte de la reconnaissance de l'auteur de l'importance et des limites de sa propre lecture de Hölderlin.

Dans un commentaire rétrospectif de 1937-1938, Heidegger revient sur le cours qu'il avait donné trois ans auparavant sur Hölderlin :

Ce cours est, après une longue méditation, une première tentative d'interprétation des différentes œuvres (hymnes). Nulle part cette tentative ne correspond le moins du monde à l'œuvre du poète ; d'autant plus que – et c'est là l'essentiel – Hölderlin n'est pas pris ici comme un poète parmi d'autres – ni comme un poète prétendument contemporain – mais comme le poète de l'autre commencement de notre histoire à venir. C'est pourquoi ce cours est intimement lié à la tâche qu'il s'est donné de poser la question de la vérité de l'être – et n'est pas seulement un chemin de traverse vers une philosophie de la poésie et de l'art en général

Le cours en tant que cours a certes – comme chacun de mes cours – toujours en même temps et en un premier lieu l'intention éducative de conduire au poète, c'est-à-dire à son œuvre. Mais l'intention cachée qui détermine le choix des hymnes et la démarche n'est en aucun cas atteinte<sup>143</sup>.

À la fin des années 1930, l'interprétation proposée par Heidegger de son cours sur les hymnes de Hölderlin est à comprendre à partir de son effort de préparer l'autre commencement de l'histoire. Cette compréhension de la poésie de Hölderlin à partir de l'autre commencement démontre que Heidegger a véritablement intégré cette poésie à son propre projet philosophique. En ce sens, la visée des interprétations heideggériennes n'entend pas directement contribuer aux

---

<sup>143</sup> Heidegger, GA 66, 426-427.

études littéraires, ni à une quelconque philosophie de l'art, mais doit bien être entendue comme un moment fondamental du projet heideggérien lui-même. La lecture heideggérienne de Hölderlin doit donc être comprise à partir de ses propres critères d'interprétation<sup>144</sup>.

Si quelque chose ressort de manière fondamentale dans ce texte de 1937-1938, c'est la place qu'il accorde à son cours sur Hölderlin dans son chemin. Il est crucial de voir que Heidegger a dégagé ce cours sur Hölderlin de tous ses autres cours des années 1930, portant sur des auteurs allant de Hegel à Nietzsche. Ce cours est présenté à part, tout juste avant son commentaire des *Beiträge zur Philosophie* de 1936-1938. Aux yeux de Heidegger, son cours sur Hölderlin se démarque ainsi par la place qu'il lui attribue dans son chemin, distinct de l'ensemble de ses autres cours et est présenté comme avant dernière station de son parcours avant les *Beiträge*.

La deuxième lecture rétrospective de son cours sur Hölderlin est à trouver dans une lettre que Heidegger a envoyée à Hannah Arendt le 21 avril 1954 dans laquelle il écrit :

Un élève d'Emil Staiger vient de publier un excellent travail intitulé *Hölderlin et Heidegger*, aux éditions Atlantis. Il apporte une interprétation tout à fait neuve, et que je trouve très convaincante, du dernier Hölderlin, et notamment du « retournement patriotique ». Les interprétations ayant eu cours jusqu'ici – la mienne y compris – s'avèrent intenables. Si tu as de l'intérêt pour ce travail d'un auteur âgé de 26 ans, actuellement parmi nous grâce à une bourse accordée par la Suisse, je ferai en sorte que tu en reçoives un exemplaire<sup>145</sup>.

L'élève en question est nul autre que Beda Allemann et son livre, devenu incontournable, *Heidegger et Hölderlin*. Cette lettre montre de toute évidence que Heidegger était parfaitement

---

<sup>144</sup> Dans les cahiers noirs, Heidegger distingue radicalement son approche de Hölderlin de l'application de « sa » philosophie à l'esthétique et aux études littéraires : „Die Gutmütigen von heute – die Böswilligen seien sich selbst überlassen – meinen, meine Äußerung über »Hölderlin und das Wesen der Dichtung« dürfe nun als die längst erwartete Probe dafür genommen werden, wie »meine« Philosophie auf die Literaturwissenschaft und überhaupt die Geisteswissenschaften und die Kunstbetrachtung anzuwenden sei. Die Armen – Hölderlin als Versuchsgegenstand für eine »Philosophie« und deren Dienlichkeit für »die« Wissenschaft! Wo stehen wir noch, wenn solche Meinungen noch die gutgemeinten sind?»'. GA 94, 299-300.

<sup>145</sup> Arendt/Heidegger, *Lettres et autres documents*, p. 140.



conscient des limites de sa lecture de Hölderlin et qu'il était disposé à tenir compte des études littéraires sérieuses.

### *1.2. La réception de la lecture heideggérienne de Hölderlin*

L'interprétation heideggérienne de Hölderlin possède une grande postérité, bien que souvent contestée. Puisque la tâche de notre étude est de circonscrire la nouvelle conception du langage et de la poésie de Heidegger dans le milieu 1930, nous nous concentrerons surtout sur ce que nous aurons nommé la réception exégétique du cours sur Hölderlin de 1934-1935. Sans être dénuée de critiques, la réception exégétique s'intéresse à comprendre le sens de l'apport des cours sur Hölderlin à la pensée de Heidegger, ainsi que son apport possible à l'exégèse de la poésie hölderlinienne. Les cours sur Hölderlin de 1934-1935, mais aussi les cours sur les poèmes *Der Ister* et *Andenken* de 1941-1942 ont été interprétés selon différents angles. Nous tenterons de rappeler ces différentes perspectives avant de présenter la nôtre.

Plusieurs auront vu dans ces cours sur Hölderlin l'élaboration de la pensée heideggérienne du sacré (*Heilige*). Ce que Heidegger aurait vu en la poésie de Hölderlin, c'est la possibilité de penser le sacré en dehors du christianisme et de la métaphysique occidentale. Le chant poétique des hymnes serait ainsi une nouvelle expérience du sacré, dégagée d'une certaine manière de la compréhension onto-théo-logique de l'être et du divin. Cette approche a surtout été développée (et critiquée) par E. Brito, M. Haar et J. Greisch. Il est certain que la dimension du sacré dans les trois cours sur Hölderlin est totalement centrale et que toute interprétation de ces cours doit nécessairement aborder cette thématique. Puisque le sacré est dans une relation privilégiée avec le langage dans ces cours, il apparaîtra nécessaire de se référer

à cette réception particulière de Heidegger. Nous pouvons renvoyer aux différentes études de ces auteurs qui auront traité cette thématique pour elle-même<sup>146</sup>.

Une approche originale de l'interprétation heideggérienne de Hölderlin est celle de Charles Bambach qui voit dans ces cours l'une des formulations les plus importantes d'une pensée renouvelée de la justice (*dikè*) et de l'éthique (*ethos*)<sup>147</sup>. À travers sa lecture de l'hymne *L'Ister* dans son cours de 1942, Heidegger se serait efforcé de penser la justice et l'éthique depuis leur origine grecque en vue de repenser notre expérience de la vérité comme séjour ou habitation de la terre. Cette pensée de l'habitation est une nouvelle formulation de la problématique du langage et de la poésie dans le cours de Heidegger<sup>148</sup>. Notre lecture de Heidegger se situe dans la pleine continuité des travaux de Bambach et lui est redevable à plusieurs égards.

Finalement, la réception du cours de 1934-1935 qui sera la plus importante pour nous dans cette section est celle qui s'intéresse à la nouvelle conception du langage (Gadamer, Mattéi, Steiner, Zarader). Cette réception ne peut pas être comprise à part de la question du sacré et de l'habitation sur la terre, dans la mesure où la question du langage s'ouvre directement sur ces analyses. Cette réception aborde une double approche du langage de Heidegger dans son cours.

D'abord, le cours sur *La Germanie* et *Le Rhin* développe les promesses du cours précédent sur la logique. Dans ce cours, Heidegger présente et développe ainsi ce qu'il ne faisait que nommer dans son cours précédent, c'est-à-dire l'institution de l'être par la poésie.

---

<sup>146</sup> Brito, « Le sacré dans le cours de Heidegger sur 'L'Ister' de Hölderlin », *Revue Philosophique de Louvain*, 1997. ; Haar, *Le Chant de la terre*, Paris, Éditions de l'Herne, 1995, p. 269-294 ; M. Haar, « Heidegger et le Dieu de Hölderlin », *l'Herne Hölderlin*, Paris, Éditions de l'Herne, 1989 ; Greisch, « Hölderlin et le chemin vers le sacré », *L'Herne Martin Heidegger*, Paris, Éditions de l'Herne, 1983.

<sup>147</sup> Il s'agit là de la tâche principale du très important livre de Bambach, *Thinking the Poetic Measure of Justice : Hölderlin-Heidegger-Celan*.

<sup>148</sup> Bambach, *Thinking the Poetic Measure of Justice : Hölderlin-Heidegger-Celan*, p. 20.

Deuxièmement, le cours sur Hölderlin est aussi le lieu où c'est le langage même de Heidegger qui se transforme. À cet égard, Gadamer nous explique l'impression qu'avaient les jeunes étudiants en 1936 lors de la conférence sur *l'Origine de l'œuvre d'art*, qui était le premier témoignage public de cette nouvelle langue de Heidegger :

Ce fut donc une surprise lorsque Heidegger traita de l'origine de l'œuvre d'art dans ses conférences de 1936. [...] De fait, les conférences sur l'origine de l'œuvre d'art firent sensation en philosophie. Et ce n'était pas seulement parce que l'art se trouvait enfin intégré à l'approche herméneutique qui partait de la compréhension de soi du *Dasein* dans son historicité, ni même parce que l'art se trouvait compris dans ces conférences – comme la foi poétique de Hölderlin ou George – comme l'acte de fondation des grands mondes historiques. La réelle sensation de la nouvelle tentative de pensée de Heidegger tenait plutôt à la conceptualité inouïe et surprenante qui osait s'élever autour de ce thème<sup>149</sup>.

Ce témoignage est d'une très grande importance pour nous du fait qu'il souligne cette transformation radicale du langage de Heidegger. Comme nous l'avons vu avec le cours de logique, Heidegger cherchait à ébranler la logique ainsi que tout ce qui repose sur elle afin de parvenir à ce fondement, qui n'était rien d'autre que la poésie. La destruction de la logique avait mené à une certaine déroute du vocabulaire philosophique, qui se trouve maintenant ressourcé par la poésie hölderlinienne. C'est en ce sens que Gadamer affirme que Hölderlin avait « délié la langue de la pensée de Heidegger »<sup>150</sup>.

Jean-François Mattéi voit plutôt dans ce cours la continuité du questionnement de Heidegger avec son questionnement antérieur sur l'être :

J'ai le sentiment, bien au contraire, qu'il n'y a pas eu d'influence directe de Hölderlin sur Heidegger, du moins en ce sens, et que le philosophe n'a pris la décision de commenter le poète, dès l'année 1934, que pour affirmer son intuition originelle de l'être qui s'était éveillée bien plus tôt, avec la lecture du livre de Brentano qui lui avait été offert, en 1907. [...] Pour le dire plus nettement, loin que Hölderlin se soit imposé à Heidegger pour des raisons poétiques, ou historiques,

---

<sup>149</sup> Gadamer, « La vérité de l'œuvre d'art », *Les chemins de Heidegger*, p. 116.

<sup>150</sup> Gadamer, « Être, Esprit, Dieu », *Les chemins de Heidegger*, p. 212.

qu'on relie évidemment en Allemagne à la montée du nationalisme, c'est Aristote, à travers Brentano, qui a conduit Heidegger à se *tourner* vers Hölderlin<sup>151</sup>.

Le projet de Mattéi dans son livre sur Heidegger est de montrer que la pensée du « Quadriparti », issue du dialogue avec le Hölderlin, se situe dans la continuité d'une longue réflexion sur la « quadrature » de l'étant, réflexion qui aurait débuté lors de la lecture par le jeune Heidegger du livre de Brentano sur Aristote<sup>152</sup>.

Nous sommes d'accord avec Gadamer pour dire que la rencontre philosophique de Heidegger avec Hölderlin est vraiment décisive pour la langue et la conceptualité heideggérienne – et qu'ainsi il y aurait une certaine « influence » du poète sur le penseur – contre la thèse de Mattéi, qui affirme que l'interprétation de Hölderlin n'a servi qu'à mieux exprimer les intuitions que Heidegger avait déjà depuis le début de sa pensée philosophique. Il faut néanmoins dire que la force de l'interprétation de Mattéi réside dans le fait qu'il souligne justement l'horizon ontologique de la réflexion poétique de Heidegger, ce que peu de commentateurs ont su voir. Nous pourrions ajouter avec Blanchot que le principal apport de Hölderlin à Heidegger est de lui avoir fait découvrir et expérimenter pleinement la richesse de la langue allemande, dont la langue du « second » Heidegger est l'une des plus fortes expressions<sup>153</sup>.

Notre interprétation est fondamentalement redevable à ces interprétations : l'interprétation heideggérienne de Hölderlin est un effort de repenser le langage et la conceptualité, afin de pouvoir expérimenter autrement le divin et notre séjour sur terre.

---

<sup>151</sup> Mattéi, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, p. 26.

<sup>152</sup> Mattéi, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, p. 37.

<sup>153</sup> Blanchot, « La parole sacrée de Hölderlin », *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 117-118.

L'intrication de ces thématiques pour la pensée de l'être de Heidegger dans le milieu des années 1930 sera décisive pour notre interprétation.

Ce que doit nous enseigner l'étude de ces réceptions, c'est que la tâche de trouver une bonne voie d'accès aux interprétations de Heidegger doit être constitutive de toute entreprise de compréhension critique. Nous devons faire ressortir le fait suivant : les interprétations heideggériennes de Hölderlin sont toujours accompagnées par l'effort conjoint d'élaborer une réflexion sur la nature de l'interprétation elle-même. L'interprétation spécifique du poète ne peut pas être comprise si l'on ignore les critiques avancées par Heidegger de certaines manières d'interpréter ainsi que la conception particulière de l'interprétation, ou disons, les différentes indications philosophiques qui appartiennent à la lecture heideggérienne des textes.

Il faut d'abord éviter un malentendu. Il n'y a pas *une* théorie de l'interprétation tout comme il n'y a pas une méthode reproductible de lecture chez Heidegger. Nous tâcherons de montrer que la lecture heideggérienne consiste en ce que nous appellerons une *interprétation indicative*<sup>154</sup> des textes qui possède certaines constances et certains « principes » directeurs. La lecture chez Heidegger n'est pas l'application d'une grille d'analyse prétendument neutre et reproductible. Pour Heidegger, chaque auteur *commande* son interprétation. Nous pourrions donc dire avec Blanchot qu'« on n'a donc pas à craindre que le commentaire [de Heidegger] ajoute au texte [de Hölderlin]. Ce qu'il lui prête, on peut dire qu'il le lui avait emprunté »<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> Nous reprenons cette idée de Beda Allemann, développée dans *Heidegger et Hölderlin*, p. 247-248.

<sup>155</sup> Blanchot, « La parole sacrée de Hölderlin » *La part du feu*, p. 117.

## 2. Restitution d'une herméneutique des textes chez le jeune Heidegger

Peut-on parler d'une herméneutique des textes chez Heidegger ? C'est que Heidegger a surtout été reconnu dans l'histoire de l'herméneutique pour avoir opéré le « tournant existentiel » de cette discipline, comme l'explique Jean Grondin<sup>156</sup>. Dans ses différents tournants et transformations au 19<sup>e</sup> siècle à travers les travaux de Schleiermacher jusqu'à Dilthey, l'herméneutique demeurait d'abord une théorie (ou un art) de l'interprétation des textes, bien que son application commence à posséder un statut plus universel chez ces auteurs<sup>157</sup>. Or, avec Heidegger, l'herméneutique en vient moins à porter sur les textes ou sur la méthodologie des sciences humaines qu'à l'existence humaine et son auto-compréhension. L'herméneutique devient ainsi une pratique centrale et universelle de l'existence humaine, qui cherche toujours à s'interpréter elle-même. Ce décentrement de l'herméneutique par rapport aux sciences humaines – et sa réflexion sur la lecture des textes – est visible dans *Être et temps* où l'acception moderne de l'herméneutique obtient un statut simplement dérivé<sup>158</sup>. Parler d'une « théorie » de l'interprétation des textes apparaît ainsi à l'opposé du projet herméneutique de Heidegger, tant il s'est efforcé d'élargir l'herméneutique en dehors de ce cadre.

Or, notre effort n'est pas de reconstituer *a posteriori* une théorie de la lecture chez Heidegger. Simplement, nous trouvons chez le jeune Heidegger plusieurs considérations herméneutiques qui peuvent nous renseigner sur ses approches des textes de la tradition philosophique. L'hypothèse qui sous-tend notre lecture est que l'approche du jeune Heidegger des textes – malgré toutes les transformations radicales qui se sont produites dans la pensée de

---

<sup>156</sup> « Avec Heidegger, l'herméneutique changera d'objet, de vocation et de statut »<sup>156</sup>. J. Grondin, *L'herméneutique*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je », 2017, p. 28

<sup>157</sup> Gadamer, « Herméneutique classique et philosophique », dans *La philosophie herméneutique*, p. 94.

<sup>158</sup> « Dans cette herméneutique, en tant qu'elle élabore ontologiquement l'historicité du Dasein comme la condition ontique de la possibilité de la recherche historique, s'enracine par conséquent ce qui n'est nommé que dérivativement « herméneutique » : la méthodologie des sciences historiques ». ET, p. 49 ; SZ, 38.

l'auteur – demeure guidée par certaines intuitions fondamentales. Ces intuitions sont aussi à l'œuvre dans ses interprétations de la poésie de Hölderlin. Rappeler ainsi la particularité de l'approche heideggérienne des textes peut prévenir les multiples mésinterprétations de la lecture heideggérienne de Hölderlin.

### 2.1. Indication formelle

Plusieurs études ont démontré l'apport central des cours de jeunesse dans l'élaboration de la philosophie heideggérienne<sup>159</sup>. Or, il faudrait ajouter que plusieurs concepts centraux de la pensée de Heidegger sont le fruit d'un *dialogue avec* et d'une *lecture de* certains textes canoniques de la philosophie : pensons à sa découverte de la vie religieuse et sa « ruine » dans ses interprétations de la Première épître de Saint Paul aux Thessaloniens et du livre X des *Confessions* d'Augustin ou encore aux premiers balbutiements de l'être-au-monde à travers son interprétation de la *phronesis* d'Aristote dans les cours des années 1920 à Fribourg<sup>160</sup>. Il est remarquable de constater que plusieurs des concepts et des idées qui deviendront centraux à la pensée de Heidegger sont d'abord exposés lors de considérations préalables à la lecture de certains des textes les plus importants de notre tradition. C'est le cas du « concept » d'indication formelle, qui, comme l'explique Gadamer en se référant à la pensée de son maître, est « décisif pour toute l'entreprise de cette pensée »<sup>161</sup>. Notre hypothèse est que la notion d'indication formelle peut venir éclairer la visée véritable des différentes interprétations des textes de Heidegger, dont celle de la poésie de Hölderlin.

---

<sup>159</sup> Nous pensons aux travaux de Hans-Georg Gadamer, Theodor Kisiel et Sophie-Jan Arrien, dont nous sommes grandement redevables ici.

<sup>160</sup> GA 60 ; GA 61 ; GA 62.

<sup>161</sup> Gadamer, « L'unité du chemin de Martin Heidegger (1986), *Les chemins de Heidegger*, p. 283.

Le développement de l'indication formelle occupe Heidegger dans plusieurs de ses cours des années 1920. Par l'indication formelle, Heidegger entend penser d'une nouvelle manière la conceptualité philosophique. En s'attaquant à la manière courante de définir un concept, Heidegger aborde dans son cours *Interprétations phénoménologique en vue d'Aristote* de 1921-1922 (GA 61) la définition comme ayant la tâche d'indiquer (*anzeigen*) l'objet qu'elle doit définir<sup>162</sup>. L'indication formelle (*formale Anzeige*) est ici à comprendre comme l'effort de ne pas « surdéterminer » le phénomène d'emblée lors de sa conception. Tout concept se meut dans un ensemble d'anticipations qui orientent la conceptualité elle-même. Par exemple, lorsque nous tenons pour acquis que « tout homme est une personne », notre saisie de l'être de l'homme est déterminée d'avance par le terme de « personne » et de son lot de présupposés historiques et métaphysiques.

L'indication formelle sert ainsi à montrer que la tâche de définir doit *prendre en compte* ces anticipations lors de la définition. Ainsi, l'indication formelle repense la conceptualité de manière qu'elle résiste à toute surdétermination qui n'est pas interrogée. En ce sens, affirme Arrien, l'indication formelle a comme visée d'éviter toute conceptualité qui immobilise, dévitalise et dés-historicise la chose en question et sa compréhension en l'intégrant plutôt à l'inquiétude de la vie qui se questionne elle-même<sup>163</sup>.

C'est pour cette raison que Heidegger défend l'idée que l'indication formelle est un acte de pointer l'index en direction de la chose<sup>164</sup>. Toute manière de conceptualiser ou de définir un phénomène est essentiellement indexicale, en ce qu'elle doit *se laisser guider* par la chose. Loin d'être une forme d'empirisme naïf, l'indication formelle se rapporte plutôt à la tâche de penser

---

<sup>162</sup> GA 61, 31-32.

<sup>163</sup> Arrien, *L'inquiétude de la pensée*, p. 206-207.

<sup>164</sup> GA 61, 32.



à nouveau l'acte de définir et le rôle du concept dans son caractère mouvant et vivant, celui de toujours être guidé par la chose même, quitte à corriger nos anticipations qui produisent certaines conceptions défailantes et inadéquates. Comprendre le concept comme acte de *pointer vers* s'articule avec l'effort de libérer la chose de ses mauvaises anticipations et ses mauvaises interprétations.

Dans son cours de 1929-1930, Heidegger affirme que tous les concepts philosophiques sont des indications formelles<sup>165</sup>. L'indication formelle est un concept s'opposant ainsi à la saisie de l'étant qui en ferait un étant subsistant, un objet<sup>166</sup>. Les concepts philosophiques – surtout les concepts fondamentaux – sont des indications, parce qu'ils pointent non pas vers des essences « objectivement » là, mais plutôt vers une transformation de soi, c'est-à-dire qu'ils poussent celui qui comprend à adopter une attitude fondamentale :

*Die ihn aufbrechenden Begriffe sind nur dann verstehbar, wenn sie nicht als Bedeutungen von Beschaffenheit und Ausstattungen eines Vorhandenen genommen werden, sondern als Anzeigen dafür, daß das Verstehen erst den vulgären Auffassungen des Seienden sich entwinden und eigens sich in das Da-sein in ihm verwandeln muß. In jedem dieser Begriffe - Tod, Entschlossenheit, Geschichte, Existenz - liegt der Anspruch dieser Verwandlung, und zwar nicht als nachträgliche sogenannte ethische Anwendung des Begriffenen, sondern als vorgängiges Aufschließen der Dimension des Begreifbaren. Weil die Begriffe, sofern sie echt gewonnen sind, immer nur diesen Anspruch solcher Verwandlung ansprechen lassen, aber nie selbst die Verwandlung verursachen können, sind sie anzeigend. Sie zeigen in das Dasein hinein. Da-sein aber ist immer - wie ich es verstehe - meines. Weil sie bei dieser Anzeige zwar ihrem Wesen nach je in eine Konkretion des einzelnen Daseins im Menschen hineinzeigen, diese aber nie in ihrem Gehalt schon mitbringen, sind sie formal anzeigend<sup>167</sup>.*

---

<sup>165</sup> GA 29/30, 425.

<sup>166</sup> GA 29/30, 426.

<sup>167</sup> GA 29/30, 428-429.

Celui qui tente de comprendre est orienté par ces indications. Néanmoins, ce ne sont pas les concepts eux-mêmes qui produisent la transformation de soi. L'indication appelle celui qui comprend à se transformer soi-même<sup>168</sup>.

Par le fait même, l'indication formelle nous pousse à ne pas reprendre sans questionnement les mots et les concepts provenant de nos anticipations historiques, mais nous force plutôt à apprendre à dire ce qui se montre dans « nos propres mots, et non pas ceux qui sont simplement répétés, qui permettent d'éveiller l'intuition de ce que l'on cherchait soi-même à dire »<sup>169</sup>.

L'indication formelle possède ainsi une triple implication : (1) celle de prendre conscience des anticipations de notre compréhension lorsque nous nous efforçons de conceptualiser la chose, ce qui implique la tâche difficile, mais cruciale de (2) dire en nos propres mots la chose qui se présente à nous. (3) Cette nouvelle formulation doit pousser celui qui comprend à se transformer lui-même. Celui qui tente de comprendre est orienté par ces indications. Néanmoins, ce ne sont pas les concepts eux-mêmes qui produisent la transformation de soi. L'indication appelle celui qui comprend à se transformer soi-même<sup>170</sup>.

## 2.2. *Le souci de soi : de la vie à l'existence factice*

Ce que nous enseigne l'indication formelle, c'est que la pensée heideggérienne doit toujours être commandée par la *chose en question*. Si nous retournons dans le domaine de l'interprétation des textes, nous pouvons dire que l'interprétation heideggérienne des textes vise moins à restituer la pensée de l'auteur en prenant en compte ses motifs, ses intentions

---

<sup>168</sup> GA 29/30, 429.

<sup>169</sup> Gadamer, « L'unité du chemin de Martin Heidegger (1986) », *Les chemins de Heidegger*, p. 284.

<sup>170</sup> GA 29/30, 429.

personnelles, ou encore à situer son système dans l'histoire des problèmes philosophiques, etc. La visée de Heidegger est de *pointer vers* la chose en question, dont les textes peuvent être l'indication<sup>171</sup>. Cela est visible chez le jeune Heidegger dans les années où la conceptualité cherchait à *pointer en direction du* « phénomène de la vie »<sup>172</sup>. Heidegger est donc moins fidèle à la lettre du texte qu'à la chose qui est accessible par le texte – et parfois seulement par lui.

Sans faire la généalogie du concept de vie chez Heidegger, nous pouvons dire qu'à l'époque des premiers cours de Fribourg, la vie est la première formulation de l'effort du soi à se comprendre soi-même. C'est en s'éloignant progressivement du contexte vitaliste du début du 20<sup>e</sup> siècle que Heidegger prend ses distances avec la notion de vie pour s'orienter vers celle de la facticité de l'existence. Dans les années 1920, ce projet prend la forme d'une herméneutique dans le cours de 1923, *L'herméneutique de la facticité*, où l'indication formelle joue encore un rôle central<sup>173</sup>. Le tâche du cours est d'élaborer une herméneutique de la facticité, c'est-à-dire de s'efforcer à comprendre l'existence située de notre soi, afin de produire un éveil à soi-même et aux possibilités de notre propre existence : « L'herméneutique a pour tâche de rendre chaque *Dasein* attentif à son propre être, à le lui communiquer, à traquer l'aliénation de soi qui frappe le *Dasein* »<sup>174</sup>.

Si l'herméneutique de la facticité est nécessaire pour Heidegger, c'est « que la facticité est à la fois capable d'interprétation ; en attente et en besoin d'interprétation ; et vécue depuis toujours au sein d'une certaine interprétation de son être »<sup>175</sup>. Même s'il n'est pas question ici à proprement parler de lecture de textes, nous pouvons dire que l'existence située vient ici

---

<sup>171</sup> Évidemment, l'intention de l'auteur, le contexte socio-historique, etc. peuvent être importants, mais seulement *dans la mesure* où ces derniers nous aident à comprendre la chose dont il est question.

<sup>172</sup> Arrien, *L'inquiétude de la pensée*, p. 203.

<sup>173</sup> HF, p. 109-114 ; GA 63, 77-85

<sup>174</sup> GA 63, 15

<sup>179</sup> GA 63, 15.

remplacer la vie. Néanmoins, la tâche de l'indication formelle, c'est-à-dire celle de pointer vers la chose en question, qui guide toute interprétation possible, en détruisant, au sens positif du terme, ce qui y bloque l'accès, reste présente.

La chose indiquée est toujours comprise en fonction d'un ensemble d'anticipations qui orientent tout acte de compréhension. Prendre connaissance de ces anticipations est l'une des constituantes principales de l'herméneutique heideggérienne, non pas dans la visée d'éradiquer toute forme d'anticipation, mais dans la perspective critique de départager les anticipations fertiles de celles qui bloquent l'accès à la chose. Ainsi, la « méthode » de lecture du jeune Heidegger ne cherchait rien d'autre qu'à créer une *voie d'accès* vers le phénomène, c'est-à-dire à rendre possible l'auto-compréhension de la vie ou de l'existence qui s'efforce toujours déjà de se comprendre.

### 2.3. *Vers les interprétations de la poésie de Hölderlin*

Ce que nous retenons de nos analyses précédentes, c'est que l'interprétation heideggérienne des textes possède toujours la visée de frayer une voie vers *la chose en question*, selon le contexte. Dans la continuité de la section sur la logique et dans l'anticipation des interprétations de Hölderlin, nous pouvons dire qu'il y a ici une certaine continuité du questionnement de Heidegger avec ses textes de jeunesse.

Même si la notion d'indication formelle cesse d'apparaître au fil de la progression du chemin de pensée de Heidegger, nous pouvons y voir avec Gadamer une notion centrale à la philosophie heideggérienne en général<sup>176</sup>. Si nous avons interprété les différents cours de Heidegger afin d'y récupérer cette notion, c'est afin de poser ces questions : quelle est « la chose

---

<sup>176</sup> Gadamer, « L'unité du chemin de Martin Heidegger (1986) », *Les Chemins de Heidegger*, p. 284-285.

en question » dans les interprétations heideggériennes de Hölderlin ? Qu'est-ce que Heidegger veut rendre accessible ? Cette chose a-t-elle reçu une réponse préalable, maintenant figée et fixée, et doit-on ainsi y ménager l'accès par la destruction ?

La réponse à ces questions se situe dans la continuité de ce que nous avons vu. Toutefois, il ne s'agit plus ici de la vie, ni de l'existence factuelle, bien que cela continue de concerner le soi concrètement situé. Dans la continuité du cours de *Logique* de 1934, nous pouvons dire que Heidegger interprète la poésie de Hölderlin en vue de rendre un accès possible au *Dasein* qui se comprend lui-même dans sa relation intime et privilégiée avec le langage. Or, à la fois le soi et le langage ont déjà trouvé leur « réponse » et leur « définition » dans l'histoire. Le cours de *Logique* s'est révélé à nous comme étant une tâche préalable, que nous pourrions qualifier à la suite de nos considérations présentes d'« indexicale » et de « destructrice ».

Indexicale en ce que le cours de 1934 pointe en direction du phénomène qui sera par la suite l'objet en question des interprétations heideggériennes de Hölderlin : le langage, qui est apparu comme savoir de soi-même et annonce du monde. Destructrice parce que le cours de logique n'avait nulle autre tâche que de mettre en pièces la compréhension historiquement transmise et déterminante du *logos* comme logique en vue de libérer une compréhension du *logos* originaire compris à partir des possibilités créatrices de la poésie. En ce sens, dans la continuité des cours de jeunesse, les interprétations heideggériennes de Hölderlin ont la visée d'éveiller le soi à son propre être : depuis longtemps, nous nous sommes interprétés à partir d'une conception particulière du *logos* et du soi, c'est-à-dire comme animal rationnel. En ébranlant et en mettant en pièces la logique, Heidegger ébranle ainsi une conception bimillénaire de notre être. Ce projet se fait en vue d'éveiller le « *Dasein* situé », pour reprendre les termes du jeune Heidegger, à ses possibilités les plus propres, c'est-à-dire à l'ouvrir à son propre être

compris à partir des possibilités poétiques du langage. L'enjeu sera ici de montrer que cette réinterprétation du *logos* et la nécessaire transformation de soi impliquées dans les interprétations de Hölderlin sont l'un des piliers fondamentaux du projet ontologique de Heidegger dans les années 1930, si ce n'est de ce qu'on aura retenu comme étant la pensée du second Heidegger.

### **3. Dans le tourbillon du dialogue : apprendre à lire Hölderlin avec Heidegger**

Comme nous l'avons vu précédemment, pour Heidegger, nous nous sommes déjà compris à travers une réponse transmise et héritée de notre soi et de son rapport au *logos* grec : nous sommes un animal rationnel. La réponse apportée à notre soi s'articule toujours conjointement avec la manière dont nous avons compris la totalité du monde et cette compréhension est toujours partagée et transmise à travers l'histoire. Cette compréhension historique de soi-même a déjà nommé et organisé d'une certaine manière le monde environnant et a préalablement circonscrit les différents objets du monde selon une compréhension qui lui est propre : les différents êtres du monde ont déjà été classés et déterminés selon certains critères rationnels, les différentes activités ont été distinguées selon leur visée particulière. La poésie, en tant qu'activité humaine, trouve une place tout à fait déterminée dans la manière dont nous la recevons par la tradition. Ébranler notre compréhension de l'être vient ainsi ébranler la manière dont nous nous comprenons nous-mêmes.

La visée de Heidegger dans les premières lignes de son cours sur les hymnes de Hölderlin est de détruire la compréhension de la poésie, qui trouve son fondement dans ce que nous appelons la « métaphysique de la subjectivité ». Pour ce faire, nous montrerons comment Heidegger s'attaque à deux anticipations de notre compréhension de la poésie : celle de la nature

du texte et celle concernant l'activité poétique. Par la suite, nous nous intéresserons à l'approche heideggérienne de la poésie de Hölderlin. Nous verrons que l'interprétation heideggérienne de Hölderlin vise à fournir une articulation renouvelée du rapport du soi au *logos* maintenant interprété à partir de la poésie hölderlinienne. Le terrain sera donc préparé pour une analyse plus concrète de l'interprétation particulière de Heidegger des hymnes de Hölderlin.

### 3.1. Critique de la métaphysique de la subjectivité et de son rapport à la poésie

Notre compréhension de la poésie se situe toujours, selon Heidegger, dans un lieu métaphysique déterminé<sup>177</sup>. La poésie est donc déjà circonscrite quelque part, comme activité humaine ayant ses particularités. Étant une forme d'art en proximité avec la littérature, la poésie est d'abord comprise comme texte. Dès lors, dit Heidegger, notre compréhension de la poésie de Hölderlin est préalablement orientée par les anticipations de ce que nous comprenons comme étant un texte poétique :

Le poème est sous nos yeux, imprimé, c'est un assemblage de mots immédiatement lisibles, dicible, audible. En tant que construction de langage, il possède aussi un « sens ». Celui-ci s'exprime d'une part dans le contenu signifié par les mots de façon immédiatement accessible (« temple » - « flammes d'un bûcher funèbre » - « vallée et fleuves » - « les Alpes »), et en second lieu par les images (« La fleur de la bouche », v. 72, pour le langage), par des enchaînements de mots particuliers<sup>178</sup>.

Ce qui apparaît premièrement, c'est le fait que le texte poétique est d'abord un assemblage de mots. Comme tout texte ou discours, la poésie se rapporte au langage et offre une certaine configuration particulière de ce dernier. La particularité du discours poétique, ce serait d'être une « configuration rythmique du dire » (*Schwingungsgefüge des Sagens*)<sup>179</sup>. Le propre de la

---

<sup>177</sup> HH, p. 28 ; GA 39, 15.

<sup>178</sup> HH, p. 27 ; GA 39, 14.

<sup>179</sup> HH, p. 28 ; GA 39, 15.

poésie consiste en une attention et un soin à l'enchaînement des mots et au rythme produit. Contrairement aux autres types de discours, le « sens » (*Sinn*) du poème serait produit à partir de la totalité de la configuration rythmique du langage. Ce sens émergerait ainsi à partir de l'ensemble des différents enchaînements des termes choisis pour leur richesse sémantique ou leur sonorité. La particularité du texte poétique résiderait précisément dans l'attention portée à cette configuration rythmique. C'est ce jeu de sonorité et de rythme avec le langage qui ferait du poème une œuvre d'art.

La configuration rythmique du dire est à comprendre conjointement avec la conception traditionnelle de l'œuvre d'art – usée jusqu'à la corde selon Heidegger – de la forme et du fond (*Inhalt und Form*). Cette approche canonique peut être déclinée en plusieurs formulations différentes, mais en elle demeure l'idée centrale qu'il y aurait un contenu qui ne se laisse exprimer qu'à travers un contenant. Dans le cas de la poésie, le fond serait la thématique et les idées formulées, alors que la forme serait le nombre de vers, l'usage ou non de la rime, la métrique, le choix des mots, etc<sup>180</sup>. Le poème serait le résultat de l'application d'une certaine forme à un contenu déterminé. Cette manière de comprendre le poème possède son lot de présupposés lourds de conséquence, affirme Zarader, en ce qu'en elle, nous restons « pris dans la représentation, doublement métaphysique, de la langue comme instrument et de l'art comme information d'une matière préalable »<sup>181</sup>.

Selon les deux manières de se rapporter au poème comme texte, nous pourrions dire que le poème est une œuvre d'art dont la configuration rythmique met en forme les différentes idées et thématiques exprimées. Le texte poétique se démarquerait ainsi des autres types de discours

---

<sup>180</sup> HH, 28-29 ; GA 39, 15-16.

<sup>181</sup> Zarader, *Les paroles de l'origine*, p. 184.



par l'expression poétique qui caractérise la forme du poème, et son attention portée à la configuration rythmique du discours. Cette compréhension particulière de la poésie ferait du poème un *objet*.

Cette manière de comprendre la poésie s'articulerait, selon Heidegger, conjointement avec une anticipation de l'activité poétique, puisque pour pouvoir dire ce qu'est un poème, il faut d'abord avoir une certaine idée de ce qu'est la poésie. Heidegger expose, en vue de la critiquer, l'entente courante de ce qu'est la poésie. Celle-ci sera formulée à travers trois notions centrales à cette conception : la « vision du monde », l'« expérience vécue » et l'« expression ».

S'intéresser à la poésie de Hölderlin, ce serait s'intéresser à la « vision du monde » (*Weltanschauung*) proprement hölderlinienne<sup>182</sup>. Lorsque nous nous intéressons à la poésie d'un auteur, selon cette conception, nous nous intéresserions à la manière particulière qu'a cet auteur de voir le monde et les choses. Ainsi, le critère de l'expérience d'une œuvre d'art renverrait à une certaine subjectivité particulière à l'origine de l'activité poétique et à sa « mise en poème »<sup>183</sup>. Comprendre la poésie de Hölderlin en tant que vision du monde se fonde sur deux précompréhensions de l'activité poétique. Heidegger s'attaque ainsi à ces deux présupposés hautement métaphysiques – nous verrons pourquoi – de la notion de vision du monde : le poème est compris comme étant l'expression (*Ausdruck*) d'une expérience vécue (*Erlebnis*) :

En ce sens, dans une optique consciemment grossière, nous pouvons dire ce qui suit : il y a poésie là où l'on poétise. Et ce poétiser s'accomplit surtout à l'aide de l'imagination. Le poète imagine quelque chose, qui n'est certes pas arbitraire, mais qu'il a « vécu » dans le monde extérieur ou à l'intérieur de lui-même ce qu'en allemand on appelle un vécu [*Erlebnis*]. Celui-ci est ensuite élaboré par la pensée, mais surtout il reçoit force et figure dans une représentation symbolique, il est,

---

<sup>182</sup> HH, p. 30 ; GA 39, 17.

<sup>183</sup> F. Fédier et J. Hervier traduisent *verdichten* par « concentrer ». Si cette traduction rend justice au terme « dense » (*Dichte*) impliqué dans le mot allemand poésie (*Dichtung*), il manque la proximité avec le terme de poésie. Bien que le sens de « dense » propre au terme allemand est important – la poésie serait cette forme de langage plus dense, plus « concentrée » que la parole quotidienne – traduire *verdichten* par concentrer manque le contexte dans lequel s'inscrit le terme.

précisément, poétisé. Le vécu se concentre [*verdichtet*] ainsi en poésie [*Dichtung*], il se condense matériellement de façon palpable, par exemple dans le genre lyrique, sous forme de poème. Il ne reste plus qu'à décrire avec plus de profondeur encore ces processus et ce vécu dans l'« âme du poète », par exemple à l'aide de la « psychologie des profondeurs » moderne. On comparera surtout, en tant que types, différents poètes pratiquant différents genres poétiques, des poètes épiques, lyriques, dramatiques; la psychologie des profondeurs deviendra alors typologie, et l'on suivra ces types, dans leurs différents profils, selon leur appartenance respective à une certaine culture d'une certaine époque<sup>184</sup>.

Heidegger s'attaque à l'idée que le poème serait l'expression d'une expérience vécue (Dilthey). Le poème serait la mise en symbole extérieur (les mots utilisés dans le poème) d'un contenu intérieur (l'expérience vécue). Selon cette conception, Hölderlin aurait « expérimenté » quelque chose. Son activité poétique consisterait ainsi à extérioriser par son imagination créatrice le contenu intérieur de son expérience en contenu extérieur, dans les mots du langage. Le poème serait donc l'assemblage poétique de ce contenu intérieur. Interpréter un poème, selon cette conception, consisterait donc à partir du poème et à procéder en chemin inverse, c'est-à-dire à partir de l'expression langagière pour se frayer une voie d'accès à l'expérience vécue qui est exprimée.

Heidegger n'est ni le seul, ni le premier à critiquer le concept d'expérience vécue. La force de son analyse réside ailleurs. Il ne s'agit pas, aux yeux de Heidegger, de critiquer l'expérience vécue subjective au nom d'une autre expérience « vécue » plus fondamentale : celle de la société, celle de la culture, celle d'une époque. La visée de Heidegger n'est pas de chercher un « sujet » plus originaire qui s'exprimerait à travers le sujet individuel. Ce que Heidegger critique, c'est l'idée partagée par toutes les approches qui feraient du poème

---

<sup>184</sup> HH, p. 37-38 ; GA 39, 26.

l'expression, l'extériorisation d'un contenu intérieur, qu'il soit psychologique, social ou culturel<sup>185</sup>.

La compréhension de la poésie comme expression d'une expérience vécue n'est pas métaphysiquement neutre. Elle ferait du poème un « objet » qui se rapporterait en dernière analyse à une certaine subjectivité. Le poème serait rangé dans le domaine subjectif de l'esthétique moderne, objet de divertissement ou passe-temps anodin. La compréhension courante de la poésie et de l'activité poétique repose ainsi sur une certaine précompréhension métaphysique. Cette approche présuppose une métaphysique qui appartient, explique Heidegger, au XIX<sup>e</sup> siècle, si ce n'est la modernité en général<sup>186</sup>. Selon cette métaphysique critiquée par Heidegger, la poésie serait un objet dont le sens trouverait son origine dans une subjectivité, que ce soit celle de l'individu, la société, l'histoire. C'est précisément cette métaphysique que Heidegger s'est efforcé de remettre en question dans l'ensemble de son œuvre. L'effort de Heidegger sera de penser l'expérience poétique en dehors de cette métaphysique de la subjectivité et même contre cette subjectivité.

---

<sup>185</sup> « Mais dans toute cette histoire, qu'entend-on par la poésie en quoi se concentre le vécu ? Elle est représentée comme l'*expression des vécus*, expression-du-vécu dont le poème est ensuite la condensation. Ce vécu peut être conçu comme celui d'un seul individu – d'un point de vue « individualiste » - ou comme expression d'une âme de la masse – d'un point de vue « collectif » - ou, avec Spengler, comme l'expression de l'âme d'une race ou d'un peuple. Toutes ces conceptions de la poésie, qui pour une part se confondent encore les unes avec les autres, se meuvent au sein d'un même mode de pensée. Qu'au lieu de l'individu on mette la masse, au lieu de masse la culture, au lieu de la culture la race ou le monde, peu importe pour l'idée directrice fondamentale. Ce qui reste toujours décisif, c'est que la poésie soit conçue comme *forme d'expression de l'âme, du vécu* ». HH, 38.

<sup>186</sup> Le terme de « métaphysique de la subjectivité » n'est pas utilisé par l'auteur dans ce contexte-ci. Heidegger ne parle que d'un « lieu métaphysique » particulier, sans référence. Nous nous autorisons d'associer cette métaphysique à celle de la subjectivité en raison de son appartenance essentielle à la modernité, et plus particulièrement au XIX<sup>e</sup> siècle. HH, 38-39 ; GA 39, 26-28.

### 3.2. *La poésie comme combat contre soi-même*

La compréhension courante de la poésie – qui trouve son fondement dans la métaphysique de la subjectivité – ferait du poème l’expression d’un sujet. Interpréter un poème reviendrait à interpréter une expression extérieure qui renvoie à l’intériorité d’un sujet plus fondamental (individu, société, vie). Heidegger pointe en direction de la possibilité d’une autre expérience de la poésie. Cette expérience s’articule conjointement avec une critique plus générale de la métaphysique de la subjectivité. La visée de Heidegger sera de penser une expérience de la poésie qui soit différente de celle tout juste critiquée.

La poésie doit être comprise comme étant un combat (*Kampf*). La vérité de la poésie ne réside pas dans l’identité entre la subjectivité intérieure et son expression objective extérieure, ni non plus, de manière corollaire, dans l’identité entre le texte et son interprétation. Plutôt, il y a une relation discordante entre le poème et nous qui tentons de l’interpréter, en raison de notre mutuelle étrangeté. Ce que l’entente courante de la poésie nous a révélé, c’est que nous voulons disposer de la poésie « à notre gré », alors que c’est plutôt la poésie qui doit « disposer de nous »<sup>187</sup>. Puisque nous avons, selon Heidegger, la tendance à traiter la poésie selon nos goûts personnels, nos idées préconçues, nos anticipations non interrogées, la poésie est toujours traitée comme bon *nous* semble. Or, Heidegger s’efforce de rendre une autre expérience possible avec la poésie. Le premier constat de Heidegger envers la véritable poésie, c’est que nous ne sommes pas présentement en mesure de l’interpréter adéquatement. La poésie exigerait de nous un combat contre nous-mêmes dans lequel nous laissons la possibilité ouverte de nous laisser transformer par le poème :

Le combat pour la poésie dans le poème est un combat contre nous-mêmes, dans la mesure où, dans la banalité du quotidien du *Dasein*, nous sommes rejetés de la

---

<sup>187</sup> HH, p. 32 ; GA 39, 19.

poésie et nous échouons aveugles, paralysés et sourds sur le rivage, incapables de voir, d'entendre et de sentir le mouvement houleux de la mer<sup>188</sup>.

L'expérience poétique ne serait pas l'appropriation d'un contenu étranger selon nos schèmes interprétatifs. Le modèle est plutôt celui de ce que *Sein und Zeit* appelait l'écoute et le faire-silence. La poésie serait, pour Heidegger, une expérience qui doit nous forcer à nous taire, à cesser d'imposer nos catégories sur les choses et à nous *laisser dire* quelque chose d'étranger par rapport à l'étroitesse de nos conceptions. En tant que nous nous mouvons au sein d'anticipations de la compréhension indéracinables, nous avons tendance à *couper la parole* au poème. Le combat contre nous-mêmes exigé par toute poésie véritable, témoigne de notre difficulté à l'écoute. Toute véritable expérience de la poésie, affirme Heidegger, implique que nous combattions cette propension à n'affirmer que ce qui nous est propre afin de nous ouvrir à l'altérité du poème.

Le projet de Heidegger, à ce stade-ci, n'est même pas encore d'élaborer une écoute adéquate de la poésie de Hölderlin, mais de préparer notre *Dasein* à cette tâche :

Il n'est plus besoin d'entrer dans le détail pour avouer que nous ne maîtriserons pas la poésie de Hölderlin. Pour cela, nous sommes les uns et les autres tous trop peu préparés dans l'ensemble de notre *Dasein*; et par surcroît toutes les armes de la pensée nous manquent encore pour ce combat. Ce que nous offrons, ce sont à peine des instructions, mêmes incertaines, ces indications imperceptibles vouées à disparaître dès que le regard et le cœur appréhendent avec certitude *ce* vers quoi le signe fait signe. Notre entreprise est tout au plus semblable à ces échafaudages de cathédrale, qui n'existent que pour être démolis<sup>189</sup>.

Le cours de 1934-1935 doit être compris comme étant ce combat contre nous-mêmes en vue de rendre quelque chose comme une interprétation future de Hölderlin possible. Le caractère indicatif de l'interprétation heideggérienne doit maintenant être pris en compte. Le cours de

---

<sup>188</sup> HH, p. 32 ; GA 39, 22-23.

<sup>189</sup> HH, p. 35 ; GA 39, 23.

Heidegger de 1934-1935 est la préparation d'une interprétation à venir. Or, le modèle de ce rapport au poème est celui du dialogue et du tourbillon.

Le combat signifiait que dans toute interprétation du poème, nous devons nous battre contre notre tendance à imposer un sens au poème et à rendre possible une écoute de son altérité. C'est précisément ce qui se produit dans le tourbillon du dialogue. Si le dialogue possède la figure du tourbillon, c'est que ce n'est pas la subjectivité qui produit le sens. Tout comme dans un tourbillon, le sens a un caractère directionnel. Ne provenant pas de nous, au contraire, le sens du poème est toujours ce qui nous emporte : « Le poème n'est pas un texte lisse, pourvu d'un 'sens' aplani, bien au contraire, cette configuration langagière est en soi un *tourbillon* qui nous entraîne quelque part »<sup>190</sup>.

Selon Heidegger, nous ne sommes pas encore prêts pour la poésie de Hölderlin. Nous devons entrer dans un combat contre nous-mêmes et nous laisser emporter par le tourbillon de sa poésie. Formulé dans le pathos de l'époque, Heidegger ne veut dire rien d'autre que selon l'ensemble des anticipations historiques dont nous sommes les héritiers – y compris et surtout la compréhension logiciste du langage – nous ne sommes pas encore prêts pour comprendre adéquatement la teneur d'une poésie comme celle de Hölderlin. Le combat contre nous-mêmes revient à combattre les anticipations transmises historiquement qui bloquent l'accès à la compréhension de la poésie de Hölderlin. Le projet d'une mise en pièces de la logique depuis son fondement doit être compris dans la pleine continuité de ce combat contre nous-mêmes. Le projet logique de 1934 se poursuit dans la destruction heideggérienne de l'entente courante de la poésie, qui est une autre formulation historique de l'hégémonie de ce que nous avons nommé la métaphysique de la subjectivité, dont la compréhension logiciste de l'être est l'un de ses

---

<sup>190</sup> HH, 53 ; GA 39, 45.

piliers fondateurs. Le cœur du combat sera autour de la question du langage : « Nous sommes emportés dans un dialogue qui amène la parole à la parole, le langage au langage »<sup>191</sup>.

## Conclusion

Nous avons dit que le rôle de ce chapitre était indexical, en ce qu'il avait la visée de *pointer vers* les différentes spécificités de la lecture heideggérienne de Hölderlin. Avant de s'intéresser à cette interprétation, il fallait analyser les différentes manières dont elle s'est transmise jusqu'à nous à travers ses réceptions. Nous avons regroupé celles-ci en plusieurs catégories afin de départager leur apport respectif, ce qui demeure une tâche préalable à notre propre lecture.

L'une des intuitions les plus fondamentales de ce cours est la découverte radicale d'une nouvelle approche du langage avec Hölderlin. Dans la continuité du cours de logique de 1934, l'interprétation heideggérienne de Hölderlin doit être comprise à partir du projet plus général d'une remise en question de la conception logiciste du langage en vue de repenser les puissances créatrices de la poésie. L'apport de Hölderlin à la philosophie heideggérienne est double : d'abord, c'est Hölderlin qui *pointe en direction* d'une autre compréhension du langage qui doit être pensée en vue de frayer une voie d'accès à une nouvelle entente de l'être. Ensuite, Heidegger découvre une nouvelle expérience de la langue allemande à travers la poésie de Hölderlin, ce qui provoquera une radicale métamorphose de la conceptualité du penseur. L'importance de la rencontre philosophique avec Hölderlin sera décisive : presque tous les textes subséquents auront une référence directe ou indirecte au poète.

---

<sup>191</sup> HH, p. 53 ; GA 39, 45.

## Chapitre quatre

### *Germanien*

Dans le cadre de ce chapitre, nous examinerons l'interprétation heideggérienne de l'hymne *Germanien*, qui constitue la première moitié du cours de 1934-1935. Notre attention portera sur trois thématiques centrales au cours, lesquelles constitueront trois différentes parties de ce chapitre. D'abord, nous nous pencherons sur la manière dont Heidegger, dans sa lecture de Hölderlin, comprend l'essence de la poésie. Cette thématique nous orientera vers la seconde portant sur la redéfinition de notre compréhension de la temporalité, qui occupera Heidegger dans ce qu'il appelle le temps long de l'histoire. Finalement, nous parviendrons à la question centrale de l'interprétation heideggérienne de *Germanien*, c'est-à-dire la tonalité affective fondamentale du deuil sacré face à la fuite des dieux. Ce chapitre sera suivi par le cinquième chapitre de cette thèse, qui portera sur l'interprétation heideggérienne de l'hymne *Der Rhein* où les différentes notions exposées devront être lues de manière croisée.

#### 1. Les possibilités poétiques du langage

La première section du cours de l'hiver 1934-1935 consiste en une interprétation de l'hymne *Germanien* de Hölderlin. Cette interprétation, comme nous l'avons souligné, doit être comprise comme une « voie d'approche provisoire » du poème<sup>192</sup>. Les réflexions entourant la manière dont Heidegger entend interpréter la poésie de Hölderlin, que nous avons exposée au chapitre précédent, constitue la première partie de cette première section. C'est à cet endroit que Heidegger développe ses différentes méditations sur la poésie et le langage<sup>193</sup>. Ces

---

<sup>192</sup> HH, 13 ; GA 39, 1.

<sup>193</sup> En allemand, *die Sprache* peut à la fois traduire langue et langage. Nous traduisons systématiquement ce terme par langage. Il faut néanmoins garder en tête l'ambivalence du terme allemand.



considérations sont tirées de la lecture croisée de Heidegger de plusieurs poèmes, essais et lettres de Hölderlin. Cette interprétation comparative de l'œuvre du poète sert avant tout à dégager les notions directrices qui animeront sa lecture plus précise des deux hymnes en question. La seconde partie de la première section du cours porte plus directement sur l'hymne *La Germanie*. Heidegger entend dégager la tonalité fondamentale de l'hymne en vue de frayer une voie d'accès au lieu métaphysique encore impensé de la poésie de Hölderlin.

Le cours de logique de 1934 s'était limité, très rapidement, à exposer deux caractères essentiels de la poésie. Nous avons vu que c'est à travers la poésie que se produisent les deux « œuvres » du langage, celles de configurer et de préserver le monde. Cette double capacité de configuration et de préservation du monde est approfondie par Heidegger dans cette première partie de la première section de son cours de 1934-1935. Cette méditation sur la poésie est, selon la caractérisation de Heidegger, préliminaire à l'interprétation plus spécifique de l'hymne *La Germanie*. À cet endroit, Heidegger expose neuf caractéristiques de la poésie et de la langue tirées de certains vers hölderliniens. Nous avons rassemblé ces neuf caractéristiques autour de trois notions : 1. Le péril du langage 2. La confrontation de l'être 3. Le dialogue historique.

### 1.1. « Le langage comme le plus périlleux des biens »

L'interprétation heideggérienne du péril du langage trouve son origine dans la sentence « ..., *der Güter Gefährlichstes, die Sprache dem Menschen gegeben, ...* » de l'esquisse fragmentaire *Im Walde* de 1800, qui suit immédiatement, note Heidegger, le poème *Wie wenn am Feiertage* dans l'ordre des manuscrits, dont la quatrième strophe du poème présente certaines réflexions similaires à ce fragment lorsqu'en elle est évoqué le don de la parole par l'éclair

divin<sup>194</sup>. À travers ces réflexions, Heidegger développe deux idées qui approfondissent les œuvres du langage qui avaient été exposées dans son cours de logique de 1934. D'abord, le langage serait un bien. C'est grâce au langage que nous aurions quelque chose comme un monde dans lequel nous habitons. En lui, les différentes choses nous apparaissent, se montrent à nous et sont préservées dans le temps.

L'homme est « le témoin de l'être » en tant qu'il est le témoin de la révélation et de l'annonce de l'être à travers le langage, ce qui implique une certaine responsabilité à son égard.

Être le témoin de l'être à travers le langage comporte la possibilité du plus grand des périls :

Car c'est dans le langage que l'homme se risque le plus loin, c'est même seulement avec lui qu'il se risque tel qu'il est à déboucher sur l'être. Dans le langage s'accomplit la révélation de l'étant, non pas l'expression *a posteriori* du dévoilé, mais le dévoilement originel en soi, et par là même et simultanément son revoilement sous sa variété dominante : *l'apparence*<sup>195</sup>.

Malgré le fait que ce soit à travers le langage que nous avons accès à l'étant en tant que tel, c'est aussi à travers le langage que la chose rendue accessible peut se « revoiler » dans l'apparence. Le langage nous offre ainsi la possibilité de nommer notre monde et les différents étants qui y séjournent. Or, dans cette possibilité réside toujours une autre possibilité, celle de nommer les choses de manière inadéquate et ainsi de voiler à nouveau l'être et l'étant dont nous sommes les témoins. Dès lors, si le langage était un bien, et assurément le plus grand bien de notre humanité, il serait aussi le *plus périlleux* des biens<sup>196</sup>.

Ce qui a été dit autrefois avec une force et une vigueur incomparable possède en soi toujours la possibilité de devenir bavardage et lieu commun. La parole a la capacité de montrer *pour une première fois* les choses. Avec le bon mot trouvé, la chose peut se montrer en une

---

<sup>194</sup> HH, p. 67 ; GA 39, 61.

<sup>195</sup> HH, 67 ; GA 39, 61-62.

<sup>196</sup> Il faut noter ici l'usage de Hölderlin du superlatif substantivé du terme périlleux « ...*der Güter Gefahrlichstes* ».

nouvelle lumière. Toutefois, cette manière de nommer les choses peut devenir le péril le plus grand lorsque s'évanouit la force d'évocation des mots. Ainsi, le langage a toujours la possibilité de refermer ce qui avait été ouvert en et par lui : « Dire une parole essentielle, cela signifie aussi en soi livrer cette parole à toutes les possibilités de faux sens, de faux usage et d'illusion, au danger d'être tout aussitôt interprétée à l'inverse de ce qu'elle avait vocation de dire »<sup>197</sup>. Rien n'échappe à cette possibilité. En leurs plus hautes expressions, les mots peuvent être ce qu'il y a de plus évocateur, illuminer le monde comme l'éclair la nuit. Mais les mots – et surtout les paroles fondamentales – peuvent devenir tout autant le jargon sans vigueur des paroles usées qu'un bavardage infertile<sup>198</sup>. Les chemins escarpés durement frayés peuvent toujours devenir des autoroutes que tout le monde emprunte en tout temps dans l'indifférence la plus complète.

### 1.2. *Les positions fondamentales (Grundstellungen)*

Cette seconde caractéristique du langage est difficile à rendre en français. Le langage place l'homme dans la con-frontation (*Aus-einander-Setzung*) avec l'être<sup>199</sup>. L'une des œuvres du langage serait de nous placer dans les positions fondamentales (*Grundstellungen*) au sein de l'être. En reprenant les méditations héraclitéennes de Hölderlin, Heidegger comprend l'être comme étant l'« opposition harmonique » des tensions, des forces et des rapports (*Verhältnissen*) qui le composent. En ce sens, le langage :

possède lui-même ce caractère de l'*être* qu'il ouvre et apporte à l'homme. Dans le langage en tant que tel advient la confrontation qui tranche entre Être et non-être, le

---

<sup>197</sup> HH, 69 ; GA 39, 63.

<sup>198</sup> Le caractère périlleux du langage explique assurément la méfiance de Heidegger envers les termes et les concepts répandues. L'effort de trouver d'autres paroles fondamentales s'articule conjointement avec l'épreuve de la stérilité de certains concepts sclérosés par leurs multiples usages et mésusages historiques. Cette notion montre que l'herméneutique du soupçon et celle de la « confiance » sont originalement unis dans l'un des caractères les plus intimes du langage que nous présente Heidegger.

<sup>199</sup> HH, p. 71 ; GA 39, 66.

surgissement adverse des forces et la résistance ou la défaite en ce combat, mais aussi la vacuité qui sombre dans l'indifférence du tout savoir et tout pouvoir<sup>200</sup>.

C'est dans le langage qu'apparaissent et se définissent les rapports fondamentaux de l'être. L'homme est ainsi « positionné », situé ou placé dans cette confrontation en tant qu'il est remis par le langage et toujours à travers dans le « pli » de l'être où s'opposent les différentes puissances de l'origine. C'est dans le langage que les différents étants du monde se « tiennent ensemble », mais c'est aussi dans le langage que les choses se distinguent et s'opposent, tout comme dans une harmonie s'unissent en se distinguant les différentes notes formant un accord.

C'est ce que Heidegger entend lorsqu'il affirme que le langage est l'« ajointement fondamental » (*Grundgefüge*) du *Dasein* de l'homme<sup>201</sup>. Le langage est aussi ce qui tient, unifie et distingue tous les éléments qui composent l'être-là de l'homme. Étant plus qu'un simple outil de communication, le langage serait plutôt ce qui tiendrait ensemble notre mémoire et nos attentes futures. Ainsi, le fait que nous soyons des êtres historiques, affectés, compréhensifs et temporels tout cela serait « ajointé » en l'homme par l'œuvre du langage.

L'œuvre du langage serait de nous placer dans la confrontation de l'être et d'ajouter notre être-là. C'est en ce sens que Heidegger comprend le « positionnement fondamental » du langage. C'est lui qui nous situerait sur terre et c'est lui qui détermine la distance et la proximité du ciel, là où les dieux nous font signe, pour reprendre le vocabulaire de Hölderlin. Le langage est donc ce qui nous permet de percevoir les signes des dieux.

En reprenant l'imagerie grecque de Hölderlin, Heidegger conçoit le langage comme étant le recueillement de l'éclair qui frappe l'homme. À la fois chez Hölderlin et chez Heidegger (en se référant à Héraclite), le langage est assimilé à l'éclair de Zeus qui frappe et éclaire le

---

<sup>200</sup> HH, p. 71 ; GA 39, 66.

<sup>201</sup> HH, 72 ; GA 39, 67.

monde. C'est ce que Gadamer dans son texte *Heimat und Sprache* appelle le *Sprachblitz*<sup>202</sup>. La vérité du mot dans toute sa puissance évocatrice surgit comme l'éclair : en un éclair, une parole a la capacité de jaillir hors de l'obscurité et venir illuminer le monde un instant avant de disparaître dans la noirceur de la nuit. Cette image est exploitée par Hölderlin (et reprise par Heidegger), qui voit le poète comme étant celui qui est frappé par la foudre, ici comprise comme le signe (*Wink*)<sup>203</sup> des célestes, et qui recueille cet éclair dans la parole du poème. La parole est donc le recueillement des signes du divin que le poète instaure comme monde communément partagé par le peuple.

Néanmoins, le langage est aussi, paradoxalement, la protection de l'homme contre l'éclair du dieu. C'est que l'homme ne serait pas capable de supporter sans médiation le divin. Heidegger en voit la preuve dans le fait que Hölderlin, celui qui a supporté dans la plus grande proximité les foudres des dieux, a succombé à la folie. Ainsi, le langage serait à la fois une médiation qui rapproche tout en tenant à distance la divinité. Le positionnement du langage place l'homme dans une juste mesure au sein de l'orage du monde.

### 1.3. « Depuis que nous sommes un dialogue »

Interprété à partir de la troisième version du fragment « *Versöhnender der du nimmergeglaubt* », le terme de dialogue apparaît comme étant l'une des caractéristiques

---

<sup>202</sup> *O ja, das soll man verstehen, daß es paradox ist, daß der Blitz steuern soll. Aber was ist dann gemeint? Ich meine, es ist dies, daß die Augenblickshelle des zuckenden Blitzes plötzlich die Welt in einer blendenden Klarheit zeigt. Und wenn auch alles in tiefe Nacht zurücksinkt, so ist uns doch ein Augenblick der Orientierung gewährt worden, und wir erkennen etwas von dem Leben des Geistes darin. Wenn auch vieles wieder ins Dunkel zurücksinkt, sind wir auf den Weg des Suchens und des Fragens gewiesen, der zwischen Vergessen und Erhellung hin und her schwankt. Gadamer, « Heimat und Sprache », in GW, band 8, 371.*

<sup>203</sup> En allemande, *Wink* renvoie à un signe discret. Il rappelle ainsi le terme anglais *wink*, qui signifie un clin d'œil. Les dieux nous font signe au sens où ils nous envoient des signes si discrets que seuls certains individus (les poètes) sont en mesure de percevoir.

fondamentales de l'essence de l'homme<sup>204</sup>. Cela peut paraître à première vue surprenant, dans la mesure où le dialogue avait été écarté des analyses heideggériennes du langage dans le cours précédent sur la logique<sup>205</sup>. Caractériser l'essence du langage par le dialogue apparaissait poser un problème pour Heidegger, puisque cela revenait à réduire le langage à une simple activité humaine. Or, l'effort de Heidegger était d'abord de situer le questionnement du langage en dehors de la métaphysique de la subjectivité, ce qui revenait à situer la problématique du langage en dehors des capacités ou activités humaines. En interprétant les vers « *Viel hat erfahren der Mensch. Der Himmlischen viele genannt, / Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander* », Heidegger vient ainsi nuancer sa position antécédente.

Ce que ces vers de Hölderlin ont appris à Heidegger, c'est que le dialogue pouvait être situé en dehors des frontières étroites de l'activité humaine. Le dialogue est avant tout chez le poète caractérisé par l'écoute des signes des dieux. Il ne s'agit pas, au sens strict, d'une activité simplement humaine, mais le milieu d'une expérience possible du divin : « Notre Être advient en tant que dialogue, lorsqu'il advient que les dieux nous interpellent, nous placent sous leur interpellation, nous amènent au langage, celle qui demande si et comment nous sommes, comment nous leur répondons et accordons ou refusons notre être »<sup>206</sup>. Si ce que nous sommes est un dialogue, cela ne revient pas à dire que le dialogue ne se réduit qu'à une capacité humaine. Au contraire, il faudrait plutôt dire que nous appartenons à un dialogue dont nous sommes simplement l'un de des moments. Notre être n'épuise donc pas le dialogue, mais plutôt y participe. Cela possède trois différentes implications : le dialogue s'articule avec l'être-avec de la communauté, le dialogue est le propre de l'homme et le dialogue constitue notre historicité.

---

<sup>204</sup> HH, p. 73 ; GA 39, 68.

<sup>205</sup> GA 38 A, 22-23.

<sup>206</sup> HH, 74-75 ; GA 39, 70.

Chaque *Dasein* humain apparaît dans un monde déjà existant dans lequel les différentes choses ont préalablement été nommées et déterminées selon un certain savoir. Nous sommes un dialogue dans la mesure où nous héritons de certaines paroles qui énoncent le monde et qui seront légués à notre descendance. La manière dont nous serions notre là apparaît ainsi de part en part dialogique, en ce que nous serions toujours dans une conversation avec nos ancêtres, nos descendants et nos contemporains. Ainsi, en tant que notre être est en lui-même dialogique, nous sommes toujours dans une appartenance avec les autres. Le dialogue constituerait ainsi la communauté originelle de l'être humain. Le caractère dialogique de notre être exprime d'abord l'être-avec essentiel de notre être.

Cette manière d'être notre là, affirme Heidegger, est spécifiquement humaine. Heidegger distingue ainsi de l'être de l'homme de celui des autres animaux par le fait que nous possédons le langage, ce qui implique une ouverture à l'être et une appartenance aux autres, ce qui diffère largement de la manière dont les autres animaux se rapportent à leur environnement. Le langage, qui est le propre de l'homme, est ce qui nous ouvrirait temporellement l'être, que nous habitons avec les autres. Le langage serait ainsi l'expérience fondamentalement humaine du monde en une histoire commune et partagée.

C'est deux implications témoignent du caractère essentiellement temporel du dialogue. « Depuis » (*seit*), dit le poète, « que nous sommes un dialogue » : cette préposition rend compte de la dimension temporelle du dialogue. Ce n'est que « depuis » que nous sommes un dialogue, dit Heidegger, qu'il y a quelque chose comme l'histoire :

Dans le dialogue, le langage advient, et cet advenir est proprement son Être. Nous sommes un advenir du langage, et cet advenir est temporel, non seulement dans le sens superficiel où il se déroule dans le temps, où l'on peut mesurer dans le temps son début, sa durée et sa fin ; mais surtout parce que l'advenir du langage est le commencement et le fond du temps historique propre à l'homme. Ce dialogue ne s'engage pas n'importe quand à l'intérieur d'un déroulement d'événements

« historiques » ; bien au contraire, c'est seulement depuis qu'advient un tel dialogue qu'*il y a* temps et histoire<sup>207</sup>.

Depuis que l'homme a été « foudroyé par les dieux », celui-ci est entré dans un dialogue historique qui détermine encore aujourd'hui sa position dans le temps du monde. Le dialogue pointe donc en direction de ce que Heidegger appelle « le temps des peuples », que « personne ne connaît »<sup>208</sup>. Nous participons à ce dialogue aussi vieux que l'humanité elle-même, lorsque celle-ci a aperçu pour la première fois les signes des dieux et a énoncé ses premières paroles. Nous avons part ainsi à un dialogue qui plonge jusqu'à l'immémorial. L'ensemble de nos paroles fondamentales sont héritées du passé. C'est nous qui appartenons à ce dialogue, dont nous ne sommes que les plus récents interlocuteurs.

Compris comme le plus périlleux des biens, comme ce qui nous place dans l'être et comme ce qui nous situe dans le dialogue historique, le langage est pour Heidegger « l'événement fondamental [*Grundgeschehnis*] du *Dasein* historique » de l'homme<sup>209</sup>. Le poème *Germanien* de Hölderlin est un moment bien précis dans l'histoire du dialogue auquel nous aurions part. C'est que ce poème est lui-même selon Heidegger un « dialogue où le langage lui-même vient au langage »<sup>210</sup>. *Germanien* viendrait ainsi nommer un moment crucial de ce long dialogue historique : celui de notre détresse contemporaine face à la fuite des dieux et la réponse possible que nous pouvons y apporter. Aux yeux de Heidegger, amener le langage au langage apparaît comme l'une des décisions déterminantes de notre situation historique. Penser ce qui se donne à travers ce poème serait la réplique décisive de notre époque au long dialogue

---

<sup>207</sup> HH, p. 74 ; GA 39, 69-70.

<sup>208</sup> HH, p. 73-74 ; GA 39, 70-71.

<sup>209</sup> HH, p. 80 ; GA 39, 76.

<sup>210</sup> HH, p. 80 ; GA 39, 76.



historique auquel nous avons tous part. Il s'agit de la part de responsabilité qui appartient à toute réponse au dialogue dont nous avons part dans le temps et pour un certain temps seulement.

## 2. Temporalité et poésie

Le caractère dialogique du langage pointe en direction d'une nouvelle expérience de la temporalité, qui sera élaborée par Heidegger, bien que ses premières formulations aient été présentées dans le cours de l'automne précédent. Le présent cours s'ouvre sur une méditation sur le temps, à travers la distinction entre le début (*Beginn*) et le commencement (*Anfang*) : « Le début, c'est ce sur quoi quelque chose démarre, le commencement ce dont quelque chose surgit »<sup>211</sup>. Ce qui caractérise le début d'un événement, c'est qu'il est facilement identifiable comme étant ce qui initie un événement. Pour sa part, le commencement n'apparaît pas d'emblée lorsque l'événement commence. Le commencement dit Heidegger, ne se laisse identifier qu'à la fin de l'événement<sup>212</sup>.

Le commencement chez Heidegger ne possède pas le caractère d'une cause identifiable et objective qui se donnerait immédiatement à connaître. C'est que le commencement serait ce à partir de quoi le début peut véritablement débiter, exprimant le saut originel à partir duquel une chose émergerait. Néanmoins, le commencement n'apparaîtrait toujours qu'après coup, contrairement au début qui, lui, se laisse déjà voir. En ce sens, l'origine nécessite un *effort de restitution*, alors que le début se laisse simplement observer. Si nous étions des dieux, affirme Heidegger, nous pourrions commencer par le commencement. Dans notre finitude, nous ne

---

<sup>211</sup> HH, p. 15-16 ; GA 39, 3.

<sup>212</sup> Heidegger donne l'exemple de la Grande Guerre. Le début de la guerre peut être facilement identifiable aux premiers coups de feu qui l'ont déclenchée. Toutefois, la Grande Guerre trouverait son origine dans des tendances et mouvements qui précéderait de loin le début de la guerre et ne sont identifiables que lorsque nous avons un certain recul par rapport à son début.

pouvons débiter que par ce qui indique l'origine. Cet effort de restitution du commencement et de l'origine consiste précisément, dans ce premier cours sur Hölderlin, à interpréter les deux hymnes *Germanien* et *Der Rhein*. L'objectif du cours sera de restituer ce commencement et cette origine à travers la poésie hölderlinienne, puisqu'elle traiterait précisément de ce commencement, c'est-à-dire de la poésie elle-même.

### *2.1. Le temps court et le temps long*

Nous serions un dialogue situé dans l'histoire et dans le temps. Ce dialogue aurait débuté bien avant notre naissance et continuera longtemps après notre mort. En tant que le dialogue déborde notre propre temps, nous ne sommes pas en mesure d'expérimenter la plénitude du temps de l'histoire selon Heidegger : « Notre propre temps historique, nous ne le connaissons pas. L'heure fatidique de notre peuple nous est cachée. Nous ne savons pas qui nous sommes, lorsque nous posons la question de notre être spécifiquement temporel »<sup>213</sup>. Notre historicité impliquerait ainsi une certaine finitude radicale de notre compréhension de nous-mêmes. La plupart du temps, nous n'avons qu'une vision diffuse de notre propre histoire puisque nous ne sommes qu'une brève échappée de celle-ci. S'efforcer de comprendre la poésie, ce serait s'efforcer de penser le temps long de l'histoire, dans la mesure où l'histoire jaillit, selon Heidegger, de la poésie véritable. Aux yeux de Heidegger, c'est Hölderlin qui pourrait véritablement nous indiquer notre époque et ainsi, nous apprendre qui nous sommes véritablement. La poésie de Hölderlin nous ferait expérimenter un autre temps que le temps bref de notre vie individuelle.

---

<sup>213</sup> HH, p. 57 ; GA 39, 50.

Le temps long s'oppose au temps court de notre vie quotidienne. Ce temps long serait scandé par celui, décisif, de la poésie fondamentale, fondatrice de notre histoire. Elle est, dit Heidegger, « fissurée d'abîmes »<sup>214</sup>. C'est que des paroles essentielles ne sont pas prononcées tous les jours. Elles nécessitent du temps afin d'éclorre et de s'épanouir. Le temps long est celui des « cimes » selon Heidegger, où les paroles fondamentales sont les véritables sommets de la crête de l'histoire :

Le temps des cimes est long parce que règne sur les cimes une attente endurente et sans relâche de l'*advenue*, mais ni l'ennui ni le passe-temps. On n'y cherche pas à faire passer ou même à tuer le temps ; sa durée et sa plénitude y sont conquises de haute lutte et conservées dans l'attente. Le temps des cimes est long *par essence*, car la préparation du vrai qui doit advenir un jour ne se fait pas en une nuit, ni sur commande, mais exige bien des vies humaines et même des « générations »<sup>215</sup>.

L'histoire, pour Heidegger, serait le résultat de moments décisifs qui ont nécessité du temps afin d'advenir. Ce temps doit donc être distingué du temps quotidien.

Néanmoins, prévient Heidegger, il ne faut pas confondre le temps long de l'histoire avec le concept d'éternité, concept issu de l'Antiquité puis repris par le christianisme. L'éternité peut d'abord être comprise comme sempiternelle (*sempiternitas*), c'est-à-dire comme « continuation ininterrompue du temps »<sup>216</sup>. Le temps long n'est pas sempiternel puisque, comme nous l'avons vu, il est fissuré d'abîmes. Ce qui caractérise le temps des cimes, ce serait la distance qui séparerait chaque sommet. Le temps long ne doit pas non plus être confondu avec l'éternité cette fois-ci comprise comme maintenant immobile (*nunc stans*)<sup>217</sup>. Le temps long de l'histoire serait un temps qui comporterait un passé et un avenir qui auraient chacun leur efficace. En ce sens, le temps long ne peut ainsi pas être identifié aux différentes conceptions de l'éternité. C'est que

---

<sup>214</sup> HH, p. 59 ; GA 39, 53.

<sup>215</sup> HH, p. 62 ; GA 39, 56.

<sup>216</sup> HH, p. 61 ; GA 39, 54-55.

<sup>217</sup> HH, p. 61 ; GA 39, 55.

ces deux conceptions du temps reposent en dernière analyse sur une expérience du temps comme « pur écoulement du maintenant dans la succession »<sup>218</sup>. Heidegger trouve dans la compréhension hölderlinienne du temps un allié dans sa confrontation avec le primat du présent propre à sa compréhension de la métaphysique occidentale. Contre ce « présentisme », Heidegger va plutôt insister sur deux dimensions temporelles négligées par la philosophie occidentale due à son insistance sur le caractère présent de l'étant subsistant.

## 2.2. *Avoir-été et à-venir : la maturation du temps*

La lecture heideggérienne de Hölderlin va de pair avec une méditation sur la nature du temps. En renvoyant au paragraphe 65 de *Sein und Zeit* et dans la continuité des réflexions présentées dans le cours de logique de 1934, Heidegger expose ici sa conception du temps comprise à partir de l'idée de maturation (*Zeitigung*)<sup>219</sup>. On se souvient que Heidegger avait élaboré une nouvelle approche du passé et du futur dans son *magnum opus* de 1927. En critiquant la compréhension traditionnelle (et inauthentique) du temps qui comprend le passé et le futur comme étant des formes dé-actualisées et pas encore actualisées du présent, Heidegger élaborerait dans ce contexte les concepts d'étant-été et d'à-venir. Sans être des formes amoindries du présent, l'étant-été et l'à-venir étaient plutôt deux modes de la temporalité formant avec le présent la « forme originaire du souci »<sup>220</sup>. Le souci et sa dimension temporelle, étant formulés à partir de la tâche directrice de l'ouvrage de 1927 d'élaborer une analytique existentielle en vue de poser la question de l'être, se trouvent radicalisés en 1934, comme nous l'avons vu.

---

<sup>218</sup> HH, p. 61 ; GA 39, 55.

<sup>219</sup> HH, p. 108 ; GA 39, 109.

<sup>220</sup> SZ, 327.

Le souci se trouve ici pensé à partir du temps de l'être lui-même qui se déploie dans l'histoire. L'ayant-été, dans le cours de 1934, avait été identifié avec la tradition. La visée de Heidegger était de penser le passé et le futur comme événement. La tradition, était ainsi comprise comme un événement passé qui continue d'exercer son efficace dans le présent tout en ouvrant un à-venir dans lequel nous sommes projetés. L'interprétation heideggérienne de Hölderlin se situe dans cette radicalisation des concepts d'étant-été et d'à-venir. En distinguant le passé et le futur de l'étant-été et de l'à-venir, Heidegger affirme que :

ce qui est passé est irrémédiablement clos, sans espoir de retour : il est installé dans le passé qui, comme le dit la langue avec une grande justesse, est un espace temporel et, pour ainsi dire un espace de débarras où s'entasse tout ce qui s'est écoulé et en allé. Même si une chose passée pouvait encore revenir avec toutes ses particularités et circonstances, ce ne serait plus jamais la même chose, car cette position dans le temps, cet ancien maintenant d'où la chose passagère est retombée dans le passé en l'entraînant avec elle, tout cela s'est irrémédiablement en allé. Ce qui est passé traîne devant la porte du présent et ne peut jamais y revenir et y entrer. L'avoir été, en revanche, continue d'être, nous les sommes nous-mêmes en quelque façon dans la mesure où, le plaçant devant nous, le sauvegardant et le portant en avant, ou encore le repoussant et voulant l'oublier, nous le faisons pénétrer dans notre *Da-sein*. Les ombres de ceux qui furent nous visitent à nouveau, viennent à nous, sont à-venir<sup>221</sup>.

Le temps n'est pas originellement une suite infinie de maintenant. Plutôt, le temps, pensé plus radicalement à la suite du dialogue avec Hölderlin, est un événement qui se déploie depuis un passé (étant-été) jusqu'à un futur (à-venir). Dans cette nouvelle compréhension du temps de l'événement, il faut surtout entendre le processus de « croissance » et de « maturation » du temps, qui serait étranger au temps compris à partir du présent. Les véritables événements qui font histoire seraient le fruit parvenu à maturité du temps.

L'étant-été et l'à-venir se tiendraient ainsi dans une intrication bien particulière qui nous aiderait à comprendre la réflexion sur le début et le commencement qui avait ouvert le cours de

---

<sup>221</sup> HH, p. 107-108 ; GA 39, 108.

1934-1935. C'est que le commencement est bien le temps constitué par un étant-été qui nous donne un avenir. Toutefois, nous n'avons pas accès au commencement de la même manière que nous accéderions au début. Si l'étant-été nous donne un à-venir, ce n'est qu'à partir de l'à-venir que nous accédons à l'étant-été. C'est que penser l'à-venir implique toujours l'effort de *sauvegarde* comme *mémoire* propre à tout ce qui a été instauré dans le temps :

Ensuite, instauration signifie : ce qui a été, pour ainsi dire, dit d'avance, ce qui a été fondé, le reprendre et le mettre en dépôt, le sauver comme mémoire qui demeure et ne cesse de penser à l'essence ouverte de l'Être – mémoire en direction de laquelle un peuple doit toujours à nouveau lancer la pensée<sup>222</sup>.

La poésie est instauratrice d'une mémoire qui révèle l'étant-été, gros de l'a-venir. Ainsi, c'est l'à-venir qui « ouvre rétrospectivement » l'étant-été « en tant que ce qui se préparait déjà plus tôt »<sup>223</sup>. Le commencement ne peut être connu qu'à la fin, puisqu'il nécessite la distance procurée par l'à-venir et son effort de *mémoire*, dont la tâche « rétrospective future » est d'ouvrir la puissance du passé en vue de la réaliser dans le temps à venir<sup>224</sup>.

L'événement fondamental de notre histoire – c'est-à-dire l'instauration de l'être par la poésie – ne se réduirait pas à un simple événement originel auquel il faudrait retourner. Cela relèverait encore de l'ordre de la pensée objectivante, qui se représente l'être comme une réalité « déjà là » observable et calculable. L'être ne préexiste pas à son instauration. Cela ne veut pas dire que la poésie est un acte de pure création du monde selon le génie individuel de l'artiste. Heidegger, en lisant Hölderlin, affirme plutôt qu'en toute instauration de l'être, se trouve en même temps une *mémoire* de l'origine. Cette mémoire témoigne du fait que, bien que l'être ne préexiste pas à son instauration, l'instauration serait toujours « en retard », pour reprendre les

---

<sup>222</sup> HH, p. 198-199 ; GA 39, 214.

<sup>223</sup> HH, p. 108 ; GA 39, 109.

<sup>224</sup> C'est cette expérience de la temporalité qui a poussé Zarader à caractériser l'herméneutique par la restitution. Zarader, « Herméneutique et restitution », *Archives de Philosophie*, 2007/4, (Tome 70), 2007, p. 637.

termes de Zarader, sur ce qu'elle institue. Ce retard témoignerait ainsi d'une double reconnaissance. Ce serait d'abord reconnaître qu'il doit bien y avoir quelque chose qui « précède » l'institution, bien que ce ne soit pas un étant objectivement là. Ensuite, il y aurait une certaine reconnaissance au sens où nous serions redevables à l'être qui se « donne » à l'institution, tout comme le poète est redevable aux « éclairs des célestes » dans son activité poétique. C'est de cette manière que Heidegger, en tirant les richesses de la poésie de Hölderlin, parvient à négocier une voie libre par rapport au double écueil du positivisme et de l'idéalisme dans sa nouvelle conception du temps.

### *2.3. Le temps des créateurs*

Sans se réduire à une pure activité subjective, puisqu'il est toujours dialogique, le temps authentique serait celui des créateurs. Le poète aperçoit et recueille les signes des dieux et par son activité poétique, sauvegarderait l'être en l'instituant pour une communauté historique. Le temps long serait donc l'œuvre des créateurs, c'est-à-dire de ceux qui énoncent et instituent les paroles fondamentales d'un peuple. Dans le cours sur les hymnes de Hölderlin de 1934-1935, Heidegger présente trois principales forces créatrices qui fonderait l'existence historique du peuple : le poète, le penseur et le fondateur d'État. Ces trois forces auraient la capacité de présenter l'étant selon une nouvelle configuration et de fonder ainsi une nouvelle manière d'habiter le monde. C'est à ce titre qu'ils sont des créateurs originels. Toutefois, il n'apparaît pas toujours clair chez Heidegger si ces trois créateurs sont originels au même titre.

Aux yeux de Pol Vandavelde, nous devons voir une certaine « répercussion » et un certain « relais » entre le poète, le penseur et le politique :

Le poète éveille la « disposition » affectant un peuple, dans lequel le poète lui-même se tient, et institue la vérité du *Dasein* de ce peuple. Le penseur, à son tour, saisit

conceptuellement et explicite cet être ainsi découvert par le poète, en le rendant compréhensible. Mais cet être saisi comme tel ne reçoit tout son sérieux que lorsqu'il prend forme dans l'organisation d'une communauté; il ne devient lui-même parlant que lorsqu'il est posé dans la vérité historique déterminée, c'est-à-dire dans le fait que le peuple accède à lui-même en tant que peuple; cela advient ultimement par l'acte créateur du fondateur de l'état<sup>225</sup>.

Selon cette compréhension, il y aurait donc un enchaînement chronologique chez les trois figures énoncées par Heidegger. Ce commentaire de Vandavelde fait écho à la page 144 de la GA 39 où, selon la formulation, il semble bien être question d'une certaine « chronologie » dans la succession des trois forces créatrices<sup>226</sup>. Il faut nuancer certaines choses.

Premièrement, il s'agit de remettre ces idées dans leur contexte d'énonciation. Cette distinction entre les trois forces créatrices provient de l'interprétation des vers « *Et les temps du créateur sont / Comme la montagne qui en large houle / de mer à mer / S'étend sur la terre...* » du poème *À notre terre la mère*. En tant que les créateurs sont les véritables cimes du temps long, ils seraient ceux qui ouvrent *pour la première fois* l'étant en tant que tel et l'institueraient comme vérité d'un peuple historique. L'ouverture du monde procéderait ainsi selon les différentes activités créatrices propres au poète, au penseur et au fondateur d'État.

La vérité d'un peuple est déterminée (*bestimmt*) selon ces trois forces créatrices, explique Heidegger. S'il y a quelque chose comme un ordre chronologique entre les trois forces

---

<sup>225</sup> Vandavelde voit là le signe du « National-Socialisme privé de Heidegger » dans le fait qu'il identifie le poète à Hölderlin, le penseur à lui-même et le fondateur d'État à un homme politique à la hauteur du National-Socialisme. P. Vandavelde, « Heidegger et la poésie. De 'Sein und Zeit' au premier cours sur Hölderlin », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 90, No 85, 1992, p. 21. Toutefois, l'identification entre le penseur à Heidegger ainsi que le politique au National-Socialisme apparaît d'autant plus forcé par Vandavelde que l'auteur lui-même affirme que ces puissances « échappent à tout calcul » et donc, ne sont pas prévisibles et aisément identifiables.

<sup>226</sup> « Le ton fondamental, c'est-à-dire la vérité du *Dasein* d'un peuple, est instauré originellement par le poète. Mais l'Être de l'étant ainsi dévoilé est en tant qu'Être conçu, ajointé, et par là enfin ouvert, par le penseur ; et l'Être ainsi conçu n'est placé dans le sérieux dernier et premier de l'étant, c'est-à-dire dans la vérité historique *déterminé dans sa tonalité* qu'une fois que le peuple a été amené à lui-même en tant que peuple. Cela advient grâce à la création par le créateur d'État de l'État accordé à son essence. Mais toute cette advenue a son temps propre et par conséquent sa propre chronologie. Les puissances de la poésie, de la pensée, de la création d'État agissent surtout aux époques de déploiement de l'histoire, aussi bien dans un mouvement d'avancée que de recul, et elles échappent par nature à tout calcul ». HH, p. 137 ; GA 39, 144.



créatrices, il faut moins comprendre ce processus comme un relais mécanique, que comme l'« unisson » des trois forces qui fonctionnent toujours ensemble : « La vérité d'un peuple est, dans chaque cas, la capacité de manifestation de l'être en son entier, conformément à quoi les puissances porteuses, ajointantes et conductrices reçoivent leur rang [*Ränge*] et trouvent leur unisson [*Einstimmigkeit*] »<sup>227</sup>. Les trois forces créatrices représentent d'abord le moment où le poète chante le ton fondamental d'une époque, le penseur préserve en mémoire l'être qui se donne à travers la poésie, et le politique institue l'être comme vérité d'un peuple.

Une difficulté survient dans le fait que Heidegger n'est pas toujours constant sur le nombre de forces créatrices. Dans les différentes versions de la conférence de 1935-1936 *L'origine de l'œuvre d'art*, Heidegger évoque plutôt cinq forces créatrices :

Une manière essentielle dont la vérité s'institue dans l'étant qu'elle a ouvert elle-même, c'est [1] la vérité se mettant elle-même en œuvre. Une autre manière dont la vérité déploie sa présence, c'est [2] l'instauration d'un État. Une autre manière encore pour la vérité de venir à l'éclat, c'est [3] la proximité de ce qui n'est plus tout bonnement un étant, mais le plus étant dans l'étant. Une nouvelle manière pour la vérité de fonder son séjour, c'est [4] le vrai sacrifice. Une dernière manière enfin pour la vérité de devenir, c'est [5] le questionnement de la pensée qui, en tant que pensée de l'être, nomme celui-ci en sa dignité de question<sup>228</sup>.

Artistes, fondateurs d'États, épiphanie du divin, sacrifice<sup>229</sup>, penseurs, tels sont dans cette conférence les forces créatrices fondamentales<sup>230</sup>. Or, dans ce passage, il n'est pas question de

---

<sup>227</sup> Le terme *Einstimmigkeit* renvoie à l'unanimité des voix dans un contexte politique. Il n'y a donc pas vraiment un relais entre les trois forces. Plutôt, le poète, le penseur et le fondateur d'État ne sont des forces véritables que si leur voix (*Stimmung*) forme un unisson (*Ein-stimmigkeit*). Chacune a son rôle, ou plutôt sa « partition », si nous poussons la métaphore musicale, que dans la mesure où elle forme un unisson avec les autres voix. Heidegger HH, p 137 ; GA 39, 144.

<sup>228</sup> OOA, p. 69.

<sup>229</sup> Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, la notion de sacrifice n'est pas toujours facilement identifiable chez Heidegger. Pierre Bertaux, dans son commentaire de Hölderlin, affirme que le sacrifice doit être entendu chez le poète en son sens latin *sacri-ficare*, c'est-à-dire le processus de « rendre sacré » quelque chose, par exemple par l'immolation. Cela peut venir éclairer pourquoi le sacrifice chez Heidegger est l'une des forces créatrices. Pierre Bertaux, *Hölderlin ou le temps d'un poète*, Paris, Gallimard, 1983, p. 192-193.

<sup>230</sup> Dans l'œuvre tardive de Heidegger, notamment *Acheminement vers la parole*, Heidegger ne présentera que le poète et le penseur.

chronologie – il serait même impensable d’y voir un certain relais entre eux. Ceux-ci se regroupent plutôt ensemble sous l’activité proprement poétique.

Il faut toujours garder à l’esprit l’intrication intime de l’ouverture du monde et du langage. Les différentes forces créatrices se produisent toujours dans une proximité avec le langage, que ce soit dans le vers poétique, dans la constitution d’un État, dans le Livre Saint, dans les récits et les légendes issus d’un sacrifice véritable, dans le concept. L’essentiel réside moins dans la chronologie des forces créatrices que dans la proximité entre l’acte d’ouvrir le monde et sa nécessaire mise en langage. Dans le cours de 1934-1935, il faut surtout souligner la continuité des forces créatrices avec le moment de configuration, de sauvegarde et d’institution du monde propres à la langue. Ces moments se rapportent chacun au poète, au penseur et au fondateur d’État.

### **3. La tonalité affective fondamentale**

Pour Heidegger, le poème *Germanien* doit nous offrir une expérience particulière de notre temps historique, c’est-à-dire nous faire expérimenter le ton fondamental (*Grundstimmung*) dans lequel se tient notre époque. On se souvient que la tonalité affective avait été introduite au paragraphe 28 d’*Être et temps* dans le contexte de l’être-à, c’est-à-dire l’ouverture du *Dasein* au monde et ses existentiels. Avec la compréhension et le parler, la tonalité affective était l’une des ouvertures premières de l’étant en ce qu’elle révélait l’être-jeté qui détermine et « donne le ton » au là du *Dasein*. Dégagée du contexte d’une analytique du *Dasein*, la tonalité affective jouait tout autant un rôle central, comme nous l’avons vu, dans le cours de logique de 1934 où elle s’articulait avec la nouvelle compréhension heideggerienne du temps comme événement historique. Dans le contexte de 1934, la tonalité affective était celle

du déploiement historique de l'être lui-même, tonalité qui venait donner le ton à l'époque dans laquelle nous nous tenons.

L'interprétation heideggérienne de l'hymne *Germanien* de Hölderlin est animée par l'effort de situer la tonalité fondamentale (*Grundstimmung*) de l'époque, afin de fonder la pensée dans un lieu métaphysique différent de celui de la modernité et du nihilisme qui en découle. Il s'agira de voir comment Heidegger identifie la tonalité fondamentale de notre époque au deuil sacré évoqué dans l'hymne *Germanien* et ses différentes implications.

### 3.1. L'époque du deuil sacré

Le poème de Hölderlin débute par un renoncement aux anciens dieux et de l'endurance de leur fuite : « Non, les bienheureux / images divines apparues dans les pays antique / Je ne dois certes plus les invoquer ». Nous vivons dans une époque où les dieux n'apparaissent plus. Ce que chante la poésie de Hölderlin dans *Germanien* serait l'expérience du deuil sacré, celui qui caractérise notre situation historique face au délaissement des dieux qui doit être pleinement expérimenté : les dieux ne se présentent plus à nous au sommet de l'Olympe de même que les temples qui organisaient d'abord la vie éthique de l'homme ne sont plus aujourd'hui que ruines ou attractions touristiques. Par conséquent, la manière dont nous habitons le monde se caractérise par l'état de désolation, conséquence du nihilisme des temps modernes. Aux yeux de Heidegger, Hölderlin, en plus de formuler adéquatement notre détresse historique, est le poète qui pointe en direction d'une *autre* expérience possible du divin, qui peut constituer le sol d'une nouvelle expérience à venir. Par conséquent, le poète ne doit pas être compris à partir de la tristesse et de la nostalgie romantique d'un lointain passé perdu. Ce que nous présente Hölderlin,

ce serait la possibilité d'endurer la détresse provoquée par le délaissement des dieux<sup>231</sup>. L'état de détresse contemporain, propre à notre temps historique, pour Heidegger, est à la fois le signe du déclin d'un ancien dévoilement de l'être ainsi que le signe d'une vérité qui est sur le point d'advenir.

Avant d'explicitier ces idées, il faut avant tout interpréter la notion de sacré chez Hölderlin et sa reprise chez Heidegger. Le sacré possède un usage propre dans la poésie de Hölderlin. Selon Heidegger, il désigne d'abord l'indemne, le sauf (*das Heilige* est dérivé de l'adjectif *heil*)<sup>232</sup>. Si le sacré équivaut à l'indemne, c'est qu'il est à la fois l'immédiat (au sens où il ne peut être médiatisé) tout en étant ce qui introduit la médiation. Le sacré est ainsi « indemne » ou « sauf » par rapport à toute médiation.

Dans la proximité des réflexions de l'idéalisme allemand, nous pourrions dire que notre rapport au monde serait toujours médiatisé. La médiation possède deux implications fondamentales. D'abord, toute chose se présente à partir d'un *médium* à travers lequel elle peut apparaître. Ensuite, la médiation implique une certaine temporalité. Si notre rapport au monde est médiatisé, c'est qu'il nécessite un certain temps pour advenir. Le sacré chez Hölderlin, étant à la fois ce qui est immédiat et ce qui institue la médiation serait ainsi, selon Heidegger, ce qu'il y a de plus fondamental et de plus ancien, même plus ancien que les dieux eux-mêmes, qui se médiatisent sous différentes figures. Par conséquent, le sacré serait « l'instauration médiatrice par excellence », mais qui par le fait même échapperait à cette médiation<sup>233</sup>. Le

---

<sup>231</sup> HH, p. 89 ; GA 39, 86-87.

<sup>232</sup> M. Haar, « Heidegger et le dieu de Hölderlin », *L'Herne Hölderlin*, p. 503.

<sup>233</sup> Greisch, « Hölderlin et le chemin du sacré », *L'Herne Heidegger*, Paris, Éditions de l'Herne, 1983, p. 412. ; Le commentaire de Blanchot est ici éclairant : « Toute l'œuvre de Hölderlin témoigne de la conscience d'une puissance antérieure dépassant aussi bien les dieux que les hommes, celle même qui prépare l'univers à être 'tout entier'. Heidegger, dont le commentaire est sur ce point particulièrement *ahnend*, l'appelle, avec Hölderlin, le Sacré, *das Heilige* ». Blanchot, *La part du feu*, p. 122.

danger du langage chez le poète résiderait dans cette tendance à nommer, – et par conséquent la possibilité de mal nommer – le sacré, de forcer la médiatisation du « non-médiatisable » (*Unmittelbar*).

Le deuil, selon Heidegger dans son interprétation du poète, est sacré puisqu'il « instaure » une nouvelle relation – et donc une nouvelle médiation – avec le divin<sup>234</sup>. Ici, la poésie de Hölderlin n'est ni un retour nostalgique aux dieux anciens, ce qui serait vain, ni une propulsion immédiate dans n'importe quel succédané de la perte du divin, mais se caractériserait selon Heidegger d'abord par le renoncement et l'endurance. Le poète exhorte à renoncer à invoquer le nom des dieux anciens. Renoncer, commente Heidegger, ne doit pas être compris comme un abandon et une perte<sup>235</sup>. Plutôt, le renoncement à nommer les dieux anciens, qui ouvre l'hymne *Germanien*, est celui qui nous fait accéder au ton fondamental de notre époque. Ce renoncement se caractérise par sa « force de création et d'engendrement », en ce qu'il est le germe véritable de ce qui sera à venir<sup>236</sup>.

Le deuil sacré est aussi une forme d'endurance, en ce qu'il exige de nous la résolution à *sauvegarder* la divinité des dieux enfuis. La divinité des dieux ne s'est pas totalement éclip­sée, affirme Heidegger. Plutôt elle se présenterait à nous dans la fuite elle-même des dieux, dans la mesure où le divin apparaît comme étant ce qui se refuse à nous. Expé­ri­menter le ton fondamental de notre époque, c'est se résoudre à affronter notre temps en endurant ce refus. Il s'agit d'un « renoncement salutaire » en ce qu'il sauvegarde la divinité des dieux enfuis sans toutefois l'abandonner ni la remplacer prématurément. Ces deux implications du deuil sacré qui

---

<sup>234</sup> HH, p. 89-90 ; GA 39, 87.

<sup>235</sup> HH, p. 95 ; GA 39, 94.

<sup>236</sup> HH, p. 95 ; GA 39, 94.

constituent le ton fondamental de notre époque doivent nous faire expérimenter pleinement l'accomplissement (*Vollendung*) de l'état de détresse qui caractérise la modernité.

### 3.2. *Habiter la terre en temps de détresse*

Nous avons vu que la tonalité fondamentale chez Heidegger ne se réduit pas à l'affection subjective d'un sujet, mais est plutôt le ton qui détermine une époque historique. Le deuil sacré est donc moins le nôtre, que celui de notre temps. C'est dans ce contexte précis que Heidegger introduit l'idée de chez soi (*Heimat*)<sup>237</sup>. Dans la poésie de Hölderlin, commente Heidegger, notre chez soi est en deuil de ses dieux. Le chez soi, dans ce contexte-ci, ne doit pas être compris comme étant un simple lieu de naissance, ni comme étant un « paysage familier ». Le chez soi, c'est la *puissance de la terre (Macht der Erde)*. Heidegger trouve dans la poésie de Hölderlin une présentation de la terre qui dépasse le cadre purement « géographique » qui appartient à sa compréhension technique et scientifique. La puissance ou la force de la terre, c'est de nous fournir un lieu où nous pouvons être chez nous.

La terre n'est pas originellement un lieu délimité selon des frontières qui forment un territoire. Il ne faudrait pas non plus comprendre la puissance de la terre selon une conception modale, c'est-à-dire que la terre posséderait le monde « en puissance ». Plutôt, il s'agit d'une puissance au sens d'une force, celle de nous fournir notre chez soi, le « là » concrètement situé de notre existence *sur* terre. La terre c'est d'abord le lieu de notre séjour, c'est là où nous « habitons poétiquement ». Dans une proximité avec la *physis* grecque, la terre chez Hölderlin renvoie à « tout ce qui prépare à survenir »<sup>238</sup>. Roches, plantes, animaux et humains, tous nous

---

<sup>237</sup> HH, p. 90 ; GA 39, 88.

<sup>238</sup> HH, p. 106 ; GA 39, 107.

provenons de la terre, la *mère de toute chose*, pour reprendre les termes de Hölderlin. C'est à partir de la terre que les montagnes surgissent et y retournent lorsqu'elles s'érodent, de même que les animaux naissent sur terre et y retournent lorsqu'ils périssent. En plus d'être le lieu où nous vivons, la terre possède une puissance et une force incomparable, c'est-à-dire celle de nous donner un sol où établir notre chez soi.

La terre est ainsi « élevée » (*erzogen*) en chez soi quand elle est préparée à recevoir et à accueillir en elle les dieux. Le chez soi, le *Heimat*, ne se réduirait donc pas à un simple domicile terrestre, mais est le site de notre expérience du divin. Nous nous trouvons chez nous sur la terre lorsque la terre sur laquelle nous habitons a été élevée à accueillir nos dieux, c'est-à-dire lorsque le sacré s'est médiatisé avec le terrestre. Puisque la terre possède la puissance de nous fournir un monde, elle est notre véritable chez soi, le véritable lieu d'où nous venons, où nous séjournons le temps de notre existence et où nous retournons après notre mort.

Néanmoins, le *Dasein* concrètement situé n'habite pas l'ensemble de la terre comprise de manière indéterminée, mais séjourne sur *sa* terre partagée historiquement avec les autres. En tant que nous habitons chacun une partie de la terre, sur laquelle est fondée toute mémoire commune et tout projet partagé, nous habitons la terre avec notre peuple. Cette relation communautaire et temporelle entretenue entre le peuple et la terre, c'est ce que Heidegger nomme, en reprenant le langage hölderlinien, la patrie (*Vaterland*). Il ne faut pas comprendre la patrie chez le poète, prévient Heidegger, comme étant une forme de « patriotisme bruyant et encore plus douteux » propre à sa formulation dans le contexte politique et historique du 20<sup>e</sup> siècle<sup>239</sup>. Plutôt, nous assure Heidegger, la patrie renvoie au « pays des pères ».

---

<sup>239</sup> HH, p. 117 ; GA 39, 120.

La terre a d'abord été travaillée par les générations précédentes. Ce à quoi la patrie renvoie, c'est au caractère historique de la terre : des sillons ont été tracés sur la terre par nos ancêtres, les champs qui nous nourrissent ont été semés et cultivés, de même que les villes ont été bâties selon les possibilités du sol, du climat, des matériaux disponibles, etc. En plus d'avoir été travaillées, ces différentes choses qui appartiennent à la terre ont été nommées. Nous avons reçu en héritage une terre travaillée par l'esprit : les lacs ont été distingués des fleuves, des fjords, de la mer, etc. Chacun a reçu son nom, chacun est habité par des histoires, des contes, des légendes. Les rivières, les montagnes, les prairies nous apparaissent toujours au sein d'histories – à la fois individuelles et sociales – qui appartiennent plus généralement au peuple qui habite sa terre historiquement. Le peuple historique hérite ainsi d'un certain territoire où il s'est installé et où il a nommé sa terre et bâti son séjour sur elle. La patrie, c'est donc, pour Heidegger, l'être historique d'un peuple, là où il se sent chez lui dans sa patrie, c'est-à-dire la parcelle de terre sur laquelle il a historiquement habité et où il a prié ses dieux. Toutefois, les dieux à notre époque se sont enfuis.

En ce sens, ce n'est pas le *Dasein* qui projette le deuil sacré sur son chez soi, c'est plutôt le chez soi qui détermine le ton fondamental de toute existence sur terre. Dans son interprétation de Hölderlin, Heidegger comprend le chez soi comme étant en deuil de ses dieux. Nous partageons ce deuil, affirme Heidegger, avec la terre et les fleuves<sup>240</sup>. Comme nous l'avons vu, Heidegger ne conçoit pas le deuil comme étant quelque chose de « négatif ». Le deuil sacré posséderait ses propres forces d'engendrement en ce qu'il sauvegarderait la divinité des dieux enfuis et en ce qu'il mettrait la terre de notre chez soi en attente de nouveaux dieux. Le chez soi

---

<sup>240</sup> HH, p. 94 ; GA 39, 93.



en deuil de ses dieux est dans un état de détresse (*Bedrängnis*) qui possède ses propres possibilités créatrices.

En tant que le deuil sacré détermine le renoncement et l'endurance, la poésie de Hölderlin, aux yeux de Heidegger, est ce qui rend la préparation (*Bereitschaft*) des prochains dieux possibles. Ce qu'indiquerait la poésie de Hölderlin, ce serait la possibilité de préparer la terre à l'attente des prochains dieux, ce qui ne peut se faire que par l'effort d'expérimenter pleinement le deuil sacré. La tâche, selon Heidegger, est d'effectuer une décision historique, c'est-à-dire de décider si nous voulons ou non expérimenter pleinement le ton fondamental de notre époque. Cette tâche ne serait réalisable que si nous produisons un véritable savoir sur la puissance du langage, ici compris comme « dire instaurateur et fondateur ». La poésie hölderlinienne serait l'expérience de cette puissance du langage :

Le dire du poète est instaurateur. Notre poésie instaure et fonde un lieu du *Dasein* où nous ne nous tenons pas encore mais où le dire poétique veut nous forcer à entrer, où nous pénétrons si nous comprenons de façon adéquate le dire instaurateur et fondateur, ce qui est en train de se dire ; c'est-à-dire si nous voulons atteindre le fond qu'institue l'instauration fondatrice<sup>241</sup>.

La méditation sur le langage est une préparation de la terre à une nouvelle expérience du sacré à la suite de la fuite des dieux.

### 3.3. *La misère métaphysique de notre époque*

La lecture heideggérienne de Hölderlin est animée ainsi par un espoir que nous pouvons qualifier de métaphysique : face à l'état de misère (*Not*) et de détresse (*Bedrängnis*) qui caractérisent la modernité, Heidegger cherche dans la poésie de Hölderlin un nouveau rapport au langage qui soit en mesure de répondre à la désolation métaphysique de l'époque. C'est que,

---

<sup>241</sup> HH, p. 112 ; GA 39, 113.

affirme Heidegger, Hölderlin a « instauré d'avance » cette misère et cette urgence dans sa poésie<sup>242</sup>. En évoquant l'état de détresse provoqué par la fuite des dieux, la poésie hölderlinienne a ouvert notre époque au ton fondamental du deuil sacré. Hölderlin réside ainsi dans ce « lieu de misère métaphysique » qui doit ouvrir une nouvelle époque de notre temps historique sur terre<sup>243</sup>. Ce lieu métaphysique est celui de « la divine détresse endeuillée, mais prête »<sup>244</sup>.

C'est que la détresse (*Bedrängnis*) chez Hölderlin, commente Heidegger, ne doit pas être entendue comme un état statique, mais plutôt dans son sens verbal en lien avec les termes contraindre, serrer, opprimer qui peuvent venir traduire le verbe *bedrängen*. La détresse, qui n'est pas un état d'âme, comporte ainsi plutôt un certain mouvement<sup>245</sup>. Ce mouvement nous pousse et nous entraîne simultanément dans de nouveaux rapports au monde. Pour Heidegger, la détresse du ton fondamental nous *déporte* (*entrücken*) des dieux et nous *importe* (*einrücken*) vers la terre<sup>246</sup>. En tant qu'ils se sont enfuis, la détresse qui appartient au deuil sacré, nous emporte loin des dieux. Ce faisant, la détresse nous pousserait à retourner (*einrücken*) à la terre et à interroger à nouveau notre séjour sur elle. Ce mouvement déportant-important nous insérerait ainsi dans un nouveau rapport au chez soi et à la patrie, et ainsi à l'être.

Selon Heidegger, c'est en ce sens qu'il faudrait entendre le « versant positif » du deuil sacré chez Hölderlin. Si le deuil sacré provoqué par la fuite des dieux nous pousse dans un état de misère, il nous incite à retourner à la terre. Le deuil sacré comporte une certaine disposition (*bereitschaft*) au sens où le *Dasein* doit se tenir prêt (*bereit*) à réinvestir la terre à la suite de la fuite des dieux afin de la préparer à une divinité à venir. La poésie de Hölderlin se tiendrait ainsi

---

<sup>242</sup> HH, p. 129 ; GA 39, 134.

<sup>243</sup> HH, p. 130 ; GA 39, 135.

<sup>244</sup> *Die heilig trauernde, aber bereite Bedrängnis*, HH, p. 133 ; GA 39, 139.

<sup>245</sup> C'est pourquoi Julien Hervier traduit *Bedrängnis* par oppression. Il veut souligner le caractère « pressant » qui appartient à la détresse. Pour notre part, nous tentons de rester plus proche du terme allemand.

<sup>246</sup> HH, p. 133-134 ; GA 39, 139.

dans l'expérience métaphysique du : « déclin créateur de la précédente vérité de l'être »<sup>247</sup>. Il s'agirait d'un déclin dans la mesure où le temps des dieux enfuis provoque la misère et la détresse des temps modernes, qui témoignent du nihilisme de l'Occident. Néanmoins, ce déclin est créateur au sens où dans cette vérité précédente se fait entendre l'écho des balbutiements du prochain dévoilement de l'être. Ainsi, Hölderlin, serait « fasciné et emporté par l'élément juvénile et les puissances nouvelles. Mais tout cela poétiquement »<sup>248</sup>. Si Hölderlin a réussi à mettre en poésie le ton fondamental de l'époque, la tâche revient au penseur de garder en mémoire l'être qui est sur le point de s'ouvrir d'une nouvelle manière à travers l'expérience deuil sacré. C'est en ce sens que la poésie hölderlinienne ouvrirait et fonderait – et ainsi instituerait – une nouvelle relation à l'être, tâche qui doit s'articuler conjointement avec la pensée en direction de l'être et la fondation d'un État pour le peuple<sup>249</sup>.

## Conclusion

Dans le cadre de ce chapitre, nous avons d'abord fait ressortir les nouvelles considérations de Heidegger sur les œuvres du langage à travers ses trois caractéristiques essentielles, soit son caractère périlleux, le positionnement fondamental et la notion de dialogue. Nous avons analysé la nouvelle conception heideggérienne de la temporalité à la suite de sa rencontre avec la poésie de Hölderlin. Nous avons montré comment Heidegger avait formulé dans son cours de 1934-1935 le temps à partir des notions de temps long, de maturation et de

---

<sup>247</sup> HH, p. 142 ; GA 39, GA 39, 150.

<sup>248</sup> HH, p. 142 ; GA 39, 150.

<sup>249</sup> Si plusieurs commentateurs auront identifié Hölderlin au poète, Heidegger au penseur et Hitler au fondateur d'État, il est remarquable que Heidegger lui-même et Hitler ne soient pas nommés dans ce passage. Cela est d'autant plus surprenant qu'il aurait été tout à fait possible, voir « pertinent » pour l'auteur de nommer Hitler en 1934-1935. À cela s'ajoute le fait que Heidegger qualifie souvent son propre commentaire du poète comme préparatoire et préliminaire. L'identification des trois forces créatrices à ces trois figures historiques est donc hâtive, d'autant plus que Heidegger souligne l'aspect radicalement futuriste de l'advenue de ces forces.

forces créatrices. Cela nous a mené au cœur du commentaire du penseur de l'hymne *Germanien*, c'est-à-dire le ton fondamental de notre époque, selon l'interprétation de Heidegger. Identifié comme deuil sacré, la méditation sur le ton fondamental revenait à penser d'une nouvelle manière notre chez soi, c'est-à-dire la manière fondamentale dont nous habitons le monde. Finalement, nous avons montré que l'ensemble de ces réflexions se situaient dans un questionnement métaphysique beaucoup plus englobant.

Notre interprétation de la lecture heideggérienne de Hölderlin a délibérément mis de côté certaines notions centrales de la première partie du cours. Si nous n'avons pas encore évoqué des notions telles que le combat (*Streit*) du monde et l'intimité (*Innigkeit*), c'est que ces notions trouveront une expression beaucoup plus déterminante dans le commentaire de Heidegger de l'hymne *Der Rhein*, dont le prochain chapitre entend relever les principaux moments.

## Chapitre Cinq

### *Der Rhein*

Après avoir interprété l'hymne *Germanien*, Heidegger concentre la seconde partie de son cours de 1934-1935 sur le poème *Der Rhein*. Cet hymne tardif de l'œuvre de Hölderlin a été écrit au printemps 1801. Il appartient à ce que l'on a appelé la poésie fluviale de Hölderlin. L'interprétation heideggérienne de cet hymne doit être comprise dans la continuité de l'interprétation précédente de *Germanien*. Toutefois, ce que Heidegger cherche à travers l'hymne de Hölderlin n'est pas une « simple répétition » du ton fondamental du deuil sacré qui avait été exprimé dans *Germanien*, mais bien un « nouveau déploiement »<sup>250</sup> (*neue Entfaltung*) de ce ton, qui doit donner à penser de nouvelles expériences. En procédant de la même façon que pour l'interprétation de *Germanien*, Heidegger lit toujours Hölderlin de manière croisée, c'est-à-dire en s'inspirant de ses autres poèmes, toujours en vue de s'avancer plus loin dans les profondeurs de la poésie.

Dans ce chapitre, nous concentrerons nos analyses autour de trois thématiques centrales du cours. Premièrement, nous nous intéresserons à ce que Heidegger, en reprenant Hölderlin, nomme les demi-dieux. Suivant le poète, Heidegger en vient à comprendre les demi-dieux selon leur être-intermédiaire, leur passion et leur acte d'instauration. Ces trois notions seront centrales à notre analyse. Deuxièmement, il faudra expliciter la « parole fondamentale » du poème de Hölderlin, selon Heidegger, c'est-à-dire le destin. À cet égard, il s'agira de distinguer la terre de la « nature », de souligner l'importance de l'écoute poétisante, ainsi que d'affirmer le rôle emblématique du fleuve pour saisir la compréhension hölderlinienne du destin. Troisièmement, nous terminerons ce chapitre sur la notion de « différend ». Il s'agira alors de voir en quoi

---

<sup>250</sup> HH, p. 153 ; GA 39, 162.

consistent les puissances de l'origine, d'interroger l'idée de secret et d'intimité et finalement sonder les possibilités « métaphysiques » de la poésie. L'interprétation des hymnes *Germanien* et *Der Rhein* apparaît ainsi fondamentale pour comprendre la constance du poète dans la presque totalité de des textes subséquents de Heidegger.

## 1. « Demi-dieux je pense à présent »

Heidegger débute sa lecture de Hölderlin en proposant une interprétation de la strophe X du poème *der Rhein* : « Demi-dieux je pense à présent / Et connaître je dois les chers, / Parce que souvent leur vie tant / me remue la poitrine haletante »<sup>251</sup>. L'interprétation heideggérienne de l'hymne de Hölderlin débute ainsi par cette mystérieuse notion des demi-dieux à l'œuvre chez le poète, dont le commentaire comparatif vise à déterminer leur essence. La visée de cette partie consiste à voir comment Heidegger, dans son interprétation de Hölderlin, en vient à identifier les demi-dieux aux poètes, au penseur et au fleuve. C'est précisément en interprétant la place et le rôle des demi-dieux dans la poésie de Hölderlin que l'accès à la problématique du langage et de la poésie sera frayé chez Heidegger, dans la mesure où la vocation du poète se trouve de part en part liée avec cet être.

### 1.1. « Toujours se tient quelque / Un entre les hommes et lui » - Les êtres-intermédiaires

En renvoyant aux poèmes *Pain et vin*, Heidegger en vient d'abord à caractériser les demi-dieux comme étant des « êtres intermédiaires » (*Zwischenwesen*)<sup>252</sup>. Nous pourrions dire, en nous référant littéralement au terme allemand, que les demi-dieux sont des êtres de l'« entre ».

---

<sup>251</sup> HH, 154 ; GA 39, 163.

<sup>252</sup> HH 155, GA 39, 164.

En effet, ils sont ce que Heidegger caractérise comme étant un certain « milieu médiatisant » (*vermittelnde Mitte*)<sup>253</sup>. Afin de comprendre ce que les demi-dieux médiatisent, Heidegger renvoie à la strophe IV du poème *L'Unique*, où il est question de l'« entre », comme étant l'espace qui se tient entre les dieux et les hommes. Lorsqu'il est question de l'être des demi-dieux, Heidegger souligne moins le fait qu'ils soient mi-hommes et mi-dieux, que le fait qu'ils renvoient principalement à un espace qui est occupé. Si les demi-dieux sont dénommés ainsi, c'est qu'ils se tiennent *entre* les hommes et les dieux : « Les demi-dieux ne sont pas tout à fait des dieux; ils ne sont pas non plus seulement des êtres humains ordinaires »<sup>254</sup>. Compris ainsi, les demi-dieux sont déterminés comme étant des *surhommes* (*Übermenschen*), puisqu'ils se tiennent au-dessus des hommes, mais par le fait même, des *sous-dieux* (*Untergötter*), puisqu'ils leur demeurent subordonnés<sup>255</sup>. Étant des êtres de l'entre, les demi-dieux sont ceux qui accomplissent la médiation entre les dieux et les hommes.

Si l'être des demi-dieux consiste à occuper l'espace « entre » les hommes et les dieux, c'est qu'ils sont le véritable intermédiaire entre le domaine proprement humain et celui divin, ils en sont la médiation, c'est-à-dire le *medium* nécessaire entre eux. C'est dire que les hommes ne sont connus des dieux et les dieux connus des hommes que par l'entremise de l'œuvre des demi-dieux.

La figure des demi-dieux privilégiée par le poète est celle de Dionysos, qui accomplit véritablement la médiation entre les hommes et les dieux. Dépeint de la manière suivante dans le poème *Comme au jour de fête...*, c'est Dionysos qui « apporte la trace » des dieux afin de

---

<sup>253</sup> HH, p. 154, GA 39, 163.

<sup>254</sup> HH, p. 155 ; GA 39, 163.

<sup>255</sup> HH, p. 157 ; GA 39, 166.

« transmettre aux hommes les signes des dieux »<sup>256</sup>. Étant le fils d'une mortelle et de Zeus le père, Dionysos serait celui qui « atteste l'Être des deux », c'est-à-dire qu'en son être est révélé la double nature des êtres dont il est issu<sup>257</sup>. Dionysos est un demi-dieu en ce qu'il se situe au-delà du domaine seulement humain puisqu'il a accès à la trace des dieux, mais par le fait même se situe au-dessous des dieux, dont il ne peut transmettre que les signes aux hommes. Sans le demi-dieu, les hommes et les dieux ne se connaîtraient pas. C'est en ce sens qu'ils sont les êtres du milieu. La figure de Dionysos est donc emblématique de l'être des demi-dieux.

### 1.2. *La passion des demi-dieux*

Il ne faut toutefois pas comprendre l'être des demi-dieux comme étant statique. En tant qu'ils constituent le milieu médiatisant entre les dieux et les hommes, l'être des demi-dieux est constitué par un double mouvement :

Étant de cette façon ceux qu'ils sont – des demi-dieux – leur être est en soi *une orientation pressentie en direction des dieux*, mais en même temps, dans la direction de l'homme, ils sont *l'émoi de l'Être humain*, à travers et dans lequel celui-ci est d'abord éveillé dans sa passionabilité et placé dans des possibilités décisives<sup>258</sup>.

Les demi-dieux possèdent une certaine expérience qui détermine essentiellement leur être comme souffrance (*Leiden*). Bien que l'explicitation heideggerienne des demi-dieux s'énonce dans le champ lexical de la sensibilité, il ne faut pas y voir ici une « esthétique » subjective. Plutôt, cette sensibilité ou cette passionabilité propre aux demi-dieux exprime un *rapport* essentiel, qui demeure dans l'ordre de ce qui est ressenti pré-théorique – puisqu'il fonde toute

---

<sup>256</sup> HH, p. 175, GA 39, 188.

<sup>257</sup> HH, p. 175 ; GA 39, 188.

<sup>258</sup> Indem sie nach solcher Weise die sind, die sie sind - Halbgötter -, ist ihr Sein in sich die ahnende Ausrichtung auf die Götter selbst, zugleich aber, in der Richtung auf den Menschen, sind sie der Aufruhr des menschlichen Seyns, durch den und in dem dieses erst in seiner Leidenschaftlichkeit erweckt und in maßgebende Möglichkeiten gestellt wird. HH, 168 ; GA 39, 180.



pensée. D'abord, l'être des demi-dieux est caractérisé par son « pressentiment » du divin. Les demi-dieux sont ceux qui perçoivent, ou plutôt pressentent, les « traces du divin », comme nous l'avons vu. En ayant pressenti cette trace divine, ils la transmettent aux mortels, provoquant en eux un émoi, les réveillent et les placent devant leurs possibilités décisives.

Pour ces différentes raisons, l'être des demi-dieux est la passion. Il ne faut pas réduire de prime abord la passion à une forme de « sentimentalisme », il faut plutôt entendre la passion au sens verbal de pâtir de quelque chose. La passion dont il est question ici, en est toujours une qui soit fondamentalement métaphysique. Ce dont les demi-dieux pâtissent, selon Heidegger, c'est de l'être : « L'Être des demi-dieux est une passion de l'Être »<sup>259</sup>. Que l'être des demi-dieux soit un pâtir de l'Être, voilà l'origine de toute passion au sens commun du terme<sup>260</sup>. À travers la passion des demi-dieux, explique Heidegger, se manifeste la « surpuissance du divin » que ce soit dans son approche ou sa fuite. Ces analyses permettent à Heidegger d'interpréter la strophe X du poème *Der Rhein* suivant son interprétation de *Germanien* : à l'époque de la fuite des dieux, le deuil sacré est la manière dont les demi-dieux pâtissent de l'être.

Cette passion des demi-dieux doit susciter chez le poète la compassion (*Mit-leiden*) du poète. Nous avons dit qu'il y avait une correspondance entre les demi-dieux et la vocation du poète selon Heidegger. Dans son interprétation de ces vers de Hölderlin, Heidegger comprend le poète comme étant aussi celui qui est éprit de passion pour l'être, en ce qu'il est pris de compassion pour les demi-dieux : « *Demi-dieux je pense à présent / Et connaître je dois les chers / Parce que souvent leur vie tant / Me remue la poitrine haletante* ». C'est que pour Heidegger, le poète (Hölderlin) est celui qui *compatit avec* la passion des demi-dieux, c'est-à-

---

<sup>259</sup> HH 170 ; GA 182.

<sup>260</sup> HH 209, GA 39 227.

dire qu'il « se tient lui-même dans la nécessité de cette passion »<sup>261</sup>. Le fait de pâtir et de compatir de l'être est la première identification des demi-dieux au poète effectuée par l'interprétation heideggérienne de Hölderlin

Lorsque Heidegger comprend la passion comme étant un pâtir de l'être, il ne faut pas y voir là une attitude simplement passive devant l'être. L'auteur veut simplement dire par là que notre rapport au divin et à l'être est d'abord et fondamentalement réceptif. Néanmoins, être réceptif à quelque chose n'est pas entièrement étranger à l'action. Pâtir de quelque chose ne se réduit pas à une réaction mécanique devant l'être qui déterminerait ensuite l'entièreté de nos actions. Notre époque serait déterminée par notre passion de l'être. Ce dont les poètes pâtissent, dans la modernité, c'est de la fuite des dieux. Aux yeux de Heidegger, ils pâtissent de l'être à notre époque dans la détresse suscitée par cette fuite. En tant que cette détresse est un *rappor*t avec l'être et constitue ainsi notre expérience du divin, elle n'est pas un simple sentiment subjectif. Toutefois, insiste Heidegger, « cette passion est créatrice »<sup>262</sup>. La détresse contemporaine est révélatrice de l'urgence de notre temps. Cette compassion du poète envers les demi-dieux le charge d'un devoir (*Aufgabe*) face à cette détresse : penser l'être des demi-dieux.

Ce devoir est lui-même une forme bien particulière de pâtir. Pour Heidegger, le poète se rapporte aux demi-dieux en ce qu'il doit « les apprendre, les accueillir, les recevoir »<sup>263</sup>. Le devoir du poète à l'époque de la fuite des dieux serait de poétiser l'être des demi-dieux, selon leur mutuelle passion et compassion de l'être. L'acte de poétiser correspond à une pensée de

---

<sup>261</sup> HH 170, GA 182, ainsi que HH p. 175 ; GA 39, 188.

<sup>262</sup> HH, p. 165 ; GA 39, 175.

<sup>263</sup> HH 173, GA 39, 186.

l'essence des demi-dieux. Toutefois, prévient Heidegger, lorsque le poète pense l'essence des demi-dieux, il ne le fait pas de manière conceptuelle :

le poète les pense *comme ceux* qu'ils sont – et il ne pense que cela. Il pense leur essence. Cette pensée de l'essence est un projet créateur, dans la mesure où l'essence de l'étant ne se trouve pas au bord des chemins et ne peut pas être ramassée en passant comme on peut le faire avec un quelconque étant. Un tel projet qui esquisse l'essence a ses propres attaches et ses propres raisons; il ne jaillit pas de quelque fantaisie débridée ou d'un caprice sans raison. En outre, cette pensée demeure la pensée du poète. Le projet n'a rien de conceptuel, saisissant l'Être comme tel, c'est-à-dire le prenant en un concept. Il est au contraire instaurateur – dans le dire poétique<sup>264</sup>.

Penser une chose conceptuellement revient à penser une chose qui préexisterait à la pensée et serait par la suite « captée » par le concept. Le poète, affirme Heidegger, pense non pas conceptuellement, mais pense poétiquement. Ici, il faut comprendre la poésie (*Dichtung*) dans sa proximité avec la *poiësis* grecque, c'est-à-dire qu'elle doit se comprendre comme étant une activité productrice de ce qu'elle poétise.

Il n'en demeure pas moins que la pensée poétique reste toujours dans l'ordre de la pensée. Ce qui reste clair pour Heidegger, c'est que le destin de l'Occident demeure inséparable du savoir<sup>265</sup>. Le projet poétique de Heidegger n'est pas d'élaborer une nouvelle « mythologie poétique », qui aurait comme tâche de rompre une fois pour toute avec la rationalité. L'effort de Heidegger est de penser au contraire la rationalité, pensée à partir du *logos* comme rassemblement, jusqu'au bout et de situer dans ce *logos* originaire l'apport fondamental de la poésie, c'est-à-dire l'instauration première et passionnée des mots fondamentaux, lesquels n'ont jamais cessés d'interpeller la pensée. Il est donc encore et toujours question du savoir dans la

---

<sup>264</sup> HH, p. 155 ; GA 39, 164.

<sup>265</sup> « Avec la singularité de notre situation dans l'histoire du monde – et en général – il est impossible de dire à l'avance et de programmer comment la poésie de Hölderlin va se mettre à la parole et à l'œuvre dans l'ensemble de la réalisation de notre détermination historique. Tout ce qu'on peut dire, c'est ceci : le *Dasein* historique occidental est inéluctablement et de manière insurmontable de l'ordre du *savoir* ». HH, p. 172 ; GA 39, 184.

pensée poétique de Heidegger. La passion est ainsi créatrice, puisqu'elle pousse le poète à la pensée poétique, c'est-à-dire créatrice de ce qu'elle poétise toujours dans et à travers l'acte poétique lui-même.

### 1.3. *L'instauration*

La poésie instaure ce qu'elle poétise. En tant que la poésie répond toujours au ton fondamental de l'époque, elle pressent et ouvre par le fait même l'être. C'est en ce sens qu'il faut comprendre Heidegger lorsqu'il dit que « le poète instaure l'Être »<sup>266</sup>. Dans la pensée de Heidegger, l'être n'est pas un « principe » qui préexisterait à la pensée à la manière d'un étant subsistant « objectivement là ». L'être n'est pas non plus le produit de la pensée humaine, une idée régulatrice qui organise le champ de l'expérience possible. La poésie est toujours un « pressentir », elle est le « mot de ce qui est ainsi pressenti ; c'est ce pressenti lui-même comme mot »<sup>267</sup>. En tant qu'elle est un pressentir, la poésie répond toujours au ton fondamental de l'époque, elle ouvre en pressentant l'être. Poétiser l'essence d'un être, entendue ici au sens de *wesen*, reste toujours un projet créateur où l'être est instauré sur terre. Ni un étant « objectif », ni une représentation « subjective », l'être instauré par la poésie est une réponse au ton fondamental de l'époque, dont la force du poète serait qu'il soit en mesure d'entendre son écho et d'y répondre par la justesse de ses mots.

C'est l'activité poétique qui donnerait aux hommes un monde sur terre selon Heidegger : « Le *Dasein* historique de l'homme est de fond en comble porté et dirigé par l'Être que le poète, après l'avoir d'avance éprouvé, puis initialement enveloppé dans la parole, a porté et posé dans

---

<sup>266</sup> HH, p. 171 ; GA 39, 184.

<sup>267</sup> HH, p. 237 ; GA 39, 257.

le peuple »<sup>268</sup>. Ce sont les poètes qui énoncent pour la première fois l'ordre des choses du monde : ce sont eux qui évoquent pour la première fois la distance qui sépare le ciel de la terre. Ce sont eux qui nous renseignent sur les rites et coutumes que nous devons respecter lors de notre séjour sur terre. Ceux qui naissent sur la terre et ceux qui nous quittent le font toujours en fonction des histoires au sein desquelles nous comprenons quelque chose de notre court séjour sur terre. Notre vie entière est régie selon l'instauration qui appartient à la poésie véritable, qui aurait pour la première fois énoncé le *Dasein* historique d'un peuple.

Pour Heidegger, c'est Hölderlin, en tant que poète qui poétise les demi-dieux, instaure leur être pour la première fois sur terre. L'hymne *Der Rhein* est précisément l'instauration de l'être des demi-dieux, entendu à la fois au sens du génitif objectif et du génitif subjectif : les demi-dieux, en tant qu'ils sont identifiés au poète, sont ceux qui produisent l'instauration poétique des choses. Toutefois, l'objet de leur pensée poétique est précisément l'être des demi-dieux. Cet hymne de Hölderlin est un moment crucial dans l'histoire, dit Heidegger, dans la mesure où il s'agit du moment où le poète poétise l'essence de la poésie elle-même. En ce sens, il *instaure* véritablement l'essence des demi-dieux sur terre afin qu'ils deviennent une force dans l'histoire.

Cette pensée poétique de l'être des demi-dieux de Hölderlin renvoie à ce qui est médiatisé par lui : aux dieux et aux hommes. Or, l'expérience que nous faisons des dieux à l'époque de Hölderlin est celle de leur fuite. Dans la continuité de son interprétation de l'hymne *Germanien* de Hölderlin, Heidegger affirme que cette pensée du deuil sacré nous renvoie expressément à la terre natale :

Le poète a été assailli et surpris par cette pensée, et par cela qu'il y a pensé. Ce saisissement le ramène à la terre natale, c'est-à-dire le fait rentrer dans le *Dasein*

---

<sup>268</sup> HH, p. 171 ; GA 39, 184.

historique et l'enracinement terrestre de ses sites. Cette rentrée ne s'origine pourtant pas en quelque valorisation arbitraire et imposée d'on ne sait où de la patrie et de la glèbe ; la ré-insertion dans la terre natale, et ainsi dans la libération poétiquement instauratrice des puissances qui y règnent, a lieu précisément au cœur et à partir du transport extatique en l'Être des demi-dieux, ce qui veut dire au milieu de l'Être divin et humain. Le passage insoupçonné à la pensée des demi-dieux est en lui-même retour et rentrée dans le chez soi et son peuple historique. C'est en se reliant à lui qu'il peut être parlé des dieux<sup>269</sup>.

En tant qu'il y a une identification du poète et des demi-dieux chez Hölderlin, la pensée poétique des demi-dieux revient à une pensée de la poésie elle-même et de son pouvoir instaurateur. Face à l'urgence de notre époque, le poète doit, selon Heidegger, médiatiser la fuite des dieux avec la détresse des hommes en vue d'instaurer un nouveau dévoilement de notre séjour sur terre. C'est pourquoi Heidegger affirme que cette pensée poétique nous renvoie à la terre et au chez soi. L'expérience de la modernité et de sa perte du divin pousse la pensée à prendre la terre et le chez soi comme nouvel objet de réflexion. Cette réflexion prend la forme d'une pensée renouvelée de l'instauration poétique de notre monde sur terre. Hölderlin apparaît comme un moment clef de cette réflexion au sujet de l'avenir de l'habitation occidentale de la terre.

Aux yeux de Heidegger, le rôle futur de Hölderlin pour le peuple allemand doit correspondre au rôle qu'avait Homère pour le *Dasein* grec. Homère est pour Hölderlin « le poète de tous les poètes », c'est-à-dire celui qui a instauré l'être du *Dasein* occidental. C'est Homère qui a raconté d'une manière incomparable le séjour sur terre de l'être-là occidental, qui a nourri et continu de nourrir l'ensemble des histoires et des récits que nous pouvons avoir au sujet de nous-mêmes. Dire que les récits de Homère ne sont que de simples mythes repose sur une conception instrumentale du langage, conception dont Heidegger s'est efforcé de remettre en question les fondements. Il ne s'agit pas de simples histoires inventées – de « mythologie » au

---

<sup>269</sup> HH, p. 169 ; GA 39, 181-182.

sens commun du terme –, mais bien d'un premier effort de compréhension de notre séjour sur terre qui instaure l'existence concrète d'un peuple, qui, dans les termes de Hölderlin et de Heidegger, est une réponse au ton fondamental de son époque.

L'espoir de Heidegger est que Hölderlin devienne une puissance comparable à celle de Homère pour le *Dasein* allemand à venir. Hölderlin est à la fois le poète du déclin du dévoilement occidental de l'être, mais aussi et surtout le poète des balbutiements d'un dévoilement à venir. La force du poète, et pas n'importe quel poète, serait d'instaurer l'être. Le cours de 1934-1935 sur les hymnes de Hölderlin est donc la première étape du projet de Heidegger, qui consiste à instaurer le poète comme force au sein de l'être-là allemand. Ce retour au chez soi et à la terre natale prend la forme d'une réflexion sur la puissance de la terre (*Germanien*) et celle du fleuve (*der Rhein*). Ces deux poèmes apparaissent ainsi comme un moment crucial dans l'histoire occidentale. Il s'agit du moment où la puissance poétique de la terre et celle du fleuve, exprimée par le poète, est mise elle-même en poésie. En tant que Hölderlin instaure l'être de la poésie, il est véritablement le poète de la poésie pour Heidegger.

## 2. Le destin

Le destin est l'objet central de l'interprétation heideggérienne de cet hymne de Hölderlin. En effet, pour Heidegger, le destin est « la parole fondamentale de ce poème » en plus d'être « la clef de sa poésie »<sup>270</sup>. De manière assez mystérieuse pour l'instant, le destin apparaîtrait comme étant le véritable être des demi-dieux. Comme partout dans l'œuvre de Heidegger, il ne faut pas immédiatement prendre les mots en leur usage commun. Le terme de destin renvoie au terme allemand *Schicksal*. Il faut comprendre ce terme selon le sens verbal *schicken*, qui peut

---

<sup>270</sup> HH, p. 162 ; GA 39, 172.

être traduit en français par le verbe envoyer, destiner<sup>271</sup>. Suivant le sens du verbe allemand, le destin chez Hölderlin, commente Heidegger, ne correspond pas au « *fatum* », si on entend par ce terme une « poussée sans but, privée de volonté et de savoir, dans un sort obtus qui ne fait que perpétuer son cours au milieu de la totalité de l'étant fermé sur lui-même ». Le destin dont parle Hölderlin est ainsi étranger au concept courant de destin.

Le destin, tel que l'entend Heidegger, entretient plutôt un rapport essentiel à la temporalité du *Dasein*. Le destin se rapporte à ce que Heidegger dans *Être et temps* comprenait comme étant « l'être-jeté du *Dasein* ». Dans le contexte du *magnum opus* de Heidegger, l'être-jeté renvoyait au fait que le *Dasein* n'est pas un sujet qui s'auto-positionne, mais est plutôt un être qui a été « jeté » dans le monde. Cette « jectitude » détermine entièrement son être, en ce que c'est elle qui détermine l'ensemble des possibilités qui constituent le fond sur lequel tout *Dasein* doit se choisir et se décider. En tant que l'être-jeté nous donne des possibilités, il est aussi « projection » dans le futur. L'être-jeté et la projection sont ainsi la manière dont Heidegger comprenait la temporalité du *Dasein* contre le primat du présent qui s'articule avec la conception moderne du sujet.

Cette nouvelle manière de comprendre la temporalité est ainsi décentrée de l'être du *Dasein* en venant insérer la temporalité du *Dasein* dans l'histoire, ce qui avait déjà été fait en partie dans l'ouvrage de 1927. Si l'être des demi-dieux est le destin, c'est que leur être est entièrement déterminé par cette forme de temporalité : ce qui nous est envoyé au sens du verbe allemand *schicken* est du même ordre que l'être-jeté projetant qui déterminait l'être du *Dasein* en 1927. Cette conception possède plusieurs implications qu'il s'agit de relever. D'abord, le

---

<sup>271</sup> De même qu'en français nous pouvons dire qu'une lettre ou un message est « destiné » à quelqu'un. Le terme de *Schicksal* doit être compris comme ce genre de « destination ».



destin ainsi compris, pour le dire maintenant de manière positive, est co-déterminé par une forme de volonté et un certain savoir. En somme, nous pourrions dire que le destin se rapporte toujours à une certaine écoute.

### 2.1. *L'écoute poétisante de l'origine*

Pour comprendre comment le destin n'est pas une fatalité, la conception heideggérienne de l'écoute poétisante est ici riche en indications. À cet endroit, le commentaire de Heidegger renvoie à la deuxième strophe du poème *Der Rhein* où l'écoute (*Hören*) joue un rôle central. L'interprétation heideggérienne de cette strophe est redevable des analyses antérieures du penseur au sujet de l'écoute. On se souvient que dans *Être et temps*, Heidegger avait élaboré une conception originale du langage, en ce qu'il soulignait moins l'acte locutif lui-même que le rôle central de l'écoute et du faire-silence, en tant qu'ils sont les deux phénomènes originaires de la parole. La parole était pensée dans le contexte de 1927 comme étant l'un des existentiels qui constituait l'ouverture origininaire du *Dasein*. Cette conception s'opposait ainsi à l'idée commune qui comprend l'écoute comme un simple « entendre ». L'écoute dont il était question n'était pas à comprendre comme étant la simple réception passive d'ondes sonores, mais elle devait être pensée de manière plus essentielle que le cours de 1934-1935 nous aide à comprendre.

Dans le contexte de ce cours de 1934-1935, Heidegger reprend en effet sa conception de l'écoute présentée en 1927, maintenant approfondie par les richesses poétiques des vers hölderliniens. Ce que Heidegger comprend de cette strophe de Hölderlin, c'est que l'essence (*Wesen*) des dieux, des hommes et des demi-dieux correspond au type d'écoute qui leur appartient : *das Erhören*, *das Überhören* et *das dichterische Hören*. Les types d'écoutes pour

Heidegger sont toujours à comprendre selon le rapport que chacun entretient avec l'*origine*. L'écoute est ainsi toujours relative à l'être.

En suivant la deuxième strophe du poème *der Rhein*, Heidegger comprend l'écoute qui correspond aux dieux par le fait qu'ils sont pris de pitié (*erbarmend*) pour les mortels. Le type d'écoute qui correspond au fait que les dieux soient pris de pitié est l'audience ou l'exaucer (*Erhören*). En d'autres termes, il s'agit de comprendre ici que les dieux, pris de pitié pour les mortels, laissent l'origine surgir<sup>272</sup>. Ainsi surgie, l'origine libérée est laissée à elle-même en se révélant aux mortels.

En tant que l'origine est libérée, les mortels seraient en mesure d'entendre le surgissement de l'origine. Seulement, les mortels ne savent pas écouter. Le type d'écoute qui correspond aux mortels est la sourde oreille (*Überhören*). Ici, l'expression française est trompeuse. L'expression « sourde oreille » laisse entendre qu'il y a une certaine absence d'écoute. Au contraire, l'écoute dont il est question renvoie au fait qu'il y a une sur-écoute. Les mortels entendent trop, ils sont assésés par le bourdonnement étourdissant du monde. Si les dieux laissent surgir l'origine parce qu'ils sont pris de pitié pour les mortels, ces derniers sont dans l'incapacité d'écouter, puisque leurs oreilles sont « trop pleines ». C'est ainsi, selon Heidegger, que les « mortels fuient devant l'origine, ils veulent en perdre la mémoire, ils esquivent son caractère terrible et ne s'en tiennent qu'à *ce qui a surgi*, sans méditer comme tel le fait d'avoir surgi »<sup>273</sup>. Ayant les oreilles trop pleines du monde ambiant, les mortels sont sourds devant l'origine.

---

<sup>272</sup> HH, p. 185 ; GA 39, 200.

<sup>273</sup> HH, p. 185 ; GA 39, 200.

Il convient ici de comprendre la mystérieuse distinction opérée par Heidegger entre l'origine originaire (*ursprungliche Ursprung*) et l'origine ayant surgi. L'origine originaire ou l'origine entravée est celle qui n'a pas encore surgi, qui n'a pas encore été libérée par les dieux. Nous pourrions dire que les dieux et les mortels ne se rapportent qu'à l'origine ayant surgi. Les premiers en ce qu'ils sont les responsables de son surgissement, alors que les seconds en ce qu'ils la « sur-entendent ». L'audience qui appartient aux dieux et la sourde oreille qui appartient aux mortels, bien qu'à l'extrême opposé l'une de l'autre, se rejoignent dans le fait que chacune laisse l'origine surgir :

L'audience, du côté des dieux, et la sourde oreille, du côté des mortels, sont deux modes foncièrement différents sur lesquels l'origine est entendue. Mais elles en viennent à coïncider en ceci que toutes deux abandonnent l'origine à elle-même, quoique de manière différente : les dieux la délivrent en lui donnant la liberté; les hommes en perdent mémoire et la mettent à l'écart. Les uns comme les autres laissent chacun à leur façon l'origine surgir. Les premiers l'aident à surgir en se désattachant; les seconds la « laissent courir », c'est-à-dire la plantent là, ne s'en soucient pas, se détournent d'elle<sup>274</sup>.

L'écoute qui appartient aux dieux et aux mortels ne se soucient donc pas de l'origine originaire, mais les deux laissent surgir l'origine qui a surgi chacun à leur manière.

Ni dieu, ni simple mortel, l'être des demi-dieux serait essentiellement passion de l'être. En ce sens, l'écoute qui leur appartient doit elle-même pâtir de l'origine. Elle ne peut être l'audience qui appartient au dieu, puisque les demi-dieux ne délivrent pas l'origine, mais en pâtissent. Elle n'est pas non plus la sourde oreille, puisqu'elle affronte de plein fouet l'origine : l'écoute des demi-dieux « tient tête au caractère terrible de l'origine entravée »<sup>275</sup>. L'origine originaire est celle qui est « entravée » (*gefesselt*), c'est-à-dire qu'elle n'aurait pas été encore libérée par les dieux. Bien que cette origine soit pure (*rein*), elle ne demeure pas séparée de

---

<sup>274</sup> HH, p. 186 ; GA 39, 200-201.

<sup>275</sup> HH, p. 186 ; GA 39, 201.

l'origine ayant surgi. L'origine originaire comporte toujours un certain devancement de son surgissement :

La pure origine n'est pas celle qui simplement libère de soi autre chose en l'abandonnant à lui-même, mais bien ce commencement dont la puissance constamment dépasse et saute par-dessus ce qui en a surgi; le commencement qui, le devançant d'avance, dure plus longtemps que lui et ainsi est présent dans la fondation de ce qui demeure; présent non pas comme ce qui continue d'avoir un effet en venant d'un temps antérieur, mais comme ce qui précède et fait le saut en avant, et qui de ce fait est, en tant que commencement, du même coup la fin déterminante, c'est-à-dire le but proprement dit<sup>276</sup>.

Il n'y a donc pas lieu de totalement séparer les deux origines<sup>277</sup>. Plutôt, il faut comprendre le rapport de l'origine originaire et de l'origine ayant surgi dans le même rapport que la source d'un fleuve et son flux. Nous reviendrons sur cette notion lorsqu'il sera question du Rhin comme demi-dieu. Pour l'instant, nous pouvons dire que l'écoute du poète se rapporte à cette origine originaire qui demeure « entravée », bien qu'elle devance son surgissement :

Le poète, quant à lui, n'étant pas un dieu, ne peut pas délivrer l'origine, son écoute ne peut être exaucement. 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 *faire la sourde oreille* à l'origine. Son écoute tient tête au caractère terrible de l'origine entravée<sup>278</sup>.

Souvenons-nous que les demi-dieux sont des êtres de l'entre-deux : entre les dieux et les mortels. En tant qu'ils sont des êtres intermédiaires, leur écoute ne peut être ni de l'ordre de l'audience, ni de la sourde oreille. L'écoute des demi-dieux ne se rapporte donc pas à l'origine qui a surgi. En tant qu'ils ont la capacité de tenir tête au terrible, leur écoute est celle de l'origine originale, celle qui n'a pas encore surgi, mais qui se prépare à surgir. La véritable force de cette écoute, qui appartient seulement aux demi-dieux, est qu'ils soient, en tant qu'ils écoutent l'origine

---

<sup>276</sup> HH, p. 222 ; GA 39, 241.

<sup>277</sup> Heidegger dira même que l'origine originaire et l'origine ayant surgit forment ensemble « une seule unité ». HH, p. 221 ; GA 39, 240.

<sup>278</sup> HH, p. 186, GA 39, 201.

originaires, de mettre cette origine non entravée dans « la résonance de la parole ». C'est précisément sous ce rapport que les poètes sont pleinement identifiés aux demi-dieux : « Nous est-il permis – après tout ce qui a été dit sur le poète, sur les dieux et les hommes – de présumer que le poète, dans sa manière d'écouter, se trouve entre les dieux et les hommes, là, au site même des demi-dieux ? »<sup>279</sup>.

Avec cette caractérisation de l'écoute poétisante propre aux demi-dieux, nous sommes mieux en mesure de comprendre pourquoi le destin ne pouvait pas être compris comme *fatum*. En tant que nous serions envoyés dans et par le surgissement de l'origine, l'origine nous serait destinée de telle sorte qu'elle s'adresse à nous. Or, les demi-dieux sont ceux qui, par-delà l'écho bruyant du surgissement, écoutent l'origine entravée, mais qui serait sur le point de surgir. Cette écoute répond ainsi à l'« envoi » de l'origine, et c'est précisément dans cette réponse qu'il y a instauration. Le destin est donc le jeu de cette adresse et de cette réponse possible à l'origine, c'est-à-dire de l'histoire et du temps qui sont « destinés » aux demi-dieux. Il s'agit là, commente Heidegger en reprenant certaines idées de son commentaire de *Germanien*, de « la possibilité du dialogue, dont nous savons qu'il constitue le trait fondamental de notre *Dasein* »<sup>280</sup>. Cette écoute, en tant qu'elle est une réponse à l'« envoi » du destin, est poétisante : c'est-à-dire qu'elle déploie par avance les possibilités du destin qui s'est destiné aux demi-dieux. Cette idée sera encore plus claire lorsque sera explicité l'être du fleuve comme demi-dieu.

---

<sup>279</sup> HH, p. 184 ; GA 39, 199.

<sup>280</sup> HH, p. 186-187 ; GA 39, 201-202.

## 2.2. *Le surgissement de l'origine : le fleuve comme demi-dieu*

Ce que trouve Heidegger dans ces vers hölderliniens au sujet du fleuve, c'est une nouvelle expérience de la nature, qui s'oppose à son interprétation scientifique dans la représentation moderne du monde. Dans la continuité de l'élaboration de sa conception de la terre natale, produite dans son interprétation de *Germanien*, Heidegger avance que le fleuve ne doit pas être compris chez Hölderlin à partir de la compréhension moderne de la nature, comprise ici comme un champ délimité de l'investigation scientifique. La science, selon le jugement sévère de Heidegger, est une « industrie organisée de la production et de la diffusion du savoir ». Ainsi compris, le fleuve serait appréhendé comme un objet, dont l'investigation viserait à le délimiter des autres objets en vue de l'analyser selon différentes disciplines (géologie, géographie, hydrologie, économie, etc.). En définitive, l'approche scientifique du fleuve aurait une visée de maîtrise de la nature au service du bien humain, où le fleuve serait perçu comme étant une réserve potentielle d'énergies, par exemple. Cette manière de comprendre le fleuve possède sa propre histoire, dont les racines proviennent de la métaphysique occidentale.

Les vers de Hölderlin ne doivent pas non plus être interprétés selon l'autre extrême « esthétique » et « subjectiviste », pourrions-nous dire, où le fleuve ne serait qu'un symbole pour énoncer les demi-dieux, eux-mêmes compris comme image. Cette conception ne serait que la contrepartie de la compréhension « objectiviste » du monde où tout résidu de la pensée scientifique serait catégorisé comme représentation subjective. Dans cette manière de saisir la poésie, la parole du poète serait conçue comme énonçant un contenu qui ne doit pas être compris dans le domaine de la vérité, mais dans la représentation esthétique de l'artiste. Tout comme la pensée objectivante, cette compréhension subjectiviste de la poésie de Hölderlin est rejetée par

Heidegger, parce qu'il y voit comme une conséquence de plusieurs présupposés non-interrogés de la métaphysique occidentale.

Lorsque Heidegger, dans son commentaire de Hölderlin, évoque le Rhin comme fleuve, il le fait dans la continuité de sa réflexion sur la terre et le chez soi, c'est-à-dire toujours dans son historicité<sup>281</sup>. La nature, qui doit être comprise dans sa signification originale, est ce qui est nommée par le poète. La poésie instaurerait ainsi la nature, ou plutôt : « 'la Nature', comme Être, s'instaure elle-même dans le dire, le dire des poètes, n'étant rien d'autre que la Nature se disant elle-même, est de même essence que celle-ci »<sup>282</sup>. Dans les termes de Heidegger, nous pourrions dire que la poésie est l'endroit par excellence où l'être se poétise lui-même.

Ce qui doit maintenant s'éclaircir, c'est le rapprochement du Rhin avec la figure des demi-dieux que nous avons évoqué. Dans la poésie de Hölderlin, commente Heidegger, les fleuves jouent un rôle central :

*Le Rhin*, ce poème fait partie des poèmes de Hölderlin qui ont les fleuves pour thème. Les fleuves sont les « ondes de la patrie » (*La Germanie*, v. 4), par le flot desquelles « l'amour du cœur... se plaint » (v. 5). Les fleuves créent chemin et frontière à la surface d'une terre à l'origine sans pistes<sup>283</sup>.

Ce qui permet d'identifier le fleuve avec la figure des demi-dieux tient aux mêmes raisons qui permettraient d'y associer les poètes. De même que le poète, par l'usage de sa parole, traçait les différentes voies et rapports fondamentaux du monde au niveau de l'esprit, le fleuve trace et instaure toute habitation possible sur terre. C'est le fleuve qui trace les différents reliefs de la terre : sans le tracé du fleuve, il n'y aurait ni côtes, ni plages, ni rives. Le fleuve est ce qui réunit les plantes, les animaux et les hommes comme lieu où ils séjournent. Comme le poète ouvre la

---

<sup>281</sup> HH, p. 182 ; GA 39, 196.

<sup>282</sup> HH, p. 237 ; GA 39, 258.

<sup>283</sup> HH, p. 207 ; GA 39, 224

terre par son chant, le fleuve ouvre littéralement la terre et rend tout le domaine du vivant possible. En ce qui concerne les hommes, ces derniers ont une habitation sur terre parce que le fleuve rendrait l'existence possible. Ce qui pousse et ce qui meurt sur terre n'existerait que grâce au fleuve qui fait pousser tous les fruits de la terre<sup>284</sup>.

Si le Rhin possède une importance centrale dans l'œuvre de Hölderlin, c'est aussi en raison de sa direction. En effet, partant du sud-est, le flux du fleuve vient se déverser finalement dans la Mer du Nord. Dans sa représentation particulière du monde, le poète conçoit la direction du fleuve de l'Asie à l'Europe<sup>285</sup>. Le fleuve est ainsi emblématique de l'histoire elle-même, où l'esprit, provenant de la Grèce orientale<sup>286</sup> se propage jusqu'en terres hespériques où le peuple allemand vient alors s'abreuver. Le destin, en tant que ce qui se destine aux allemands, correspond ainsi à la direction de la course du Rhin. Si le fleuve est bien ce « voyage », pour reprendre l'expression d'Emilio Brito, c'est un voyage qui n'a jamais oublié sa « source, car, sen s'écoulant, il est lui-même constamment la source, et demeure ainsi le lieu de son être »<sup>287</sup>. L'écoute poétisant demeure ainsi celle qui écoute à la fois le surgissement originel du fleuve et de sa course, ainsi que l'épanchement originel de l'être qui surgit.

---

<sup>284</sup> « Le fleuve procure à présent au pays un espace ayant reçu son empreinte, un site délimité de peuplement et d'échange au peuple un pays cultivable qui assure son *Dasein* immédiat. Le fleuve n'est pas un cours d'eau qui passe le long du site où sont les hommes; c'est seulement son flux, en tant qu'il configure le pays, qui procure la possibilité de fonder l'habitation des hommes. Ce n'est pas seulement à titre de comparaison que le fleuve est instaurateur et poète, mais en tant que fleuve », HH, p. 243 ; GA 39, 265.

<sup>285</sup> Bambach, *Thinking the poetic measure of thinking: Hölderlin-Heidegger-Celan*, p. 100.

<sup>286</sup> Pour Hölderlin, commente Bambach, la Grèce est proprement orientale. Il faut ici entendre le sens étymologique du terme oriental : *oriri* (émerger) et *origo* (origine, source). Hölderlin fait ainsi le parallèle entre la source du Rhin à l'Est avec la source orientale de la pensée dans la Grèce antique. Bambach, *Thinking the poetic measure of thinking: Hölderlin-Heidegger-Celan*, p. 79.

<sup>287</sup> Brito, « Le sacré dans le cours de Heidegger sur 'L'Ister' de Hölderlin », *Revue Philosophique de Louvain* 95 (3), p. 404.



### 3. L'écartèlement de l'être : le différend et l'intimité

Nous arrivons maintenant aux passages centraux qui ont intéressés Jean-François Mattéi dans son ouvrage *Heidegger et Hölderlin. Le Quadripart*. Il voyait dans les puissances de l'origine présentées dans ce cours l'une des premières articulations de ce qui deviendra le « Quadriparti » (*Geviert*) dans l'œuvre de Heidegger. À plusieurs égards, notre interprétation est redevable de cet ouvrage, bien que nous l'abordions dans la perspective de cerner l'élaboration de la nouvelle pensée heideggérienne du langage dans son dialogue avec Hölderlin. Il s'agit ici d'un des passages les plus fertiles dans ces cours sur Hölderlin pour la pensée à venir de Heidegger. Ce cours de 1934-1935 est le lieu où Heidegger élabore pour la première fois « son Hölderlin », c'est-à-dire les grandes lignes de son appropriation de la pensée de ce poète dont nous trouvons la trace dans à peu près tous les textes qui seront écrits par la suite.

#### 3.1. Les puissances de l'origine

Les puissances de l'origine (*Mächte des Ursprungs*) ne sont pas l'origine elle-même, mais plutôt lui appartiennent<sup>288</sup>. Les puissances de l'origine proviennent d'abord de l'héritage héraclitéen de Hölderlin, selon lequel le monde est compris à partir du différend (*Streit*) et du conflit (*Widerstreit*). L'idée qui sous-tend cette compréhension est que le monde ne serait pas un bloc monolithique, mais plutôt l'harmonie de tensions essentielles qui sont en constante lutte. L'origine se déploie ainsi selon des puissances en combat (*Kampf*), ce qui revient à dire que les différentes configurations du monde sont en constant changement, selon les différents rapports

---

<sup>288</sup> HH, p. 223 ; GA 39, 242.

qu'entretennent les puissances de l'origine<sup>289</sup>. Dans la lignée de cette compréhension du monde, Heidegger systématise les puissances de l'origine qui étaient en germes dans le poème *Der Rhein* selon quatre puissances particulières : la naissance, le rayon de lumière, l'urgence et l'élevage. Ces quatre puissances de l'origine proviennent ainsi de ce qui a « purement surgi », c'est-à-dire qu'elles sont issues de l'origine originaire<sup>290</sup>.

La première puissance évoquée par Heidegger – que nous avons déjà brièvement abordé – est la naissance (*Geburt*). La naissance, explique Heidegger, renvoie à « l'abîme qui fait fond » d'où toute chose surgit<sup>291</sup>. Il s'agit ici de la terre (*Erde*) qui doit correspondre à la traduction allemande de ce qui s'était donné à la pensée grecque sous le terme φύσις. C'est la terre concrète sur laquelle nous habitons : avant d'être un astre parmi d'autres, la terre est notre chez soi, où nous habitons parmi les différentes choses qui ont « poussées » sur son sol. Ce qui caractérise la terre, dans le lexique de Heidegger, c'est d'abord que, laissée à elle-même, elle est insondable. Elle a besoin d'être éclairée pour donner quelque chose à comprendre.

C'est précisément le rôle du rayon de lumière (*Lichtstrahl*). Le rayon de lumière surgit hors de l'obscurité terrestre et vient éclairer les différentes choses du monde, mais seulement un moment. C'est le rayon de lumière qui accorde une figure (*Gestalt*) aux choses du monde. Sans le rayon de lumière, la naissance reste sourde et aveugle, selon Heidegger.

La troisième puissance de l'origine est la misère (*Not*). Ici le terme allemand possède une richesse qui est difficile à rendre en français. Le terme « *Not* », c'est à la fois la détresse, l'urgence (que nous avons longuement abordé au chapitre précédent), et à la fois la nécessité

---

<sup>289</sup> Les différents commentateurs qui auront compris le champ lexical du combat dans la lignée de l'engagement politique de Heidegger manquent la référence à Héraclite de Hölderlin, reprise par Heidegger, qui saute immédiatement aux yeux.

<sup>290</sup> HH, p. 225, GA 39, 244-245.

<sup>291</sup> HH, p. 223 ; GA 39, 242.

(visible dans le terme *Notwendigkeit*). C'est pour cette raison que Heidegger comprend la misère en termes de « pression, limite, absence d'issue et rétrécissement »<sup>292</sup>. En tant que la misère est une pression, c'est elle qui pose une limite entre le possible et l'impossible.

La quatrième puissance est l'élevage (*Zucht*). Si la misère possède une certaine force contraignante, l'élevage c'est la possibilité de se libérer. Bien que le terme allemand *Zucht* s'énonce dans une proximité avec les termes *Erziehung*, *Kultur*, *Bildung*, qui avaient été les maîtres mots de la pensée du 19<sup>e</sup> siècle, il faut se souvenir que l'élevage est une puissance de l'origine, et donc ne concerne pas immédiatement l'être de l'homme. L'élevage concerne plutôt l'entièreté de ce qui surgit de l'origine. L'élevage c'est la « sur-volonté » (*Überwillen*) de l'origine<sup>293</sup>. Si la misère était une pression qui s'exerce, l'élevage au sens de la *Zucht* serait la capacité de prendre sur soi et de résister au flux des choses. C'est en cela que l'élevage est associé à la loi pour Heidegger, dans la mesure où le terme renvoie aussi à la discipline.

Naissance, rayon de lumière, misère et élevage sont les puissances de l'origine qui se rapportent entre elles selon le combat, la dispute : « Tout ce qui ainsi déploie des aspirations en sens contraire, naissance et rai de lumière, urgence et élevage, tous, dans l'être intégral de ce qui a purement surgi, sont en différend les uns contre les autres »<sup>294</sup>. Heidegger représente le rapport entretenu par les puissances par un schéma qui rappelle ce qui deviendra le Quadriparti<sup>295</sup>.

---

<sup>292</sup> HH, p. 225 ; GA 39, 224-245.

<sup>293</sup> HH, p. 225 ; GA 39, 244-245.

<sup>294</sup> HH, p. 226 ; GA 39, 245.

<sup>295</sup> HH, p. 226, ; GA 39, 245.

Ces différentes puissances s'affrontent mutuellement et se font ainsi concurrence. Toutefois, les puissances de l'origine surgissent à partir d'une source commune : c'est précisément là que réside le secret de l'origine.

### *3.2. La parole métaphysique fondamentale de Hölderlin : l'intimité*

Après s'être intéressé au surgissement des puissances, Heidegger remonte le courant en vue d'atteindre la source unitaire de l'origine. Nous avons abordé les puissances de l'origine comme étant des forces opposées qui trouvent ensemble une certaine « opposition harmonique », pour reprendre le vocabulaire plutôt spéculatif du poète. Or, cette harmonie des puissances opposées et en continuel différend, *précède* l'écartèlement de l'être en quatre directions. Cette « unité originale » explique Heidegger, c'est le secret (*Geheimnis*). Le secret avait été abordé dans le cours précédent sur la logique. Il signifiait d'abord et avant tout que, bien que le dévoilement historique de l'être soit le fond sur lequel les différentes décisions historiques se produisent, il ne doit pas être pensé comme étant un fondement. En dernière analyse, notre « remise » à et dans l'histoire nous demeure toujours un secret, dont ne peut pas rendre compte.

Pensé dans le contexte de la poésie hölderlinienne, le secret, commente Heidegger, joue le rôle de l'unité originale de l'être. Le terme allemand *Geheimnis* doit être pensé dans sa proximité avec les termes qui peuvent désigner le chez soi (*Heim, Heimat*) : si nous nous reconnaissons chez nous dans le surgissement de l'origine, il reste que le chez soi s'établit toujours sur le fond du secret fondamental de l'origine. C'est dire que la possibilité de se sentir chez soi sur la terre ne s'érige toujours que sur le fond de l'étrangeté radicale de notre rapport au monde. Cela implique qu'il y a bel et bien une possibilité d'habiter le monde, de se

reconnaître chez soi au milieu de l'étant, mais que cette possibilité, en raison du caractère secret de l'origine elle-même, ne peut s'accomplir totalement. La part de mystère de notre séjour terrestre est indéracinable. Le secret n'est pas de l'ordre de la simple finitude humaine, souligne Heidegger :

Ce qui a purement surgi n'est jamais inexplicable sous une perspective, en *une* quelconque strate de son Être; il reste énigme de part en part. L'intimité n'a pas la structure d'un secret parce que d'autres ne peuvent pas la pénétrer; c'est en elle-même qu'elle déploie son être comme secret<sup>296</sup>.

Le secret appartient à l'énigme (*Rätzel*) essentielle de l'être et de son déploiement. Que nous établissions notre demeure sur un fond d'inhabitable et que l'étrangeté constitue la base de toute familiarité avec les choses, voilà en quoi consiste le secret de l'origine.

Ainsi, le secret – qui est l'unité originale de l'être – chez Hölderlin est, selon Heidegger, fondamentalement éloigné de l'absolu hégélien<sup>297</sup>. L'absolu hégélien peut, en apparence, jouer le même rôle conceptuel que le secret, en tant qu'il est lui aussi l'unité originelle, « l'identité de l'identité et de la non-identité »<sup>298</sup>. Seulement, chez Hölderlin, le caractère secret – donc insaisissable – de l'origine est indépassable. La pensée humaine ne sera jamais en mesure de saisir dans son intégralité l'origine, dans la mesure où l'origine garde toujours ses secrets pour elle-même. Il ne faut pas non plus interpréter le secret comme étant une forme de pensée du « non-identique », propre aux philosophies post-hégéliennes. Ce n'est pas un secret « régional », qui pourrait être dialectiquement dépassé dans l'histoire. Plutôt, la donation de l'être comporte toujours intrinsèquement une part de refus, de mystère et d'énigme. La finitude humaine découlerait ainsi du refus qui appartient à l'origine elle-même.

---

<sup>296</sup> HH, p. 230 ; GA 39, 250

<sup>297</sup> HH, p. 230, GA 39 ; 250.

<sup>298</sup> Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Paris, Vrin, 1986, p. 168.

La notion de secret fait écho à une notion cruciale à la poésie de Hölderlin, l'*Innigkeit*. François Fédier traduit ce terme par « la tendresse », Françoise Dastur, dans son ouvrage *Hölderlin et le retournement natal* traduit par « l'intensité ». Pour notre part, nous traduisons avec Mattei ce terme par « l'intimité ». Il faut néanmoins ajouter avec Mattei que la notion d'intimité chez Hölderlin ne possède « aucune nuance sentimentale ou affective » puisqu'il s'agit d'« une tension intime » de l'être lui-même<sup>299</sup>. Pour Dastur, l'intimité ne désigne donc pas « l'intériorité close d'un 'sujet', mais la non-extériorité de toutes choses par rapport à tout »<sup>300</sup>. L'intimité renvoie donc au fait que les différentes puissances de l'origine entretiennent un rapport intime les unes avec les autres dans leur opposition : l'intimité exprime d'abord la *tension originaire* qui unirait ses différentes puissances. Cette tension trouve son origine dans un point commun. L'intimité n'est pas le rapport des puissances de l'origine rassemblées après coup, mais indiquerait leur unité essentielle et fondamentale. Si la structure de l'intimité est le secret, ce n'est pas l'homme qui pose l'unité des rapports du monde, puisque les rapports sont établis par l'intimité elle-même. Le caractère secret et énigmatique de l'intimité revient à dire que l'une des expériences essentielles de la pensée humaine est de se buter à cette unité originarie de l'être, dont on ne peut finalement rendre raison, puisque qu'elle fonde toutes raisons. En tant que l'intimité exprime le l'unité originarie du monde, elle est « la parole métaphysique fondamentale » de Hölderlin<sup>301</sup>.

---

<sup>299</sup> Mattei, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, p. 175.

<sup>300</sup> Dastur, *Hölderlin et le retournement natal*, Paris, Encre Marine, 1997, p. 50.

<sup>301</sup> HH, p. 229-230 ; GA 39, 249.

### 3.3. *L'instauration poétique de l'être*

La poésie entretiendrait un rapport fondamental avec l'intimité : « La poésie, comme instauration de l'Être, est la fondation et l'ouverture de l'intimité »<sup>302</sup>. C'est elle qui instaure et ouvre les tensions essentielles qui appartiennent et constituent l'être. C'est la poésie qui instaurerait les quatre puissances de l'origine : elle instaure la naissance, le rayon de lumière, la misère et l'élevage. Pour les raisons que nous avons abordées, la poésie est instauratrice de l'être : « La poésie est ce qui a lieu au fond de l'Être comme tel. Elle instaure l'Être ; il faut qu'elle l'instaure parce qu'elle n'est autre, en tant qu'instauration, que le grand bruit d'armes de la Nature même, l'Être qui s'amène à soi-même dans le mot »<sup>303</sup>. L'instauration poétique est le lieu où l'être s'instaurerait lui-même dans le dire poétique.

Le secret et l'énigme résident dans la tension suivante : d'abord l'être ne préexiste pas à son instauration poétique. Ensuite, c'est l'être qui se dit lui-même dans le dire poétique. L'énigme hölderlinienne, élaborée par Heidegger, est assurément un défi lancé à la pensée métaphysique – et ses habitudes bien ancrées –, qui ne peut penser l'être que comme étant subsistant qui doit nécessairement préexister à son instauration poétique. Pour Heidegger, l'énigme doit rester énigmatique ; elle ne doit pas se résorber en une explication objectivante de la provenance de l'être. La force de la poésie résiderait véritablement dans le fait qu'elle soit en mesure d'accueillir le secret sans forcer l'explication. C'est pourquoi Heidegger affirme que « le dévoilement à peine licite du secret » est « *la* tâche poétique par excellence, l'unique tâche »<sup>304</sup>. En plus de nommer les puissances de l'origine, le poète instaure le secret dans l'être historique d'un peuple.

---

<sup>302</sup> HH, p. 231 ; GA 39, 251.

<sup>303</sup> HH, p. 236 ; GA 39, 257.

<sup>304</sup> HH, p. 231 ; GA 39, 251.

À l'écoute de l'être qui se dit, le poète accueillerait ces paroles et les instaurerait comme paroles fondamentales d'un peuple. L'activité poétique est ainsi de part en part une activité historique, comprise comme le sommet des cimes de l'histoire, comme nous l'avons vu dans l'interprétation heideggérienne de *Germanien*. On se souvient, dans nos analyses précédentes, que l'histoire est toujours l'histoire d'un peuple particulier et de sa manière particulière de nommer l'être. L'être du peuple, dans le cours de logique de 1934, se rapporte donc véritablement à l'ouverture de *sa* langue : « Ce peuple doit lui-même fonder et instaurer son *Dasein*. Ce qui veut dire : il doit d'abord originalement nommer l'Être, l'instaurer poétiquement et pensivement »<sup>305</sup>.

Avec ce que nous venons de voir, il devient maintenant clair que le peuple ne serait véritablement lui-même que grâce aux paroles fondamentales introduites par son poète « national ». Ce que doit fonder le poète, c'est précisément ce que Hölderlin nomme, dans une lettre datée du 4 décembre 1801 à Böhlendorff, l'importante notion de national (*Nationelle*). Il s'agit assurément d'une des notions chez Heidegger qui a été la plus controversée. Il faut prendre le terme en son sens littéral<sup>306</sup>, explique Bambach, c'est-à-dire ramener ce terme à sa racine latine « *nasci* », qui signifie naître<sup>307</sup>. L'emploi particulier de Heidegger du national, en écho à Hölderlin, renverrait à "the collective of peoples born under the same sky and thus sharing the same destiny"<sup>308</sup>. Il ne faut donc moins voir dans le national tel que l'évoque Heidegger dans ce cours sur Hölderlin un écho à la montée en puissance de l'état national (au sens du nationalisme

---

<sup>305</sup> HH, 265 ; GA 39 289.

<sup>306</sup> Françoise Dastur, *Hölderlin et le retournement natal*, p. 30.

<sup>307</sup> Bambach, *Thinking the poetic measure of Justice: Hölderlin-Heidegger-Celan*, p. 75.

<sup>308</sup> Bambach, *Thinking the poetic measure of Justice: Hölderlin-Heidegger-Celan*, p. 75.



du 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècle) que comme une expérience métaphysique de l'être-jeté et du destin, au sens où nous l'avons abordé plus tôt.

En interprétant la sentence hölderlinienne « le libre usage de ce qui est propre est le plus difficile », Heidegger en vient ainsi à affirmer que notre héritage historique (le national, c'est-à-dire le destin qui appartient au *Dasein* d'un peuple) doit être transformé en mission historique, c'est-à-dire qu'il faut « créer l'espace de jeu au sein duquel le national peut librement s'achever en histoire ». L'instauration poétique de l'être est toujours celle d'un peuple particulier. La mission historique dont parle Heidegger en 1934-1935 est d'instaurer l'origine et ses puissances dans l'être-là des Allemands, en vue de produire un dévoilement de l'être, qui soit une réponse historique au nihilisme de la modernité. Hölderlin doit devenir une puissance pour le peuple allemand semblable à ce que Homère aurait été pour les Grecs. La visée de ce projet consiste en ce que les Allemands soient en mesure de fonder une nouvelle existence historique où ils pourront aménager leur chez soi sur la terre à la suite de l'expérience du désollement du monde dont le peuple pâtit.

## **Conclusion**

Nous avons consacré ce chapitre à l'interprétation de la seconde moitié du cours de 1934-1935 sur les hymnes de Hölderlin. Dans un premier temps, nous avons concentré notre analyse sur la notion des demi-dieux à l'œuvre dans la poésie de Hölderlin et de son interprétation heideggérienne. Afin d'explicitier cette notion, nous nous sommes intéressés au caractère intermédiaire des demi-dieux, à leur passion de l'être et à leur capacité d'instauration. Deuxièmement, nous avons abordé la difficile notion de destin. Cette notion nous a permis d'aborder la compréhension particulière de Heidegger de la terre et de la « nature » ainsi que

dans l'association du fleuve le Rhin avec la figure des demi-dieux et des poètes, qui nous ont permis de cerner l'importance de l'écoute poétisante chez Heidegger ainsi que dans l'association du fleuve le Rhin avec la figure des demi-dieux et des poètes. Finalement, nous nous sommes intéressés à l'interprétation heideggérienne de Hölderlin autour de la question métaphysique, qui possède une importance centrale dans ce cours. Nous avons analysé les quatre puissances de l'origine, nous avons examiné les notions de secret et d'intimité qui venaient caractériser l'être, puis finalement nous avons pris acte des possibilités instauratrices et métaphysiques de la poésie.

## Conclusion

### La pensée de la poésie comme réponse au nihilisme de la modernité

Dans le premier chapitre de cette section, nous avons eu le souci de présenter les certaines réceptions pertinentes de la lecture heideggérienne de la poésie de Hölderlin. Ce chapitre avait comme visée de présenter la diversité des réceptions afin de voir les différentes possibilités d'interprétation et ainsi d'élaborer la nôtre. Dans la cadre de cette étude, notre angle d'approche de l'interprétation heideggérienne de Hölderlin a été situé à partir de la question du langage et de la poésie. Nous avons pris un léger détour dans la philosophie du jeune Heidegger afin de reconstruire ce que Allemann avait compris comme étant la « lecture indicative » heideggérienne des textes. En restituant le concept d'indication formelle et des différentes implications philosophiques qui en résultent, nous nous sommes intéressés à la spécificité de la lecture heideggérienne de Hölderlin en 1934-1935 dans son cours sur ses hymnes. Ce faisant, nous avons montré que dialogue avec Hölderlin se produisait dans le contexte d'une critique de fond avec la métaphysique de la subjectivité. Ce chapitre a donc posé la base de l'exposition des chapitres suivants.

Le second chapitre de cette section était consacré à l'interprétation heideggérienne de l'hymne *Germanien* de Hölderlin, produite dans le contexte de son cours de l'hiver 1934-1935. D'abord, nous nous sommes penchés sur la question de la poésie, dans la continuité du cours de *Logique* de 1934. En nous intéressant à la nouvelle formulation du problème du temps et de l'histoire, nous avons explicité la notion fondamentale du deuil sacré pour Heidegger, qui déterminerait selon lui, notre époque. Nous avons montré que la réflexion sur le langage et la poésie est en fait une réflexion plus générale sur notre « habitation métaphysique » sur terre.

Le troisième chapitre de cette section s'est concentré sur l'hymne *Der Rhein* de Hölderlin. Ce chapitre abordait le langage et la poésie à partir de la notion centrale à la pensée de Heidegger, celle des demi-dieux, dont la poète est l'un de ses plus importants représentants. Nous avons montré comment l'être des demi-dieux devait être compris à partir de ce que Heidegger, en reprenant Hölderlin, avait nommé le destin. Or, en critiquant une certaine compréhension du destin comme *fatum*, Heidegger a élaboré sa compréhension du destin à partir de l'écoute poétisante de l'origine. La poésie, c'est-à-dire l'essence fondamentale du langage, est comprise par Heidegger comme étant le produit de cette écoute poétisante. En un troisième moment, nous avons explicité ce que nous avons nommé « l'écartèlement de l'être ». L'œuvre de la poésie est de nous fournir un chez nous sur terre. Ce chez soi est le résultat de l'instauration poétique des quatre puissances que nous avons évoquées lors de ce chapitre. En instaurant ces puissances, les poètes sont ceux qui instaurent l'être du *Dasein* historique d'un peuple.

Nous avons situé la réflexion de Heidegger sur le langage et la poésie, élaborée dans le cours sur Hölderlin, dans la pleine continuité de son cours de logique de 1934. Ce que nous avons compris comme étant le projet poétique de Heidegger, c'est-à-dire une exploration des possibilités créatrices du langage et de la poésie – que le penseur a trouvé chez le poète Hölderlin – est en réalité une transformation radicale de son projet logique. En effet, le projet d'un renouvellement de la logique, qui avait préoccupé le penseur de 1912 à 1928, a subi une transformation radicale dans ces deux cours – dont nous avons montré qu'ils doivent maintenant être lus comme étant un seul et même effort. Dans le contexte de 1934-1935, le renouvellement de la logique prend la forme d'une interrogation sur le caractère fondateur et premier de la poésie, comprise comme instauration originelle des paroles fondamentales.

Dans les chapitres trois, quatre et cinq de cette thèse, c'est-à-dire ceux portant sur le cours de 1934-1935 sur Hölderlin, nous nous sommes efforcés de montrer que ce projet « logico-poétique » est en réalité une tentative de répondre au nihilisme de la modernité : face à la perte de sens des paroles fondamentales de l'Occident, Heidegger cherche dans la poésie de Hölderlin d'autres paroles qui soient en mesure de répondre à cette misère et cette détresse contemporaine qui hanterait, pourrais-t-on dire, notre *Dasein* historique. La réflexion sur le langage et la poésie est ainsi ordonnée à cette tâche de dépasser le nihilisme et la détresse qui en résulte.

La poésie de Hölderlin apparaît aux yeux de Heidegger comme étant la possibilité de répondre à et de cette détresse. En tant qu'elle poétise le deuil sacré, la poésie de Hölderlin renvoie, explique Heidegger, à la terre et au fleuve, c'est-à-dire à notre habitation et notre séjour sur terre. L'expérience de la fuite des dieux, comprise par Heidegger comme étant essentiellement le déclin de la précédente vérité de l'être, pousse la pensée poétique vers un nouvel objet de réflexion : le séjour poétique de l'homme sur terre. Cette poésie est créatrice de nouvelles possibilités, en ce que Hölderlin apparaît aux yeux de Heidegger comme étant l'annonciateur (*Künder*) de nouvelles paroles fondamentales, véritable dévoilement à venir de l'être.

L'instauration poétique s'adresserait toujours à un peuple historiquement déterminé, pour les raisons que nous avons vues. Dans le contexte de 1934-1935, nous avons parfois l'impression que ce projet ne s'adresse qu'aux Allemands. C'est que Heidegger, témoin des différentes transformations catastrophiques de l'Allemagne dans les dernières décennies – politiques, mais surtout métaphysiques (le nihilisme) – espère indiquer à son peuple une nouvelle direction, celle de la voie poétique de Hölderlin. Les critiques reprochant la continuité de l'engagement politique à l'œuvre dans son interprétation du poète manquent souvent le

contexte général dans lequel cette interprétation s'est effectuée. Le projet logique et poétique de Heidegger est une réflexion sur la nature poétique du langage, qui, l'espère Heidegger, aura des conséquences historiques à venir, dans la mesure où il s'agit en définitive d'un souci de notre habiter historique sur une terre de plus en plus dominée et exploitée dans la moindre de ses « ressources », autant matérielles que humaines, pourrions-nous dire. L'interprétation heideggérienne de Hölderlin doit ainsi être comprise dans le contexte de la confrontation de Heidegger avec l'histoire de la métaphysique, ce qui sera l'objet de la prochaine section de cette thèse portant sur le très important cours de 1935 *Introduction à la métaphysique*.

## **Troisième section**

### **Le tournant métaphysique du projet logico-poétique de Heidegger**

#### *La question de la métaphysique*

Nous proposons de lire le cours *Introduction à la métaphysique* de l'été 1935 dans la continuité du cours de logique de 1934 et du cours sur les hymnes de Hölderlin de 1934-1935. Nous avons caractérisé le projet de Heidegger de ces années comme étant un projet comportant trois orientations principales, qui correspondent chacune aux trois cours évoqués : le projet logique de 1934 de Heidegger trouve son orientation poétique en 1934-1935, puis trouve son orientation proprement métaphysique en 1935. Ces trois moments aboutissent à une reformulation totale de la pensée de Heidegger dans le milieu des années 1930, ce qui nous occupera dans la quatrième section de cette étude.

Une difficulté survient ici. Peut-on réellement parler d'un projet métaphysique chez Heidegger dans le milieu des années 1930 ? C'est que la pensée du second Heidegger aura surtout été reconnue comme étant un dépassement (*Überwindung*) de la métaphysique, laquelle serait responsable de la détresse contemporaine et de l'hégémonie de la conception techniciste de l'être. Pour quelles raisons avons-nous donc choisi de parler du « tournant métaphysique » du projet logico-poétique de Heidegger dans la deuxième partie des années 1930 ? N'est-ce pas ici forcer un peu les choses ? Deux raisons nous apparaissent cruciales pour justifier notre choix.

Premièrement, une ambiguïté réside chez Heidegger lui-même dans ce cours de 1935 par rapport à la métaphysique. Bien que Heidegger commence à prendre une position plus critique vis-à-vis de la métaphysique et son histoire dans ce cours, il s'agit néanmoins encore d'un projet qui vise à s'introduire à – ou dans, comme nous le verrons – la métaphysique, entendue ici comme un questionnement qui vise à nous éveiller à la question de l'être et ses

possibilités salvatrices. C'est donc avec Heidegger que nous nous autorisons à parler de métaphysique.

Toutefois, dans un second temps, notre usage du terme de métaphysique dépasse l'usage qu'en fait Heidegger dans ces années, bien que nous soyons totalement redevables à sa conception de la métaphysique, surtout celle que nous retrouvons chez le « premier » Heidegger<sup>309</sup>. Ce cours ne vise à penser rien d'autre que l'être, entendu ici comme *la* parole fondamentale de l'Occident. Or, c'est la métaphysique qui a historiquement eu la vocation de penser la question de l'être.

Il reste important de préciser en quel sens, en ce qui nous concerne, nous allons entendre la métaphysique. Lorsque nous parlons de métaphysique, nous désignons la discipline philosophique qui s'est historiquement intéressée à la question de l'être. Entendue en ce sens, notre compréhension de la métaphysique est redevable aux travaux métaphysiques des années 1920 de Heidegger, ainsi qu'aux travaux critiques de Gadamer<sup>310</sup> et de Grondin<sup>311</sup> sur cette question. Il nous semble que la conception tardive de la métaphysique chez Heidegger est injuste envers celle-ci et son histoire lorsqu'elle n'y voit qu'un ancêtre de la technique. À nos yeux, la métaphysique est plutôt un effort de compréhension qui vise à répondre à l'inquiétude du cœur humain face à son court séjour sur terre. Loin d'être une entreprise de domination de l'étant, la métaphysique serait plutôt un effort de compréhension de l'être, dont nous pouvons aujourd'hui contempler la richesse de la diversité d'expressions à travers son histoire. Entendue en ce sens,

---

<sup>309</sup> Dans son livre sur Kant de 1929, Heidegger n'hésite pas à qualifier son projet comme étant une « métaphysique du *Dasein* ». GA 3, 218.

<sup>310</sup> Gadamer, « Le langage de la métaphysique », *Les chemins de Heidegger*, p. 98-99.

<sup>311</sup> Grondin, « Heidegger et le problème de la métaphysique » et « Le drame de la *Phusis*, loi secrète de notre destin ? », dans *Comprendre Heidegger. L'espoir d'une autre conception de l'être*, p. 168 ; p. 184.



nous retrouvons une certaine « métaphysique » chez Heidegger, formulée d'une manière remarquable dans tout son parcours philosophique.

Cette troisième section de cette étude vise à faire ressortir la relation entre l'être, le langage et la poésie dans le cours *Introduction à la métaphysique* de 1935. Nous procéderons ainsi en deux temps. Le premier chapitre de cette section s'intéressera d'abord au contexte général sur lequel la question du langage apparaît. Nous montrerons que la réflexion métaphysique de Heidegger tire son origine d'une expérience de la détresse contemporaine, qui est à comprendre dans la pleine continuité du cours sur Hölderlin de 1934-1935. Dans le deuxième chapitre de cette section, nous nous intéresserons principalement à l'interprétation heideggérienne d'Héraclite, Parménide et Sophocle. Cette interprétation possède des similarités frappantes avec le cours sur Hölderlin. À cet endroit, dans le cours de 1935, nous retrouvons une interprétation très riche sur la nature du langage, telle qu'elle apparaît à travers les fragments et la poésie grecs. À la fin de ce cours apparaissent plusieurs thématiques qui sont à comprendre comme intimement liées avec la conférence *L'origine de l'œuvre d'art*. Il est important de noter que l'une des itérations de cette conférence sera prononcée la même année que le cours de métaphysique de 1935. Ainsi, cette section s'ouvrira sur le mystérieux rapport entre le déploiement historique de l'être et la « mise en œuvre » qui appartient à d'art, ce qui nous occupera principalement dans la prochaine section de cette thèse.

## **Chapitre six**

### **Le nihilisme européen et sa crise langagière**

*L'introduction à la métaphysique* de Heidegger

Le cours *Einführung in die Metaphysik* a été donné à l'été 1935 à l'Université de Fribourg. Ce cours constitue le tome 40 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger, à la suite des tomes 38 (38A) et 39 que nous avons interprétés dans les sections précédentes. Le fait que Heidegger a lui-même publié son cours en 1953 chez l'éditeur Niemeyer indique l'importance qu'il avait aux yeux de son auteur. La publication de ce cours se situe dans le contexte des années 1950 où Heidegger revoit et prépare la publication de plusieurs de ses travaux qu'il avait effectués dans les années 1930 : c'est ainsi que sont publiés en 1950 les *Holzwege*, livre qui comporte plusieurs essais et conférences allant de 1935 jusqu'à 1946, ainsi que *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung* en 1951, qui reprend directement plusieurs intuitions de son cours de 1934-1935. Dans la foulée de ces publications, Heidegger travaille à la publication de *Einführung in die Metaphysik*, publiée en 1953, donc trois ans après *Chemins qui ne mènent nulle part*. *L'Introduction à la métaphysique* est ainsi un texte d'une importance centrale pour l'interprétation de l'œuvre de Heidegger d'après-guerre, dans la mesure où il est le premier cours publié par l'auteur. Le texte de 1953 est la seule version « autorisée » par Heidegger. La traduction française, qui est encore la seule disponible est celle de Gilbert Kahn en 1958.

Le fait que les textes des années 1930 n'ont été publiés que deux décennies plus tard explique que la pensée de Heidegger de cette époque ait été comprise en termes de « tournant », qui annoncerait ainsi le « deuxième » Heidegger. Outre la publication du discours du rectorat de 1933 et celle du texte sur la poésie de Hölderlin de 1936-1937, le dernier texte publié remontait au livre sur Kant de 1929 (GA 3). Or, deux décennies de remises en question et de

réflexions acharnées séparent ces deux époques. Avec l'accès récent à tous les cours des années 1930, nous pouvons maintenant voir l'évolution de la pensée heideggérienne de ces années – ce qui a été en partie fait dans les chapitres précédents. Ce qui est important à retenir, c'est qu'avec ces publications récentes, nous voyons que le « tournant » qui caractériserait le cours de 1935 était déjà à l'œuvre dans les cours précédents des années 1930. Évidemment, la réception de la pensée de Heidegger des années 1950 n'avait pas accès à l'ensemble des cours des années 1930. Pour cette raison, une certaine réception aura compris le cours de métaphysique de 1935 comme étant le véritable lieu du « tournant » chez Heidegger.

En ce qui nous concerne, nous qui avons les manuscrits de cette époque, nous ne pouvons plus parler du « tournant » radical qui s'effectuerait dans le cours de métaphysique de 1935 : nous avons vu comment les cours précédents sont aussi marqués par l'énorme remise en question qui caractérise le milieu des années 1930. En ce sens, le cours de métaphysique de 1935 participe à un projet plus large, ou plutôt, à des projets plus larges qui seront formulés dans les années 1930. Bien que nous ne retrouvions pas un seul et unique « tournant », qui séparerait « Heidegger I » de « Heidegger II », il s'agit assurément dans ce cours d'une tentative radicalement nouvelle de formuler autrement notre rapport à l'être. Cette tentative est à comprendre dans la continuité du projet logique et poétique de Heidegger dans ses cours précédents. Ces cours sont assurément certains des textes les plus importants de Heidegger en ce qu'ils sont le balbutiement de la reformulation radicale du projet de Heidegger. Le projet logique et poétique de 1934-1935 trouve sa formulation directement métaphysique dans ce cours de 1935.

L'un des aspects qui déterminent les cours du milieu des années 1930, comme le remarque Dieter Thomä, est le caractère véritablement « indécis » de la terminologie de cette

époque<sup>312</sup>. Le cours de métaphysique, dans la lignée de ses cours précédents, comporte une certaine incertitude terminologique : après la destruction de la logique et de la découverte de la poésie de Hölderlin, Heidegger est animé par l'espoir de trouver un langage plus adéquat à nommer une nouvelle expérience historique de l'être. Le cours de métaphysique de 1935 peut être compris comme étant le retour de Heidegger aux questions directement métaphysiques après les différentes expériences fondamentales et formatrices de ses cours précédents.

Le cours est aussi marqué par une détresse significative, qui sera amplifiée dans les années à venir, comme en témoignent les *Beiträge zur Philosophie* de 1936-1938. Dans ce cours, nous ne sommes plus dans les formulations pathétiquement triomphantes de 1933. L'attitude téméraire et irrévérencieuse du cours de logique de 1934 commence à se fragiliser. En 1935, jusqu'à la fin des années 40, on sent de plus en plus la détresse gagner le penseur, détresse qui servait, rappelons-nous, de tonalité fondamentale dans son interprétation de Hölderlin. En effet, l'expérience de la fuite des dieux est un événement au fondement de l'expérience moderne du monde pour Heidegger. Or, cette détresse s'est frayé un chemin jusque dans la terminologie et la conceptualité même de Heidegger, qui tente de penser l'une des époques les plus tragiques de l'histoire.

Le cours se veut une introduction à la métaphysique. Tout lecteur attentif remarquera qu'il ne s'agit pas véritablement d'une introduction typique à la métaphysique comme discipline. C'est qu'il faut être attentif au substantif *Führung* à l'œuvre dans le terme *Einführung*<sup>313</sup> : si nous forçons ici un peu la traduction, il faudrait dire que le but du cours de

---

<sup>312</sup> Dieter Thomä, "The Name on the Edge of language: A Complication in Heidegger's Theory of Language and its Consequences", *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, 2001 p. 104 ; 108.

<sup>313</sup> Gregory Fried, "What's in a Word? Heidegger's Grammar and Etymology of 'Being'", *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, 2001 p. 126.

Heidegger est de s'introduire *dans* la métaphysique, plutôt qu'il n'introduit *à* la métaphysique. Comme l'explique Franco Volpi, le terme *Einführung* doit être compris comme une entrée « à fond dans la métaphysique »<sup>314</sup>. Ce cours n'a donc pas la visée de présenter les grandes lignes de la pensée métaphysique, mais plutôt de nous introduire en elle, comme l'on s'introduit dans les profondeurs d'une crevasse.

Le texte allemand qui appartient à la *Gesamtausgabe* forme 215 pages et est divisé en quatre chapitres principaux. Le premier chapitre est intitulé « la question fondamentale de la métaphysique. Le second, très court, « Sur la grammaire et l'étymologie du mot 'être' ». Le troisième : « la question de l'essence de l'être ». Finalement, le quatrième chapitre, de loin le plus long du texte, nommé : « la limitation de l'être ». Plusieurs interprètes auront remarqué que la partie C. du quatrième chapitre, intitulée « Être et penser » forme à elle seuls 75 pages. Cette partie sera cruciale pour notre étude, puisqu'il s'agit de l'endroit où Heidegger reprend en grande partie sa confrontation avec la logique. Toutefois, cette confrontation avec la logique sera intégrée au nouveau récit déployé par Heidegger sur l'histoire dramatique du λόγος et de sa décadence en *ratio* simplement humaine. Nous montrerons comment le langage et la poésie sont introduits dans ce contexte dans le chapitre suivant de cette thèse.

Le présent chapitre sera divisé en trois parties. Premièrement, notre tâche sera de présenter ce cours dans la continuité des deux autres cours que nous avons analysés dans les deux sections précédentes. Nous soulignerons la visée principalement métaphysique de ce cours. C'est pour cette raison que nous parlerons du tournant métaphysique de la réflexion logique et poétique de Heidegger dans les années 1930. Bien que les cours des années 1930 possédaient

---

<sup>314</sup> Franco Volpi, « Sur la grammaire et l'étymologie du mot 'être' », *L'introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, Vrin, 2007. p. 128.

chacun à leur manière une dimension métaphysique, le questionnement de Heidegger dans ce cours est *directement* métaphysique. Nous aurons le souci de présenter la réflexion heideggérienne comme étant essentiellement une *question*. Dans un second temps, nous présenterons la dimension langagière du cours de métaphysique. Nous situerons ainsi la réflexion de Heidegger dans le contexte de l'époque où Heidegger prend la mesure de la détresse qui affecte l'Europe. L'hypothèse qui fonde la deuxième partie de ce chapitre est que la technique, comprise comme l'aboutissement ultime du nihilisme de l'Occident est l'expression de ce que nous appellerons la « crise langagière » de l'Europe, où les paroles fondamentales auraient perdu toute leur puissance évocatrice. Troisièmement, nous nous tournerons vers le second chapitre de ce cours, intitulé « Sur la grammaire et l'étymologie du mot 'être' ». Ce chapitre expose, avec le quatrième chapitre du cours de 1935, les réflexions heideggériennes sur le langage en 1935. Ce chapitre prépare ainsi le chapitre sept de cette thèse qui portera sur l'histoire de la traduction du *λόγος* dans le cours de métaphysique de 1935 et de son effort de reconquérir le *λόγος* originaire dans une réflexion en proximité avec la poésie.

## **1. Le moment métaphysique du questionnement logique et poétique de Heidegger**

*1.1. La formulation radicalement nouvelle de la seule et unique question : « Pourquoi y a-t-il de l'étant plutôt que rien ? ».*

Le cours *Einführung in die Metaphysik* retourne aux questions directement métaphysiques après le « détour » apparent des deux derniers cours portant sur la question de la logique, du langage et de la poésie. Si le détour n'était qu'apparent, c'est que les deux précédents cours étaient plutôt un effort pour trouver une meilleure voie d'accès à la question de l'être. À la suite de la confrontation avec la logique et la découverte des possibilités créatrices de la

poésie, Heidegger retourne directement à la métaphysique, dont il entend remettre entièrement en question les fondements. Ce cours doit donc être compris comme étant ordonné à la même tâche que les cours précédents : poser d'une manière radicalement nouvelle la question de l'être – tâche qui de prime abord n'a rien d'évident ni rien d'aisé. Le cours de métaphysique apparaît comme étant une véritable confrontation (*Auseinandersetzung*) avec l'histoire de la métaphysique en vue de saisir et de se défaire de certaines des habitudes les plus familières de la pensée.

La radicale nouveauté de la formulation de la question de l'être en 1935 apparaît clairement lorsqu'on la compare avec la conférence « *Was ist Metaphysik ?* » de 1929. Nous choisissons cette conférence en raison de son importance et pour la similarité frappante des thèmes abordés entre celle-ci et le cours de 1935. En effet, les deux textes sont commandés par la même question, formulée pour la première fois par Leibniz : « Pourquoi y a-t-il de l'étant plutôt que rien ? ». Bien que cette question ait été formulée tardivement dans l'histoire de la philosophie, il s'agit aux yeux de Heidegger « de la première de toutes les questions »<sup>315</sup>. C'est précisément cette question qui anime la conférence de 1929 et son effort de répondre à la question de l'être de la métaphysique, en passant par une expérience phénoménologique du néant. Or, explique Heidegger en 1929, nous savons depuis longtemps que toute pensée logique doit se tenir à l'écart du néant. À l'œuvre de manière similaire dans les deux textes, la logique apparaît ici comme étant l'un des plus farouches adversaires du projet philosophique de Heidegger, dont le principe de non-contradiction exerce sa souveraineté sur toutes les possibilités de la pensée<sup>316</sup>.

---

<sup>315</sup> IM, p. 13 ; GA 40, 3.

<sup>316</sup> QM, p. 52.

En 1929, le chemin emprunté par Heidegger pour dépasser les frontières trop étroites de la logique résidait dans l'expérience phénoménologique de l'angoisse. En tant que le *Dasein*, « en de rares moments », serait pris d'angoisse devant le « néantiser » du monde, sa propre transcendance face à l'étant se manifesterait à lui : au-delà (*meta*) de l'étant, le *Dasein* angoissé se retrouve devant la finitude de l'être<sup>317</sup>. L'expérience de l'angoisse indiquerait ainsi le caractère métaphysique de l'homme et son essentielle vocation ontologique.

Ce texte de 1929 est significatif pour nous parce que Heidegger voit dans l'analyse phénoménologique de la tonalité fondamentale du *Dasein* (dans ce cas-ci l'angoisse), la possibilité de dépasser l'étroitesse des frontières normatives de la logique. En tant que l'angoisse place le *Dasein* devant le « néantiser » du monde, le *Dasein* posséderait toujours la possibilité immédiatement en lui-même d'accéder au plus originaire. Heidegger trouve ainsi dans certaines guises du *Dasein* la possibilité de dépasser les couches superposées sur les phénomènes, entendues dans ce contexte-ci comme des guises inauthentiques du soi.

À la suite du cours de logique de 1934, Heidegger est bien au fait qu'une telle saisie de l'être par-delà la tradition est impossible, tant la logique exerce à ses yeux une puissance incomparable et déterminante. Il semble qu'entre ces années, Heidegger a pris de plus en plus au sérieux l'histoire de l'être, qu'il a nommé à la suite de la poésie de Hölderlin un destin. S'il s'agit encore en 1935 de poser la question leibnizienne au sujet de l'être, Heidegger a pris conscience des différents obstacles historiques qui empêchent radicalement de formuler adéquatement cette question. La possibilité de faire dériver le blocage de la logique traditionnelle à partir des possibilités originaires du *Dasein* n'apparaît plus comme étant une

---

<sup>317</sup> « L'Être lui-même est *fini* dans son essence et ne se révèle que dans la transcendance du *Dasein* qui, dans le Néant, émerge hors de l'étant », QM, p. 69.



avenue ouverte pour le projet philosophique de Heidegger en 1935. Il ne s'agit donc plus de trouver au sein même du *Dasein* la possibilité d'accéder à l'être le plus originaire à travers une phénoménologie de ses tonalités fondamentales. La logique apparaît comme l'une de ces habitudes qui résistent à toute tentative d'en faire simplement abstraction. Le projet de Heidegger doit donc affronter la logique entendue ici comme tradition historiquement transmise, ce qui demeure l'un des aspects caractéristiques de son effort philosophique dans la deuxième moitié des années 1930, que l'on retrouve aussi en 1935. Cet effort prend la forme d'un questionnement. Si les deux textes possèdent la même question, l'attitude fondamentale de Heidegger vis-à-vis de celle-ci s'est trouvée totalement transformée : il ne s'agit pas de répondre à la question de l'être de la métaphysique, selon la formule « qu'est-ce que la métaphysique ? » ; seule demeurerait la possibilité, décisive pour Heidegger, de s'*introduire* en elle, c'est-à-dire d'apprendre à questionner.

### *1.2. La métaphysique comme éveil au questionnement*

Nous avons vu que la particularité de l'approche heideggérienne de la métaphysique réside dans le fait qu'il la conçoit comme étant essentiellement d'abord et avant tout *une question* : « Pourquoi y a-t-il de l'étant plutôt que rien ? ». Cette question, affirme Heidegger, est « la première de toutes les questions »<sup>318</sup>. Il ne faut pas voir en elle, prévient l'auteur, la première des questions formulées. Au contraire, ce n'est que tardivement (chez Leibniz) que cette question a trouvé sa formulation. Néanmoins, cette question demeure première « quant à son rang »<sup>319</sup>. Heidegger utilise trois superlatifs qui expliquent le caractère premier de cette

---

<sup>318</sup> IM, p. 13 ; GA 40, 3.

<sup>319</sup> IM, p. 14 ; GA 40, 4.

question : « parce qu'elle est la plus vaste [*weiteste*], ensuite parce qu'elle est la plus profonde [*tiefste*], enfin parce qu'elle est la plus originaire [*ursprünglichste*] »<sup>320</sup>.

Cette question est la plus vaste parce qu'elle est la plus universelle, au sens où aucune autre question ne possède un objet aussi englobant, c'est-à-dire l'ensemble de ce qui existe. Elle est aussi la plus profonde : cette question est dirigée vers ce qu'il y a de plus fondamental – ce qui est au fondement de tout ce qui existe –, c'est-à-dire l'être. Finalement, cette question est la plus originaire en ce qu'elle ne s'occupe pas de tel ou tel étant, mais de l'origine elle-même, comprise en son sens allemand *Ur-Sprung*, c'est-à-dire le saut, le surgissement originaire de l'être<sup>321</sup>.

Il faut souligner que pour Heidegger, le fait qu'il s'agisse d'une *question* n'est pas secondaire ni accessoire. Ce ne sont pas les différentes réponses historiques à la question de l'être qui sont ce qu'il y a de plus vaste, de plus profond et de plus originaire, mais bien la question comme telle. Le caractère interrogatif de la question est au fondement même de la question de l'être. Pour Heidegger, l'étant dans son ensemble ne se manifeste à l'homme qu'à partir de la *question* de l'être : « Car c'est par ce questionner que l'étant dans son ensemble est pour la première fois exposé *comme tel* et en direction de son fondement possible, et maintenu ouvert dans le questionner »<sup>322</sup>. Pour Heidegger, c'est depuis que cette question a été énoncée que l'être dans son ensemble nous a été révélé et continue de se manifester à nous.

C'est aussi en raison de cette question que l'être de l'homme se distingue des autres étants, dans la mesure où il est celui qui est interpellé par la question de l'être. Il n'y a question

---

<sup>320</sup> IM, p. 14 ; GA 40, 4.

<sup>321</sup> IM, p. 15-16 ; GA 40, 5.

<sup>322</sup> IM, p. 16 ; GA 40, 6.

que parce que l'homme pose des questions<sup>323</sup>. Ce jaillissement et ce rejaillissement de la question dans l'histoire ferait intégralement partie du questionner lui-même, au sens où il s'agit pour Heidegger d'un véritable événement (*Geschehnis*). Cet événement dure depuis et aussi longtemps que l'être est une question.

S'il y a bel et bien une question qui, en apparence, irait de soi, il s'agit de la question de l'être. Heidegger distingue à cet endroit la question directrice de la métaphysique (*Leitfrage*) de la question fondamentale (*Grundfrage*) du cours de métaphysique de 1935<sup>324</sup>. La question directrice de la métaphysique est celle de l'être de l'étant, qui a trouvé plusieurs réponses dans l'histoire de la métaphysique, que ce soit dans l'idée platonicienne, le Dieu chrétien ou le sujet moderne, pour ne nommer que les plus saillantes. Aux yeux de Heidegger, *Être et temps* est un moment fondateur en ce qui a trait à la formulation de la question fondamentale. La percée de l'ouvrage de 1927, selon l'aveu de son auteur, réside dans le fait que la question de l'être ait été abordée à partir de la notion d'ouverture (*Erschlossenheit*), et non dans le fait d'avoir proposé une nouvelle conception de l'être de l'étant, ce qui résiderait dans la continuité de la métaphysique<sup>325</sup>. Le cours de métaphysique s'intéresse donc moins à la question directrice de la métaphysique, qu'à l'effort de formuler d'une nouvelle manière la question fondamentale en prolongeant les efforts de 1927, en se dégageant de l'horizon transcendantal de l'ouvrage<sup>326</sup>.

Si cette question nécessite un effort de formulation radicalement nouvelle, c'est que, explique dramatiquement Heidegger, nous nous rapportons à cette question soit comme si elle avait déjà une réponse évidente, soit comme si elle était une question insignifiante. Nous ne la

---

<sup>323</sup> IM, p. 16 ; GA 40, 5.

<sup>324</sup> IM, p. 31-32 ; GA 40, 22.

<sup>325</sup> IM, p. 30-31 ; GA 40, 20.

<sup>326</sup> IM, p. 30 ; GA, 40 20.

reconnaissons plus comme un « événement passionnant (*erregendes Geschehnis*) »<sup>327</sup>. Ce qu'un questionnement philosophique authentique exige de nous pour Heidegger, c'est de véritablement nous *éveiller* au questionnement métaphysique :

« Introduction à la métaphysique » signifie par suite : conduire vers et dans le questionner de la question fondamentale. Or les questions, surtout si ce sont des questions fondamentales, ne se présentent pas aussi simplement que les pierres et l'eau. Il n'y a pas des questions comme il y a des souliers et des vêtements ou des livres. Les questions ne *sont* que dans la mesure où elles sont réellement demandées. Cette introduction au questionner de la question fondamentale n'est donc pas une marche vers quelque chose qui se trouve et se tient quelque part, c'est un conduire-vers qui doit d'abord éveiller et produire le questionner<sup>328</sup>.

Si nous devons nous introduire à – ou dans – la métaphysique, c'est afin d'éveiller et de produire un questionner plus fondamental. S'introduire à la métaphysique, pour Heidegger, c'est d'abord et avant tout tirer l'esprit de son sommeil. La tâche de la philosophie, lorsqu'elle prend au sérieux la métaphysique, serait de réveiller l'esprit. La philosophie répond à ce besoin : « C'est pourquoi le questionner vers l'étant comme tel en totalité, le questionner de la question de l'être, est une des questions fondamentales essentielles pour un réveil de l'esprit »<sup>329</sup>.

### *1.3. Le besoin métaphysique en temps de détresse : la visée de l'Introduction à la métaphysique*

Pour les raisons que nous avons vues, Heidegger place de grands espoirs en la philosophie, dont la métaphysique lui apparaît comme étant le centre, le noyau<sup>330</sup>. Pour Heidegger, la philosophie est « l'une des rares possibilités, parfois aussi une des rares nécessités, de l'existence humaine »<sup>331</sup> qui soit en mesure de répondre à la détresse de l'époque. Il est

---

<sup>327</sup> IM, p. 18 ; GA 40, 7.

<sup>328</sup> IM, p. 32 ; GA 40, 22.

<sup>329</sup> IM, p. 61. GA 40, 53.

<sup>330</sup> IM, p. 30 ; GA 40, 20.

<sup>331</sup> IM, p. 22 ; GA 40, 11.

évident que l'auteur attribue un rôle tout à fait déterminant à la philosophie. Néanmoins, Heidegger nous prévient de deux méprises que l'on pourrait avoir face à cette détermination. La première serait d'abord d'avoir de trop grandes exigences (*Überforderung*) envers la philosophie. Dans la mesure où c'est à partir de la philosophie que l'homme trouverait l'interprétation fondamentale de son rapport au monde et à lui-même, la philosophie peut facilement prétendre à plus que ce dont elle soit capable :

À partir de là s'accrédite facilement l'apparence selon laquelle la philosophie pourrait et devrait fournir à l'être-là d'un peuple, en chaque époque, pour le présent et pour l'avenir, ses fondations, sur lesquelles ensuite une civilisation pourrait s'édifier. De telles espérances et de telles exigences vont cependant au-delà de ce qu'on est en droit d'attendre du pouvoir et de l'essence de la philosophie [...] La philosophie ne peut jamais *d'une façon immédiate* apporter les forces, ni créer les formes d'actions et les conditions, qui suscitent une situation historique<sup>332</sup>.

Il s'agit assurément à cet endroit d'une première autocritique de Heidegger à l'égard de son engagement politique et, plus généralement, envers toute philosophie dont la caractère « activiste » vise à produire des résultats immédiats sur la société ou la civilisation. Heidegger a bien appris qu'il s'agissait là d'une trop grande exigence envers la philosophie. La philosophie n'a pas la capacité à elle seule de produire une quelconque révolution ou réforme sociale.

La seconde méprise est d'avoir trop peu d'attentes par rapport à la puissance de la philosophie. Dans cette seconde vision, critiquée par Heidegger, la philosophie étant consciente de ses propres limites, ne se contenterait que de trop peu. Dans cette seconde méprise, la philosophie se limiterait ainsi à « cartographier » l'étant, c'est-à-dire qu'elle ne consisterait qu'en un simple effort d'ordonner et de clarifier les différents étants qui constituent le monde.

---

<sup>332</sup> IM, p. 22 ; GA 40, 12.

Ainsi comprise, la philosophie ne serait qu'une simple discipline auxiliaire des sciences exactes<sup>333</sup>.

Pour Heidegger, la philosophie est d'abord et fondamentalement un questionnement. Elle ne doit ni se contenter de peu, ni succomber à la tentation de dépasser ses limites. Il existe une autre voie, explorée par ce cours. Ce que Heidegger tente ainsi d'élaborer, c'est une certaine exigence envers la philosophie qui soit attentive à la fois à ses aspirations, mais aussi à ses limites. Ce que « peut être et doit être » la philosophie c'est « une ouverture pensante » (*denkerische Eröffnung*)<sup>334</sup>. Le savoir issu de cette ouverture, explique Heidegger, est ce à partir de quoi un peuple se comprend lui-même et accomplit son être-là. Ce à quoi peut prétendre la philosophie, c'est donc d'ouvrir par la pensée l'être-là à une nouvelle compréhension de soi. Si le cours vise à nous introduire à la métaphysique, c'est toujours en rapport avec cette compréhension de soi qui anime tout existence historique.

La visée du cours se rapporte ainsi à cette humble prétention, quoique déterminante, de la philosophie. Lorsque Heidegger pose la question de l'être en 1935, il le fait toujours dans cette perspective précise :

Nous posons la question : Qu'en est-il de l'être ? Non pas pour établir une ontologie de style traditionnel ou même pour critiquer les erreurs des tentatives précédentes. Il s'agit de quelque chose de complètement différent. Il s'agit de ramener l'être-là historial de l'homme, c'est-à-dire toujours en même temps notre être-là futur, dans l'ensemble de l'histoire qui nous a déterminé dans la puissance de l'être qui doit être ouverte à l'origine ; tout cela, bien sûr, uniquement dans les limites dans lesquelles le pouvoir de la philosophie peut faire quelque chose<sup>335</sup>.

Le projet philosophique et métaphysique de Heidegger en 1935 est ainsi de produire un nouveau savoir de soi-même qui ramène le soi concrètement situé à sa source, c'est-à-dire l'événement

---

<sup>333</sup> IM, p. 23 ; GA 40, 13.

<sup>334</sup> IM, p. 23 ; GA 40, 12.

<sup>335</sup> IM, p. 52-53 ; GA 40, 45

plus englobant du déploiement historique de l'être. Ce projet prend ainsi la forme d'un questionnement dont la visée est de produire un réveil de l'esprit à son appartenance au déploiement de l'être. Dans la perspective qui est celle de Heidegger, il est nécessaire de libérer l'esprit de l'ensemble des mésinterprétations qu'il a de lui-même. La mésinterprétation actuelle de l'être de l'homme irait de pair avec l'état de dépossession (*Entmachtung*) de l'esprit dans la modernité. L'affaiblissement de l'esprit serait l'une des conséquences d'un processus plus large que Heidegger comprend comme étant l'obscurcissement du monde qui caractérise ainsi la détresse européenne. Le projet philosophique et métaphysique de Heidegger en 1935 ne peut être pleinement compris que comme une réponse historique à ce qu'il appellera très bientôt le nihilisme.

## 2. Le nihilisme et sa détresse langagière

Si l'on compare l'entreprise heideggérienne de 1935 aux attentes courantes de son temps, on ne peut manquer de relever l'étrangeté de son questionnement : en réponse à la détresse historique qui affecte l'Europe, Heidegger n'appelle ni aux armes, ni à l'action politique, ni à l'engagement étudiant : il appelle à *penser* le fondement métaphysique de notre époque et ses sources historiques. Comme nous l'avons vu, cette pensée se formule selon *une question*. L'hypothèse fondamentale du cours de métaphysique de 1935 est que le destin de l'Occident est commandé par une seule et unique question, celle de l'être. Heidegger est bien conscient que cela ne saute pas nécessairement aux yeux de ses contemporains. Pour l'entendement commun, la question de l'être, à la suite de Nietzsche, n'est qu'une vapeur, une erreur<sup>336</sup>. Une chose

---

<sup>336</sup> IM, p. 47 ; GA 40, 39.

apparaît certaine pour Heidegger, c'est que le *mot* « être » ne possède plus aucune force d'évocation.

Puisque le destin de l'Europe serait relatif à la force nominative d'un mot, nous comprenons le diagnostic que Heidegger porte sur son époque comme étant celle d'une crise relative au langage et ses paroles fondamentales. À notre époque, selon Heidegger, les termes fondamentaux de la pensée auraient perdu leur force d'évocation. Cette situation éclaire ce que nous pouvons comprendre comme étant le projet de Heidegger dans les années 1930. Il semble ainsi que la destinée de l'Europe soit relative finalement qu'à une *question* portant sur un *mot* : « L'être est-il un simple vocable et sa signification une vapeur, ou bien faut-il que ce qui est désigné par le mot 'être' abrite le destin spirituel de l'Occident ? »<sup>337</sup>. L'idée que nous défendons est que cette crise langagière, formulée de cette manière pour la première fois dans le cours de 1935, est ce qui interpelle et dirige le projet logique, poétique et métaphysique de Heidegger dans le milieu des années 1930. Le projet philosophique de Heidegger est ainsi entièrement orienté par l'effort de surmonter le nihilisme européen.

La philosophie de Heidegger se veut ainsi thérapeutique, pour reprendre l'expression de Jean Grondin, dans la mesure où son but est de « vaincre notre détresse »<sup>338</sup>. La voie qu'emprunte Heidegger pour répondre au nihilisme contemporain est ainsi d'éveiller l'être-là du peuple aux différentes possibilités de se comprendre soi-même dans son appartenance essentielle avec le déploiement historique de l'être. Ce projet philosophique prend la forme essentielle d'un questionnement qui doit être compris de deux manières. Dans un premier temps, il s'agit d'un projet destructeur des mésinterprétations que l'esprit a de lui-même (donc d'une

---

<sup>337</sup> IM, p. 53 ; GA 40, 43.

<sup>338</sup> Jean Grondin, « Le drame de la φύσις dans l'*Introduction à la métaphysique* », *Comprendre Heidegger. L'espoir d'une autre conception de l'être*, p. 146.



destruction) et dans un second temps d'un projet créateur de nouvelles possibilités de compréhension de soi qui doivent jaillir de son appartenance avec l'être. Ce dont il est question est ainsi toujours relatif aux paroles fondamentales de la tradition occidentale. L'idée de Heidegger est que l'esprit se comprend toujours à partir des mots fondamentaux qu'il a hérités. Ces mots déterminent la situation métaphysique de l'esprit européen. Toutefois, selon Heidegger, ces mots ont perdu leur pouvoir évocateur et ne sont devenus *que des mots*.

### 2.1. La situation métaphysique de l'Europe

Cette Europe qui, dans un incurable aveuglement, se trouve toujours sur le point de se poignarder elle-même, est prise aujourd'hui dans un étau entre la Russie d'une part et l'Amérique de l'autre. La Russie et l'Amérique sont toutes deux, au point de vue métaphysique, la même chose ; la frénésie désolée de la technique déchaînée [*diese trostlose Raserei der entfesselten Technik*], et de l'organisation sans racines de l'homme normal. En un temps où le dernier petit coin du globe terrestre a été soumis à la domination de la technique, et est devenu exploitable économiquement, où toute occurrence qu'on voudra, en tout lieu qu'on voudra, à tout moment qu'on voudra, est devenue accessible aussi vite qu'on voudra, et où l'on peut vivre simultanément un attentat contre un roi en France et un concert symphonique à Tokyo, lorsque le temps n'est plus que vitesse, instantanéité et simultanété, et que le temps comme pro-venance a disparu de l'être-Là de toutes les peuples, que le boxeur est considéré comme le grand homme d'un peuple, et que le rassemblement en masses de millions d'hommes constitue un triomphe ; alors vraiment, à une telle époque, la question : « Pour quel but ? – Où allons-nous ? et quoi ensuite ? » est toujours présente et, à la façon d'un spectre, traverse toute cette sorcellerie<sup>339</sup>.

Plusieurs commentateurs auront attiré l'attention sur le rapport d'équivalence que Heidegger établit entre l'Amérique et la Russie – ce qu'ils se sont empressé de situer dans la continuité de l'engagement politique de l'auteur. Pour notre part, nous soulignerons plutôt la mutuelle appartenance de l'Amérique et la Russie à *une seule et même* compréhension de l'être : « la frénésie désolée de la technique déchaînée ». Puisque la compréhension techniciste de l'être

---

<sup>339</sup> IM, p. 49 ; GA 40, 40-41.

serait devenue planétaire, l'Europe serait ainsi dans une situation critique où elle doit se confronter à son avenir. L'espoir de Heidegger est ainsi de rendre possible une autre avenue : celle où, en se questionnant sur l'être, nous pourrions espérer un autre rapport possible à nous-mêmes et au monde que celui de la technique.

Ce passage est l'une des premières formulations de ce qui deviendra la question de la technique chez Heidegger. L'idée qui sous-tend ce passage est que la détresse qui caractérise notre époque serait l'expression du nihilisme. Le nihilisme trouverait sa source dans la compréhension techniciste de l'étant, dont l'histoire de la métaphysique serait l'ancêtre<sup>340</sup>. La technique comprendrait ainsi les différents étants du monde comme un ensemble de réserves potentielles d'énergies utilisables. Comme l'a bien perçu Marc Crépon, la technique dans ce passage se révèle être essentiellement un certain rapport au temps. Heidegger souligne surtout la vitesse (*Schnelligkeit*), l'instantanéité (*Augenblicklichkeit*) et la simultanéité (*Gleichzeitigkeit*)<sup>341</sup> qui déterminent la compréhension techniciste de l'être. Cette compréhension du temps ferait de tout étant quelque chose de disponible *ici et maintenant*. En ce sens, l'entièreté de notre rapport au monde serait sous l'emprise de la technique.

La saisie de l'être comme étant subsistant qui appartient à la technique aurait totalement dévasté notre monde pour Heidegger. La pensée de Heidegger, qui appartient à la génération qui aura vécu la Grande Guerre et qui pressent celle qui se prépare, a été marqué par les pouvoirs totalement destructeurs de la technique. Le 20<sup>e</sup> siècle aura été le témoin du déchaînement de puissances jamais vues sur la terre. L'hypothèse de Heidegger est que cette frénésie calculée

---

<sup>340</sup> Jean Grondin, « Le drame de la φύσις dans l'*Introduction à la métaphysique* », *Comprendre Heidegger. L'espoir d'une autre conception de l'être*, p. 145.

<sup>341</sup> Marc Crépon, « La 'géo-philosophie' de l'*Introduction à la métaphysique* », *L'introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, Vrin, 2007, p. 115.

propre à la technique a tout à voir avec la compréhension métaphysique de l'étant qui la rend possible. Cette compréhension posséderait son lot de conséquences fatales, que Heidegger comprend de cinq façons : « l'obscurcissement du monde, la fuite des dieux, la destruction de la terre, la massification de l'homme, la suspicion haineuse envers tout ce qui est créateur et libre<sup>342</sup> ».

Dans ce contexte, les substantifs verbaux utilisés par Heidegger ont leur importance : l'obscurcissement du monde (*Verdüsterung der Welt*), la fuite des dieux (*Flucht der Götter*), la destruction de la terre (*Zerstörung der Erde*) et la massification de l'homme (*Vermassung des Menschen*)<sup>343</sup>. L'éclaircie (*Lichtung*) qui caractérisait l'ouverture du monde commence à s'assombrir, les dieux qui se manifestaient dans les temples et les rites se sont enfuis, la terre qui supporte naissance et mort se détruit et l'homme se perd dans la masse anonyme : monde, dieux, terre et homme, les puissances de l'être sont totalement sous l'emprise de la technique maintenant devenue planétaire, dans la perspective de Heidegger. À cela s'ajoute la suspicion haineuse envers tout ce qui est grand et libre. Tout effort de réintroduire de la signification à notre expérience fondamentale de l'être apparaît suspect.

Le projet philosophique de Heidegger se situe dans ce tragique contexte. La réponse de Heidegger face à la détresse qui atteint l'Europe est donc de s'efforcer de questionner au sujet de l'être, parce que cette détresse tiendrait à la conception de l'être de l'étant héritée de la métaphysique. La situation européenne apparaît ainsi comme un destin, au sens où c'est ce qui est destiné, envoyé à cette génération :

Notre peuple, en tant qu'il se trouve au milieu, subit la pression de l'étau la plus violente, lui qui est le peuple le plus riche en voisins, et aussi le plus en danger, et avec tout cela le peuple métaphysique. Mais à partir de cette destination, dont le

---

<sup>342</sup> IM, p. 49 ; GA 40, 41.

<sup>343</sup> IM, p. 49 ; GA 40, 41

danger ne nous échappe pas, ce peuple ne se fera un destin que si d'abord il crée *en lui-même* une résonance, une possibilité de résonance pour ce destin, et s'il comprend sa tradition de façon créatrice<sup>344</sup>.

La posture heideggérienne n'est donc pas en 1935 celle de se résigner à ce destin. Heidegger s'efforce plutôt à inaugurer un dialogue confrontant, qui se veut créateur, avec la « destination » de l'histoire européenne. Ce dialogue porte sur les sources métaphysiques de la détresse nihiliste. Le dialogue doit créer une résonance pour ce qui s'est historiquement destiné aux Allemands.

En suivant l'interprétation de Servanne Jollivet, nous pouvons dire qu'il s'agit en 1935 de s'introduire *dans* la métaphysique afin de « possibiliser l'horizon transmis et reçu qui gouverne notre rapport au monde »<sup>345</sup>. Cette « possibilisation » de l'histoire consisterait à retraverser notre héritage métaphysique afin d'en saisir le fondement et de le poser comme base d'un autre avenir historique possible. Il ne s'agirait donc pas de « subir » l'histoire métaphysique et le nihilisme technique qui en découle, mais de s'appropriier l'histoire, de la faire résonner dans l'être-là du peuple, afin de rendre possible une autre expérience de l'être à venir :

Notre questionnement de la question métaphysique fondamentale est historial parce que, par lui, l'événement de l'être-là humain, dans ses rapports essentiels, c'est-à-dire dans ses rapports à l'étant comme tel en totalité, est ouvert sur des possibilités et des a-venirs non scrutés, parce qu'ainsi il le rattache à son commencement, et, de cette façon, l'aiguise et l'aggrave dans son présent<sup>346</sup>.

Le questionnement de Heidegger est ainsi renvoyé aux commencements les plus primitifs de la philosophie grecque. Toutefois, Heidegger ne recherche pas à travers son incursion dans les

---

<sup>344</sup> IM, p. 49-50 ; GA 40, 41.

<sup>345</sup> Servanne Jollivet, « D'une introduction dans l'histoire de l'être ou d'un premier tournant de pensée », *L'introduction à la métaphysique de Heidegger*, p. 54.

<sup>346</sup> IM, p. 55 ; GA 40, 48.

premières pensées grecques à simplement « répéter » tel quel ce commencement. Ce que cherche Heidegger chez les penseurs et les poètes préplatoniciens, ce sont, pour reprendre les termes de Gadamer, des « données sémantiques », des « champs de significations » qui témoignent de certaines « expériences les plus anciennes »<sup>347</sup>.

Dans ce cours, Heidegger cherche certaines *indications* philosophiques chez Héraclite, Parménide et Sophocle qui donnent à penser un autre rapport à l'être. Il ne s'agit donc pas, naïvement, de dire que la philosophie préplatonicienne était « meilleure » ou « plus fidèle » à l'être que la tradition métaphysique. Heidegger s'efforce plutôt d'explorer un autre rapport historique du langage à l'être. En sondant ce rapport, Heidegger tente d'exposer la langue allemande à certaines des expériences des plus anciennes, mais aussi des plus riches, qui témoignent d'une altérité radicale avec la technique occidentale. Le projet de se réapproprier la pensée et la poésie matinale est ainsi solidaire de l'effort poétique du cours précédent sur Hölderlin : faire l'expérience d'un autre rapport possible au langage, qui serait plus apte à accueillir cette altérité, plutôt que de le soumettre à la volonté de domination technique. Cet effort se fait toujours dans la perspective de fournir une réponse historique à la technique et de son usure langagière. Le projet de Heidegger se situe donc toujours au niveau du langage.

## 2.2. *La vocation ontologique du langage*

La question fondamentale du cours de métaphysique 1935 est essentiellement une question langagière, au sens où elle se rapporte immédiatement à un mot et à sa puissance évocatrice : « L'être est-il un simple vocable et sa signification une vapeur, ou bien faut-il que ce qui est désigné par le mot 'être' abrite le destin spirituel de l'Occident ? ». À travers cette

---

<sup>347</sup> Gadamer, « Du commencement de la pensée (1986) », *Les chemins de Heidegger*, p. 234.

question se révèle ce que nous appellerons la vocation ontologique du langage. Par-là, nous voulons dire que le langage est toujours le langage de l'être, au double sens du génitif. En ce sens, le projet de Heidegger demeure en 1935 un projet relatif au langage, dans la mesure où il s'agirait de redécouvrir la signification et le sens au mot le plus usé de notre histoire. La manière dont nous comprenons l'être apparaît à Heidegger comme étant directement liée à notre rapport au langage :

Parce que le destin du langage est fondé sur la relation respective d'un peuple à l'être, la question de l'être va s'entremêler avec la question du langage. C'est plus qu'une coïncidence si, maintenant que nous nous apprêtons à exposer le fait susmentionné de l'évaporation de l'être dans son champ d'application, nous sommes obligés de partir de considérations langagières<sup>348</sup>.

Ce qu'établit Heidegger à cet endroit, c'est la priorité de la question du langage pour une réflexion renouvelée sur l'être. Si tel est le cas, c'est parce que le langage apparaît comme étant dans une relation essentielle avec l'être. En effet, notre rapport au langage pour Heidegger est un indicateur fondamental de notre rapport à l'être. Le rapport technique du peuple avec sa langue, comprise comme étant un simple instrument de sa subjectivité, apparaîtrait de manière corrélative à son désintérêt total pour la question relative à l'être.

En ce sens, explique Heidegger :

L'être n'est plus pour nous, qu'un mot vide et une vapeur inconsistante, on voudrait le considérer comme un aspect de fait, plus général, que beaucoup de mots, et justement les mots essentiels, sont dans le même cas, et bref que le langage est usé et dilapidé, qu'il est un moyen de s'entendre indispensable, mais sans direction et donc utilisable arbitrairement, un moyen aussi indifférent qu'un moyen de transport en commun, tel qu'un tramway, où n'importe qui monte et descend. N'importe qui, en effet, parle et écrit de-ci de-là dans le langage, sans empêchement et avant tout *sans danger* [*ungefährdet*]<sup>349</sup>.

---

<sup>348</sup> IM, p. 62 ; GA 40, 55.

<sup>349</sup> IM, p. 61-62 ; 54.

On se souvient que Heidegger, à la suite de Hölderlin, concevait le langage comme le plus périlleux (*Gefährliches*) des biens. Cela renvoyait au fait que le langage est le médium à partir duquel le monde nous apparaissait. Dans sa saisie actuelle, le langage se réduirait selon Heidegger à un instrument de la subjectivité humaine à partir duquel ce dernier exprime un certain contenu intérieur. Si Heidegger conçoit le rapport au langage comme étant sans danger, c'est parce que le langage est si usé que sa capacité à dévoiler le monde est amoindrie et sclérosée. Ainsi, le processus d'obscurcissement du monde dont parlait Heidegger a tout à voir avec l'état actuel de notre rapport avec au langage. Le remède contre la détresse de l'Europe passe ainsi par une interrogation sur le langage humain et ses différentes possibilités créatrices.

C'est ce genre de rapport au langage et ses différentes possibilités salutaires qui explique l'intérêt de Heidegger pour les penseurs et les poètes préplatoniciens. L'intérêt de Heidegger est plus complexe que ce qu'on en aura généralement retenu. Ce que cherche Heidegger chez Héraclite, Parménide et Sophocle dans ce cours, ce sont des paroles qui sont énoncés à partir d'un autre lieu que celui de la métaphysique occidentale. En ce sens, l'intérêt pour les penseurs et poètes préplatoniciens est solidaire de ses interprétations de Hölderlin. Leurs paroles indiquent une altérité à penser et à venir, qui soit en mesure de répondre à la détresse langagière de la métaphysique. Ils sont l'indication d'une autre expérience possible du langage.

Dans le cours de 1935, la métaphysique apparaît comme étant l'histoire de la transmission de paroles fondamentales, sans néanmoins transmettre les expériences fondamentales qui sont à l'origine de ces paroles. Si Heidegger s'intéresse aux poètes et aux premiers penseurs (qui étaient aussi des poètes, rappelons-le), c'est parce que ceux-ci auraient énoncé pour *pour la première fois* des mots qui deviendront les paroles fondamentales de toute une tradition. C'est cette capacité à accueillir l'être qui se donne et de l'énoncé en une parole

fondatrice qui fascine Heidegger. Dans ce cours, Heidegger s'aventure jusqu'au commencement de la pensée afin d'y chercher les premières formulations des paroles fondamentales. L'hypothèse de Heidegger est que ces formulations, parce qu'antérieures à la métaphysique, donneront à penser des expériences différentes de la métaphysique occidentale, laquelle serait responsable de la détresse contemporaine. C'est donc toujours dans le contexte du dépassement du nihilisme que Heidegger effectue ses interprétations.

### 3. L'être et le langage : le problème de la grammaire et de l'étymologie

Le chapitre du cours de 1935 qui suit le premier chapitre que nous venons d'interpréter s'intitule « Sur la grammaire et l'étymologie du mot "être" ». Dans ce chapitre, Heidegger s'intéresse à la relation circulaire entretenue par l'être et le langage. Franco Volpi voit dans ce chapitre une réponse implicite à la critique de Rudolf Carnap présentée dans son article *Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage*, publié dans la revue *Erkenntnis* en 1931/1932<sup>350</sup>. En suivant Volpi, nous pouvons voir dans le deuxième chapitre du cours de 1935 une certaine contre-attaque envers les présupposés métaphysiques qui supportent la critique carnapienne et plus généralement, toute entreprise qui réduirait la réflexion sur le langage à l'analyse logico-grammaticale et étymologique.

Dans ce court chapitre, Heidegger entend montrer l'insuffisance de l'analyse grammaticale du mot « être ». Selon son « interprétation purement logique et grammaticale », l'être ne serait qu'un simple vocable abstrait dénué de référent concrètement situable<sup>351</sup>. En tant que tel, l'être — objet privilégié de la métaphysique — serait ainsi une abstraction. L'analyse

---

<sup>350</sup> Franco Volpi, « Sur la grammaire et l'étymologie du mot 'être' », *L'introduction à la métaphysique de Heidegger*, p. 134.

<sup>351</sup> IM, p. 82-83 ; GA 40, 78.



logico-grammaticale devrait ainsi mener à une liquidation de cette réflexion jugée désuète et vide de sens. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le dépassement (*Überwindung*) de la métaphysique annoncée par des auteurs comme Carnap. La visée de ce chapitre dans l'économie du cours est de répondre à la critique grammaticale et étymologique du langage qui auraient comme vocation d'invalider toute réflexion métaphysique, dans la mesure où cette approche conclurait que « le mot "être" est vide, et sa signification, évanescence »<sup>352</sup>. Au contraire, la réflexion heideggerienne sur l'être, pour les raisons que nous avons vues, a plutôt la visée d'éveiller en nous le questionnement sur l'être dans l'espoir de pallier notre détresse contemporaine. Le mot « être » apparaît ainsi comme étant plus qu'un mot vide, mais plutôt comme une parole fondamentale qui a le pouvoir de nous éveiller à nos possibilités historiques.

### *3.1. L'insuffisance de l'analyse grammaticale*

C'est en réponse aux critiques de Carnap que Heidegger met en question les présupposés qui animent un tel effort. C'est que l'analyse logico-grammaticale du mot « être » ne va pas de soi pour Heidegger, au contraire :

L'idée ne nous effleure même plus que toutes ces connaissances, que nous possédons tous suffisamment et depuis longtemps, pourraient être autres, que ces formes grammaticales ne sont pas des cadres absolus qui de toute éternité dissèquent et réglementent le langage comme tel, qu'elles sont bien plutôt nées d'une interprétation tout à fait déterminée des langues latine et grecque<sup>353</sup>.

L'idée selon laquelle l'analyse grammaticale, en tant qu'elle serait la forme privilégiée de l'approche scientifique du langage, n'est pas neutre pour Heidegger, mais repose sur une interprétation du langage provenant essentiellement des Grecs. En un projet qui n'est pas sans

---

<sup>352</sup> IM, p. 83 ; GA 40, 79.

<sup>353</sup> IM, p. 64 ; GA 40, 57.

rappeler *Être et temps*, où Heidegger appelait à « libérer la grammaire de la logique »<sup>354</sup>, l'auteur entend maintenant produire une véritable « révolution dans notre rapport avec le langage »<sup>355</sup>.

Comme nous l'avons vu à l'instant, l'interprétation de l'être renvoie toujours à une certaine compréhension de l'essence du langage, de même que l'essence du langage renvoie à une compréhension de l'être. Prise dans une relation circulaire entre l'être et le langage, la pensée serait ainsi toujours renvoyée d'une considération à l'autre : « La détermination de l'essence du langage, et déjà le questionnement sur cette essence, se règlent toujours sur l'opinion qui règne préalablement concernant l'essence de l'étant et la saisie de l'essence. Mais l'essence et l'être parlent toujours dans une langue »<sup>356</sup>. Lorsque l'interprétation grammaticale du mot « être » comprend l'être comme un pur vocable vide, elle se meut elle-même dans une précompréhension de l'essence du langage, déterminée par une certaine compréhension de l'être. L'interprétation grammaticale ayant reçu un certain privilège dans l'histoire, le mot « être » a été compris comme un pur vocable, un terme abstrait ne renvoyant à rien de concret. Cette conception grammaticale du langage, explique Heidegger, peut être questionnée quant à sa provenance historique.

L'hypothèse de Heidegger est que la compréhension grammaticale du langage s'est produite à partir d'une interprétation spécifique de l'étant qui serait au fondement d'une telle conception. La grammaire, étant une interprétation spécifique du langage, trouve ses racines dans « la réflexion grecque sur la langue *grecque* »<sup>357</sup>. Les catégories à partir desquelles la grammaire comprend l'essence du langage et ainsi du mot « être » sont renvoyées par Heidegger

---

<sup>354</sup> SZ, 142.

<sup>355</sup> IM, p. 64 ; GA 40, 57.

<sup>356</sup> IM, 64-65 ; GA, 57-58.

<sup>357</sup> IM, p. 67 ; GA 40, 61.

à leur origine grecque et ainsi, à la compréhension *grecque* de l'être, dont le *Sophiste* de Platon et le traité *Peri Hermeneias* d'Aristote apparaissent comme les moments fondateurs. La constitution de la logique et de la grammaire serait ainsi élaborée dans son entièreté à partir d'une interprétation particulière de l'être :

Cette voie est choisie à dessein. Elle doit, sur un exemple de la grammaire, montrer que l'expérience, la conception et l'interprétation du langage qui sont normatives pour l'Occident sont nées d'une compréhension de l'être tout à fait déterminée et comment cela s'est produit<sup>358</sup>.

Selon Heidegger, la compréhension grammaticale du langage serait ainsi dérivée de l'interprétation grecque de l'être.

Ce que les Grecs comprenaient comme « être », c'est ce qui « ce-qui-se-tient-là-en-soi », c'est-à-dire ce qui possède une certaine permanence et une stabilité par rapport à l'écoulement général des choses mondaines. Cet être, caractérisé par sa permanence, sera assimilé à l'εἶδος par Platon.

En rupture avec l'interprétation héraclitéenne du monde comme πόλεμος, l'étant ne serait plus compris à partir du recueillement originaire du monde, mais plutôt dans le fait qu'il se tient là par lui-même. C'est sur cette base, selon Heidegger, que l'étant « devient objet, que ce soit (aspect, image) pour la contemplation [*Betrachten*], ou bien, comme produit et chose calculée, pour le faire »<sup>359</sup>. L'ensemble de ce qui existe sera ainsi interprété à l'aune de cette compréhension de l'être à partir de l'εἶδος platonicien. Dans la continuité des découvertes de Platon, Aristote en serait venu à poser une équivalence entre le λόγος et la proposition, défend Heidegger. C'est sur la base de la pensée platonicienne et aristotélicienne — donc du sommet de la pensée grecque — que se sont élaborées la logique et la grammaire, avance Heidegger :

---

<sup>358</sup> IM, 70 ; GA 40, 64.

<sup>359</sup> IM, p. 73 ; GA40, 67.

« Cette conception de l'essence du λόγος est devenue exemplaire et normative ultérieurement pour la constitution de la logique et de la grammaire »<sup>360</sup>. L'analyse grammaticale telle que nous la pratiquons encore aujourd'hui se serait donc constituée à partir de l'héritage grec et sa transmission dans les différentes écoles philosophiques. Loin d'être indifférente au questionnement métaphysique, l'analyse logico-grammaticale du langage serait plutôt la conséquence d'une réponse bien déterminée à la question de l'être.

L'interprétation grammaticale du langage plonge donc ses racines dans cet événement dans la mesure où elle apparaît historiquement dans ce contexte philosophique déjà constitué :

Nous avons dit : le langage aussi, les Grecs le conçoivent comme quelque chose d'étant ; ils le pensent donc selon leur compréhension de l'être. Est étant ce qui est stable et, à ce titre, se propose : l'apparaissant. Celui-ci se manifeste surtout à la vue. Les Grecs considéraient le langage optiquement en un sens relativement large, à savoir du point de vue de l'écrit. C'est là que le parlé vient à se tenir [*Darin kommt Gesprochenes zum Stehen*]. Le langage est, c'est-à-dire qu'il se tient debout dans la typographie du mot, dans les signes de l'écriture, dans les lettres, γράμματα. C'est pourquoi la grammaire représente le langage étant, tandis que, par le flux des paroles, le langage se perd dans l'inconsistant. Ainsi donc, jusqu'à notre époque, la théorie du langage a été interprétée grammaticalement<sup>361</sup>.

Le projet métaphysique de Heidegger, pourrions-nous dire, est précisément de mettre en question cette conception de l'être, qui a déterminé et continue de déterminer souterrainement l'essence du langage. Le projet de Carnap apparaît aux yeux de Heidegger comme étant la pleine réalisation de la métaphysique plutôt que de son dépassement, dans la mesure où il n'interrogerait pas sa propre provenance : l'analyse grammaticale n'a pu s'établir que sur la base de la compréhension grecque de l'être. En n'interrogeant pas son propre fondement, l'analyse grammaticale du mot « être » demeure insuffisante puisqu'elle aveugle à ses propres présuppositions

---

<sup>360</sup> IM, p. 69 ; GA 40, 62.

<sup>361</sup> IM, p. 74 ; GA 40, 68-69.

métaphysiques. Ce n'est donc pas du côté de la grammaire que Heidegger trouvera une attestation de l'essence du langage, qui serait en mesure de dire adéquatement l'être.

### 3.2. *L'insuffisance de l'analyse étymologique*

Heidegger appréhende une autre critique provenant cette fois-ci d'une analyse étymologique du mot « être ». Selon une analyse purement étymologique, le terme allemand « *Sein* », serait le résultat historique provenant essentiellement de trois radicaux différents. Les origines plurielles du mot « être » renverraient ainsi au fait qu'il n'y a pas d'expérience unitaire de l'être, mais seraient plutôt le produit des transformations et des mélanges aléatoires de l'histoire plurielle des langues. Ce constat viendrait renforcer l'idée que le mot « être » serait ainsi un mot vide.

La première racine du mot « être », « la plus ancienne » dit Heidegger, proviendrait du sanscrit *es*, qui signifierait ce qui est « autonome », à entendre ici comme « ce qui se tient par soi » (*eigenständig*). Cette racine serait à l'origine du grec εἶναι et du latin *esum* et *esse*<sup>362</sup>.

La seconde racine proviendrait de l'indo-européen *bhû*, *bheu*, d'où proviendrait selon Heidegger le terme grec φύω, qui signifierait « s'épanouir », « se déployer », « croître »<sup>363</sup>. Ce terme serait ainsi l'origine de la φύσις grecque, en tant que ce qui « croît ».

La troisième racine proviendrait du germanique *wes*, *wesan*, du sanscrit *vasami* : qui signifie « habiter, demeurer, rester »<sup>364</sup>. Cette forme est surtout visible en allemand dans les termes comme *es west*, *gewesen*, *was*, *war*, etc.

---

<sup>362</sup> IM, p. 80 ; GA 40, 75.

<sup>363</sup> IM, p. 81 ; GA 40, 76.

<sup>364</sup> IM, p. 81 ; GA 40, 76.

De ces trois racines distinctes du terme «*Sein*», Heidegger tire trois significations différentes : « vivre, s'épanouir, demeurer »<sup>365</sup>. Bien que ces trois radicaux soient à l'origine du terme *Sein* en allemand, leur usage originare en est venu à s'effacer pour devenir un terme abstrait. La question, décisive pour Heidegger, est de savoir s'il y a une expérience unitaire derrière ces trois racines<sup>366</sup>. Ni dans l'analyse logico-grammaticale ni dans l'analyse simplement étymologique, Heidegger ne trouve pas d'attestation d'une telle expérience. Il faudra chercher ailleurs. C'est en direction de cette expérience originare que Heidegger déploiera ses interprétations d'Héraclite, Parménide et Sophocle, qui nous occupera au chapitre suivant.

### *Conclusion*

Dans le cadre de ce chapitre, nous avons d'abord présenter le cours *Einführung in die Metaphysik* dans la continuité des cours portant sur la logique et la poésie dans le milieu des années 1930. Nous avons surtout souligné que la réflexion heideggérienne sur l'être prenait d'abord et essentiellement la forme d'une question. Ainsi, nous avons montré que la visée du cours de 1935 est de proposer une compréhension de l'être de l'homme comme appartenant à l'événement de l'être. Cette nouvelle compréhension de soi a comme but de *réveiller* l'esprit de son sommeil, où la technique a pris une place hégémonique et totale. L'espoir de Heidegger, après les découvertes du cours sur Hölderlin, est donc de trouver chez les penseurs et les poètes préplatoniciens des indications vers une pensée du langage qui soit en mesure de nous faire expérimenter autrement l'être que la domination de l'étant. Cela nous a mené à la deuxième

---

<sup>365</sup> Bien que Heidegger à cet endroit considère l'analyse étymologique comme insuffisante, les trois sens qu'il tire des trois radicaux demeureront centraux à son interprétation ultérieure de l'être. Ces différents sens seront déployés comme étant des indicateurs vers une expérience unitaire de l'être.

<sup>366</sup> IM, p. 82 ; 76-77.

partie de ce chapitre, sur la vocation ontologique du langage. Nous avons montré que pour Heidegger, le langage et l'être entretiennent un rapport intime. Ainsi, l'effort de revivifier notre rapport à l'être doit passer par la tâche de penser à nouveau notre rapport au langage, ce qui est un acquis fondamental des deux cours précédents de Heidegger. Le cours de métaphysique de 1935 est ainsi marqué par cet effort de trouver à nouveau une force évocatrice du langage. Héraclite, Parménide et Sophocle apparaissent ainsi comme étant des alliés complémentaires à Hölderlin, en ce qu'ils se situent eux aussi dans un lieu métaphysique différent de celui de la question directrice de la métaphysique, portant essentiellement sur l'être de l'étant.

Ce chapitre, s'étant principalement intéressé au premier et deuxième chapitre du cours de 1935, prépare ainsi le chapitre sept de cette étude qui se concentrera sur le quatrième chapitre du cours, et principalement sur la section « Être et penser ». Le rapport que l'homme entretient avec le langage a tout à voir avec l'histoire du λόγος, comprise ici comme l'une des paroles fondamentales de l'Occident. Le λόγος, qui chez les premiers penseurs et poètes se rapportait à l'ouverture poétique du monde se réduirait aujourd'hui à la capacité rationnelle de l'être humain. L'une des voies qu'emprunte Heidegger pour combattre la détresse et la technique est donc de procéder à l'élaboration d'une interprétation de l'histoire de la traduction des paroles fondamentales en langue latine, jusqu'à leur « décadence » contemporaine. *L'Introduction à la métaphysique* de 1935 possède ainsi la visée de s'immiscer dans les profondeurs les plus anciennes du langage en vue de dégager un certain rapport alternatif à l'être qui soit en mesure de palier notre détresse contemporaine. Il s'agira ainsi d'expérimenter d'une autre manière le λόγος, non plus compris comme rationalité simplement humaine, mais comme l'ouverture poétique du monde, telle que l'auront compris Héraclite, Parménide et Sophocle.

## **Chapitre sept**

### **De la « décadence » du λόγος à la possibilité d'une expérience originale : Héraclite, Parménide, Sophocle**

La question du langage apparaît dans le cours *Introduction à la métaphysique* de 1935 comme l'une des voies d'accès principales afin de poser la question de l'être. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la voie qu'emprunte Heidegger pour penser à nouveau l'être passe nécessairement par le projet de s'introduire à la métaphysique, projet qui consiste à questionner à nouveau les paroles fondamentales de l'Occident. Le projet logico-poétique de Heidegger trouve sa formulation proprement métaphysique dans ce cours, dans lequel Heidegger ramène les paroles fondamentales de la pensée à leur origine grecque. La visée de Heidegger dans ce cours est de chercher une formulation originale des paroles fondamentales telles qu'elles s'étaient énoncées chez les premiers penseurs et poètes grecs. Ce retour à la pensée préplatonicienne se fait à travers une interprétation des fragments d'Héraclite, du poème de Parménide et de la tragédie *Antigone* de Sophocle. Le fait que ces différents textes soient pour la plupart des textes poétiques n'est pas anodin pour Heidegger. Après le cours sur Hölderlin, Heidegger recherche des alliés surtout chez les poètes<sup>367</sup>, plaçant son espoir dans la puissance évocatrice de la poésie, puisqu'elle serait, selon Heidegger, en mesure de pallier notre détresse moderne.

Dans le cadre de ce chapitre, nous nous intéresserons principalement à la troisième section du quatrième chapitre de ce cours, intitulé « Être et penser ». Ce chapitre sera divisé en deux parties. La première partie s'intéressera à la traduction du λόγος grec à la *ratio* latine. Le destin de cette parole fondamentale est déterminant pour Heidegger, puisqu'il correspond au

---

<sup>367</sup> Sans s'y limiter. Nous verrons dans ce chapitre que Heidegger se réfère aussi dans ce cours à des romanciers et des artistes. Cet élargissement des horizons sera fondamental pour les conférences à venir de Heidegger.



passage de l'expérience fondamentale du monde chez les Grecs à la pensée moderne simplement humaine. C'est sur ce fond que s'établiront dans la modernité la pensée technique et ses conséquences nihilistes. Dans un deuxième temps, nous nous intéresserons aux paroles fondamentales grecques telles que Heidegger les retrouve chez Héraclite, Parménide et Sophocle. Cet intérêt pour la pensée et la poésie préplatoniciennes se présente dans un contexte où Heidegger cherche à penser par-delà la scission métaphysique entre l'être et la pensée. Ce chapitre, qui termine la troisième section de cette thèse, jettera les bases de la section suivante portant directement sur la relation entre l'œuvre d'art et le langage. En effet, les considérations métaphysiques de Heidegger s'ouvriront sur le mystérieux rapport entre le « projet poétique de l'être » (*dichterische Entwurf des Seins*)<sup>368</sup> et de sa « mise en œuvre », qui nous occupera dans la section suivante.

### *1. Le destin tragique des paroles fondamentales grecques*

Le problème de la traduction est central au cours de métaphysique de 1935. En effet, Heidegger attire notre attention sur un problème qui de prime abord apparaît anodin, mais dont l'auteur s'efforcera de montrer l'importante signification dans l'histoire de la pensée occidentale. Il s'agit de la question de la traduction des paroles fondamentales grecques en « romain »<sup>369</sup>. En dépréciant sévèrement (et injustement) la tradition latine, Heidegger privilégie plutôt l'héritage conceptuel grec dans la mesure où, selon lui, la traduction de ces termes en latin a subi une perte essentielle par rapport à leur expression originale<sup>370</sup>. Cette hypothèse de

---

<sup>368</sup> IM, p. 165 ; GA 40, 167.

<sup>369</sup> Grondin souligne à juste titre que cette « langue » n'existe pas. Ce choix de terme est révélateur de la dépréciation heideggérienne de la pensée latine qui caractérise les années 1930. Jean Grondin, « Le drame de la φύσις dans l'introduction à la métaphysique », L'introduction à la métaphysique de Heidegger, p. 148.

<sup>370</sup> IM, p. 26 ; GA 40, 16.

l'auteur constitue le fond sur lequel il interprète l'importance de cet événement historique, dont l'une des conséquences sera l'identification moderne de l'être avec l'étant subsistant, ici entendu comme objet de la pensée humaine.

### *1.1. L'histoire d'une traduction*

La question de la traduction apparaît dans le contexte d'une réflexion sur l'histoire de la φύσις, en laquelle Heidegger voit une première expression de l'être chez les préplatoniciens. Heidegger voit dans la traduction de la φύσις grecque en latin l'expression éminente d'un processus de « fermeture » et d'« aliénation »<sup>371</sup> qui déterminera fondamentalement le cours de l'histoire de la pensée occidentale : c'est que, pour Heidegger, la φύσις, en tant que parole fondamentale, s'était énoncée à partir d'une « expérience fondamentalement poétique et pensante de l'être »<sup>372</sup>. Dans ce récit élaboré par Heidegger, la pensée latine ne se serait contentée que de traduire cette parole fondamentale grecque dans l'horizon culturel romain sans avoir restitué et préservé pleinement l'*expérience fondamentale* que comportait le mot grec. Cet événement serait ainsi déterminant pour le destin de l'histoire occidentale, en ce que l'expérience de l'être à la racine des paroles fondamentales se serait perdue à travers la traduction latine. Le passage de la φύσις à la *natura* et à la nature dans les langues modernes sera ainsi compris par Heidegger comme étant la première étape de l'oubli de l'ouverture de l'être, telle qu'elle s'était donnée à comprendre dans la langue des premiers penseurs grecs.

À cet endroit, il faut surtout entendre la manière dont Heidegger comprend l'histoire des paroles fondamentales à partir de l'horizon du cours, que nous avons explicité dans le chapitre

---

<sup>371</sup> IM, p. 26 ; GA 40, 16.

<sup>372</sup> IM, p. 27 ; GA 40, 17.

précédent. C'est en partant de la détresse contemporaine que Heidegger procède à une interprétation rétrospective de l'histoire de l'être. Comme nous l'avons vu, la détresse de la modernité se caractérise d'abord par sa détresse langagière, dans laquelle les paroles fondamentales de l'Occident ont perdu leur force d'évocation. Heidegger interprète donc l'histoire de la traduction latine des paroles grecques comme étant l'un des tournants décisifs qui a conduit à son aboutissement contemporain. Si le jugement de Heidegger à l'égard de la conceptualité latine est injuste à plusieurs égards, son analyse a néanmoins le mérite de rappeler que nous sommes les héritiers de notre histoire, et que nos concepts les plus assurés sont questionnables quant à leur provenance.

Le passage très important sur la traduction que l'on retrouve dans le cours de métaphysique de 1935 se concentre surtout sur la φύσις, dans la mesure où elle apparaît aux yeux de Heidegger comme étant l'expression grecque de l'être chez les préplatoniciens. Néanmoins, le caractère déterminant de la traduction des termes grecs en latin pour l'histoire de l'être ne concerne pas simplement la φύσις : « Cela ne vaut pas seulement pour la traduction latine de ce mot [la φύσις], mais pour toutes les autres traductions de la langue philosophique grecque en 'romain' »<sup>373</sup>. La traduction du λόγος grec en la *ratio* latine est l'un des moments fondamentaux de cet événement historique.

C'est dans la visée de questionner la prétendue évidence autoproclamée de la logique que Heidegger la renvoie aux problèmes suscités par sa traduction :

Il pourrait se faire au contraire que toute la logique connue de nous, et traitée comme un don du ciel, eût son fondement dans une certaine réponse bien déterminée à la question vers l'étant, de sorte que, par là, toute pensée qui obéirait simplement aux lois de la logique traditionnelle, serait d'emblée hors d'état même, d'une façon

---

<sup>373</sup> IM, p. 26 ; GA 40, 16.

générale, de comprendre la question sur l'étant pour ne rien dire de son incapacité à la développer réellement et à la conduire vers une réponse<sup>374</sup>.

C'est dans ce contexte que Heidegger déploie à nouveau les réflexions qui avaient animé sa pensée dans le cours de logique un an plus tôt, maintenant formulées dans le contexte exprès de la question de l'être. La logique telle qu'elle est comprise aujourd'hui est le produit bien précis de l'histoire et peut être ainsi questionnée à partir de sa provenance historique.

En ce qui concerne les paroles fondamentales, le projet de Heidegger dans ce cours est donc de « sauter par-dessus ce processus de déformation et de dégradation, et de chercher à reconquérir la force d'appellation intacte du langage et des mots »<sup>375</sup>. La force de l'analyse de Heidegger réside moins dans le caractère normatif de son jugement sur le passage du grec au latin que dans l'effort soutenu tout au long de son cheminement de pensée de reconquérir la force nominative du langage par-delà ses formes sclérosées. En ce qui concerne le λόγος, Heidegger empruntera deux chemins afin de restituer la force d'évocation de cette parole fondatrice. D'abord, Heidegger présentera le processus de déformation de la signification du λόγος en *ratio* simplement humaine. Afin de reconquérir la force d'évocation du λόγος, Heidegger procédera ensuite à une interprétation des penseurs et poètes préplatoniciens : Héraclite, Parménide et Sophocle.

### 1.2. *Du λόγος à la ratio : le tournant subjectiviste de l'expérience humaine du monde*

C'est dans le quatrième chapitre du cours intitulé « La limitation de l'être » que Heidegger interroge les différentes tendances historiques qui ont situé l'être face à *un autre*<sup>376</sup>.

---

<sup>374</sup> IM, p. 37 ; GA 40, 27.

<sup>375</sup> IM, p. 26 ; GA 40, 16.

<sup>376</sup> IM, p. 103 ; GA 40, 101.

Dans ce contexte, Heidegger aborde la distinction produite dans l'histoire entre l'être et la pensée. Il faut noter que la partie « Être et penser » constitue à elle seule la plus longue section du cours. C'est à cet endroit que Heidegger expose l'histoire malheureuse selon lui de la transformation du λόγος qui appartient au monde à la rationalité comme faculté subjective, qui est l'une des déterminations essentielles de la compréhension techniciste de l'étant et de la détresse contemporaine. Dans la mesure où Heidegger n'expose pas une interprétation systématique et continue de ce processus historique, notre tâche sera de reconstituer les différentes étapes de la transformation du λόγος en rationalité. Cette histoire a tout à voir avec la transformation historique de la compréhension du λόγος et de sa traduction dans l'horizon culturel latin, puis avec sa transposition dans les différentes langues modernes.

La visée de cette partie du cours de 1935, selon nous, est de libérer les forces créatrices du langage des couches historiques qui se sont superposées sur lui en procédant à une interprétation de l'histoire de son errance interprétative et en esquissant la possibilité de ressaisir une expérience plus originaire du λόγος. Nous examinerons ainsi de quelles manières Heidegger conçoit le λόγος grec et comment il interprète les différents tournants de sa transformation en rationalité.

Suivant son habitude, Heidegger débute sa réflexion par une réflexion sur l'origine étymologique du terme grec de λόγος. Heidegger trouve une équivalence dans le terme allemand

*Sammlung* :

Or celui-ci désigne : 1. Le rassembler; et 2. La recollection; de même λόγος signifie ici la recollection qui recueille, le rassemblant originaire. λόγος ne veut dire ici ni sens, ni parole, ni doctrine, (encore moins « sens d'une doctrine ») mais : la recollection régnante constamment en elle-même et rassemblant originairement<sup>377</sup>.

---

<sup>377</sup> IM, p. 136 ; GA 40, 136-137.

*Logos* proviendrait ainsi de : « λέγω, λέγειν en latin *legere*, c'est le même mot que notre lire [*lesen*] (cf. cueillir des cerises, collecte, récolte) »<sup>378</sup>. Les richesses de l'usage grec du terme de λόγος auraient été exploitées par Héraclite afin de nommer un certain principe, le λόγος, qui « articule » d'une certaine manière l'être ou la φύσις, comprise dans le contexte grec de son énonciation. Ainsi, le λόγος est le rassemblement, la recollection, le recueillement originaire du monde ; selon cette interprétation, le λόγος serait à la fois ce qui rassemble l'entière disparat de l'étant en une unité mondaine, mais aussi ce qui accorderait à chaque étant son trait spécifique. Cette compréhension du monde proviendrait ainsi d'une métaphore agricole élaborée par Héraclite.

Par la suite, le λόγος en serait venu à être appliqué au langage lui-même, compris dans ce contexte-ci comme parole, discours, dire<sup>379</sup>. Si le λόγος a pu s'appliquer au langage, c'est que le langage possédait, estime Heidegger, un rôle similaire au principe unificateur du λόγος. Dire quelque chose, c'est *mettre ensemble* (collecter, colliger) un ensemble de mots différents. Un discours, par exemple, est l'unification d'une pluralité de termes qui ont été choisis, « cueillis » (les paragraphes, les phrases, les mots, les lettres, etc.), pourrait-on dire. Nous pouvons donc voir comment le terme de λόγος a pu s'appliquer au discours lui-même.

Le tournant logiciste du λόγος commencerait, aux yeux de Heidegger, lorsque la philosophie grecque « touche à sa fin » et devient ainsi « une affaire d'école, d'organisation et de technique »<sup>380</sup>. Le terme λόγος se spécialiserait afin de prendre le sens de ce qui deviendra pour nous la « logique »<sup>381</sup>. Étant appliqué au discours, le λόγος en viendrait à se « techniciser »

---

<sup>378</sup> IM, p. 132 ; GA 40, 132.

<sup>379</sup> IM, p. 132 ; GA 40, 132.

<sup>380</sup> IM, p. 129 ; GA 40, 129.

<sup>381</sup> IM, p. 128 ; GA 40, 128.

et deviendrait ainsi une discipline philosophique qui ne s'appliquerait qu'à une forme bien spéciale du langage : la proposition. Le λόγος serait ainsi compris dans l'horizon de la science du λόγος, le logique<sup>382</sup>. Néanmoins, nous pouvons encore percevoir le sens originnaire de ce terme dans la logique. Le sens originnaire du λόγος serait visible dans la logique grecque, puisqu'elle est encore à ce stade-ci une certaine mise en ordre, une collection (d'arguments, de propositions, etc.) qui est analysée selon certains critères qui répondent de leur propre scientificité. La logique en viendrait à s'appliquer aux différentes catégories de la pensée et deviendrait ainsi une discipline philosophique à part entière<sup>383</sup>.

Tout comme la traduction de la φύσις en *natura* possède des conséquences fatales pour Heidegger, la traduction du λόγος en *ratio* aurait fondamentalement déterminé la pensée occidentale. C'est précisément le sens premier du λόγος, en tant que recueillement, récolte et recollection qui en vient à disparaître dans cette traduction selon Heidegger. S'écartant de son sens inaugural, la traduction du λόγος en *ratio* deviendrait l'une des étapes décisives à l'origine de la complète autonomisation de la pensée par rapport à toute altérité<sup>384</sup>. Pour la pensée comprise comme faculté humaine, l'être ne serait plus qu'un objet, c'est-à-dire qu'il serait ainsi réduit à une simple représentation mentale. C'est sur la base de cette histoire que s'établirait l'hégémonie de la relation sujet-objet qui déterminerait toute relation au monde dans la modernité.

Cette histoire serait ainsi le germe de la pensée contemporaine des valeurs, dont Nietzsche serait le plus grand représentant. Dans la mesure où l'être ne serait qu'une représentation, tout ce qui *est* ne serait qu'en fonction de la capacité de la pensée à attribuer des

---

<sup>382</sup> IM, p. 128 ; GA 40, 128.

<sup>383</sup> IM, p. 128 ; GA 40, 128.

<sup>384</sup> IM, p. 183 ; GA 40, 187.

valeurs. Le nihilisme serait ainsi l'éclipse totale de l'être, l'oubli de ce qui échappe et se refuse à la pensée devenue entièrement autonome. À contre-courant de ce processus historique, Heidegger s'efforce plutôt de ramener la pensée à l'être, c'est-à-dire de penser par-delà la scission originaire entre l'être et la pensée. Il trouvera l'attestation de cette unité chez les préplatoniciens, notamment chez Héraclite, là où la pensée et l'être précèdent toute scission.

## *2. L'interprétation heideggerienne du commencement poétique grec*

Dans le cours précédent sur la poésie de Hölderlin, Heidegger avait tenté un semblable projet en s'interrogeant sur la poésie et le langage. Dans le cadre du cours de 1935, Heidegger se tourne plutôt vers les penseurs et poètes préplatoniciens. Ce qui rapproche Hölderlin et ces nouveaux interlocuteurs<sup>385</sup> c'est qu'ils parlent chacun selon un lieu métaphysique différent de celui de la métaphysique occidentale. Ce lieu est celui où la pensée est encore poétique, c'est-à-dire où elle est encore en mesure d'accueillir une altérité et d'instituer une nouvelle compréhension de l'être. Héraclite, Parménide et Sophocle apparaissent ainsi comme des alliés, au même rang que Hölderlin, afin de mettre en question l'hégémonie de la pensée technique et de rendre possible une autre entente de l'être.

Il ne faut donc pas interpréter le projet de Heidegger dans ce cours comme un retour à la philosophie préplatonicienne – ce qui serait autant absurde que vain. Heidegger nous rappelle à plusieurs endroits que ses interprétations sont « nécessairement insuffisante[s]<sup>386</sup> ». De manière semblable à ses interprétations de Hölderlin, Heidegger met en garde contre l'idée que ses

---

<sup>385</sup> À proprement parler, ils ne sont pas si nouveaux que ça. Il faut rappeler le très important cours de l'été 1932 sur Anaximandre et Parménide (GA 35). Sans parler du dialogue constant que Heidegger a soutenu avec les penseurs et les poètes grecs. Il faut néanmoins dire qu'après le cours de métaphysique de 1935, ces penseurs et poètes demeureront une référence constante et d'une importance centrale dans l'œuvre de Heidegger. Notamment à travers les importants cours des années 1940 (GA 54, 55) et les essais et conférences qui en émergeront.

<sup>386</sup> IM, p. 155 ; GA 40, 157.



interprétations sont complètes ou définitives. Au contraire, il faut plutôt les comprendre comme étant des *indications* philosophiques : celles de pointer vers un autre lieu qui demeure à ce jour à penser. La pensée de Heidegger cherche d'autres sources philosophiques auxquelles s'abreuver. Dans le milieu des années 1930, il les trouve d'une part chez Hölderlin, d'autre part chez Héraclite, Parménide et Sophocle<sup>387</sup>. Il faut toujours rappeler l'horizon philosophique des interprétations heideggériennes dans les années 1930 : penser au-delà des conséquences de la métaphysique occidentale telle qu'elle s'est déployée en Occident, qui serait maintenant devenue une puissance planétaire à la suite de la technique.

La visée de Heidegger dans son interprétation des premiers penseurs et poètes grecs est plutôt de penser plus originairement l'unité primordiale de l'être et de la pensée à partir d'une lecture de deux fragments d'Héraclite, du poème de Parménide et de la tragédie *Antigone* de Sophocle. Heidegger cherche une attestation de la relation intime entre l'être et le *λόγος* qu'il trouve chez les premiers penseurs grecs. C'est chez Héraclite et Parménide que l'on retrouve à la fois l'unité de l'être et de la pensée, ainsi que la première scission. Héraclite aura surtout insisté sur la première possibilité, alors que Parménide aurait pensé la scission, mais encore dans le contexte d'une unité primordiale. Il n'est pas sans importance d'insister sur le fait que ces deux penseurs énonçaient encore leur pensée selon un mode poétique d'expression<sup>388</sup>.

---

<sup>387</sup> Bien qu'ils n'aient pas de rôle aussi déterminant que ces figures dans ce cours, Heidegger se réfère à plusieurs artistes et poètes : l'écrivain Knut Hamsun (p. 38 / 29), Van Gogh (p. 46 / 38) et le poète Matthias Claudius (p. 109 / 107). Il faudrait se défaire du préjugé selon lequel Heidegger n'aura que très peu d'alliés philosophiques et que son projet ne serait qu'une entreprise destructrice. Il trouve ses alliés ailleurs : chez les poètes, les artistes et les écrivains.

<sup>388</sup> IM, p. 152 ; GA 40, 155.

## 2.1. L'unité originare de l'être et du λόγος : Héraclite

Dans le cours de 1935, l'interprétation heideggérienne d'Héraclite se base principalement sur deux fragments que l'on retrouve à la page 135-136 (GA 40, 136), bien que Heidegger se réfère aussi à d'autres fragments plus courts. C'est précisément à cet endroit que Heidegger rapproche le λόγος du terme allemand *Sammlung*, qui trouvera une importance centrale dans l'œuvre ultérieure de l'auteur. Nous avons vu comment le λόγος énoncé pour la première fois par Héraclite provenait d'abord d'une métaphore. Le λόγος, pour Héraclite, explique Heidegger, c'est le rassemblement originare de la φύσις en une unité. À travers le changement constant de la *physis* qui dévoile l'étant, le λόγος serait le principe unificateur qui préserve la multitude de l'étant en une unité que l'on appelle le monde ou le cosmos. À ce stade-ci, le λόγος n'a rien à voir avec la parole, c'est plutôt la structure articulée du monde, il s'agit de la « *recollection de l'étant lui-même* »<sup>389</sup>. Ce qui intéresse Heidegger dans les deux fragments d'Héraclite, c'est que le λόγος héraclitéen n'est pas encore séparé de l'être (la φύσις). Plutôt, l'être et le λόγος forment ensemble une unité<sup>390</sup>.

Le λόγος désignant d'abord la structure du monde lui-même, ce n'est que dans un deuxième temps qu'il se rapporte au langage humain, lorsque celui-ci se conforme adéquatement à la structure « logique » du monde :

Le dire et l'entendre ne sont véritables que si, en eux-mêmes, ils sont déjà d'avance dirigés vers l'être, vers le *logos*. Ce n'est que là où celui-ci se découvre que le vocable devient parole. Ce n'est que lorsque la révélation de l'être est appréhendée que la simple écoute devient l'écoute<sup>391</sup>.

---

<sup>389</sup> IM, p. 137-138 ; GA 40, 138.

<sup>390</sup> IM, p. 143 ; GA 40, 144.

<sup>391</sup> IM, p. 140 ; GA 40, 141.

Si les hommes parlent, c'est qu'ils entendent le λόγος de l'être explique Heidegger. Ainsi, le langage de l'homme ne serait pas autonome, mais serait plutôt l'expression de la structure du monde lui-même. Le langage et la parole humaine seraient subordonnés à une écoute du λόγος du monde plus originaire.

Bien que les hommes se caractériseraient par leur compréhension et leur écoute du λόγος du monde, ils seraient d'abord et avant tout des « incompréhensifs »<sup>392</sup>. Dans leur existence quotidienne, les hommes demeurent le plus souvent sourds au λόγος du monde, étant prisonniers du bavardage (*Gerede*), c'est-à-dire pris dans la toile d'un discours fermé sur lui-même. La parole humaine n'a donc de sens véritable que lorsqu'elle se rapporte au recueillement originaire du λόγος. C'est là, dit Heidegger, que réside la force des penseurs et des poètes : ce sont d'abord ceux qui *écoutent* authentiquement le λόγος du monde par-delà les simples discours<sup>393</sup>.

## 2.2. *L'appartenance essentielle de la pensée et de l'être : Parménide*

Dans son interprétation des fragments héraclitéens, Heidegger en est venu à énoncer l'« unité » et l'« identité » du λόγος et de la φύσις<sup>394</sup>. Dans l'horizon de la pensée héraclitéenne, il est impossible d'identifier le λόγος et la φύσις au rapport sujet-objet de la pensée moderne. Au contraire, ces deux paroles fondamentales de la pensée grecque se retrouvent dans une appartenance si intime qu'il est difficile de penser à partir de quel lieu une telle scission a pu se produire. Or, c'est en se tournant vers Parménide que Heidegger en arrive à penser la scission originaire. L'idée surprenante et provocatrice de Heidegger est que Héraclite et Parménide occupent le même lieu.

---

<sup>392</sup> IM, p. 138 ; GA 40, 139.

<sup>393</sup> IM, p. 140 ; GA 40, 141.

<sup>394</sup> IM, p. 143 ; GA 40, 143.

Heidegger va s'intéresser dans son interprétation de Parménide sur le *voëiv*. Dans l'horizon moderne qui est le nôtre, prévient Heidegger, nous avons tendance à interpréter le *voëiv* dans l'horizon de la pensée subjectiviste, c'est-à-dire comme faculté de l'esprit humain. Dans son interprétation du poème de Parménide, Heidegger s'attaque d'abord à l'interprétation idéaliste de Parménide, selon laquelle l'identité entre l'être (*εἶναι*) et la pensée (*voëiv*) reviendrait à dire que l'être ne serait qu'une représentation subjective de la pensée<sup>395</sup>. Cette interprétation reposerait sur une lecture trop « modernisante » de Parménide : « rien ne nous autorise encore ici à concevoir le *voëiv* comme penser »<sup>396</sup>. Heidegger conçoit plutôt la pensée chez Parménide non comme une faculté de l'esprit, mais comme un événement (*Geschehen*). Bien que le *voëiv* ne soit plus compris comme une faculté humaine, l'homme préserve une place centrale dans l'événement de la pensée.

Ce que retient Heidegger de l'identité parménidienne de l'être et de la pensée est l'appartenance réciproque de l'homme et de l'être :

l'être se déploie, mais parce qu'il se déploie et en tant qu'il se déploie et apparaît *avec* cette apparition se déploie nécessairement *aussi* l'appréhension. Et pour que l'homme soit intéressé à l'événement de cette apparition et de cette appréhension, il faut assurément que l'homme lui-même soit, appartienne à l'être. *L'essence et la modalité de l'être-homme ne peuvent donc se déterminer qu'à partir de l'essence de l'être*<sup>397</sup>.

Dans ce passage d'une densité remarquable, Heidegger interprète l'intime dépendance de la pensée et de l'être. En se déployant, l'être déploie en même temps la pensée de l'être, entendue ici comme *vernehmen* ou appréhension.

---

<sup>395</sup> IM, p. 144 ; GA 40, 145.

<sup>396</sup> IM, p. 148 ; GA 40, 149.

<sup>397</sup> IM, p. 147 ; GA 40, 148.

La traduction heideggérienne de *voeĩv* par *vernehmen* est subtile à plusieurs égards. On doit voir cette traduction comme un effort de la part de Heidegger de traduire le *voeĩv* grec autrement que par le terme usuel de « pensée », qui tend à se confondre avec la rationalité, entendue ici comme capacité subjective moderne. Comme l'explique Jean Greisch, le *voeĩv* doit être compris comme une « appréhension », à entendre comme une perception réceptive ou comme l'interrogation d'un témoin. Le *voeĩv* ne serait donc pas l'activité épistémique d'un sujet connaissant, mais plutôt l'accueil réceptif du « témoignage » de la φύσις<sup>398</sup>. La traduction singulière du *voeĩv* par *vernehmen* vise donc à éviter cet écueil.

Cette appréhension de l'être se fait à travers un étant privilégié, l'homme. L'homme, issu de l'être, pense ce qui est. Cela revient à dire que l'homme a besoin de l'être, parce qu'il fait lui-même partie de son déploiement, en tant qu'il n'est qu'une brève échappée de celui-ci. De manière inverse, l'être a besoin de l'homme pour s'appréhender lui-même. L'homme a besoin de l'être pour être. Pour sa part, l'être a « besoin » de l'homme, en tant que l'homme est le « lieu » où l'être s'appréhende lui-même.

Bien qu'il y ait ici une certaine « scission » entre l'être et la pensée, cette scission ne se produit que là où elle est d'emblée unie : dans l'être et son auto-appréhension par l'homme. Cette appréhension de l'être par l'homme est un véritablement événement, origine et commencement de l'histoire. Toutefois, cette scission originaire n'aurait encore rien à voir avec la scission telle qu'elle sera comprise dans la modernité avec son primat de la relation sujet-objet. Au contraire, la scission de l'être et de la pensée chez Parménide se fait sur le fond d'une union fondamentale : dans la pensée grecque, la pensée appartient à l'être lui-même, qui s'appréhende par l'intermédiaire de l'homme. La pensée n'est donc pas ici une faculté de

---

<sup>398</sup> Jean Greisch, « L'autre de l'être », *L'introduction à la métaphysique de Heidegger*, p. 190.

l'esprit, mais bien un événement historique. Autrement dit, dès que l'homme fait son apparition dans l'étant, l'être s'appréhende lui-même. C'est en ce sens que Heidegger pense l'altérité radicale de la pensée parméniennne par rapport à la tradition métaphysique et son insistance sur la scission radicale de l'être et de la pensée.

### 2.3. *L'attestation tragique de l'essence l'homme : Sophocle*

En cherchant l'origine historique de la scission entre l'être et la pensée, Heidegger s'est tourné vers les fragments d'Héraclite ainsi que le poème de Parménide. Parménide avait attiré l'attention sur un étant privilégié, l'homme, en tant qu'il est le lieu où l'être s'appréhende lui-même. C'est dans la continuité de son interprétation de Parménide que Heidegger se tournera vers la tragédie *Antigone* de Sophocle. Ce que cherche Heidegger à travers Sophocle, c'est une attestation de l'essence de l'homme à partir des forces évocatrices de la tragédie. L'importance de Sophocle pour Heidegger n'est pas la moindre, puisque sa poésie n'est rien de moins que l'institution fondamentale de l'être-là grec<sup>399</sup>. C'est afin de saisir rétrospectivement cette institution poétique de l'homme que Heidegger se tourne vers le tragédien dans ce passage.

L'interprétation heideggérienne de Sophocle dans le cours de 1935 se concentre sur les vers 332 à 375 de l'*Antigone* de Sophocle<sup>400</sup>. Dans son interprétation d'*Antigone*, Heidegger attire notre attention sur trois « paroles saillantes » (*ragende Worte*) qui ressortent de l'extrait choisi. La première parole saillante est tirée des deux premiers vers de l'extrait<sup>401</sup>. C'est dans ce contexte que Heidegger en vient à s'intéresser au mot grec δεινόν, terme que l'auteur traduit

---

<sup>399</sup> Il est surprenant que la poésie épique d'Homère ne soit pas mentionnée ici par Heidegger. Non seulement elle précède le genre tragique, elle a aussi posé la base de l'ensemble des récits de l'Occident. IM, p. 152 ; GA 40, 153.

<sup>400</sup> IM, p. 153 ; GA 40, 155.

<sup>401</sup> « *Multiple est l'inquiétant, rien cependant / au-delà de l'homme, plus inquiétant, ne se soulève en s'élevant* ». IM, p. 155 ; GA 155.

par l'inquiétant (*Unheimliche*)<sup>402</sup>. Ce qui est *Un-heimlich* en allemand, c'est ce qui est hors de l'ordinaire, étrange. Ce terme chez Sophocle, explique Heidegger, sert avant tout à déterminer l'être de l'homme. Heidegger définit le δείων comme étant : « le terrible conçu comme le règne grandiose qui provoque bien la terreur panique, la véritable angoisse, que la crainte respectueuse, recueillie, équilibrée, secrète »<sup>403</sup>. L'inquiétant (*Un-heimliche*), c'est : « ce qui nous rejette hors de la 'quiétude', c'est-à-dire hors de l'intime, de l'habituel, du familier, de la sécurité non menacée »<sup>404</sup>. Le δείων, dans son « règne grandiose », est celui qui emploie la violence, explique Heidegger.

Heidegger identifie le δείων évoqué par Sophocle comme étant l'essence de l'être-là grec de l'homme<sup>405</sup>. Dans ce passage – qui n'est pas sans rappeler son interprétation de Hölderlin – Heidegger explique pourquoi l'homme devrait être compris comme étant ce qu'il y a de plus inquiétant. Le δείων est à lire conjointement avec la seconde parole saillante, πόρος, qui signifie « passage par... et pour..., voie »<sup>406</sup> :

L'homme se fraye en toutes directions une voie, il se risque dans toutes les régions de l'étant, du règne grandiose, et c'est alors précisément qu'il est lancé hors de toute voie. Ce n'est que par là que s'ouvre toute l'in-quiétude de celui qui est le plus inquiétant; ce n'est pas seulement qu'il fasse l'épreuve de l'étant dans son ensemble dans son inquiétude, ce n'est pas seulement qu'en cela, *du fait* de la violence dont il use il s'expulse lui-même de la quiétude familière, non, en tout cela, il ne devient enfin ce qu'il y a de plus inquiétant que parce que maintenant, allant sur toutes les routes sans trouver d'issue, il est rejeté hors de tout rapport avec la quiétude familière, et que l'ἄτη – la ruine, le malheur – tombe sur lui<sup>407</sup>.

---

<sup>402</sup> IM, p. 157 ; GA 159.

<sup>403</sup> IM, p. 156 ; GA 40, 158-159

<sup>404</sup> IM, p. 157 ; GA 40, 160.

<sup>405</sup> IM, p. 158 ; GA 40, 160.

<sup>406</sup> IM, p. 158 ; GA 40, 160-161.

<sup>407</sup> IM, p. 158-159 ; GA 40, 161.

L'homme est inquiétant parce qu'il est l'étant singulier qui laisse des *traces* dans l'être : il établit des rapports, il fraye des voies, il trace des lignes sur de la pierre, il coupe le silence avec des sons, il déchire le possible. Tous ces termes appartiennent au champ lexical de la violence. S'il est question de la violence, c'est parce que l'homme *inscrit* et *trace* des voies dans l'être. Il est l'*Unheimliche* précisément parce qu'il ne trouve pas d'emblée de demeure sur terre, il doit se la créer, il doit « employer la violence » : non seulement en érigeant sa demeure avec des matériaux qu'il arrache à la nature, mais aussi et surtout en ce qu'il inscrit des frontières langagière et conceptuelle dans l'étant. C'est lui qui nomme l'être de la plante, qu'il distingue de l'animal, c'est lui qui distingue la terre, la mer et le ciel, tout comme c'est lui qui offre des sacrifices aux dieux, délimitant ainsi l'ordre terrestre du céleste. L'homme serait ainsi l'étant le plus inquiétant.

Selon Heidegger, il ne faudrait pas croire qu'il y avait plantes, animaux, terre, mer et ciel avant le « faire-violence » de l'homme. Croire cela, ce serait penser dans l'horizon de la métaphysique positiviste qui appartient à la modernité. Sans dire que de telles choses n'existaient pas avant l'homme, Heidegger avance plutôt que :

Ce n'est que par cette sortie violente, ce défrichage, cette capture et ce domptage, que l'étant se découvre *comme* mer, *comme* terre, *comme* animal. Cette sortie et ce défrichage ne se produisent que lorsque les puissances de la parole, de la compréhension, de la tonalité affective et du bâtir sont elles-mêmes maîtrisées dans le faire-violence<sup>408</sup>.

Dans l'horizon de la pensée heideggérienne, il y avait bel et bien une mer avant l'homme, elle n'existait simplement pas dès lors *comme* mer. C'est parce qu'elle a été définie et distinguée du reste de l'étant que la mer existe comme mer. En reprenant les existentiels fondamentaux d'*Être et temps*, Heidegger affirme que ce n'est qu'à travers le langage, la compréhension et la tonalité

---

<sup>408</sup> IM, p. 163 ; GA 166.



affective que les choses apparaissent telles qu'elles sont. Heidegger greffe ainsi les existentiels de son *magnum opus* à sa pensée de l'être comme événement.

Que nous ayons un chez soi sur terre, cela est dû au fait que l'homme trace les voies et les rapports essentiels dans l'être. Ce chez soi dont il est question chez Sophocle, qui est à comprendre dans la proximité du *Vaterland* hölderlinien, est la πόλις<sup>409</sup>. La πόλις est la troisième parole saillante que Heidegger tire de son interprétation d'*Antigone*. Il faut toutefois éviter un malentendu, dit Heidegger, celui qui reviendrait à comprendre la πόλις grecque comme État ou Cité. Dans sa compréhension heideggérienne, la πόλις ne doit pas être réduite à une simple entité politique ou à l'ensemble des institutions sociales :

La πόλις est le lieu historique, le là, dans lequel, à partir duquel et pour lequel l'histoire se déploie. À ce lieu historique appartiennent les dieux, les temples, les prêtres, les fêtes, les jeux, les poètes, les penseurs, le souverain, le conseil des anciens, l'assemblée du peuple, les forces armées et la marine<sup>410</sup>.

La πόλις renvoie, explique Heidegger, au site où séjourne l'être-là. Il s'agit du lieu concrètement situé qui se manifeste à travers les différentes activités « violentes » de l'homme envers l'étant. En inscrivant les différents rapports essentiels de l'être dans la terre, l'être-là instaure par le fait même sa πόλις. Dans l'horizon de la pensée heideggérienne, nous séjournons toujours dans un lieu où règne une certaine configuration du monde, comme nous l'avons vu dans les cours précédents. Or, ce monde qui prend telle et telle figure selon les différents peuples qui séjournent sur terre, c'est ce que Sophocle, dit Heidegger, appelle la πόλις.

Ce que l'interprétation heideggérienne a tiré de l'*Antigone* de Sophocle, c'est l'essence de l'homme comprise ici comme ce qu'il y a de plus inquiétant, pour les raisons que nous avons vues. L'homme est celui qui trace les rapports essentiels de l'être dans l'étant et inscrit dans

---

<sup>409</sup> IM, p. 159 ; GA 40, 161.

<sup>410</sup> IM, p. 159 ; GA 40, 161.

l'être une configuration particulière du monde, que Sophocle nomme la πόλις. Si l'on intègre les interprétations heideggériennes de Héraclite et Parménide à celles de Sophocle, nous pourrions dire que l'homme, en tant qu'il fait partie du déploiement de l'être, est l'étant privilégié qui est à l'écoute de l'être. Étant à l'écoute de l'être, il instaure poétiquement l'être sur la terre. C'est à travers cette instauration poétique de l'être que l'homme trouve un chez soi sur terre. Les réflexions de Heidegger – qui sont dans la continuité directe de ses cours précédents – le dirigent vers des considérations sur la nature du langage et de l'œuvre poétique, qui seront élaborées dans les conférences présentées par Heidegger en 1935-1936.

### *Conclusion*

Dans ce chapitre, nous avons explicité les moments les plus importants relatifs au langage de la section « Être et pensée » du cours *Introduction à la métaphysique* de 1935. Nous avons orienté notre analyse autour de deux thématiques. La première consiste à regarder l'histoire de la traduction des paroles fondamentales telle qu'elle a été élaborée par Heidegger. Dans la conclusion de cette section, nous reviendrons sur les limites d'une telle conception de la traduction chez Heidegger. Dans un second temps, nous avons examiné l'interprétation heideggérienne des penseurs et des poètes préplatoniciens. Nous avons souligné à maintes reprises la continuité de cette interprétation avec le cours précédent sur les hymnes de Hölderlin. L'une des richesses indéniables de ce cours est d'avoir situé l'*horizon* dans lequel Heidegger élabore son projet logique, poétique et métaphysique. C'est dans le contexte de la détresse face aux conséquences dangereuses du destin métaphysique de l'Occident que ce projet trouve ses racines.

Dans son effort de surmonter la détresse – qui serait, rappelons-le, issue de la métaphysique occidentale – Heidegger se tourne plutôt vers les puissances créatrices de la poésie. Les interprétations heideggériennes des préplatoniciens nous apparaissent ainsi comme un effort de penser un lieu historique où l'être s'énonçait autrement que selon le dévoilement technique de l'étant, où chaque chose est tout au plus un réservoir potentiel d'énergies où l'on peut puiser et où l'homme est réduit à une ressource humaine. Ces interprétations sont ainsi solidaires des interprétations heideggériennes de Hölderlin. Nous pourrions même dire qu'à plusieurs égards elles se confondent. Le cours *Introduction à la métaphysique* doit donc être lu comme un effort commun avec le cours de logique de 1934 et le cours sur Hölderlin de 1934-1935.

## **Conclusion de la troisième section**

### **Du déploiement poétique de l'être à sa mise en œuvre**

Dans le premier chapitre de cette section, nous nous sommes intéressés à ce que nous avons compris comme étant le moment « métaphysique », au sens où nous l'avons défini, du questionnement logique et poétique de Heidegger, tel qu'il s'est exprimé dans les cours de la deuxième moitié des années 1930. Notre interprétation s'est surtout concentrée sur le premier et deuxième chapitre de l'*Introduction à la métaphysique* de Heidegger. Dans un premier temps, nous avons montré que la métaphysique pour Heidegger en 1935 est surtout un *questionnement* sur l'être qui vise à éveiller l'esprit de son état de dépossession de lui-même. En un deuxième temps, nous nous sommes intéressés à la relation entre la détresse propre à l'expérience moderne du monde et notre relation au langage, tel que Heidegger le conçoit dans le premier chapitre du cours. En nous penchant sur le deuxième chapitre du cours, intitulé « Sur la grammaire et l'étymologie du mot 'être' », nous avons montré que le questionnement métaphysique était toujours déjà énoncé à partir d'une relation spécifique avec le langage. En montrant l'insuffisance des conceptions logico-grammaticale et étymologique du langage, Heidegger cherche ailleurs une attestation de l'être au sein même du langage.

C'est dans cette perspective que Heidegger interprète les penseurs et poètes préplatoniciens, ce qui nous a occupé dans le deuxième chapitre de cette section. Ce chapitre est divisé en deux parties. Dans un premier temps, nous avons vu le destin du λόγος et de sa décadence en *ratio* simplement humaine. Dans un deuxième temps, nous nous sommes intéressés à l'interprétation heideggérienne d'Héraclite, Parménide et Sophocle. Cette interprétation a fait ressortir la conception préplatonicienne de l'être chez les Grecs, ainsi qu'une compréhension de l'homme comme étant ce que Sophocle nommait l'inquiétant.

L'usage heideggérien de la poésie comme attestation de l'essence de l'homme dans ce cours doit être compris dans la pleine continuité de son cours sur Hölderlin. Nous avons délibérément terminé cette section sur des considérations sur l'œuvre d'art, dans la mesure où la prochaine section de cette thèse s'intéressera à la relation de ce que nous avons compris comme étant la « mise en œuvre poétique de l'être ». Nous pouvons donc dire que plusieurs des réflexions à l'œuvre dans le cours de métaphysique de 1935 sont jumelles de certaines idées que l'on retrouvera à la même époque dans *L'origine de l'œuvre d'art*. Ainsi, la prochaine section se concentrera principalement sur les trois différentes versions de cette conférence, ainsi que sur la conférence *Hölderlin et l'essence de la poésie*, donnée en 1936. Nous verrons de manière encore plus claire l'intrication essentielle des projets logique, poétique et métaphysique à l'œuvre dans ces textes.

## Quatrième Section

### Langage et poésie dans les conférences et manuscrits inédits de 1936-1938

Dans le cadre de la dernière section de cette étude, nous nous intéresserons principalement à la question du langage et de la poésie dans les conférences et aux manuscrits non publiés de 1936-1938. À la suite de la mise en pièces de la logique (section I), de la découverte des possibilités créatrices de la poésie (section II) et de la réflexion métaphysique de Heidegger (section III), nous sommes maintenant en mesure de voir sous une nouvelle lumière ces différents textes et leur apport à une pensée du langage et de la poésie, telle qu'elle est développée chez Heidegger dans le milieu des 1930. Notre analyse se concentrera sur trois textes fondamentaux.

Dans le premier chapitre de cette section, nous nous pencherons sur ce que Heidegger nomma le projet poétique de la vérité (*der dichtende Entwurf der Wahrheit*) tel qu'on le retrouve dans la conférence de 1936 *Der Ursprung des Kunstwerkes*<sup>411</sup>. Ce chapitre aura comme tâche de présenter les trois différentes versions de la conférence. Ensuite, dans la continuité du cours de 1935 *Introduction à la métaphysique*, nous examinerons le soubassement métaphysique de la réflexion sur l'art afin de voir que la réflexion heideggérienne sur l'œuvre d'art s'inscrit dans la pleine continuité de ce que nous avons nommé le projet logico-poético-métaphysique de Heidegger dans les années 1930. En un troisième moment, nous analyserons la fameuse description du temple grec de Heidegger en en faisant ressortir les moments saillants. Les différentes parties de ce chapitre serviront à préparer notre analyse de la poésie dans la conférence de 1936.

---

<sup>411</sup> OOA, p. 85 ; GA 5, 63.

Le second chapitre de cette section portera sur la très importante conférence de 1936 *Hölderlin und das wesen der Dichtung*. Ce chapitre aura comme tâche de présenter ce que Heidegger nomme à cette époque l'institution poétique de l'être, qui avait été développé dans le cours sur Hölderlin, mais qui trouve dans cette conférence une formulation radicalement nouvelle. Ce chapitre suivra les « cinq paroles saillantes » de Heidegger comme il les présente dans son cours. La nouveauté principale de ce chapitre par rapport au cours sur Hölderlin de 1934-1935 réside dans l'important développement de l'institution poétique et ses trois moments fondamentaux : le don, le fonder et le commencement.

Le dernier chapitre de cette section porte sur les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, rédigés entre 1936 et 1938. Ce chapitre, qui conclut cette étude, s'intéresse à l'aboutissement de la conception du langage et de la poésie dans les années 1930 : la logique devient une « sigétique », c'est-à-dire qu'à la suite des différents efforts de Heidegger pour dégager sa réflexion du langage de la logique, Heidegger parvient finalement à une réflexion sur le silence et l'appel. Cette conception du langage comme écoute de l'être est le résultat final de réflexion sur la nature du langage et de la poésie de ces années et termine par le fait même notre itinéraire. Il s'agira premièrement de s'introduire aux *Beiträge*. Par la suite, nous nous intéresserons à l'omniprésence discrète de Hölderlin dans cet ouvrage. C'est que, selon notre hypothèse, Hölderlin joue un rôle fondamental dans ce texte, bien que sa présence semble moins déterminante que certains autres auteurs (Nietzsche, par exemple). Finalement, nous terminerons ce chapitre sur la conception du langage des *Beiträge*.

## Huitième Chapitre

### Le projet poétique de la vérité : *L'origine de l'œuvre d'art* (1936)

Nous nous intéresserons dans ce chapitre à ce que Heidegger avait nommé dans le cours de métaphysique de 1935 la « mise en œuvre » de la vérité de l'être. Il est remarquable d'observer dans ces années comment l'œuvre d'art en vient à prendre une place considérable dans la philosophie de Heidegger. Cette nouvelle attention à l'œuvre d'art en aura surpris plus d'un. C'est ce dont témoigne Hans-Georg Gadamer dans son texte « La vérité de l'art » de 1960, qui nous révèle ses impressions quant aux nouvelles thématiques de la pensée heideggérienne, mais surtout au nouveau langage élaboré par son maître :

De fait, les conférences sur l'origine de l'œuvre d'art firent sensation en philosophie. Et ce n'était pas seulement parce que l'art se trouvait enfin intégré à l'approche herméneutique qui partait de la compréhension de soi du *Dasein* dans son historicité, ni même parce que l'art se trouvait compris dans ces conférences — comme dans la foi poétique de Hölderlin ou George — comme l'acte de fondation des grands mondes historiques. La réelle sensation de la nouvelle tentative de pensée de Heidegger tenait plutôt à la conceptualité inouïe et surprenante qui osait s'élever autour de ce thème<sup>412</sup>.

Le témoignage de Gadamer propose une formulation décisive pour notre étude : ce qui était remarquable pour les premiers auditeurs de Heidegger dans les années 1930 — ceux qui n'avaient pas assisté à la transformation intérieure visible dans les cours de l'auteur — c'était d'abord et avant tout que le langage de Heidegger s'était métamorphosé. Notre étude se proposait de situer le début de cette métamorphose — l'apparition de la thématique du langage et la transformation elle-même du langage de Heidegger — dans le cours de logique de 1934, qui posait d'abord la base d'une véritable confrontation avec la logique. Les conférences sur *L'origine de l'œuvre d'art* sont un moment central dans cette élaboration du langage de

---

<sup>412</sup> Gadamer, « La vérité de l'art », *Les chemins de Heidegger*, p. 116.



Heidegger (au double sens du génitif) dans la mesure où il s'agit de la première formulation « exotérique » de la nouvelle formulation de sa pensée, qui avait été préparée par les cours dans le milieu des années 1930. Notre hypothèse est donc entièrement redevable de cet important témoignage de Gadamer.

La visée de ce chapitre est de voir comment la méditation heideggérienne de l'œuvre d'art est l'*un* des modes du dévoilement de la vérité chez Heidegger. Nous insisterons surtout sur le fait que la réflexion sur l'œuvre d'art ne prend son sens que sur le fond d'une réflexion plus profonde sur la nature du langage et de la poésie, dans la continuité de ses cours précédents. Malheureusement, les commentateurs se sont surtout intéressés aux deux premières parties de la conférence de 1936, laissant le plus souvent la question du langage et de la poésie de côté<sup>413</sup>.

Dans un premier temps, nous présenterons les trois versions de la conférence sur l'œuvre d'art. Nous tenterons ainsi de circonscrire leur visée respective. Nous porterons une attention particulière sur les œuvres d'art choisies dans chacune de ces conférences, puisque, selon nous, cela nous renseignera grandement sur les différences majeures que l'on trouve entre ces versions. Nous nous pencherons plus spécialement sur la dernière version de *L'origine de l'œuvre d'art* de 1936, dans la mesure où elle est la plus explicite sur la question du langage et de la poésie. Dans un deuxième temps, nous soulignerons la continuité entre la conférence de 1936 et les cours de 1935 (GA 40, GA 41), dans la mesure où la méditation sur l'œuvre d'art possède un soubassement métaphysique essentiel. Nous nous intéresserons ainsi aux trois interprétations de la chose que propose Heidegger. En un troisième temps, nous expliciterons ce que Heidegger appelle, non sans un écho à Héraclite et Hölderlin, le « combat entre la terre et

---

<sup>413</sup> Nous reviendrons sur deux réceptions centrales, celles de Gadamer et de Friedrich-Wilhelm von Hermann, qui ont placé le rôle de la poésie au centre de la conférence de 1936.

le monde ». Dans cette partie, les nouvelles thématiques et le nouveau langage de Heidegger, qui ont tant impressionné Gadamer, seront analysés. Finalement, nous terminerons ce chapitre sur la question du langage et de la poésie, qui seront déterminés comme étant l'« essence de l'art ». Cette partie se situe ainsi dans la pleine continuité du cours sur Hölderlin de 1934-1935. Ce chapitre pourra être lu conjointement avec la conférence de 1936 *Hölderlin et l'essence de la poésie*, qui nous occupera dans le prochain chapitre.

## 1. Présentation des versions de l'*Origine de l'œuvre d'art*

Dans la réception de la pensée de Heidegger, on distingue trois versions de *L'origine de l'œuvre d'art* : la première version que nous possédons est ce que nous nommerons la « première élaboration » (*Erste Ausarbeitung*), dont la datation est sujette à débat (nous y reviendrons). La seconde version, ou plutôt les secondes versions depuis la parution de la version remaniée dans la GA 80.2 en 2020, seront quant à elles nommées l'« élaboration fribourgeoise » de 1935. Finalement, il y a la version la plus connue, la « version francfortoise », qui est celle que l'on retrouve dans les *Holzwege* de Heidegger, publiés en 1950. Dans cette partie, nous serons attentifs aux différences des versions de ce texte, puisque certaines de leurs formulations nous renseignent sur la visée de Heidegger qui est à l'œuvre dans son projet concernant l'œuvre d'art.

### 1.1. *Vom Wesen des Kunstwerkes: Erste Ausarbeitung*

La datation de la première version de l'*Origine de l'œuvre d'art* est incertaine. Publiée par Hermann Heidegger sous le titre « *Vom Ursprung des Kunstwerks. Erste Ausarbeitung* » dans le cinquième volume de la revue « Études heideggériennes » en 1989, cette ébauche n'a

jamais été prononcée publiquement<sup>414</sup>. En raison d'une lettre adressée à Elisabeth Blochmann du 20 décembre 1935, on considère généralement que cette première ébauche de *De l'origine de l'œuvre d'art* date de 1931-1932<sup>415</sup>. Puisque les thèmes abordés par cette première ébauche sont assez précoces pour cette époque, la possibilité a été soulevée que ce texte serait plutôt contemporain des cours de Heidegger sur les hymnes de Hölderlin de 1934-1935<sup>416</sup>. L'importance avec laquelle la poésie est traitée dans cette ébauche est peut-être trop prématurée pour 1930-1931. Cette question demeure ainsi en suspens. Ce texte a été traduit en français en 2002 par Nicolas Rialland dans une édition bilingue et hors commerce.

Le texte est lui-même divisé en deux sections, la première étant intitulée : « *Das Kunstwerk als Werk* » et la seconde « *Die Kunst als Ursprung des Werkes* ». Dans chacune de ces sections, la visée est similaire aux versions plus tardives : Heidegger distingue son interprétation des interprétations courantes de l'œuvre d'art, il situe l'origine de l'œuvre d'art dans le combat entre la terre et le monde et finalement il renvoie la réflexion sur l'art à une réflexion sur la poésie et le langage. Selon sa structure, la première ébauche *De l'origine de l'œuvre d'art* est similaire à la version fribourgeoise.

L'une des particularités de cette première ébauche réside dans le choix des œuvres d'art par Heidegger. Il est question de la collection des Enginètes de Munich, de la « Petite Barbara »

---

<sup>414</sup> GA 80.2, 1350.

<sup>415</sup> « Il me sera à nouveau possible de vous offrir pour Noël un fruit détaché de mon travail – « détaché » n'est pas trop dire. Les véritables arrière-plans et les domaines auxquels il ressortir demeure volontairement tus, car le tout resterait alors incompréhensible par trop de brièveté.

Sa gestation remonte au temps béni pour le travail que furent les années 1931 et 32 – avec lequel j'ai réussi à renouer tout à fait, ayant entre-temps encore mûri.

On me presse de toutes parts de [le] publier è je ne m'y suis pas encore décidé et vous prie de ce fait de ne pas vous en dessaisir. Cette conférence, je vais la faire encore une fois, invité que je suis le 17 janvier à l'université de Zurich ». Correspondance avec Elisabeth Blochmann, *Correspondance Heidegger/Jaspers 1918-1969*, p. 316-317.

<sup>416</sup> GA 80.2, 1350.

de Strasbourg du *Liebighaus* de Francfort et de l'*Antigone* de Sophocle. Il faut souligner ici la préséance des œuvres architecturales et de sculptures issues de l'Antiquité et du Moyen-Âge. Le texte se termine sur un extrait du poème « La migration » de Hölderlin.

### 1.2. *Vom Ursprung des Kunstwerkes (Freiburger Fassung)*.

La version fribourgeoise est la première version de *L'origine de l'œuvre d'art* qui a été prononcée sous forme de conférence. Elle a été présentée une première fois le 13 novembre 1935 à Fribourg-en-Brisgau devant la *Kunstwissenschaftliche Gesellschaft zu Freiburg*. Cette conférence a été répétée le 17 janvier 1936 à Zürich devant la *Studentenschaft* de l'Université.

Avant sa publication dans la GA 80.2 en 2020, la version fribourgeoise de *L'origine de l'œuvre d'art* (1935) nous est parvenue par une dactylographie que Heidegger aurait donnée à Jean Beaufret en 1972<sup>417</sup>. Beaufret l'aurait ensuite donnée à Emmanuel Martineau, qui a produit une édition bilingue et hors commerce en 1987.

Le texte est divisé en deux parties qui n'ont pas de titre cette fois. Comme nous l'avons dit, la structure générale du texte est similaire à la première ébauche. La conférence est structurée par les mêmes grands moments : Heidegger dégage sa propre réflexion de l'esthétique philosophique, situant plutôt sa méditation sur l'art dans le contexte de la vérité de l'être, il évoque le combat entre la terre et le monde comme origine de l'art et aborde rapidement la question de la poésie.

Heidegger ajoute de nombreux exemples d'œuvres d'art à celles qui étaient déjà présentes dans la première ébauche. L'une des nouveautés notables est l'apparition du temple

---

<sup>417</sup> « Avant-propos », OOA (1935), p. 5.

de Zeus, qui n'était pas présent dans la première ébauche<sup>418</sup>. À cela s'ajoute une référence à Albert Dürer, sur la notion de trait (*Riß*), qui tient un rôle important dans la conférence<sup>419</sup>. Ces deux œuvres d'art seront importantes pour la version francfortoise de 1936. La particularité de la version fribourgeoise tient au fait que la référence à Hölderlin, qui terminait la conférence dans la première ébauche ainsi que dans la version francfortoise, a disparu. À sa place, Heidegger termine sa conférence sur une réflexion sur la problématique de la « fin de l'art » dans la philosophie hégélienne. Ce renvoi à la philosophie hégélienne de l'art ne sera pas maintenu dans la prochaine version de *L'origine de l'œuvre d'art*.

### 1.3. *Der Ursprung des Kunstwerkes (Frankfurter Fassung)*

La conférence *L'origine de l'œuvre d'art* telle qu'elle apparaît dans les *Holzwege* provient d'une série de trois conférences prononcées en 1936 au *Freies Deutsches Hochstift* à Francfort. Ces trois conférences ont été réunies dans le texte qui a paru en 1950 dans les *Chemins qui ne mènent nulle part*. Les trois conférences ont été présentées respectivement le 17, le 24 novembre, ainsi que le 4 décembre 1936<sup>420</sup>.

La version francfortoise de *L'origine de l'œuvre d'art* possède trois parties, dont la première est entièrement inédite par rapport aux versions antécédentes. La première partie de cette version s'intitule « La chose et l'œuvre ». La réflexion sur la « choséité de la chose » est entièrement inconnue de la première ébauche et de la version fribourgeoise. Selon Joël Balazut, cette transformation doit être « éclairée du dehors » : la conférence de 1936 doit être rapprochée

---

<sup>418</sup> OOA (1935), p. 31 ; GA 80.1, 599-600.

<sup>419</sup> OOA (1935), p. 53 ; GA 80.1, 617-618.

<sup>420</sup> Dastur, Françoise, « Heidegger's Freiburg Version of the Origin of the Work of Art », *Heidegger Toward the Turn : Essays On the Work of the 1930s*, Albany, State University of New York Press, 1999, p. 119.

des cours *Einführung in die Metaphysik* (GA 40) et plus particulièrement du cours de l'hiver 1935/36 *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen* (GA 41)<sup>421</sup>. Ainsi, la question concernant la chose et ses différentes interprétations métaphysiques occupe une place essentielle dans cette version du texte. Les deux autres parties du texte s'intitulent « L'œuvre et la vérité » et « La vérité de l'art ». Si elles reprennent les grandes lignes des parties respectives des conférences antérieures, un grand nombre d'éléments ont été ajoutés. Une part importante de ces changements réside dans le choix des œuvres d'art de Heidegger, ainsi que dans la description canonique qui sera effectuée.

Les œuvres de la première ébauche ont totalement disparu de la version francfortoise. Heidegger concentre plutôt son analyse sur le temple de Zeus qui avait été introduit dans la version fribourgeoise. Il se réfère aussi brièvement au poème *Le Rhin* de Hölderlin, à *La fontaine romaine* de C. F. Meyer à la sculpture d'Égine au musée de Munich, à l'*Antigone* de Sophocle. À la différence de la version fribourgeoise, les réflexions sur « la fin de l'art » chez Hegel ont complètement disparu et la conférence se termine à nouveau sur les vers du poème *La migration* de Hölderlin. On voit que dans cette version, les œuvres d'art sont maintenant principalement littéraires, alors qu'elles étaient davantage architecturales dans les versions antérieures. De plus, la sélection heideggérienne des œuvres d'art couvre cette fois-ci un plus grand champ historique : on retrouve à la fois des œuvres antiques, mais aussi des œuvres modernes, ce qui n'appartient qu'à cette version. En ce sens, Heidegger va moins souligner le processus de « soustraction » (*Weltentzug*) et d'« effondrement » (*Weltzerfall*) du monde propre aux œuvres

---

<sup>421</sup> Balazut, Joël, « La thèse de Heidegger sur l'art », *Nouvelle revue d'esthétique*, Paris, PUF, 2010/1 vol 5, no. 1, p. 141.

antiques et médiévales que dans les versions antécédentes<sup>422</sup>. Heidegger insistera plus sur l'ouverture poétique des œuvres d'art, leur possibilité insigne d'ouvrir un monde.

Dans le cadre de cette étude, qui traite du rôle de la poésie et du langage dans la pensée de Heidegger dans le milieu des années 1930, notre analyse se penchera principalement sur la version définitive de *L'origine de l'œuvre d'art*, dans la mesure où elle est la plus complète quant à la question de la poésie et du langage.

## **2. Le soubassement métaphysique de la réflexion sur l'art**

*L'origine de l'œuvre d'art* ne doit pas être comprise comme le pendant esthétique de la philosophie heideggérienne. Tout au long de notre étude, nous nous sommes efforcé de montrer l'unité des considérations logique, poétique et métaphysique de Heidegger. La pensée heideggérienne de l'art doit être aussi comprise à partir du même effort indéfectible de penser l'être par-delà les spécialisations traditionnelles des différents domaines de la philosophie. Dans cette série d'ébauches et de conférences, Heidegger tente de penser la question de l'être à travers une réflexion sur l'art. Dans le cours de métaphysique de 1935, Heidegger en était venu à penser le déploiement historique de l'être à partir de ce qu'il avait appelé sa mise en œuvre. Or, c'est dans la pleine continuité de ce cours qu'il faut comprendre l'intérêt de Heidegger pour les œuvres d'art. C'est en ce sens que nous soutenons avec Balazut que la question de l'être est « le soubassement de cet essai »<sup>423</sup>. Cette hypothèse est confirmée par Heidegger lui-même. Dans un texte contemporain de cette version de *L'origine de l'œuvre d'art*, dans ses *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Heidegger revient sur sa conférence :

---

<sup>422</sup> OOA (1935), p. 28-29 ; GA 80.1, 597.

<sup>423</sup> Balazut, Joël, « La thèse de Heidegger sur l'art », p. 141.

La question portant sur l'origine de l'œuvre d'art n'a pas pour but d'aboutir à une fixation intemporellement valable de ce qu'est l'œuvre d'art — une définition qui pourrait ensuite servir de fil conducteur pour éclairer rétrospectivement l'histoire de l'art. La question entretient les rapports les plus étroits avec la tâche qui consiste à surmonter l'esthétique, c'est-à-dire du même coup surmonter la conception déterminée de l'étant où ce dernier est pris comme ce qui peut être objectivement représenté. Qu'il faille surmonter l'esthétique, à son tour, cela résulte nécessairement de l'explication de fond historique dans laquelle nous avons à nous mesurer avec la métaphysique comme telle<sup>424</sup>.

La visée de Heidegger dans sa conférence sur l'œuvre d'art est de produire une véritable destruction de l'esthétique, qui doit être comprise à partir du projet plus généralement métaphysique de Heidegger. Ce projet peut donc être compris dans le prolongement direct de ses cours, au moins depuis le cours de logique de 1934. Si la question du langage et de la poésie est présente dans les conférences de 1935-1936, elle disparaît néanmoins des cours de ces années<sup>425</sup>.

### 2.1. Les trois interprétations traditionnelles de la chose

C'est dans le contexte d'une explication plus générale avec la métaphysique que l'on peut comprendre la première partie de la conférence intitulée « La chose et l'œuvre ». L'effort de « surmonter l'esthétique », selon l'aveu de l'auteur, est l'un des moments principaux de ce que nous avons appelé le projet métaphysique de Heidegger, qui prend de plus en plus le ton de la confrontation (*Auseinandersetzung*) à comprendre en son sens heideggérien. C'est que,

---

<sup>424</sup> Heidegger, *Apports à la philosophie. De l'avenance*, p. 571 ; GA 65, 503-504.

<sup>425</sup> Si la question de la poésie est centrale aux conférences des années 1935-1936, il faut néanmoins dire que cette thématique disparaît des cours de l'auteur de cette époque. Même si la poésie occupait une place considérable dans le cours de métaphysique de 1935 (GA 40), elle ne posséderait pas le rôle central qu'elle avait auparavant dans le cours *Die Frage nach dem Ding* sur Kant (GA 41), ni dans le cours sur Schelling (GA 42). Il faudra attendre le séminaire sur Herder en 1939 et la deuxième série de cours sur Hölderlin (GA 52, GA 53) pour qu'elle reprenne véritablement sa place (mis à part le cours d'hiver 1944/1945, GA 50). C'est pourquoi nous pouvons caractériser cette époque comme étant la « deuxième phase » de l'interprétation heideggérienne de Hölderlin et de la poésie. Notre étude se contente d'aborder la « première » phase, c'est-à-dire celle qui couvre le cours de logique de 1934 aux *Beiträge*.



commente Gadamer, l'esthétique moderne est le « début d'une dangereuse subjectivation »<sup>426</sup>. Selon cette perspective, l'esthétique ne serait donc pas métaphysiquement neutre. Au contraire, elle serait plutôt issue d'une interprétation bien déterminée de l'être de l'étant. En ce sens, pour Heidegger, penser la vérité de l'œuvre d'art ne peut se faire que si l'œuvre d'art concrète est dégagée de ses interprétations métaphysiques traditionnelles, qui dépassent le simple cadre esthétique. La confrontation heideggérienne avec l'esthétique doit être comprise à partir du cadre plus général d'une confrontation avec la métaphysique occidentale et de sa réponse concernant la question de l'être de l'étant. Cette première partie de la conférence entend ainsi situer l'œuvre d'art dans le contexte de son caractère de chose, en vue d'interroger trois des interprétations canoniques de la « choséité [*Dingheit*] de la chose »<sup>427</sup>.

La première interprétation que Heidegger expose est celle qui conçoit la chose comme ὑποκείμενον<sup>428</sup>. Selon cette interprétation d'origine grecque, explique Heidegger, la chose est conçue comme un « noyau » qui porte, pourrait-on dire, ses différentes qualités : « La chose est ce autour de quoi — comme tout un chacun prétend le savoir — se sont groupées de telles qualités. On parle alors du noyau des choses<sup>429</sup> ». Cette conception serait à l'origine de la conception « romano-latine » selon laquelle la chose est comprise comme une substance qui possède des accidents.

Cette conception de la chose correspondrait ainsi à la structure de l'énoncé. De la même manière que l'énoncé « la pomme est rouge » comporte un sujet (pomme) et un prédicat (rouge), de la même manière la chose elle-même serait composée d'un substrat qui « porte » ses accidents

---

<sup>426</sup> Gadamer, « La vérité de l'œuvre d'art (1960) » *Les chemins de Heidegger*, p. 119.

<sup>427</sup> OOA, p. 17 ; GA 5, 5.

<sup>428</sup> OOA, p. 20 ; GA 5, 7.

<sup>429</sup> OOA, p. 20 ; GA 5, 7.

(la rougeur n'étant pas essentielle à la pomme pour qu'elle soit une pomme — elle pourrait être verte).

Selon Heidegger, cette interprétation de la choséité de la chose serait devenue si habituelle à la pensée que tout effort de la questionner apparaîtrait ainsi suspect. Or, malgré son apparente naturalité, la conception de la chose comme ὑποκείμενον ne serait pas capable de saisir ce qu'il y a de « spontané », de « dru » et d'« intime » en chaque chose. Au contraire, cette interprétation de la chose ferait plutôt « violence aux choses en leur intimité »<sup>430</sup>. Pour Heidegger, cette interprétation de la choséité de la chose serait une insulte envers la chose concrète. Elle tiendrait ainsi la chose trop à distance<sup>431</sup>.

La seconde interprétation de la chose conçoit la chose comme « ce qui est perceptible, dans les sens de la sensibilité, grâce aux sensations »<sup>432</sup>. Selon cette deuxième interprétation, la chose serait la synthèse des différents *datas* donnés aux sens. Comprise dans cet horizon, une pomme serait l'unité de ses différentes qualités (sa couleur, son goût, son odeur, etc.). La chose serait ainsi « l'unité d'une multiplicité sensible donnée »<sup>433</sup>.

De manière beaucoup plus convaincante que l'interprétation précédente, Heidegger affirme que cette interprétation de la choséité de la chose est tout autant une insulte envers la chose :

Jamais, dans l'apparition des choses, nous ne percevons d'abord et proprement, comme le postule ce concept, une pure affluence de sensations, par exemple de sons et de bruits. C'est le vent que nous entendons gronder dans la cheminée, c'est l'avion trimoteur qui fait ce bruit là-haut, et c'est la *Mercédès* que nous distinguons immédiatement d'une *Adler*. Les choses elles-mêmes nous sont beaucoup plus proches que toutes les sensations. Nous entendons claquer la porte dans la maison, et n'entendons jamais des sensations acoustiques ou mêmes des bruits purs. Pour

---

<sup>430</sup> OOA, 23 ; GA 5, 9.

<sup>431</sup> OOA, 24 ; GA 5, 11

<sup>432</sup> OOA, 24 ; GA 5, 10

<sup>433</sup> OOA, 24 ; GA 5, 10

entendre un bruit pur, il nous faut détourner notre écoute des choses, leur retirer notre oreille, c'est-à-dire écouter abstraitement<sup>434</sup>.

Pour Heidegger, nous ne faisons jamais l'expérience d'un afflux sensoriel, mais toujours celle d'une chose concrète. Concevoir qu'une chose est un afflux sensoriel, c'est se détourner de la chose qui se donne concrètement dans l'expérience. Il s'agit donc d'une abstraction. Dans cette interprétation, on tiendrait les choses trop proches de nous, perdant ainsi la véritable intimité de la chose, laquelle doit être restituée adéquatement selon Heidegger.

La dernière et la plus importante interprétation de la chose est la chose comme un complexe de forme (*μορφή*) et de matière (*ύλη*)<sup>435</sup>. Selon cette conception d'origine grecque, toute chose serait ainsi constituée à la fois par un principe matériel et un principe formel. Si nous prenons l'exemple classique de la statue de marbre, cette dernière est l'unité du complexe de matière [*Stoff*] (le marbre) et de forme [*Form*] (la configuration spécifique de la statue). L'un des présupposés de Heidegger est que le complexe de forme et de matière, qui s'appliquait originellement à l'étant destiné à l'usage s'est étendu à l'ensemble de l'étant en raison de la métaphysique médiévale de la création<sup>436</sup>. Les choses, les produits et les œuvres ont été indifféremment interprétés à partir de ce cadre métaphysique, qui a jeté les bases de l'esthétique moderne, qui n'aurait conçu toute chose que selon le critère du produit.

Or, affirme Heidegger, l'esthétique comme discipline philosophique repose entièrement sur cette interprétation spécifique de la choséité de la chose, sans que celle-ci ne soit interrogée quant à sa provenance. Il s'agirait de l'une de ces habitudes de la pensée qui apparaissent comme étant naturelles selon Heidegger et dont il entend remettre en question les fondements. Dans

---

<sup>434</sup> OOA, 24 ; GA 5, 10-11.

<sup>435</sup> OOA, p. 25 ; GA 5, 11.

<sup>436</sup> OOA, p. 28-29 ; GA, 15.

cette interprétation métaphysique de l'étant, l'usage, c'est-à-dire l'utilité, apparaît ainsi comme « l'éclair fondamental à partir duquel ces étants se présentent d'un trait à nous<sup>437</sup> ».

Pour Heidegger, il s'agit là encore une fois d'une insulte à la choséité de la chose, dans la mesure où le couple matière et forme ne s'applique originellement qu'à l'étant produit. La chose posséderait toujours pour Heidegger un « élément d'étrangeté et de repliement sur soi-même » dont la métaphysique de l'utilité ne rend pas compte<sup>438</sup>. De cette manière, Heidegger affirme plutôt que tout étant, en raison de sa compréhension métaphysique comme matière-informée, est compris à l'aune de l'être-produit du produit<sup>439</sup>. Heidegger juge avoir trouvé à cet endroit l'horizon caché de l'esthétique moderne et de ses différents présupposés métaphysiques<sup>440</sup>. La voie qu'emprunte Heidegger pour trouver un autre accès à l'œuvre d'art est à la fois simple et surprenante. En refusant de plaquer sur les œuvres d'art les interprétations bimillénaires de l'être de l'étant, Heidegger se met plutôt face à un tableau.

## 2.2. *Le tableau de Van Gogh et la mise en œuvre de la vérité*

Dans une lettre adressée à sa femme datant du 17 août 1931 lors de son voyage en Hollande, Heidegger écrit : « J'ai passé toute une matinée devant les Van Gogh — presque toute l'exposition de l'automne est encore là — on y voit bien l'épanouissement soudain à partir de

---

<sup>437</sup> OOA, p. 27 ; GA 5, 13.

<sup>438</sup> OOA, 31 ; GA 5, 17.

<sup>439</sup> OOA, p. 32 ; GA 5, 17.

<sup>440</sup> Nous devons cependant dire que la critique heideggérienne de la première et la troisième interprétation reste toujours en surface. Le rejet de Heidegger de ces interprétations repose sur le présupposé que ces interprétations s'appliquent uniquement à l'être produit, et non à la chose dans son pur aspect chosique. Cependant, Heidegger ne justifie jamais cette affirmation dans la conférence de 1936. En ce qui nous concerne, nous ne sommes pas convaincu que ces interprétations se réduisent à des « insultes » envers la chose. Si Heidegger a raison de critiquer le fait que ces interprétations sont devenues non questionnables par leur évidence, il va trop loin selon nous lorsqu'il les réduit à des insultes. En retrouvant leur sens originelle, chez Platon et Aristote, ces interprétations doivent plutôt être comprises en termes d'effort, d'aspiration vers la connaissance des choses. L'amour du savoir, la tension vers la connaissance anime d'abord selon nous ces interprétations.

1888. Les tableaux m'ont fait une forte impression sur mon Moi intérieur précisément. J'y suis retourné seul une matinée »<sup>441</sup>. C'est pendant ce voyage que Heidegger fera la rencontre du célèbre tableau de Van Gogh, qui sera à l'origine de sa fameuse description dans le texte de 1936. La description du tableau qu'en fait Heidegger sera très importante pour la réception de cette conférence. C'est qu'elle sera vivement critiquée par l'historien de l'art Meyer Schapiro. Si la polémique débütée par Schapiro ne nous intéresse pas dans le contexte de notre étude, elle reste néanmoins précieuse quant aux précisions qu'elle apporte. L'apport de la connaissance pointue de Schapiro dans le domaine de l'art nous enseigne que l'on enregistre huit peintures de Van Gogh sur des souliers<sup>442</sup>. En poussant Heidegger à identifier de quelle peinture il était question dans sa conférence de 1936, Schapiro en arrive à la conclusion qu'il s'agit de « *a pair of shoes*, De la Faille no. 255 »<sup>443</sup>. C'est donc de cette peinture de Van Gogh qu'il est question dans la conférence de 1936.

Comme l'a bien relevé Derrida, on ne peut comprendre l'interprétation heideggérienne du tableau de Van Gogh que si on la situe dans le contexte qui lui est propre : Heidegger cherche à identifier l'être du produit<sup>444</sup>. En ce sens, ce que cherche Heidegger dans le tableau de Van Gogh n'est rien d'autre qu'un exemple particulier de la mise en œuvre de la vérité qui appartient au grand art :

---

<sup>441</sup> Heidegger, *Ma chère petite âme : Lettres de Martin Heidegger à sa femme Elfride 1915-1970*, p. 229.

<sup>442</sup> Schapiro, "The Still Life as a Personal Object – A Note on Heidegger and van Gogh", p. 136.

<sup>443</sup> De manière un peu curieuse, la polémique entourant Heidegger et Schapiro possède une riche littérature secondaire que nous ne jugeons pas pertinente pour notre propos. Nous pouvons renvoyer au texte de Schapiro de 1968 « The Still Life as a Personal Object – A Note on Heidegger and van Gogh » où Schapiro conteste l'interprétation heideggérienne des souliers, en affirmant qu'il s'agit non pas d'une paire de souliers de paysan, mais bien d'une paire de souliers de citoyen. Jacques Derrida a fourni une importante réponse dans son texte « La vérité en peinture », dans lequel il affirme notamment qu'il s'agit cette fois-ci non pas d'une paire, mais de deux souliers gauches. Derrida, Jacques, « La vérité en peinture », dans *La vérité de la peinture*, Paris, Flammarion, 1978, p. 317.

<sup>444</sup> Derrida, « La vérité en peinture », *La vérité en peinture*, p. 342.

Dans l'obscurité intime du creux de la chaussure est inscrite la fatigue des pas du labeur. Dans la rude et solide pesanteur du soulier est affermie la lente et opiniâtre foulée à travers les champs, le long des sillons toujours semblables, s'étendant au loin sous la bise. Le cuir est marqué par la terre grasse et humide. Par-dessous les semelles s'étend la solitude du chemin de campagne qui se perd dans le soir. À travers ces chaussures passe l'appel silencieux de la terre, son don tacite du grain mûrissant, son secret refus d'elle-même dans l'aride jachère du champ hivernal. À travers ce produit repasse la muette inquiétude pour la sûreté du pain, la joie silencieuse de survivre à nouveau au besoin, l'angoisse de la naissance imminente, le frémissement sous la mort qui menace. Ce produit appartient à la *terre*, et il est à l'abri dans le *monde* de la paysanne. Au sein de cette appartenance protégée, le produit repose en lui-même<sup>445</sup>.

L'exemplarité du tableau de Van Gogh, en présentant le produit dans ses caractères terrestre et mondain (sur lesquels nous reviendrons), révèle la « mise en œuvre » de la vérité de l'œuvre d'art, qui doit être comprise à partir du concept de « *Verlässlichkeit* ». Wolfgang Brokmeier traduit ce concept par « solidité », alors que Derrida traduit par « fiabilité »<sup>446</sup>.

Si le tableau « nous a fait savoir ce qu'est en vérité la paire de souliers », c'est qu'il présente la fiabilité du produit. La fiabilité, qui est la détermination fondamentale de l'être du produit, possède plusieurs implications. Le produit (la paire de souliers) est fiable lorsque l'aspect terrestre (le cuir par exemple) s'ordonne parfaitement avec son usage mondain (la marche, la récolte). Un produit est proprement un produit lorsqu'on peut se fier à lui, c'est-à-dire lorsqu'il est utilisable. Une paire de souliers trouée n'est pas fiable, puisque l'aspect terrestre du produit ne permet plus son usage mondain. Un produit proprement fiable disparaît ainsi dans l'usage que l'on en fait. La paire de souliers, lorsqu'elle est entièrement soumise à ses différentes fonctions, ne se fait pas remarquer. Au contraire, une paire de souliers qui n'est pas pleinement fiable se manifestera à celui ou celle qui la porte. D'après l'interprétation

---

<sup>445</sup> OOA, p. 34 ; GA 5, 19.

<sup>446</sup> Nous resterons avec la traduction derridienne du terme, plus proche de l'allemand. Derrida, « La vérité en peinture », *La vérité en peinture*, p. 402.

heideggérienne du tableau de Van Gogh, l'essence de l'art consisterait ainsi à présenter la fiabilité du produit, c'est-à-dire la jointure entre les possibilités mondaines et les puissances terrestres. Comprise dans le sens du dévoilement, la vérité de l'étant s'est présentée à travers l'œuvre d'art selon Heidegger.

### **3. Le temple grec et la vérité de l'œuvre d'art**

Nous avons abordé la question du combat lorsqu'il était question du « différend » qui ressortait de l'interprétation heideggérienne de Hölderlin dans son cours de 1934-1935. Le combat était celui des quatre puissances de l'origine : la naissance, le rayon de lumière, l'urgence et l'élevage. De son cours sur Hölderlin à sa conférence sur l'œuvre d'art, nous pouvons déjà voir en l'espace d'un an l'ascendant grandissant de la poésie de Hölderlin sur la pensée heideggérienne. Si le combat entre « le monde et de la terre » ne provient pas directement de Hölderlin, il s'agit néanmoins d'un témoignage précieux de l'effort de Heidegger de formuler à nouveau son projet philosophique en quête de l'être. Nous pouvons donc dire que la « conceptualité inouïe et surprenante » dont parlait Gadamer à propos de son maître est le résultat de son dialogue véritablement transformateur avec la poésie hölderlinienne, dans la mesure où le penseur a été poussé à reformuler son projet métaphysique à la suite de son expérience du poète. Nous retrouvons les traces de cette transformation progressive dans les trois versions de *L'origine de l'œuvre d'art*.

#### *3.1. Le dévoilement du monde (l'installation)*

La riche description heideggérienne du tableau de Van Gogh servait avant tout à situer l'origine de l'œuvre d'art en dehors de la subjectivité de l'artiste. Il y a œuvre d'art là où est

« mis en œuvre » le combat entre la terre et le monde, dont l'« opposition harmonique », pour reprendre le vocabulaire de Hölderlin, se présente à travers la fiabilité du produit. Comme nous l'avons dit, le tableau de Van Gogh servait à présenter l'être du produit. Heidegger cherchait ainsi à présenter l'œuvre d'art ailleurs que dans les limites étroites de l'esthétique. L'œuvre d'art doit plutôt être comprise comme l'un des modes de dévoilement de la vérité de l'être à travers les forces antagoniques de la terre et du monde.

La description heideggérienne du temple grec, qui fait son apparition dans la seconde partie de la conférence, doit être comprise comme un effort cette fois-ci de placer l'œuvre d'art dans le domaine de la vérité de l'être. D'abord, l'œuvre d'art ouvre un monde :

Un bâtiment, un temple grec, n'est à l'image de rien. Il est là, simplement, debout dans l'entaille de la vallée. Il renferme en l'entourant la statue du Dieu et c'est dans cette retraite qu'à travers le péristyle il laisse sa présence s'étendre à tout l'enclos sacré. Par le temple, le Dieu peut être présent dans le temple. Cette présence du Dieu est, en elle-même, le déploiement et la délimitation de l'enceinte en tant que sacrée. Le temple et son enceinte ne se perdent pas dans l'indéfini. 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 historique. À partir d'elle et en elle, il se retrouve dans l'accomplissement de sa destinée<sup>447</sup>.

Le monde n'est pas une thématique nouvelle de la pensée heideggérienne. La première partie d'*Être et temps* caractérisait déjà la mondanité du monde à travers l'être-au-monde. La nouveauté réside dans le fait que le monde n'est plus compris dans l'horizon du *Dasein*. Le monde, à la suite du dialogue de l'auteur avec Hölderlin et de son héritage héraclitéen, doit plutôt être compris comme étant l'ouverture, le rassemblement (*Sammlung*) de « l'unité des voies et des rapports » qui fonde le « là » d'un peuple dans l'histoire<sup>448</sup>.

---

<sup>447</sup> OOA, p. 44 ; GA 5, 27-28.

<sup>448</sup> OOA, p. 44 ; GA 5, 27-28.



L'œuvre-temple serait donc d'abord l'ouverture d'un monde, en tant qu'il institue *pour la première fois* les rapports fondamentaux d'une communauté donnée : selon cette perspective, c'est le temple grec, en tant qu'œuvre d'art, qui institue naissance, mort, malheur, prospérité, victoire, défaite, endurance et ruine, etc. pour les Grecs. Il va sans dire que la mort et la naissance existaient bien avant le temple. Toutefois, ce qu'affirme Heidegger, c'est que la manière dont les Grecs se *rapportaient* à ces phénomènes a été instituée à travers l'œuvre-temple et les différentes pratiques qui en émergent. La mort, non pas comme la simple fin de notre organisme, mais plutôt comme l'un des événements insignes de notre existence dépendrait de son institution à travers l'œuvre d'art. Le temple grec, ainsi interprété, est donc l'ouverture d'un monde.

Dans l'une de ses formules les plus risquées, Heidegger affirme que le « monde mondanise » (*Welt weltet*)<sup>449</sup>. À travers cette formulation, Heidegger veut d'abord distinguer le monde dont il est ici question de toute conception du monde comme un « assemblage de choses données, dénombrables et non dénombrables, connues ou inconnues », et d'un « cadre figuré qu'on ajouterait à la somme des étants »<sup>450</sup>. Le monde, étant la jointure (*Fug*) de l'ensemble des rapports fondamentaux, n'est pas un simple assemblage d'objets là-devant. Plutôt :

Un monde est le toujours inobjectif sous la loi duquel nous nous tenons, aussi longtemps que les voies de la naissance et de la mort, de la grâce et de la malédiction nous maintiennent dans l'éclaircie de l'être. Là où se décident les options essentielles de notre histoire, que nous recueillons ou délaissions, que nous méconnaissions ou mettons à nouveau en question, là mondanise le monde<sup>451</sup>.

---

<sup>449</sup> OOA, p. 47 ; GA 5, 30.

<sup>450</sup> OOA, p. 47 ; GA 5, 30.

<sup>451</sup> OOA, p. 47 ; GA 5, 30-31.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre Heidegger lorsque ce dernier dit que l'être-œuvre « installe » un monde<sup>452</sup>. Les choses sont donc jointes les unes aux autres à travers la « mondanéisation » du monde.

L'installation du monde est un processus de différenciation et d'orientation. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, les différents étants se distinguent les uns des autres à partir de l'unité différenciée du monde. Ainsi, chaque chose est à la fois propre, mais aussi une articulation bien précise du monde auquel elle appartient. L'œuvre-temple, comme l'évoque Heidegger, serait ce qui institue ces différents rapports entre les étants au sein d'une unité articulée. De plus, c'est l'ouverture de l'œuvre-temple qui fournirait un certain sens, une « direction » à l'existence de la communauté qui célèbre ses dieux dans l'enceinte du temple. Dans la mesure où l'œuvre institue pour la première fois les rapports fondamentaux de l'être, elle institue par le fait même les espoirs, les attentes, les rêves et les aspirations d'un peuple historique tout en préservant en mémoire l'être-passé de leur monde. L'ouverture des différents rapports fondamentaux de l'œuvre d'art détermine ainsi la manière dont nous nous orientons dans le monde.

### *3.2. Le voilement de la terre (la production)*

Heidegger s'est efforcé tout au long de son parcours philosophique d'élaborer une conception de la vérité qui rende autant justice au dévoilement qu'au voilement même de l'être. Ainsi, la vérité de l'œuvre d'art comprend elle aussi un moment de voilement. Heidegger l'identifie à ce qu'il appelle la terre, que nous avons déjà abordée dans le cours sur Hölderlin de 1934-1935, ainsi que dans le cours de métaphysique de 1935.

---

<sup>452</sup> OOA, 47 ; GA 5, 30.

Dans cette conférence, la notion de terre se voit accorder une élaboration bien particulière. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, Heidegger développe son concept de terre à partir de deux sources qui s'entrecroisent historiquement. D'abord, Heidegger s'inspire de la φύσις grecque pour élaborer son concept de terre, qu'il interprète en termes d'« apparition » et d'« épanouissement »<sup>453</sup>. La terre doit donc être entendue ici comme la « terre nourricière », le sol où les différentes choses émergent et viennent ainsi à l'apparaître, mais pour un temps seulement. Ainsi comprise, la terre serait le lieu où se produit le jeu de l'apparition et de la disparition des différents étants. En écho au sens grec du terme, Heidegger élabore son concept de terre à partir de sa source hölderlinienne : la terre est le sol qui héberge les mortels. Ici, il faut surtout entendre l'idée de chez soi (*Heimat*) que nous avons rencontré dans les cours précédents. Évidemment, Hölderlin s'inspirait lui-même du premier sens grec lorsqu'il évoquait la terre dans sa poésie. Le temple grec produit ainsi la terre. L'œuvre-temple n'installe pas seulement un monde, mais produit aussi la terre :

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 sont<sup>454</sup>.

Comme nous l'avons vu, l'installation d'un monde qui appartient à l'œuvre d'art fait apparaître les différents étants. Simplement, dans la vie de tous les jours, l'étant ne se dévoile à nous qu'au

---

<sup>453</sup> OOA, 44-45 GA 5, 28.

<sup>454</sup> OOA, 44 ; GA 5, 28.

prix du voilement de ses éléments terrestres. Le propre de l'œuvre d'art est d'amener la terre au dévoilement, mais en tant que ce qui se referme, se refuse à la pensée.

Autrement dit, le propre de l'œuvre d'art est d'amener le voilement propre à la terre au dévoilement du monde en tant que ce qui se voile. C'est pourquoi Heidegger dit :

L'œuvre-temple, au contraire, en installant un monde, loin de laisser disparaître la matière, la fait bien plutôt ressortir : à savoir dans l'ouvert du monde de l'œuvre. Le roc supporte le temple et repose en lui-même et c'est ainsi seulement qu'il devient roc ; les métaux arrivent à leur resplendissement et à leur scintillation, les couleurs à leur éclat, le son à la résonance, la parole au dire. Tout cela peut ressortir comme tel dans la mesure où l'œuvre s'installe en retour dans la masse et dans la pesanteur de la pierre, dans la fermeté et dans la flexibilité du bois, dans la dureté et dans l'éclat du métal, dans la lumière et dans l'obscur de la couleur, dans le timbre du son et dans le pouvoir nominatif de la parole<sup>455</sup>.

Si dans l'usage mondain que nous faisons des différents produits à portée de la main les différents éléments terrestres disparaissent dans l'usage, ce sont précisément ces éléments qui ressortent de manière éminente dans l'œuvre d'art. Dans sa riche interprétation de ce passage, Gadamer dit :

Les sons dont se constitue un chef-d'œuvre musical sont plus proprement des sons que tous les bruits et les autres sons, les couleurs des tableaux sont plus proprement de la couleur que la féerie la plus intense que la nature puisse produire, et les colonnes du temple font apparaître l'être de la pierre, dans ce qu'elle a de grandiose et de solide, plus proprement encore que tout massif de roc brut. Or, ce qui ressort ainsi dans l'œuvre, c'est justement cette opacité, ce « se-refermer-sur-soi-même », ce que Heidegger appelle l'être de la terre<sup>456</sup>.

Au lieu de disparaître dans l'usage, les matériaux se manifestent comme ce qu'ils sont dans l'œuvre. Simplement, en tant qu'ils sont des éléments terrestres, c'est précisément le fait qu'ils se voilent qui advient à travers le dévoilement. Le son, la couleur, la lourdeur ne sont « là pour rien »<sup>457</sup>. Leur advenu dans le dévoilement de l'être est précisément qu'ils ne livrent aucune

---

<sup>455</sup> OOA, 49 ; GA 5, 32.

<sup>456</sup> Gadamer, « La vérité de l'œuvre d'art », *Les chemins de Heidegger*, p. 122.

<sup>457</sup> OOA, 49 ; GA 5, 32.

signification, aucun contenu, n'étant simplement manifestes qu'en tant que ce qui se refuse à la pensée qui voudrait en tirer un usage mondain. Émergeant « sans pourquoi » à partir de la terre, le son, la couleur, la pesanteur, etc. finiront par disparaître, laissant le monde qu'ils supportent en ruine.

L'œuvre d'art produit ainsi la terre. Les termes allemands employés par Heidegger pour décrire la manière dont l'œuvre ouvre la terre sont ceux de « *Herstellung / Herstellen* ». On traduit généralement ces termes par les termes français « production/pro-duire ». Selon Dastur, on doit ici entendre l'origine latine *pro-ducere* : « *to bring forth* »<sup>458</sup>. C'est pour cette raison que Wolfgang Brokmeier a traduit *Her-stellen* par « faire-venir ». Nous préserverons plutôt les termes de « produire » et de « production » pour évoquer le terme employé par Heidegger. Dastur ajoute que l'on doit entendre le sens de « *restoring* » ou de « restitution » à travers le terme de *Herstellen/Herstellung* qui n'apparaît pas dans le terme français production. En somme, si l'œuvre d'art produit la terre, c'est qu'il l'amène au dévoilement de l'être, mais précisément comme ce qui se refuse, se cache. Lorsque nous employons l'expression heideggérienne de « pro-duire » la terre, il faut donc garder en tête toutes les nuances qui appartiennent au terme allemand.

### 3.3. *Le combat entre la terre et le monde*

Le monde et la terre entretiennent une relation fondamentale : « Le monde se fonde sur la terre, et la terre surgit au travers du monde<sup>459</sup> ». Le monde, c'est-à-dire l'ensemble des rapports fondamentaux de l'étant, ne surgit qu'en tant qu'il est institué à travers la figure tracée

---

<sup>458</sup> Dastur, Françoise, "Heidegger's Freiburg version of the origin of the work of art", *Heidegger Toward the Turn: Essays On the Work of the 1930s*, p. 127.

<sup>459</sup> OOA, p. 52 ; GA 5, 35.

dans les différents éléments terrestres. La statue de marbre ne peut signifier ce qu'elle signifie qu'en tant qu'elle est tracée dans le marbre. L'énoncé, qui révèle un certain contenu significatif, n'est parlant que parce qu'il y a un certain découpage du son. Les éléments mondains ne peuvent être proprement ce qu'ils sont qu'en tant qu'ils se fondent sur les éléments terrestres. De manière inverse, la terre ne viendrait pas à l'apparaître si elle ne se montrait à travers un monde. C'est la statue de marbre qui montre véritablement pour la première fois la nature du marbre et ses secrets.

L'étant concret est ainsi toujours le résultat d'une configuration bien particulière du monde et de la terre. La terre et le monde entretiennent un rapport où chacun tente de dominer son autre : « Reposant sur la terre, le monde aspire à la dominer. En tant que ce qui s'ouvre, il ne tolère pas d'occlus. La terre, au contraire, aspire, en tant que reprise sauvegardante, à faire entrer le monde en elle et à l'y retenir »<sup>460</sup>. Nous avons vu que le monde « mondanise », c'est-à-dire que le monde prend et préserve les éléments terrestres en instituant des rapports mondains. En ce sens, le monde « domine » la terre au sens où il prétend découvrir l'entièreté des éléments terrestres en les instituant dans des rapports concrets : un téléphone portable est un objet mondain. En tant qu'étant à-portée-de-la-main on ne pourrait dire qu'avec grande peine quels sont les éléments terrestres qui composent cet étant. Les éléments terrestres (dont on peut difficilement reconnaître la source) se sont entièrement (ou presque) retirés dans leur usage. À travers cet étant, le caractère mondain du produit « domine » totalement ses éléments terrestres, en ce que ceux-ci ne peuvent même pas se révéler comme ce qui se refuse : le téléphone repose sur la table, toujours dans l'attente active de son usage.

---

<sup>460</sup> OOA, p. 53 ; GA 5,

À l'inverse, la terre veut aspirer le monde. La terre est le sol énigmatique où les différents étants se manifestent et où les peuples fondent leur séjour sur terre. Le propre de la terre est de laisser émerger les étants de son sein jusqu'à ce que ceux-ci y retournent. Dans la mesure où toute chose s'use dans l'usage, les différents étants qui forment un monde n'ont qu'une brève apparence dans le dévoilement général du monde. Pour reprendre notre exemple du téléphone portable, ce dernier, bien qu'étant entièrement — ou presque — un objet mondain, un jour ses éléments qui la composent vont s'user et l'objet se ruiner. La terre aspire ainsi à ce que tout retourne à elle.

L'œuvre d'art serait pour Heidegger la présentation du combat entre la terre et le monde. En tant qu'elle institue pour la première fois les relations fondamentales, l'œuvre d'art prend part au monde. Toutefois, l'œuvre d'art dévoile les éléments terrestres, en tant précisément que ce qui résiste à la « mondénisation » du monde. En un écho héraclitéen et hölderlinien, Heidegger affirme que l'œuvre d'art serait ainsi le lieu où les deux puissances opposées trouvent une certaine harmonie. L'harmonie étant ici comprise en un sens actif, comme le combat de deux forces opposées qui luttent ensemble, mais qui forment une unité.

#### *3.4. Le trait et la stature*

La notion de trait (*Riß*) de la conférence de 1936 était déjà présente dans le cours de métaphysique de 1935. Cette notion très importante pour comprendre l'œuvre d'art était mise en relation avec le « faire-violence » qui caractérisait l'être de l'homme en ce qu'il était ce qu'il y a de plus inquiétant. Si l'homme est violent, c'est qu'il est celui qui inscrit des traits, des

déchirures (*Riß*) dans l'être. L'homme, dans le savoir propre à le τέχνη, est celui qui « se jette en plein milieu de l'ordre et (dans un "trait") esquisse l'être de l'étant »<sup>461</sup>.

Dans la conférence sur l'œuvre d'art, le trait est cette fois-ci mis en relation avec le combat entre la terre et le monde, il est, dans la continuité du cours de 1935, le « profil essentiel qui dessine à grands traits l'éclaircie dans l'étant »<sup>462</sup>. L'artiste, en créant une œuvre d'art, inscrit des traits dans l'élément terrestre :

Le tracé du trait doit se restituer dans l'opiniâtre pesanteur de la pierre, dans la muette dureté du bois, dans le sombre éclat des couleurs. Dans la mesure où le trait est récupéré par la terre, le tracé parvient à l'ouvert et est ainsi instauré, c'est-à-dire imposé dans ce qui émerge dans l'ouvert en tant que ce qui se préserve dans le décel<sup>463</sup>.

Dans l'horizon de la vérité de l'œuvre d'art, le trait est la véritable instauration du monde dans la terre. Le trait de l'œuvre donne figure à l'œuvre et, ce faisant, inscrit l'ensemble des différences. C'est parce que l'homme ne laisse pas l'étant intact, mais inscrit des traits dans l'étant afin de faire ressortir les différences essentielles de l'être qu'il a été caractérisé comme étant un violent dans la poésie grecque, selon Heidegger. L'œuvre du trait est « la constitution de la vérité en stature [*Gestalt*] ». La stature est la médiation parfaite, pourrions-nous dire, entre la terre et le monde instituée à travers le trait.

#### **4. La poésie dans *L'origine de l'œuvre d'art***

La particularité de l'institution de la vérité à l'œuvre dans l'art est relative au trait et à la stature. Dans l'œuvre d'art, la vérité se manifeste à travers le tracé de l'artiste dans la terre, ce

---

<sup>461</sup> IM, p. 167 GA 40, 169.

<sup>462</sup> OOA, p. 71 ; GA 5, 51.

<sup>463</sup> OOA, p. 71 ; GA 5, 51.



qui ouvre un monde. Or, explique maintenant Heidegger, il ne s'agit que d'une manière, aussi fondamentale soit-elle, dont la vérité s'institue.

Dans les cours précédents de Heidegger, il a déjà été question de l'institution poétique propre à la pensée et à l'instauration d'un État. L'un des apports de *L'origine de l'œuvre d'art* est d'ajouter l'œuvre d'art aux différentes ouvertures poétiques de l'Être. Heidegger introduit ainsi l'instauration par l'œuvre d'art au rang de quatre autres manières essentielles dont la vérité se manifeste :

Une manière essentielle dont la vérité s'institue dans l'étant qu'elle a ouvert elle-même, c'est [1] la vérité se mettant elle-même en œuvre. Une autre manière dont la vérité déploie sa présence, c'est [2] l'instauration d'un État. Une autre manière encore pour la vérité de venir à l'éclat, c'est [3] la proximité de ce qui n'est plus tout bonnement un étant, mais le plus étant dans l'étant. Une nouvelle manière pour la vérité de fonder son séjour, c'est [4] le vrai sacrifice. Une dernière manière enfin pour la vérité de devenir, c'est [5] le questionnement de la pensée qui, en tant que pensée de l'être, nomme celui-ci en sa dignité de question<sup>464</sup>.

On se souvient que, dans la réception de l'interprétation heideggérienne de Hölderlin, plusieurs interprètes voyaient une certaine chronologie entre le poète, le penseur et l'homme d'État. Or, la conférence de 1936 vient invalider cette interprétation, dans la mesure où Heidegger ne présente pas du tout, dans ce contexte-ci, ces ouvertures comme se succédant les unes aux autres. Comme nous l'avions proposé lors de notre interprétation du cours sur Hölderlin (GA39), il faut plutôt voir une relation d'unisson (*Einstimmigkeit*)<sup>465</sup> entre les cinq puissances créatrices. Ainsi comprise, chacune des puissances serait une voix qui forme avec les autres un unisson, si nous poussons la métaphore musicale un peu<sup>466</sup>. L'œuvre d'art serait ainsi l'une des voix au sein de l'unisson des puissances créatrices.

---

<sup>464</sup> OOA, p. 69 ; GA 5, 49.

<sup>465</sup> GA 39, 144.

<sup>466</sup> Si les puissances créatrices que sont la poésie, la pensée et l'art ont été suffisamment explicitées par Heidegger, il reste que Heidegger a été avare d'explication quant à l'instauration d'un État, l'épiphanie religieuse ainsi que le

#### 4.1. Le déploiement poétique du langage

L'œuvre d'art est l'un des moments particuliers de l'événement plus général de la vérité de l'être, dont nous avons vu qu'il s'agissait d'un déploiement poétique dans les cours précédents. Or, la dernière partie consacrée à la poésie dans *L'origine de l'œuvre d'art* est très souvent délaissée par les commentateurs — alors qu'elle est, selon nous, le point culminant de la conférence de 1936. Il se pourrait que certains ne se soient pas risqués à interpréter cette partie en raison de sa difficulté et de son caractère très spéculatif. Deux interprètes allemands auront été tout spécialement attentifs à ce passage très important de la conférence. D'abord, il y a Gadamer dans son texte bien connu « La vérité de l'œuvre d'art » (1960), ainsi que de Friedrich-Wilhelm von Herrmann dans son très important livre *Heideggers Philosophie der Kunst* (1980). Ces deux textes seront centraux pour notre analyse.

Nous avons vu comment Heidegger situait la thématique de l'œuvre d'art ailleurs que dans les limites de l'esthétique. La question de l'art est l'un des moments essentiels de la pensée heideggérienne de l'être, et ne peut pas être pensée comme une discipline à part. Il en est de même avec la question de la poésie, qui est, selon la conférence de 1936, l'essence de l'art<sup>467</sup>.

L'œuvre d'art est ainsi l'une des manières dont se réalise le projet poétique de l'être. À travers l'œuvre d'art, la « vérité, éclaircie et réserve de l'étant, surgit alors comme poème. Laissant advenir la vérité de l'étant comme tel, *tout art est essentiellement poème* »<sup>468</sup>. Étant l'une des puissances créatrices, l'œuvre d'art est ainsi comprise par Heidegger comme étant l'une des ouvertures de la poésie. La poésie doit ici être entendue dans la continuité de la manière

---

vrai sacrifice. En toute rigueur, nous ne savons pratiquement rien sur ces trois autres puissances créatrices en tant que puissance créatrice.

<sup>467</sup> Gadamer, « La vérité de l'œuvre d'art », *Les chemins de Heidegger*, p. 126.

<sup>468</sup> OOA, p. 81 ; GA 5, 59.

dont nous l'avons développée dans les chapitres précédents de cette étude, c'est-à-dire, pour reprendre le terme de la conférence de 1936, comme dégageant un certain « espace d'ouverture » dans lequel les choses viennent à l'apparaître, mais « autrement que d'habitude »<sup>469</sup>. Si tel est le cas, c'est que les différentes choses se manifestent toujours *pour la première fois* à travers le *dévoilement poétique de l'être*. En ce sens, tout poème est une véritable expérience où les choses se dévoilent à nous de manière unique et renversante.

Si la poésie possède un sens si insigne pour Heidegger, c'est qu'elle possède une relation privilégiée avec le langage. En ce sens, Von Herrmann explique que : „*Die ausgezeichnete Stellung der Dichtung im engeren Sinne unter den Kunstgattungen ergibt sich aus dem Wesenzusammenhang zwischen der Sprache und der Unverborgenheit des Seiende*“<sup>470</sup>. La poésie, comprise comme étant le dévoilement poétique de l'être, se trouve ainsi être l'origine de l'œuvre d'art. Or, la poésie est elle-même, comme nous venons de le voir, le déploiement du langage.

Heidegger insiste sur le fait que nous devons comprendre le langage autrement que de la manière courante. Heidegger veut distinguer sa conception du langage de la conception dominante, qui ferait du langage un « moyen de communication »<sup>471</sup>. Cette compréhension du langage repose sur une métaphysique bien déterminée qui ferait de l'étant un objet subsistant, qui serait *après coup* signifié à l'aide du langage. Selon cette compréhension déterminée, le langage serait un outil pour communiquer un contenu intérieur (la représentation mentale d'un objet) en un contenu extérieur (l'énoncé). Pour Heidegger, le langage n'est pas « la mise en

---

<sup>469</sup> OOA, p. 81 GA 5, 59.

<sup>470</sup> von Herrmann, F.-W., *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation Der Holzwege-Abhandlung Der Ursprung Des Kunstwerkes*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1994. p. 361.

<sup>471</sup> OOA, p. 82 ; GA, 61.

circulation de ce qui est déjà manifeste »<sup>472</sup>. Au contraire, le langage serait plutôt le dévoilement premier de l'être : « Car c'est bien lui, le langage, qui fait advenir l'étant en tant qu'étant à l'ouvert. Là où aucun langage ne se déploie, comme dans l'être de la pierre, de la plante et de l'animal, là il n'y a pas d'ouverture de l'étant »<sup>473</sup>. Le langage ne serait pas la représentation après coup de l'étant, puisque c'est à travers le langage que l'étant se manifeste pour la première fois.

Le langage serait pour Heidegger l'ouverture de l'être :

Le dire en son projet est poème : il dit le monde et la terre, l'espace de jeu de leur combat, et ainsi le lieu de toute proximité et de tout éloignement des dieux. Le poème est la fable de la mise au jour de l'étant. Chaque langue est avènement du dire dans lequel, pour un peuple, s'ouvre historiquement son monde, et est sauvegardée la terre comme la refermée. Le dire qui projette est celui qui, dans l'apprêt du dicible, fait parvenir en même temps au monde l'indicible en tant que tel. Ainsi, en un tel dire, se préparent pour un peuple historique les notions de son essence, c'est-à-dire de son mode d'appartenance à l'histoire du monde<sup>474</sup>.

Il s'agit de l'un des passages les plus explicites sur la poésie et le langage dans la pensée de Heidegger des années 1930. À cet endroit, Heidegger établit ainsi une équivalence entre le projet poétique du langage et le dévoilement de l'être. Heidegger parlera du «projet poétique de la vérité [*der dichtende Entwurf der Wahrheit*]»<sup>475</sup>.

#### 4.2. La triple instauration de la poésie

Il faut rappeler que pour Heidegger, la vérité est un dévoilement. Cela veut dire qu'elle ne doit pas être comprise comme simple vérité propositionnelle, mais plutôt comme un événement historique effectif et concret. La vérité est le mouvement du dévoilement dans

---

<sup>472</sup> OOA, p. 83 ; GA, 61.

<sup>473</sup> OOA, p. 83 ; GA, 61.

<sup>474</sup> OOA, p. 83 ; GA 5, 61-62.

<sup>475</sup> OOA, p. 85 ; GA 5, 63.

l'histoire concrète des peuples. Ainsi comprise, la vérité est l'instauration *première et fondatrice* du monde historique d'un peuple qui habite la terre. Ce que Heidegger nomme la poésie, comme nous l'avons vu dans le cours sur Hölderlin, correspond à cette instauration, qui possède trois moments fondamentaux : le don, le fonder et le commencement<sup>476</sup>.

La triple instauration de la poésie est un élément nouveau de la pensée heideggérienne par rapport à ses cours. Il s'agit d'une formulation systématique de certains éléments qui étaient exposés de manière balbutiante dans le cours sur Hölderlin de 1934-1935. En ce sens, la conférence sur l'œuvre d'art de 1936 représente une avancée majeure dans la formulation heideggérienne de ses concepts de langage et de poésie. Il faut néanmoins dire que l'exposition de ces trois notions est extrêmement sommaire, dans la mesure où ces notions sont exposées dans les quatre dernières pages de la conférence.

La première instauration de la poésie évoquée par Heidegger est le don (*Schenken*). Le terme *Schenken* doit être mis en relation avec une constellation de concepts utilisés par Heidegger (*Geschehen, Schicken, Schicksal*, etc.). Heidegger n'est pas très explicite sur la nature de ce don dans la conférence de 1936. Nous proposons donc de comprendre ce concept en partant de quelques notions exposées dans le cours sur Hölderlin de 1935-1936. Le don doit être compris en deux sens.

L'apparition de l'étant, c'est-à-dire la première donation des choses, se fait toujours dans le milieu du langage. C'est ce que nous avons vu dans les chapitres sur Hölderlin comme étant l'essence dialogique du langage : le langage provient d'abord d'une *écoute* active de l'être, où les dieux, pour reprendre le vocabulaire de Hölderlin, nous font signe pour la première fois. Le langage, entendu dans l'horizon du don, est d'abord *le milieu d'accueil* de la parole

---

<sup>476</sup> OOA, p. 84 ; GA 5, 63.

silencieuse de l'être. Von Herrmann, en un écho néoplatonicien, explique que le don doit être compris en termes de « débordement » (*Überfliessen*), que nous pourrions associer à celui de l'être<sup>477</sup>. Le langage et l'apparaître de l'étant doivent être, selon cette entente du don, compris ensemble.

Deuxièmement, le don peut être compris dans le sens d'un cadeau (*Geschenk*). *Schenken*, c'est aussi offrir des fleurs, offrir un cadeau à quelqu'un. À travers le langage, le monde est donné comme en « cadeau » à l'être humain par l'être. Dans cet horizon, l'homme n'habite pas simplement un environnement, à la manière des autres animaux, où les choses apparaissent dans une vague atmosphère indéterminée. L'homme habite un monde où il rencontre différents étants, des autres avec qui il se lie, des dieux qui se montrent ou se cachent. Dans cette seconde acception du terme de don, il y a un élément de gratitude implicite. Il y a cette merveille des merveilles : un ciel, des montagnes, des œuvres d'art, un bref séjour avec nos proches, bref l'être est. Le projet poétique du langage est l'accueil du don, car il nous a été donné comme un cadeau et dans lui, un monde a jailli de la terre. Le don, qui se donne poétiquement, est ainsi le premier moment de l'instauration poétique de la vérité dans le langage.

Le terme utilisé par Heidegger pour parler du second moment de l'instauration poétique de la vérité est *Gründen*. Il faut d'abord noter l'usage du substantif verbal. Il ne s'agit donc pas de la fondation (*Gründung*), mais du « fonder ». En utilisant le substantif verbal, Heidegger insiste sur le caractère actif du processus de fondation. Le fonder doit lui-même être entendu en un double sens. D'abord, il faut entendre le fonder en son sens courant, c'est-à-dire que la poésie « fonde » la vérité d'un peuple ; le don ayant été accueilli par un peuple historique, ce dernier

---

<sup>477</sup> Von Herrmann, F.-W. *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung Der Ursprung Des Kunstwerkes*, 378.

fonde son séjour sur terre. Nous arrivons ici au deuxième sens du terme de *Gründen*, où l'on doit plutôt insister sur le terme de *Grund*. Le fonder est toujours concret, explique Heidegger : « Le projet vraiment poétique est l'ouverture de ce en quoi le *Dasein* est, en tant qu'historique, déjà embarqué. Cela, c'est la terre, et pour un peuple historique, sa terre »<sup>478</sup>. L'instauration poétique de la vérité de l'être se réalise toujours sur un sol (*Grund*) concret, une terre délimitée historiquement. De cette manière, la vérité se dévoile dans la pierre de la cathédrale, dans le son du chant du poète, c'est-à-dire dans les différents éléments terrestres sur lesquels repose le monde historique d'un peuple. Les différents peuples historiques habitent ainsi leur monde, parce que le don a été accueilli et fondé, aux deux sens que nous avons vus, sur la terre.

De manière à première vue étonnante, le dernier moment de l'instauration poétique de la vérité est le commencement (*Anfang*). On se souvient qu'il avait été question de cette notion dans l'introduction du cours sur Hölderlin de 1934-1935, lorsque Heidegger établissait la distinction entre le commencement et le début (*Beginn*)<sup>479</sup>. Le début avait été caractérisé comme l'amorce identifiable d'un événement. Pour sa part, le commencement ne se laisse pas identifier d'emblée lors du début d'un événement, il est le soubassement, l'orientation et la fin du début. L'instauration poétique de la vérité est commencement, c'est-à-dire qu'après avoir été un don accueilli par un peuple (à travers ses paroles fondamentales) et instauré dans son être-là historique, l'instauration poétique est commencement. Cela veut dire que la parole poétique, dans son troisième moment, est instauratrice d'une tradition, d'un héritage qui fondera ainsi la vie spirituelle d'un peuple historique. Nous avons vu que tout peuple historique possédait un « destin » (*Schicksal*), c'est-à-dire qu'il était « envoyé », « destiné » dans l'histoire. Or, le

---

<sup>478</sup> OOA, p. 85 ; GA 5, 63.

<sup>479</sup> GA 39, 3.

commencement est l'institution première et fondatrice de cet envoi. D'où les peuples proviennent et là où les peuples s'en vont est déterminé par le commencement poétique de leur être-là, selon Heidegger.

La force de l'analyse de Heidegger tient au fait que le commencement n'est pas premier, mais bien le troisième moment de l'instauration poétique de la vérité. Si tel est le cas, c'est que Heidegger veut éviter l'idée que les peuples instaurent par eux-mêmes leur propre commencement. Là où il y a véritable poésie, selon Heidegger, il y a véritable écoute. Le commencement de l'héritage d'une communauté donnée ne serait pas le résultat d'une autonomie radicale, mais bien d'abord de l'écoute de la voix silencieuse de l'être. Il s'agit là d'une manière spécifiquement heideggérienne d'éviter ce qu'il appellera, de manière réductrice, « l'humanisme », et ce que nous pouvons nommer la métaphysique de la subjectivité. Le premier moment du langage est l'écoute, l'accueil du don, ensuite vient la fondation sur la terre, et puis finalement la prise en charge d'un héritage historique.

### *Conclusion*

Ce chapitre se concentre sur la question du langage et de la poésie dans les différentes versions de *L'origine de l'œuvre d'art*, en privilégiant la version de 1936 que l'on retrouve dans les *Holzwege* de Heidegger. Dans un premier temps, nous nous sommes intéressés à la différence et aux similarités entre les différentes versions de ce texte. Si cela nous semblait important, c'est que cette analyse comparative nous a aidés à voir la véritable finalité de la version de 1936. Ensuite, dans la continuité du cours de métaphysique de 1935, nous avons abordé la question du soubassement métaphysique de la réflexion sur l'art. Nous avons montré comment la question relative à l'œuvre d'art devait être distinguée de toute esthétique philosophique. C'est



que la réflexion sur l'art possède la question de l'être comme horizon premier. Ensuite, nous nous sommes intéressés au combat entre la terre et le monde, combat qui traduit une tension que l'on retrouve à même l'œuvre d'art. Cette partie avait comme but de montrer que l'essence de l'art est la poésie. Cela nous a mené à la quatrième partie de ce chapitre, à la question de la poésie comme instauration de la vérité. Nous nous sommes efforcé de montrer la continuité de cette thématique avec les cours précédents de Heidegger. Tous les éléments seront présents pour éclairer d'une nouvelle lumière le prochain chapitre qui portera sur la conférence *Hölderlin et l'essence de la poésie* de 1936.

Dans le cadre de ce chapitre, il est crucial de se souvenir que l'instauration poétique de la vérité se passe toujours au niveau du langage pour Heidegger. Le dire est accueil du don, le fonder du monde sur la terre puis le commencement de l'héritage. Dans ce contexte, Gadamer peut nous aider à comprendre ces difficiles notions lorsqu'il affirme que « l'activité poétique se trouve ici comme scindée en deux phases : en un projet qui a toujours-déjà eu lieu là où il y a langage, et en un second projet qui permet à la nouvelle création poétique de naître du premier projet »<sup>480</sup>. C'est que nous nous retrouvons toujours, selon Heidegger, au sein d'une ouverture qui a déjà eu lieu. Nous nous situons ainsi toujours dans le « projet poétique de l'être », selon l'expression du cours de métaphysique de 1935. En tant que nous nous situons dans un monde, dont l'ouverture a déjà été ouverte, nous nous situons déjà dans la puissance poétique du langage. En mettant en évidence les possibilités de la poésie (ainsi que toutes ses puissances créatrices, dont l'œuvre d'art en est l'une des expressions éminentes) Heidegger espère ainsi réaliser le second projet dont parle Gadamer, c'est-à-dire d'introduire de nouvelles possibilités de nomination.

---

<sup>480</sup> Gadamer, « La vérité de l'œuvre d'art », *Les chemins de Heidegger*, p. 127.

Dans une perspective heideggérienne, nous nous situons toujours dans une tradition, qui a son propre commencement. On pourrait dire que Heidegger dans les années 1930 tente d'effectuer un pas en retrait, un *Schritt zurück*, dans son interprétation de l'histoire de la métaphysique : d'abord il interroge le *commencement* de l'héritage métaphysique en vue de parvenir à son moment *fondateur*, pour finalement en arriver à une écoute du *don* lui-même, cette merveille des merveilles : que l'être se donne, fonde et commence poétiquement.

Sa conception de l'instauration poétique dans cette conférence jette une lumière importante sur l'effort philosophique de Heidegger dans ces années. Heidegger s'intéresse non seulement au commencement, mais à ce qui est par-delà le commencement. Ainsi, la visée de son interprétation des Grecs devient plus claire : elle est d'interroger non seulement le commencement et le fonder grec, mais de parvenir à cet espace où l'être s'est donné pour la première fois à travers certaines paroles déterminées. L'interprétation de la poésie apparaît comme une voie royale dans la perspective de se comprendre soi-même, son héritage, son advenir historique.

Toutefois, l'espoir de Heidegger dans ces années est encore plus grand. Nous retrouvons une formule très intéressante dans la première version du texte *De l'origine de l'œuvre d'art. Première ébauche*. Heidegger dit : « *une seule* chose doit importer : préparer un nouveau fondement pour notre *Dasein* vis-à-vis de l'art. Par la méditation de ce qui est pensé et dit depuis longtemps sur la détermination de l'art »<sup>481</sup>. La réflexion sur l'art, dont le poème est l'essence, se situe donc dans un projet fondamental : celui de préparer un nouveau fondement *pour* notre être-là. Méditer sur la donation première de l'être, c'est aussi méditer sur un autre fonder possible, et donc, un autre commencement de l'histoire. La méditation heideggérienne sur le

---

<sup>481</sup> OOA (PE), p. 12-13 ; GA 80.1, 565.

langage et la poésie de ces années comporte toujours cette visée fondamentale : rendre possible *une autre écoute de l'être*, autre écoute plus attentive aux possibilités créatrices de la poésie elle-même. Autrement dit, nous pourrions risquer cette formule : Heidegger veut rendre une autre écoute de l'écoute possible, pour que le langage redevienne parlant.

Les différentes implications de ces idées restent encore plus ou moins *implicites* dans *L'origine de l'œuvre d'art*. La conférence se termine sur la question de l'avenir de l'art — où l'on peut entendre l'écho de la deuxième version de 1935 et de son débat avec Hegel. L'espoir de Heidegger est que l'art, et la poésie qui est son essence, a encore un avenir dans l'histoire. Il place effectivement ses attentes dans Hölderlin, le poète des poètes et le poète des Allemands, dont la poésie sera l'objet central de la conférence de 1936 que nous analyserons au prochain chapitre.

## Neuvième chapitre

### L'institution poétique de l'être : *Hölderlin et l'essence de la poésie (1936)*

La conférence *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* a été prononcée le 2 avril 1936 à Rome sur l'invitation du philosophe et politicien Giovanni Gentile de l'*Istituto italiano di studi germanici*<sup>482</sup>. Cette conférence de Heidegger s'inscrit dans le contexte d'un soudain gain d'intérêt pour la poésie de Hölderlin. En 1935, dans une lettre adressée à Elisabeth Blochmann, Heidegger signifie qu'il ne publiera rien sur Hölderlin : « Hölderlin devient un auteur "à la mode" et recruté sans vergogne ; c'est la raison pour laquelle je ne souhaite rien publier à ce sujet »<sup>483</sup>. Heidegger reviendra sur sa décision, puisque l'année suivante, en 1936, cette conférence sera publiée dans la revue *Das Innere Reich. Zeitschrift für Dichtung, Kunst und deutsches Leben*<sup>484</sup>.

La publication de cette conférence fit une « assez étrange impression » selon Gadamer : « On eût dit que Heidegger avait déguisé sa pensée sous les vers de Hölderlin parlant du divin et des dieux »<sup>485</sup>. Cette conférence a donc suscité un étonnement semblable à celui des conférences sur l'*Origine de l'œuvre d'art*, présentée la même année, dans la mesure où l'auditoire n'avait pas vu la transformation interne de la pensée de Heidegger, que l'on peut observer dans ses cours du milieu des années 1930. Cette conférence sera intégrée au recueil *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* publié en 1951, qui formera le quatrième tome de la *Gesamtausgabe* de Heidegger.

---

<sup>482</sup> Martin Heidegger et Henry Corbin : *Lettres et documents (1930-1941)*, Bulletin Heideggérien, 2013, p. 21 ; Fransceca Brencio, "Foundation and poetry: Heidegger as a reader of Hölderlin", *Studia Philosophiae Christianae*, 2013, p. 13.

<sup>483</sup> Correspondance Heidegger / Blochmann, p. 73.

<sup>484</sup> Martin Heidegger et Henry Corbin, *Lettres et documents (1930-1941)*, p. 21.

<sup>485</sup> Gadamer, « Le rayonnement de Heidegger », *L'Herne. Martin Heidegger*, p. 142.

Si la conférence sur Hölderlin de 1936 a produit une forte impression en Allemagne, elle a aussi marqué l'état de la réception de la pensée heideggérienne en France. C'est que la traduction de cette conférence par le penseur Henry Corbin inaugure une étape importante de la réception française de la pensée heideggérienne. La traduction de Corbin était d'abord destinée à être publiée dans le recueil *Qu'est-ce que la métaphysique ?* qui présentait pour la première fois des textes importants de Heidegger au public français. Puisque l'édition prenait du retard — le recueil n'étant publié qu'en 1938 — Corbin décida de publier son texte dans la revue *Mesures* en 1937. La traduction sera aussi publiée l'année suivante dans le recueil<sup>486</sup>. Ce texte est donc crucial pour comprendre la réception de la pensée heideggérienne en France et la manière dont les textes sont parvenus jusqu'à nous.

La conférence sur Hölderlin possède une signification bien différente pour nous, qui avons aujourd'hui accès aux cours de Heidegger de ces années. À plusieurs égards, la conférence reprend tel quel, selon l'aveu de son auteur, plusieurs notions qui avaient été exposées dans les cours sur Hölderlin de 1934-1935. Dans une lettre du 27 juin 1936 adressée à Blochmann, Heidegger explique que : « La conférence consacrée à Hölderlin, qui arrive avec un peu de retard, ne peut à vrai dire qu'un aperçu de la position-de-fond à partir de laquelle j'ai construit mes cours »<sup>487</sup>. Cet aspect n'a pas échappé à Jean Greisch, qui affirme que « la conférence *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* reprend l'essentiel des paragraphes 4 à 7 du cours de 1934 »<sup>488</sup>. En effet, la conférence sur Hölderlin de 1936 est organisée autour de cinq « paroles directrices » (*Leitworte*) provenant de la poésie de Hölderlin, qui avaient été expressément interprétées dans la première section du cours de l'hiver 1934-1935.

---

<sup>486</sup> Note en bas de page de Martin Heidegger et Henry Corbin, *Lettres et documents* (1930-1941), p. 32.

<sup>487</sup> Heidegger et Blochmann, *Correspondance Heidegger/Jaspers 1918-1969*, 319.

<sup>488</sup> Greisch, J., « Hölderlin et le chemin vers le sacré », *L'Herne. Martine Heidegger*, p. 405.

En ce qui nous concerne, ce chapitre reprendra ainsi certaines notions qui ont déjà été exposées dans la troisième section de cette étude portant sur le cours de Heidegger sur les hymnes de Hölderlin. Toutefois, il faudra être attentif aux transformations qui se sont opérées en l'espace d'un peu plus d'un an. Il faut lire cette conférence dans la pleine continuité de la série de conférences sur *L'origine de l'œuvre d'art*. La conférence sur l'art de 1936 (la version francfortoise sera présentée *après* la conférence sur Hölderlin) se terminait sur la question de la poésie. Or, dans cette conférence, c'est précisément la question de la poésie qui est traitée directement. En ce sens, *Hölderlin et l'essence de la poésie* doit être lue conjointement avec la conférence *L'origine de l'œuvre d'art*, les deux répondant à la même aspiration : celle de comprendre le déploiement poétique de l'être.

L'hypothèse que nous défendons dans ce chapitre est la suivante : dans *L'origine de l'œuvre d'art*, Heidegger avait évoqué trois moments fondamentaux de l'institution (*Stiftung*) poétique de la vérité : le don, le fonder et le commencement. Dans *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, ces trois moments (du moins, deux de ces trois moments — nous y reviendrons) seront directement liés à la poésie de Hölderlin. Si *L'origine de l'œuvre d'art* présente de manière indéterminée ces trois moments de l'institution poétique de l'être, la conférence *Hölderlin et l'essence de la poésie* les situe directement dans l'horizon de la poésie de Hölderlin : c'est la poésie de Hölderlin qui annonce un nouveau don et un nouveau fondement dont aurait besoin l'époque de détresse (*in dürftiger Zeit*) dans laquelle nous vivons. La poésie de Hölderlin caractériserait ainsi, selon Heidegger, notre temps et annoncerait un temps à venir. Nous pouvons donc dire avec Emilio Brito, que dans cette conférence Hölderlin devient un

véritable destin pour Heidegger<sup>489</sup>. Il faut rappeler que l'institution poétique de l'être et ses trois moments appartiennent uniquement à la conférence sur l'art de 1936 et est donc étrangère au cours de l'hiver 1935-1936.

Le texte débute par une distinction entre l'essence (*Wesen*) telle que l'entend Heidegger et l'essence comprise de manière traditionnelle. L'essence de la poésie doit être entendue ici à partir de la nouvelle réflexion de Heidegger sur l'essence que nous avons explicitée dans les chapitres précédents, c'est-à-dire comme le déploiement historique de la poésie. En ce sens, il faut distinguer l'essence de la poésie d'un « concept général, valant alors indifféremment pour toute espèce de poésie »<sup>490</sup>.

Une première différence notable avec le cours sur les hymnes de Hölderlin se trouve dès l'introduction de la conférence de 1936. On se souvient que Heidegger avait présenté trois indications de son intérêt pour la poésie. Si Heidegger a commencé à s'intéresser à Hölderlin en 1934-1935, c'est que « 1. Hölderlin est le poète du poète et de la poésie. 2. Simultanément, Hölderlin est le poète des Allemands. 3. Comme Hölderlin est cela en toute latence et difficulté, poète du poète en tant que poète des Allemands, il n'est pas encore devenu puissance dans l'histoire de notre peuple »<sup>491</sup>.

Dans *Hölderlin et l'essence de la poésie*, Heidegger ne nomme que la première indication. L'omission des raisons deux et trois demeure mystérieuse. Il est certain que la troisième raison continue de jouer un rôle dans la conclusion de la conférence. En ce qui concerne la deuxième raison, nous pourrions proposer l'interprétation suivante : s'il était

---

<sup>489</sup> Brito, E., « Le sacré dans les 'Éclaircissement pour la poésie de Hölderlin' », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Vol. 71, no. 4, Belgique, Peeters, 1995.

<sup>490</sup> HEP, p. 42 ; GA 4, 34.

<sup>491</sup> HH, p. 198 ; GA 39, 198.

question directement des Allemands dans le cours de logique de 1934 et celui sur Hölderlin de 1934-1935, il est plutôt question de l'Europe, de l'Occident et même de la situation planétaire dans le cours de métaphysique de 1935. Peut-être Heidegger prend-il progressivement conscience que la nécessaire confrontation avec la métaphysique et son application technique doit répondre à la situation de détresse qui prend de plus en plus une ampleur mondiale à cette époque. Cette hypothèse viendrait ainsi relativiser la thèse selon laquelle l'intérêt de Heidegger pour Hölderlin répondrait à l'échec du rectorat et serait ainsi une nouvelle formulation de ses ambitions nationalistes.

Ce chapitre sera divisé en cinq parties, qui reprennent chacune des cinq « paroles directrices » de la conférence sur Hölderlin. La visée de ce chapitre sera de présenter la conférence sur Hölderlin dans la continuité des réflexions qui animaient les différentes versions de *L'origine de l'œuvre d'art*. Ce chapitre terminera ainsi cette quatrième section sur les conférences de 1936 et préparera le chapitre final de cette étude sur les *Apports à la philosophie* de 1936-1938.

### 1. *Dichten* : « *Diss unschuldigste aller Geschäfte* »

Cette première parole directrice provient d'une lettre que Hölderlin a adressée à sa mère en janvier 1799<sup>492</sup>. Elle est traitée de manière extrêmement rapide par Heidegger : tout au plus trois quart de page de l'édition allemande. Cette parole directrice a essentiellement une visée négative : Heidegger veut d'abord dire ce que *n'est pas* la véritable poésie, à savoir un jeu. La poésie dont il sera question dans la conférence de Heidegger n'a rien à voir avec une simple

---

<sup>492</sup> HEP, p. 43 ; GA 4, 34.



invention « d'un monde d'images », une activité « inoffensive et inefficace », un « rêve »<sup>493</sup>. Dans ce passage, Heidegger tente d'abord et avant tout d'écarter la véritable poésie de l'esthétique et ses différents présupposés philosophiques. La première parole directrice doit donc être comprise à partir de l'effort de Heidegger de dégager sa réflexion sur l'art et la poésie de l'emprise de l'esthétique moderne et de son soubassement métaphysique. Comme nous l'avons vu, la poésie a plutôt à voir avec l'instauration poétique de la vérité.

2. « *Darum ist der Güter Gefährlichstes, die Sprache dem Menschen gegeben... damit er zeuge, was er sei...* »

Cette parole directrice est tirée du fragment *Im Walde* de 1800. Il en avait déjà été question dans le cours sur les hymnes de Hölderlin de 1934-1935. L'approche de Heidegger en 1936 est néanmoins quelque peu différente de son cours. Dans la conférence de 1936, Heidegger interprète cette parole directrice à partir de trois questions préalables (*Vorfragen*) : « 1. De qui le langage est-il le bien ? 2. Comment est-il le bien le plus dangereux ? 3. En quel sens est-il en général un bien ? »<sup>494</sup>.

Heidegger répond à la première question préalable en affirmant qu'il s'agit de l'être humain. Cette question renvoie ainsi à une autre : « Qui est donc l'être humain ? »<sup>495</sup>. Dans l'un des passages les plus denses de la conférence, Heidegger affirme que l'être humain est

... celui qui doit témoigner [*Zeugen*] de ce qu'il est. Témoigner signifie d'une part manifester [*Bekunden*] ; mais en même temps cela signifie : répondre de ce qui est manifesté dans la manifestation [*für das Bekundete in der Bekundung einstehen*]. L'homme est *celui* qu'il *est*, précisément dans le témoignage [*Bezeugung*] de son être-là propre. Mais ce témoignage ne veut pas dire ici que l'être de l'homme

---

<sup>493</sup> HEP, p. 44 ; GA 4, 35.

<sup>494</sup> HEP, p. 45 ; GA 4, 35-36.

<sup>495</sup> HEP, p. 45 ; GA 4, 36.

s'exprime après coup, que cette expression vienne s'ajouter, courir en marge de son être ; non, elle concourt à la constitution même de l'être-là de l'homme<sup>496</sup>.

À cet endroit, la « définition » heideggérienne de l'être de l'homme rejoint de manière étonnante le projet d'une herméneutique de la facticité de 1923. L'homme témoigne, manifeste, annonce dira le cours de 1923, ce qu'il est dans un savoir (témoignage) de ce qu'il est lui-même. Le fait que l'homme produit un savoir de lui-même n'est pas accessoire pour Heidegger, mais est une part essentielle du fait d'être humain.

Toutefois, Heidegger ajoute : « Mais que doit témoigner l'homme ? Son appartenance à la terre »<sup>497</sup>. Ici les points de repère s'effritent et Heidegger est très avare d'explications. Il faut donc chercher ailleurs. Le concept de terre avait brièvement été introduit dans le cours *Introduction à la métaphysique* et avait été davantage explicité dans *L'origine de l'œuvre d'art*, comme nous l'avons vu. La terre, à comprendre à partir de la réception heideggérienne de Hölderlin, doit être entendue comme ce qui héberge les mortels dans leur court séjour entre la naissance et la mort. L'homme possède donc une appartenance très particulière avec la terre : c'est celui qui établit un chez-soi (*Heimat*) sur celle-ci. Or, c'est cette « genèse » du monde jaillissant de la terre que Heidegger expose dans le passage suivant, aussi très difficile :

Cette appartenance [à la terre] consiste en ce que l'homme soit l'héritier [*Erbe*] et l'apprenti [*Lernende*] en toutes choses. Mais les choses sont en conflit. Ce qui disjoint [*auseinanderhält*], mais en même temps ce qui les conjoint [*zusammenschließt*], c'est ce que Hölderlin appelle l'« intimité » [*Innigkeit*]. Le témoignage de l'appartenance à cette intimité se produit par la création d'un monde et par son aurore, aussi bien que par sa destruction et son crépuscule<sup>498</sup>.

---

<sup>496</sup> HEP, p. 45 ; GA 4, 36.

<sup>497</sup> HEP, p. 45 ; GA 4, 36.

<sup>498</sup> HEP, p. 45-46 ; GA 4, 36.

On se souvient que pour Heidegger, l'intimité était la parole métaphysique fondamentale de la poésie de Hölderlin<sup>499</sup>. La poésie était comprise comme étant l'instauration de l'être en tant qu'ouverture de l'intimité. L'intimité, dans l'interprétation heideggérienne de Hölderlin, c'est d'abord et avant tout une tension originaire de l'être. Il s'agit donc à la fois d'un principe différenciateur, mais aussi un principe unifiant les différentes choses du monde. Cela revient à dire qu'en tant que l'homme témoigne de sa propre appartenance avec l'intimité de la terre, il ouvre par le fait même un monde. Le savoir de soi-même (ce que Heidegger appelle ici le témoignage, la manifestation) est donc toujours un savoir qui ouvre un monde sur la terre. C'est l'appartenance de l'homme à la terre, en tant que lieu où l'homme établit son chez-soi, que Heidegger comprend en termes de « liberté de la décision »<sup>500</sup>, qui rend possible l'histoire concrète du monde historique des peuples. En tant que l'ouverture du monde sur la terre est relative à la poésie, l'ouverture serait une œuvre du langage : « Mais pour qu'une histoire soit possible, il faut que le langage soit donné à l'homme »<sup>501</sup>. L'homme serait ainsi toujours dans une relation intime avec le dévoilement poétique de l'être, c'est-à-dire le langage.

Selon sa deuxième interprétation préalable de la parole directrice de Hölderlin, le langage serait « le plus dangereux des biens ». En tant que le langage serait ce qui institue les différences essentielles qui constituent le monde, le langage nomme pour la première fois l'être et les différents étants. Toutefois, c'est précisément parce que le langage posséderait la capacité de faire apparaître les choses qu'il posséderait également la possibilité de dissimuler l'être : « C'est le langage qui crée d'abord le domaine révélé où menace et erreur pèsent sur l'être ; c'est

---

<sup>499</sup> HH, p. 229-230 ; GA 39, 249.

<sup>500</sup> HEP, p. 46 ; GA 4, 36.

<sup>501</sup> HEP, p. 46 ; GA 4, 36.

lui qui crée ainsi la possibilité de la perte de l'être, c'est-à-dire le danger »<sup>502</sup>. Ce n'est que sur le fond du langage que l'être puisse apparaître et donc puisse se dissimuler. En ce sens, il ne peut y avoir de détresse — qui répond d'une certaine manière à la dispensation historique de l'être — que là où il y a langage. L'être ne peut se faire oublier que dans le milieu dans lequel il se donne, c'est-à-dire le langage. C'est en ce sens que le langage est le plus périlleux des biens.

Heidegger termine son interprétation de la parole directrice de Hölderlin en partant de la troisième question préalable : « en quel sens le langage est-il en général un bien ? ». Comme nous l'avons vu, le langage est ce qui ouvre l'étant, il est le fond sur lequel les différentes choses viennent à l'apparaître : « Là seulement où il y a langage, il y a un monde »<sup>503</sup>. Heidegger ajoute aussitôt que ce n'est là où il y a un monde qu'il y a histoire. En ce sens, le langage détermine l'historicité de l'être humain.

C'est à ce moment dans la conférence qu'apparaît, de manière surprenante et inouïe, un terme qui deviendra directeur dans la pensée de Heidegger :

Le langage n'est pas un instrument disponible ; il est, tout au contraire, cet événement appropriant (*Ereignis*) qui lui-même dispose de la suprême possibilité de l'être de l'homme. C'est de cette essence du langage que nous devons tout d'abord nous assurer, pour concevoir vraiment la sphère d'action de la poésie et la saisir ainsi vraiment elle-même<sup>504</sup>.

Jusqu'ici, le terme *Ereignis* n'apparaissait que brièvement dans les différents textes de Heidegger.

---

<sup>502</sup> HEP, p. 46 ; GA 4, 36-37.

<sup>503</sup> HEP, p. 48, GA 4, 48.

<sup>504</sup> HEP, p 48 ; GA 4, 38.

1/ Dans le cours sur Hölderlin de 1934-1935, le terme apparaît dans le paragraphe six du cours, intitulé : « *Das Wissen der Schaffenden, wann die Zeit des Ereignisses des Wahren nicht ist* »<sup>505</sup>.

2/ Dans le cours de métaphysique de 1935, le terme apparaît une seule fois, dans le contexte d'une critique de la pensée comme *Vor-Stellen* : « *Denken in einem betonten Sinne heißt : nach-denken, etwas, eine Lage, einen Plan, ein Ereignis überlegen* »<sup>506</sup>.

3/ Dans *L'origine de l'œuvre d'art*, le terme apparaît deux fois dans ce passage : « *Das Ereignis seines Geschaffenseins zittert im Werk nicht einfach nach, sondern das Ereignishafte, daß das Werk als dieses Werk ist, wirft das Werk vor sich her und hat es ständig um sich geworfen* »<sup>507</sup>.

L'apparition de ce terme dans la conférence sur Hölderlin de 1936 est tout à fait remarquable pour au moins trois raisons. Premièrement, le terme apparaît trois fois dans la conférence de 1936<sup>508</sup>, alors qu'il se faisait toujours rare dans les cours et les conférences que nous avons vu précédemment. Deuxièmement, le terme est *toujours* lié au langage. Troisièmement, son sens est expressément celui qu'il aura dans la pensée tardive de Heidegger. Il s'agit de l'un des passages les plus explicites dans la pensée de Heidegger de ces années sur le rapport entre l'événement appropriant et le langage. Nous y reviendrons lorsqu'il s'agira d'interpréter les *Beiträge zur Philosophie* de 1936-1938. En somme, le langage est un bien, puisqu'il correspond à cet événement appropriant, c'est-à-dire qu'il est ce qui ouvre un monde

---

<sup>505</sup> GA 39, 56.

<sup>506</sup> GA 40, 126.

<sup>507</sup> GA 5, 53.

<sup>508</sup> GA 4, 38, 39, 40.

sur terre et par le fait même, débute une histoire. Mais le langage est le plus dangereux des biens, puisque dans son déploiement réside la possibilité de l'oubli même de ce qu'il révèle.

3. « *Viel hat erfahren der Mensch. / Der Himmlischen viele genannt. / Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander* ».

Ces vers de Hölderlin proviennent du poème inachevé « *Versöhnender, der du nimmergeglaubt...* ». Ils ont aussi été déjà interprétés dans le cours de 1934-1935 de Heidegger. Dans la deuxième section de cette étude, nous avons montré que le dialogue comme l'entend Heidegger ne devait pas se réduire à une simple activité humaine. Le dialogue consistait d'abord et avant tout en 1934-1935 en l'écoute des signes des dieux, origine véritable de la parole humaine. Dans la conférence de 1936, Heidegger comprend ces vers de Hölderlin à partir du « pouvoir-entendre » (*Hörenkönnen*) qui caractérise l'être de l'homme<sup>509</sup>. Heidegger insiste d'abord sur le fait que « nous sommes *un* dialogue ». Le dialogue dont il est question dans l'interprétation heideggérienne de Hölderlin consiste premièrement dans le pouvoir unifiant du « nous » (*Wir*) en « un seul » dialogue. En ce sens, le pouvoir-entendre est la capacité d'« ouïr les uns les autres »<sup>510</sup>. En d'autres termes, nous pourrions dire que le dialogue fonde la communauté de notre être-là.

Heidegger s'intéresse par la suite au « Depuis » qui débute le troisième vers de la parole directrice. L'essence dialogique de l'homme n'est pas une donnée intemporelle, explique Heidegger, elle possède son propre commencement dans l'histoire. C'est ici que l'on retrouve la deuxième occurrence du terme *Ereignis* dans la conférence de 1936 : « Là où subsiste et où

---

<sup>509</sup> HEP, p. 49 ; GA 4, 39.

<sup>510</sup> HEP, p. 49 ; GA 4, 39.

est mise en exercice l'aptitude de l'homme au langage, il n'y a pas encore pour autant l'événement appropriant essentiel du langage — le dialogue»<sup>511</sup>. En un surprenant écho platonicien, Heidegger explique que pour qu'il y ait un dialogue authentique, la « parole essentielle doit rester relative à l'un et au même »<sup>512</sup>. L'un et le même doivent-ils être compris ici comme des synonymes de l'être ? Difficile à dire tant l'usage de ces notions reste inusité chez Heidegger. Ce qui est clair, c'est que le vers « *depuis* que nous sommes un dialogue » souligne toujours l'historicité fondamentale de l'être humain pour Heidegger :

C'est depuis que l'homme se pose dans le présent de quelque chose qui persiste, c'est depuis lors qu'il peut s'exposer au muable, à ce qui vient et à ce qui passe ; car seul ce qui persiste est muable. C'est uniquement depuis que le « temps qui déchire » se trouve déchiré en présent, passé et avenir, que subsiste la possibilité de s'unir sur quelque chose qui demeure. *Un* dialogue, nous le sommes depuis le temps où il « y a le temps ». Depuis que le temps est amené à exister et à persister, depuis lors nous *sommes* dans l'histoire. Être-*un*-dialogue et être dans l'histoire, ces deux choses sont d'ancienneté égale, elles forment un tout solitaire, elles sont une seule et même chose<sup>513</sup>.

Autrement dit, il n'y a de monde historique que depuis qu'il y a quelque chose comme l'essence dialogique du langage. En ce sens, explique Heidegger, le dialogue et l'histoire sont co-originaires.

« Depuis » signifie donc que le dialogue aurait un « commencement », et par le fait même qu'il y aurait un « commencement » de l'histoire. C'est ici que l'interprétation heideggérienne de Hölderlin dans la conférence de 1936 rejoint l'exposition de ces mêmes vers dans le cours sur Hölderlin de 1934-1935. Dans les termes de Hölderlin, il n'y a dialogue — et donc histoire — que depuis que les dieux « interpellent » (*ansprechen*) et placent les hommes sous leur

---

<sup>511</sup> HEP, p. 50 ; GA 4, 39.

<sup>512</sup> HEP, 50 ; GA 4, 39.

<sup>513</sup> HEP, 50 ; GA 4, 40.

interpellation (*unter ihren Anspruch stellen*)<sup>514</sup>. C'est pour cette raison que le « pouvoir-entendre » avait été caractérisé comme co-originaire avec le « pouvoir-parler », dans la mesure où la parole humaine est toujours une réponse à l'écoute des signes des dieux. Cette écoute du divin exige donc une réponse (*Antwort*) ainsi qu'une responsabilité (*Verantwortung*) face au destin. La responsabilité dont il s'agit ici est celle de décider si les hommes se « promettent » ou se « refusent » aux dieux<sup>515</sup>. C'est dans ce contexte que Heidegger affirme que « La thèse selon laquelle le langage forme l'événement appropriant fondamental de l'être-là de l'homme, a par-là reçu son interprétation et sa justification »<sup>516</sup>.

#### 4. « *Was bleibet aber, stiften die Dichter* »

Ces vers de Hölderlin concluent l'hymne de 1803 *Andenken*. Ils avaient été l'objet d'une brève explication dans le quatrième paragraphe du cours sur Hölderlin de 1934-1935. Cette parole directrice introduisait la notion d'institution (*Stiftung*). Ce faisant, ces vers prolongent les réflexions qui animent les différentes versions de *L'origine de l'œuvre d'art*, plus précisément sur les trois différents moments de l'institution poétique de l'être. Il faut toutefois dire que l'interprétation heideggérienne de cette parole directrice est assez courte, faisant tout au plus une page et demie. Les notions exposées dans cette quatrième partie seront ainsi complétées dans la cinquième parole directrice.

Ce que Heidegger cherche à travers cette parole directrice, ce n'est rien de moins que l'essence de la poésie : « Cette parole projette une lumière sur notre question concernant

---

<sup>514</sup> HEP, p. 51 ; GA 4, 40.

<sup>515</sup> HEP, p. 51 ; GA 4, 40.

<sup>516</sup> HEP, p. 51 ; GA 4, 40.



l'essence de la poésie. La parole est institution [*Stiftung*] par le mot et dans le mot »<sup>517</sup>. Contre le flux perpétuel du mouvement des choses, Heidegger pense avec Hölderlin l'institution poétique de « ce qui demeure ». Dans une vision héraclitienne du monde, tout passe et change sur terre. Or, ce qui perdure et demeure serait d'abord ce qui a été institué par la poésie. Heidegger interprète ces vers de Hölderlin dans l'idée de penser l'être historique d'une communauté comme ce qui demeure malgré le flux perpétuel. L'être serait institué poétiquement sur terre.

En reprenant le langage de Hölderlin, Heidegger évoque la parole poétique comme ce qui nomme pour la première fois la divinité. Toutefois, la nomination n'est pas la simple attribution d'un nom à quelque chose qui existerait objectivement là-devant :

Cette nomination ne consiste pas à pourvoir simplement d'un nom une chose qui auparavant aurait été déjà bien connue ; mais le poète disant la parole essentielle, c'est alors seulement que l'étant se trouve par cette nomination nommé à ce qu'il est, et est ainsi connu comme étant. La poésie est institution littérale de l'être<sup>518</sup>.

Du mot jaillit la chose, pourrions-nous dire. L'être et l'ensemble de l'étant seraient ainsi institués poétiquement sur terre, selon Heidegger.

Nous nous souvenons que *L'origine de l'œuvre d'art* — dont la version francfortoise sera présentée après la conférence *Hölderlin et l'essence de la poésie*, rappelons-le — présentait les trois moments de l'institution poétique de la vérité, c'est-à-dire le don, le fonder et le commencement. Au début de ce chapitre, nous avons dit que nous retrouvons deux de ces trois moments dans la conférence sur Hölderlin de 1936.

---

<sup>517</sup> HEP, p. 52 ; GA 4, 41.

<sup>518</sup> HEP, p. 52 ; GA 4, 41.

C'est dans cette continuité que Heidegger évoque le « libre don » (*freie Schenkung*)<sup>519</sup>. Heidegger demeure encore une fois très discret sur cette notion. Pour notre part, nous renvoyons ce libre don à l'écoute des signes des dieux, qui doit être compris dans cette conférence à partir du « pouvoir-entendre » qui caractérise l'être de l'homme. Le don est le premier moment de l'institution poétique, dans la mesure où c'est parce que l'homme écoute les signes du divin qu'il institue sa demeure sur terre. Heidegger comprend l'institution de cette demeure en termes de fondation (*Gründung*) : « Le dire du poète est institution non seulement dans le sens d'un libre don, mais en même temps dans le sens de la fondation solide de l'être-là humain sur son fondement »<sup>520</sup>. Après avoir perçu les signes des dieux, le poète fonde un monde sur terre en nommant pour la première fois l'ensemble des différences entre les choses. La fondation est toujours celle d'un monde qui s'établit sur la terre, comme nous l'avons vu dans les différentes conférences sur l'œuvre d'art. Brièvement expliquées, ces idées seront davantage exposées dans l'interprétation heideggérienne de la cinquième parole directrice de Hölderlin.

##### 5. « *Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt / Der Mensch auf dieser Erde* »

Cette cinquième parole directrice est de loin celle qui est le plus longuement explicitée dans la conférence de 1936. Elle provient du poème qui débute par « *In lieblicher Bläue...* ». Heidegger s'intéresse à ces vers dans le but de circonscrire plus en détail l'essence de la poésie. Dans la pleine continuité de ses réflexions lors de la quatrième parole directrice, Heidegger affirme qu'il faut entendre par poésie : « la nomination des dieux et de l'essence des choses »<sup>521</sup>. L'institution est d'abord poétique parce qu'elle est une écoute des signes des dieux et la

---

<sup>519</sup> HEP, p. 52 ; GA 4, 41.

<sup>520</sup> HEP, p. 53 ; GA 4, 41-42.

<sup>521</sup> HEP, p. 54 ; GA 4, 42.

nomination des choses, c'est-à-dire qu'elle est accueil de la dispensation première et fondatrice de l'être. Ces différents moments sont poétiques : « “Habiter poétiquement”, cela veut dire : se tenir en la présence des dieux et être atteint par la proximité essentielle des choses »<sup>522</sup>.

C'est ce qui amène Heidegger à aborder pour la première fois de manière aussi explicite la mystérieuse relation entretenue par la poésie et le langage : « Un premier résultat s'est dégagé : l'espace de travail [*Werkbereich*] de la poésie est le langage. L'essence de la poésie doit être conçue à partir de l'essence du langage »<sup>523</sup>. Dans ce passage, l'institution poétique ne serait possible que sur le fond plus profond encore du langage. Or, quelques lignes suivantes, Heidegger dit : « La poésie ne prend donc jamais le langage comme un matériau sous-la-main [*vorhandenen Werkstoff*], mais la poésie elle-même rend le langage possible. Il faut donc qu'inversement l'essence du langage soit comprise à partir de l'essence de la poésie »<sup>524</sup>. Ayant en tête ces deux passages, nous pouvons dire qu'il y a une relation circulaire entre le langage et la poésie.

Pour résoudre cette tension, nous proposons l'interprétation suivante : l'un des efforts constants de Heidegger est de ramener les paroles fondamentales à la langue d'origine de leur énonciation. En ce sens, la poésie se déploie toujours à partir de la richesse des ressources du langage. Selon cette perspective, l'essence de la poésie jaillit des possibilités offertes par le langage. Toutefois, le langage n'existant pas par lui-même à la manière d'un étant objectif, il ne jaillit toujours qu'à partir d'une échappée poétique. En effet, le langage ne doit pas être compris pour Heidegger comme un matériau sous-la-main. Le cours de logique de 1934 n'avait nulle autre visée que de détruire jusqu'en son fondement cette conception du langage. Les modèles à

---

<sup>522</sup> HEP, p. 54 ; GA 4, 42.

<sup>523</sup> HEP, p. 54 ; GA 4, 43.

<sup>524</sup> HEP, p. 55 ; GA 4, 43

cet égard sont les grands poètes qui introduisent de nouveaux mots dans une langue. C'est d'abord l'ouverture poétique du langage qui rend possible le langage au sens où toute parole fondamentale, qui fonde le langage selon Heidegger, est poétique. La poésie ne jaillit nulle part ailleurs que dans les ressources disponibles du langage, alors que les ressources du langage jaillissent toujours des possibilités poétiques de la langue. Heidegger vise cette relation circulaire, tel que nous l'avons interprétée, lorsqu'il affirme que « le langage originaire [*Ursprache*] est la poésie en tant qu'institution de l'être »<sup>525</sup>.

Il y a donc un renvoi essentiel entre la poésie et le langage. Heidegger explique que l'institution poétique de l'être est doublement liée : aux dieux et aux hommes. Dans les deux cas, la poésie ne doit pas être comprise, prévient Heidegger, comme l'expression d'une culture<sup>526</sup>. Qu'elle soit relative aux dieux ou au peuple, la poésie est la première nomination des dieux et la révélation première de l'étant pour le peuple. Dans ses travaux précédents, Heidegger avait, rappelons-nous, déconstruit l'idée de la poésie comme expression (psychologique ou sociale). La poésie ne doit donc pas être pensée en termes d'expression, mais en termes de vérité.

Premièrement, la poète est celui qui accueille les signes des dieux et qui nomme pour la première fois les choses. La parole, qui détermine l'essence de l'homme, est donc la réponse de l'homme face à l'interpellation première des dieux qui lui font signe. Le dire du poète, qui est toujours une réponse, est donc à la fois une captation (*Auffangen*), ainsi qu'une réception (*Empfangen*) des signes des dieux. Cette réception, explique Heidegger, constitue un nouveau don : alors que la captation des signes des dieux « capte » ce qui est accompli la réception « reçoit » aussi toujours le « pas-encore-réalisé » (*noch-nicht-Erfüllte*)<sup>527</sup>. Dans ce passage

---

<sup>525</sup> HEP, p. 55 ; GA 4, 43.

<sup>526</sup> HEP, p. 54 ; GA 4, 42.

<sup>527</sup> HEP, p. 58 ; GA 4, 46.

difficile, ce que Heidegger tente de dire c'est que l'accueil du don n'est pas seulement accueil de la présence des dieux qui font signe. Il s'agit aussi de l'accueil du présage de ce qui n'est pas encore accompli, du signe avant-coureur de ce qui est sur le point d'advenir, de ce que Heidegger nommera sous peu le dieu à venir.

Or, l'institution poétique est deuxièmement liée au peuple. Pour Heidegger, la poésie est aussi l'interprétation (*Auslegung*) de « la voix du peuple », en référence au poème de Hölderlin du même nom<sup>528</sup>. L'objet de l'interprétation de la poésie, lorsqu'elle concerne le peuple, c'est ce que Heidegger appelle « *die Sagen* », que nous traduisons par les dire. Ce qui est exprimé dans les dire, c'est l'appartenance du peuple à l'étant qu'il garde en souvenir (*eingedenk*). À partir des vers tirés de différentes rédactions du poème « La voix du peuple », Heidegger interprète la seconde tâche du poète comme étant celle d'interpréter ces dire dans le but de garder en mémoire l'appartenance à l'étant du peuple. La compréhension de la tâche du poète comme celui qui interprète les légendes du peuple est unique à la conférence *Hölderlin et la poésie* et demeure exposée extrêmement rapidement.

La visée de Heidegger est de situer le poète dans l'entre-deux, comme nous l'avons vu dans le cours de Hölderlin de 1934-1935. Le poète était caractérisé comme un être de l'« entre », c'est-à-dire celui qui occupe une place entre les dieux et les hommes : le poète serait un sous-dieu et un surhomme. La tâche du poète consiste donc à la fois à capter et recevoir les signes des dieux et à la fois énoncer les différents dire d'un peuple. Cette double tâche de la poésie se rapporte d'une manière propre à la temporalité. En effet, le poète garde en mémoire les légendes du peuple (passé), il capte les signes présents des dieux (présent) et reçoit les signes avant-coureurs du divin (futur). L'activité poétique est donc essentiellement temporelle.

---

<sup>528</sup> HEP, p.58 ; GA 4, 46.

L'institution poétique est toujours plongée dans l'histoire concrète des peuples selon Heidegger. Le libre don et la fondation ne sont pas des notions abstraites pour Heidegger, mais se réalisent toujours concrètement dans l'histoire. La poésie de Hölderlin, qui poétise la poésie elle-même, inaugure une nouvelle époque dans l'histoire : celle du « temps des dieux enfuis *et* du dieu à venir [*des kommenden Gottes*] »<sup>529</sup>. Cette idée d'un dieu à venir est propre à cette conférence et n'apparaît pas dans le cours de l'hiver 1934-1935. Le libre don avait été caractérisé par Heidegger comme étant la captation des signes des dieux et de la réception du « pas-encore-réalisé ». Cette idée permet d'éclairer le passage suivant : la dispensation de l'être (le libre don) à notre époque serait la captation de la fuite des dieux ainsi que la réception du dieu à venir. C'est le temps de détresse (*dürftiger Zeit*), celui de l'entre-deux : l'époque où les dieux se sont enfuis et l'époque où le dieu à venir n'est pas encore advenu<sup>530</sup>.

Dans sa conférence *Hölderlin et l'essence de la poésie* de 1936, Heidegger trouve dans la poésie de Hölderlin un nouveau libre don, une nouvelle dispensation de l'être : celle de la désolation divine où les dieux ne sont plus là et où le prochain dieu n'est pas encore arrivé. Ce nouveau don de l'être, c'est-à-dire le temps de détresse dans lequel les hommes sont plongés dans la modernité, appelle une nouvelle fondation. L'« habiter de l'homme sur terre » se trouve transformé à l'époque de la désolation divine et du retrait de l'être. L'ensemble des rapports qui constituent le monde se trouverait articulé par la détresse et la misère métaphysique de notre époque. À la fois le libre don et la fondation, donc les deux premiers moments de l'institution poétique de la vérité de l'être, se réalisent de manière concrète dans l'histoire. Hölderlin aurait mis en poème ce temps de détresse.

---

<sup>529</sup> HEP, p. 60 ; GA 4, 47.

<sup>530</sup> HEP, p. 60 ; GA 4, 47.

Dans cette conférence, Heidegger n'évoque pas le troisième moment de l'institution poétique de la vérité : le commencement. Peut-être s'agit-il d'une trop grosse entreprise pour cette conférence, puisque les réflexions sur le don et la fondation sont encore trop embryonnaires. Ce qui est certain c'est que nous ne pouvons comprendre l'entreprise heideggerienne de préparer « l'autre commencement » qu'à partir de la mise en poème de Hölderlin de l'époque contemporaine, ce que très peu d'études ont pris en compte. C'est ce qui nous occupera dans le prochain et dernier chapitre de cette étude.

## **Dixième Chapitre**

### **L'appel silencieux de l'être et son écoute possible : le langage dans les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)***

Les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* sont à la fois un point d'arrivée de la pensée de Heidegger des années 1930 sur la question du langage ainsi qu'un point de départ. Ils sont un point d'arrivée dans la mesure où les cours et les conférences de ces années peuvent être compris comme étant la préparation de cette nouvelle pensée du langage : les *Beiträge* doivent être situés à dans la continuité de l'ébranlement de la logique (GA 38A), dans le sillon des découvertes des possibilités créatrices de la poésie de Hölderlin (GA 39) et dans le questionnement métaphysique de l'auteur (GA 40). Lus à partir des cours et des conférences que nous avons étudiés de Heidegger au milieu des années 1930, les *Beiträge* nous apparaissent comme l'un des points d'aboutissement de la conception heideggérienne du langage. Dégagée des limites de la pensée « logiciste » et technique, Heidegger conçoit plutôt le langage comme un appel et une écoute de l'être en 1936-1938. Nous pouvons donc comprendre les *Beiträge* comme étant l'aboutissement de la « première phase » de cette nouvelle conception du langage.

Les *Beiträge* sont aussi un point de départ en ce qu'ils posent la base de la « deuxième phase » de la pensée heideggérienne du langage, qui trouvera sa formulation la plus complète dans la deuxième série de cours sur Hölderlin (GA 42, 43) des années 1940. Dans cette « deuxième phase », le langage est compris à partir de l'« habiter » de l'homme sur la terre en élaborant les intuitions de la pensée du *Heimat* tel qu'élaboré dans le cours de 1934-1935. Cette conception du langage vient poser la base de la pensée tardive de Heidegger, où le langage est compris comme étant la « maison de l'être ».

Les *Beiträge* sont donc un moment crucial de la pensée heideggérienne du langage. Toutefois, il faut souligner que la question du langage dans ce texte se fait assez discrète si nous



la comparons à celle que nous retrouvons dans les cours et conférences de la deuxième moitié des années 1930. Seuls deux paragraphes sur 281 sont dédiés expressément à la question du langage, alors que cette thématique était l'objet central des divers cours et conférences que nous avons étudiés. Cela est d'autant plus mystérieux que dans les cours qui suivent *Introduction à la métaphysique* (GA 40), la question du langage disparaît presque totalement des considérations de l'auteur. Il faudra attendre le séminaire sur Herder (GA 85) et la deuxième série de cours sur Hölderlin des années 1940 pour que le langage et la poésie reprennent la place centrale qu'ils occupaient dans la pensée de Heidegger de la deuxième moitié des années 1930.

Si les commentateurs s'accordent pour dire que la figure de Hölderlin est déterminante dans le manuscrit de 1936-1938, il n'en demeure pas moins que les allusions à ce poète se font plutôt rares. À première vue, l'importance de Hölderlin est beaucoup moins soulignée que celle de Nietzsche, par exemple, dont les cours sur cet auteur sont contemporains de la rédaction du manuscrit de 1936-1938. La place qu'occupe Hölderlin dans les *Apports à la philosophie* ne peut donc pas être tenue pour acquise.

Ce chapitre sera constitué de trois parties. La première visera à introduire les *Beiträge* en les situant dans leur contexte, en explicitant leur structure générale et en éclairant leur visée. Dans un deuxième temps, il s'agira de montrer que Hölderlin possède une omniprésence souterraine dans ce manuscrit, ce qui est bien connu, mais nécessite toutefois d'être fondé et justifié : même si Heidegger est très discret sur la poésie de Hölderlin dans ce texte, nous montrerons comment l'institution poétique de la vérité de l'être est tout à fait déterminante dans la structure même de l'ouvrage. Dans un dernier temps, nous proposerons une interprétation des deux paragraphes qui abordent directement la question du langage dans les *Beiträge*, en les éclairant par certains

passages centraux. Nous montrerons comment les *Beiträge* peuvent être compris comme étant l'aboutissement de la réflexion heideggérienne sur le langage des années 1930.

## **1. Introduction aux *Apports à la philosophie (De l'événement appropriant)***

### *1.1. Le contexte général*

Les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, rédigés entre 1936 et 1938, ont été publiés en 1989. Dans la postface de l'ouvrage, von Herrmann explique qu'à l'origine, ce manuscrit était destiné à n'être publié qu'après la publication complète des cours de Heidegger, qui constitue la deuxième section de la *Gesamtausgabe*<sup>531</sup>. Pour cette raison, la réception a souvent affirmé l'importance de l'interprétation de la totalité des cours de l'auteur, qui doit venir éclairer ce manuscrit inédit et son effort balbutiant de formuler la pensée de l'*Ereignis*<sup>532</sup>. À cet effet, Greisch souligne justement le caractère « transitoire et explorateur de la pensée » de Heidegger développée dans ce manuscrit, que l'on peut comprendre comme étant une « recherche d'un nouveau dire »<sup>533</sup>.

Les *Beiträge* sont la première formulation de la pensée de l'événement appropriant (*Ereignis-Denken*), que l'on peut considérer comme l'aboutissement de ce que nous avons retenu comme étant le tournant de la pensée de Heidegger. C'est dans ce manuscrit que le terme *Ereignis* devient le véritable « mot directeur » de la pensée heideggérienne, selon von Herrmann<sup>534</sup>. Nous retrouvons l'usage de ce terme capital pour la première fois dans la conférence *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* que nous avons étudiée. On se souvient que

---

<sup>531</sup> Von Herrmann, Postface, AP, p. 583 ; GA 65, 513.

<sup>532</sup> Dastur, « Le tournant dans l'*Ereignis* et la pensée à venir », *Lire les Beiträage zur Philosophie de Heidegger*, Pairs, Hermann Éditeurs, 2017, p. 143.

<sup>533</sup> Greisch, « Études Heideggériennes : Les 'Contributions à la philosophie (À partir de l'*Ereignis*) de Martin Heidegger », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 73, No. 4, Paris, Vrin, 1989.p. 606.

<sup>534</sup> Von Herrmann, Postface, AP, p. 583 ; GA 65, 513.

le langage avait été compris comme étant « cet événement appropriant [*Ereignis*] qui dispose de la suprême possibilité de l'homme »<sup>535</sup>. Or, dans les *Beiträge*, l'*Ereignis* n'est pas explicitement et aussi directement lié au langage. Dans la dernière section du présent chapitre, il sera donc nécessaire d'éclairer la relation fondamentale entre l'événement appropriant et le langage, relation qui apparaît belle et bien dans cet ouvrage.

Le terme *Ereignis* est cardinal dans la pensée de Heidegger et est très difficile à traduire en français. D'abord, au sens courant, l'*Ereignis* désigne un événement extraordinaire, contrairement aux événements quotidiens qui relèveraient plutôt du terme *Geschehen*. L'*Ereignis* est ainsi un événement remarquable et unique. En fait partie le second sens du terme *Ereignis*, où il faut surtout entendre la proximité avec l'adjectif « *eigen* », c'est-à-dire ce qui est propre à quelque chose. Lorsque Heidegger évoque l'*Ereignis*, il indique le fait que l'être – qui sera maintenant dénommé estre (*Seyn*) dans ce manuscrit – et l'homme sont « propres » l'un à l'autre<sup>536</sup>.

Ce que Heidegger nomme le tournant (*Kehre*) dans ces *Beiträge*, c'est l'événement extraordinaire dans lequel l'homme se retourne vers l'être et dans lequel l'être se retourne vers l'homme. Dans ce double retournement se produit l'événement appropriant, qui provoque une double transformation. Premièrement, dans l'événement appropriant l'homme approprie l'être lorsqu'il répond à son appel, d'où jaillit une interprétation renouvelée et créatrice de l'être<sup>537</sup>. Deuxièmement, dans l'événement appropriant l'être approprie l'homme lorsque, dans son écoute de l'appel de l'être, l'homme se trouve totalement métamorphosé dans son être-le-là. Il

---

<sup>535</sup> HEP, p. 48 ; GA 4, 48.

<sup>536</sup> Dastur, « Le tournant dans l'*Ereignis* et la pensée à venir », dans *Lire les Beitrüge zur Philosophie de Heidegger*, p. 142.

<sup>537</sup> Richard Polt parlera de l'*Ereignis* comme d'un « *reinterpretative Event* ». Polt, « The Event of Entinking the Event », *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, Indiana, Indiana University Press, 2001, p. 93.

faut donc toujours comprendre l'*Ereignis* à partir de cette double appropriation métamorphosante. Pour garder ces deux sens propres à l'*Ereignis*, nous traduirons *Ereignis* par « événement appropriant ».

### 1.2. La structure des *Beiträge* : les six fugues

Les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* sont inusités à plusieurs égards. Le lecteur habitué aux textes publiés de Heidegger sera tout à fait déconcerté devant le style inhabituel de ce manuscrit. Constitués de 281 paragraphes, qui prennent une forme quasi aphoristique, les *Beiträge* n'ont pas de ligne directrice systématique. Les paragraphes des *Beiträge* sont déterminés selon les « fugues » auxquels ils appartiennent. La visée de l'auteur, en procédant ainsi, est de rompre définitivement avec toute pensée systématique, qui aurait comme but de saisir une fois pour toutes le sens de l'être. Les *Beiträge* sont plutôt conçus selon six « fugues » (*Fuge*), six échappées pourrions-nous dire, dont chacune s'efforce d'approcher différemment l'événement appropriant. Les différentes fugues doivent donc, selon Dastur, être comprises comme étant différentes « articulations » du même effort de penser l'être<sup>538</sup>.

Nous pouvons traduire la première partie, selon l'édition de Von Herrmann, « *Vorblick* » par « vue d'ensemble ». Comme son nom l'indique, cette partie vise à circonscrire les thématiques générales de l'ouvrage. Elle est constituée des 49 premiers paragraphes du texte et sert d'abord et avant tout à donner la mesure au reste de l'ouvrage.

La première fugue s'intitule « l'écho » (*der Anklang*). Dans cette fugue, Heidegger évoque l'urgence et la détresse de notre époque, c'est-à-dire celle de l'abandonnement de l'être. Au sein

---

<sup>538</sup> Selon Dastur, le terme « fugue » viendrait traduire le grec « *armos* », qui désigne une articulation. Dastur, « Le tournant dans l'*Ereignis* et la pensée à venir », dans *Lire les Beitrage zur Philosophie de Heidegger*, p. 147.

de cet abandon surgit un écho lointain, promesse de possibilités futures. Cette fugue est constituée de 30 paragraphes.

La deuxième fugue s'intitule la « passe » ou la « dispensation » (*das Zuspiel*) et aborde le rapport complexe qu'entretiennent le premier et le second commencement. Cette fugue vise à présenter l'époque de la transition (*Übergang*) entre le premier et le second commencement. Elle est constituée de 33 paragraphes.

La troisième fugue s'intitule « le saut » (*der Sprung*). La visée du saut est de prendre un élan en vue de sauter au cœur de l'être, ce qui annonce la fondation de l'autre commencement. Cette fugue est constituée de 56 paragraphes.

La quatrième fugue se nomme « la fondation » (*die Gründung*) et se compose de 99 paragraphes. Dans cette fugue, Heidegger veut fonder l'être-le-là directement dans la vérité de l'être.

La cinquième fugue est celle qui porte sur ceux qui sont à venir (*die Zu-künftigen*). Cette très courte fugue évoque les hommes qui appartiennent au futur. Elle est composée de cinq paragraphes.

La sixième fugue, de loin la plus difficile, se nomme « le dernier dieu » (*der letzte Gott*). Cette fugue évoque le dernier dieu, qui se dé-voile dans le refus même de l'être. Seuls quatre paragraphes appartiennent à cette fugue.

La dernière partie possède un caractère particulier. Dans la rédaction initiale qui va de 1936 à 1937, les *Beiträge* étaient composés de seulement six fugues et d'une partie introductive. En 1938, Heidegger a ajouté une huitième partie, intitulée l'estre (*das Seyn*)<sup>539</sup>. Au départ, « l'estre » était placé à la seconde place. Toutefois, selon certaines indications laissées en 1939,

---

<sup>539</sup> Von Herrmann, AP, p. 585 ; GA 65, 515.

Heidegger aurait signifié que cette partie n'appartiendrait pas à cette place. L'éditeur des *Beiträge*, von Herrmann, a ainsi jugé que « l'estre » devrait être placé à la toute fin de l'ouvrage. Il faut donc garder en tête que cette partie n'a pas été conçue comme étant la conclusion du texte. C'est précisément dans cette partie que la thématique du langage est traitée comme telle, en seulement deux paragraphes. Elle est constituée de 24 paragraphes.

### 1.3. *La visée des Beiträge : l'époque de la transition (Übergang)*

Le projet des *Beiträge* se caractérise à la fois par son humilité et par ses grandes prétentions. Nous pouvons dire que le projet de Heidegger en 1936-1938 est humble, dans la mesure où il ne se comprend que comme une préparation de l'autre commencement. Dans ce manuscrit, Heidegger ne présente pas les *Beiträge* comme étant l'accomplissement de cet autre commencement. Tout au plus, s'agit-il d'un « apport » à la philosophie, qui vise à préparer l'autre commencement. Heidegger conçoit ainsi son projet en 1936-1938 comme étant une pensée de la transition (*Übergang*) vers l'autre commencement<sup>540</sup>. Toutefois, ce projet témoigne assurément de très hautes prétentions. Ce qui est visé par Heidegger, ce n'est rien d'autre que de préparer un autre commencement de l'histoire, dont les possibilités salvatrices seront en mesure de sauvegarder l'humanité du ravage planétaire de la *Machenschaft*. La pensée de Heidegger se conçoit donc comme cette transition entre le premier commencement et l'autre commencement de l'histoire, rien de moins.

Afin de comprendre ce que Heidegger veut dire par « transition » – et ainsi comprendre son projet – il convient ainsi de caractériser justement en quoi consistent le premier et l'autre commencement. Ces deux commencements se déterminent à partir de la manière dont ils ont

---

<sup>540</sup> AP, p. 19 ; GA 65, 5.

formulé la question de l'être. Le premier commencement (*erste Anfang*) se rapporte à la question directrice (*Leitfrage*), alors que l'autre commencement (*der anderen Anfang*) se formule selon la question fondamentale (*Grundfrage*). À cet égard, von Herrmann écrit :

Der „erste Anfang“ benennt die bisherige Geschichte des abendländischen Denkens von den vorsokratischen Denkern bis zu Nietzsche. Es ist die Seins- und Denkgeschichte der Leitfrage nach dem Seienden in seinem Sein (Seiendheit). Der Übergang zum „anderen Anfang“ ist der Übergang von der Geschichte der Leitfrage zur beginnenden Geschichte der Grundfrage, in der nicht mehr nur nach dem Seienden in seinem Seiendsein, sondern nach dem Sein selbst und der ihm eigenen Wahrheit (Unverborgenheit) gefragt wird<sup>541</sup>.

Le premier commencement se formule selon la question directrice. Depuis les idées platoniciennes jusqu'à la volonté de puissance de Nietzsche, la question de l'être a toujours été formulée à partir de l'étant. La métaphysique, en ayant envisagé l'étant en tant qu'il se donne à voir aux yeux de l'homme, serait ainsi ce qui aurait préparé l'advenue de la technique moderne. Cette brève préhistoire de la *Machenschaft* est en vérité celle de l'aboutissement du nihilisme contemporain, dans lequel l'être serait totalement tombé dans l'oubli. Cet oubli, explique dramatiquement Heidegger, a lui-même été oublié.

La première étape de la transition vers l'autre commencement pour Heidegger est de se remémorer l'abandonnement de l'être<sup>542</sup>. Cet abandonnement de l'être serait l'époque de la *Machenschaft* que nous traduirons par machination. Penser la transition, c'est donc penser jusqu'au bout la machination, puisqu'il s'agirait de la dernière dispensation de l'être, qui – si elle est écoutée justement – porte en elle l'écho d'autres possibilités salutaires de l'histoire.

L'époque contemporaine se caractériserait, selon Heidegger, par la machination. Dans le terme *Machenschaft*, il faut d'abord entendre le verbe *machen*, faire. Notre époque se

---

<sup>541</sup> Von Herrmann, *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Ein Kommentar“*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2019, 87.

<sup>542</sup> AP, p. 139 ; GA 65, 112.

caractériserait par l'hégémonie du faire, par rapport à toutes les autres activités. À l'époque de la machination, la pensée est elle-même conçue comme étant un certain « produire » : l'être serait ainsi le produit de nos facultés intellectuelles – de nos capacités cognitives dirions-nous aujourd'hui. Le second sens de *Machenschaft* renverrait à l'idée d'un complot secret comme le désigne le terme français de machination. Dans cette perspective, l'histoire de la métaphysique déterminerait de manière souterraine notre affairément quotidien, déterminant ainsi l'entièreté de l'histoire.

Pour Heidegger, la machination doit être comprise à partir de six caractéristiques. Premièrement, la machination est une affaire de calcul (*Berechnung*)<sup>543</sup>. À l'époque de la *Machenschaft*, une forêt, par exemple, serait comprise comme réservoir potentiel de bois, maîtrisable parce qu'au fond calculable. L'étant serait toujours envisagé par rapport à son rendement possible pour le « faire » humain.

Deuxièmement, la machination se caractériserait par sa rapidité (*Schnelligkeit*)<sup>544</sup>. La nouveauté serait la caractéristique fondamentale de l'apparition de l'étant. Chaque étant serait appréhendé à partir des attentes de la nouveauté, c'est-à-dire à partir du besoin de la fine pointe et du dernier cri. Heidegger conçoit la rapidité comme un « besoin maladif » où toute chose doit se passer rapidement, autant au niveau de l'affairement quotidien que dans le renouvellement sans cesse des produits de consommation.

Troisièmement, la machination entraîne un véritable « éveil » des masses (*Aufbruch des Massenschaften*)<sup>545</sup>. À l'époque de la machination, tout doit être « massif », à la fois entendu comme ce qui est gigantesque, mais aussi destiné pour la masse. Toute individualité est étouffée

---

<sup>543</sup> AP, p. 147 ; GA 65, 120.

<sup>544</sup> AP, p. 148 ; GA 65, 121.

<sup>545</sup> AP, p. 148 ; GA 65, 121.



sous le poids écrasant du conformisme. Heidegger pense assurément à l'émergence au 20<sup>e</sup> siècle des médias de masse, ainsi qu'au fait que le peuple se comprenne de plus en plus lui-même comme masse anonyme.

Quatrièmement, notre époque, pour Heidegger, est celle de « l'exposition, la publicisation et la généralisation de toute tonalité affective »<sup>546</sup>. Dans la perspective de Heidegger, l'époque de la machination se caractérise par le fait que tout doit être rendu public. La tonalité affective devient ainsi un simple sentiment intérieur que l'on expose aux autres. Dans cette situation, la détresse – la tonalité affective de notre époque – n'est plus entendue, ni prise au sérieux.

Cinquièmement, la machination est l'époque de l'absence de questionnement<sup>547</sup>. La situation planétaire de la machination est tenue pour acquise et considérée comme seule avenue possible de l'histoire.

Finalement, c'est l'époque de l'expérience vécue (*Erlebnis*). Tout événement est compris comme étant le lieu d'expérience personnelle, de sentimentalité privée. Heidegger s'attaque à l'expérience vécue, dans la mesure où cette notion est le corollaire de la machination. Puisque toute chose est comprise comme un produit, alors toute chose se rapporte à l'expérience vécue par l'homme.

Si la machination peut rappeler la très célèbre notion wébérienne de « désenchantement du monde », on doit se rappeler que le monde demeure « ensorcelé » pour Heidegger, c'est-à-dire demeure sous la domination et le charme de la compulsion à produire : « L'envoûtement que répand la technique, ses progrès exponentiels, ne sont que le *signe* de cet ensorcellement,

---

<sup>546</sup> AP, 150 ; GA 65, 123.

<sup>547</sup> AP, 150 ; GA 65, 123

qui pousse tout en direction de la computation, de l'utilité, du dressage, de la maniabilité et de la régulation »<sup>548</sup>. Même si les dieux se sont enfuis, le monde n'est pourtant pas à proprement parler « désenchanté » pour Heidegger. Plutôt, l'homme est entièrement sous l'ensorcellement de son propre pouvoir faire. La froideur du monde environnant, signe de son désenchantement, n'est que la conséquence d'un ensorcellement plus fondamental.

La pensée de la machination doit, pour Heidegger, amener l'homme à ressentir l'état de détresse (*Not*) dans laquelle il se trouve dans la modernité. Il s'agit là de la seconde étape qui doit mener à la transition vers l'autre commencement. Après avoir pensé la machination, Heidegger se tourne vers la détresse de notre époque. Cette détresse enflamme (*befeuert*) la transition<sup>549</sup>. Penser la machination, c'est ainsi préparer une pensée des autres advenues possibles de la pensée, qui se serait émancipée de l'hégémonie du produire.

Il faut toutefois éviter un malentendu. La machination n'est pas le résultat d'une mauvaise compréhension humaine de l'être. Elle n'est pas de l'ordre du préjugé ou de l'erreur, où il ne suffirait que d'un réajustement de la pensée pour la dépasser. La machination est un mode du déploiement (*Wesen*) de la vérité de l'être. Comme l'écrit von Herrmann :

In the context of being-historical thinking the word *machination* does not mean a definite manner of comportment by humans but rather “a manner of the essential swaying of being”. In accordance with which beingness of being is projected-open and determined within the notion of making, producing, and representing modernity<sup>550</sup>.

La machination n'est pas le produit de l'homme – ce qui serait encore penser dans l'horizon de la machination. Elle fait plutôt partie du déploiement de la vérité de l'être pour Heidegger. Elle

---

<sup>548</sup> AP, 151 ; GA 65, 124

<sup>549</sup> AP, p. 139 ; GA 65, 112.

<sup>550</sup> Von Herrmann, “Contribution to Philosophy and Enowning-Historical Thinking”, *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, Indiana, Indiana University Press, 2001, p. 115.

se manifeste à nous à travers certaines tonalités fondamentales, telle la détresse, pour ceux qui sont en mesure de la ressentir comme tonalité affective fondamentale.

Heidegger situe les *Beiträge* dans la transition vers l'autre commencement. *Sein und Zeit*, selon le jugement rétrospectif de son auteur, apparaît comme étant la préparation de cette transition : « ce livre se tient déjà à proprement parler au cœur de la question fondamentale, sans pouvoir cependant développer cette dernière purement à partir d'elle-même, c'est-à-dire de manière commençante »<sup>551</sup>. La question fondamentale pour sa part porte sur la vérité de l'estre et non pas sur l'être de l'étant (le premier commencement) ou le sens de l'être (*Sein und Zeit*). Dans les cahiers noirs, Heidegger comprend ses cours de 1927-1936 comme étant une préparation de la transition : „*Der Übergang als Umspring; die Vorbereitung, die Versuche, das Vor-bauen – all das ist durch die Vorlesungen seit 1927 bis 1936 angedeutet, wenngleich nie und bewußt nie unmittelbar mitgeteilt*”<sup>552</sup>.

La transition doit ainsi être comprise comme une coupure (*Schneidung*) avec le premier commencement<sup>553</sup>. La pensée de la transition rompt avec la pensée de l'être de l'étant afin de se retourner vers la vérité de l'être. Heidegger insiste sur le fait que nous ne devons pas comprendre l'autre commencement en opposition avec le premier commencement. La confrontation (*Auseinandersetzung*) avec le premier commencement prend la forme d'une correspondance : « Penser en transition pose ce qui a été, en premier, de l'estre de la vérité, ainsi que l'extrême avenir de la vérité de l'estre – il les pose dans une situation de mutuelle correspondance, et amène, en ce dialogue, l'essence de l'estre encore jusqu'ici non interrogé à prendre la

---

<sup>551</sup> AP, p. 100 ; GA 65, 76.

<sup>552</sup> GA 94, 243.

<sup>553</sup> AP, p. 206 ; GA 65, 177.

parole »<sup>554</sup>. Pour qu'advienne l'autre commencement, il faut, selon Heidegger, expérimenter le grand retournement (*große Umkehrung*) dans lequel l'homme se détourne de l'étant afin de se tourner vers la vérité de l'être<sup>555</sup>. Ce tournant dans la vérité de l'être doit provoquer une transformation de l'être-là de l'homme à partir de l'être.

Ce qui est clair, c'est que l'objectif de l'ouvrage de 1936-1938 est de préparer l'autre commencement en dégagant sa question fondamentale, ce qui exigera une transformation radicale de l'homme. La visée de Heidegger dans les *Beiträge* n'est pas tant de décrire à quoi ressemblerait l'autre commencement, puisque sa propre pensée ne se comprend elle-même que comme une préparation. Tout ce que nous pouvons dire, explique Ingeborg Schüssler, c'est que l'autre commencement « offrira une richesse de possibilités que nous ne pouvons pas anticiper »<sup>556</sup>. En conclusion, nous pouvons dire que les *Beiträge* espèrent préparer le tournant dans l'être, qui était préparé par les cours et les conférences du milieu des années 1930.

## **2. L'omniprésence discrète de Hölderlin dans les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)***

Dans les chapitres précédents de cette étude, nous avons vu que la conception heideggérienne du langage était dans une relation intime avec la poésie de Friedrich Hölderlin. En effet, sa conception du langage est, dans tous ses aspects, entièrement redevable à son interprétation de la poésie hölderlinienne. Or, le lecteur qui cherche à voir cette parenté dans les *Beiträge* sera surpris : il n'est mention de Hölderlin que tout au plus une dizaine de fois dans tout l'ouvrage de 1936-1938. Alors qu'elle était amplement présente depuis le cours de 1934-

---

<sup>554</sup> AP, 19 ; GA 65, 5-6.

<sup>555</sup> AP, p. 214 ; GA 65, 184.

<sup>556</sup> I. Schüssler, « Le 'dernier dieu' et le délaissement de l'être selon les 'Apports à la philosophie' de M. Heidegger [Seconde partie] », *Heidegger Studies*, Vol. 26, p. 160.

1935 jusqu'aux conférences de 1936, la poésie de Hölderlin n'est *jamais* explicitement citée dans ce manuscrit. Seul un paragraphe sur 281 évoque directement Hölderlin dans son titre – avec Kierkegaard et Nietzsche. En comparaison, la figure de Nietzsche est beaucoup plus présente dans cet ouvrage que celle de Hölderlin. En ce sens, il est légitime de se demander si la poésie de Hölderlin possède un rôle vraiment significatif dans les *Beiträge*.

Notre hypothèse est que, bien que discrète, l'interprétation heideggérienne de la poésie de Hölderlin détermine entièrement cet ouvrage. Si nous partons des multiples commentateurs, notre hypothèse apparaît anodine, puisque la majorité des interprètes reconnaissent le rôle important de Hölderlin pour ce texte. Toutefois, personne n'a souligné le fait très étonnant que la figure de Hölderlin et la thématique du langage restaient extrêmement discrètes dans cet ouvrage. Il est d'autant plus mystérieux que la question de la poésie et du langage disparaît presque totalement des considérations de Heidegger dans les cours suivant *Introduction à la métaphysique* de 1935. Il convient donc de poser réellement la question à savoir si la thématique du langage et celle de la poésie ont réellement une place dans les *Beiträge*, par-delà le fait que cette dite place est souvent tenue pour acquise par la littérature sur ce sujet.

### 2.1. *La triple institution de la vérité : le don, la fondation et le commencement*

Il faut se rappeler que les diverses conférences de 1936, que nous avons étudiées dans la section précédente, sont contemporaines du début de la rédaction des *Beiträge*. En ce sens, la lecture conjointe de ces textes peut venir les éclairer respectivement. Dans les différentes versions de *l'Origine de l'œuvre d'art* et dans la conférence *Hölderlin et l'essence de la poésie*, nous retrouvons l'importante notion d'institution de la vérité.

L'institution de la vérité est constituée de trois moments qui se succèdent, comme nous l'avons vu et ces moments se rapportent chacun à la poésie. Lorsqu'il est question de l'activité poétique, il s'agit de la manière dont la vérité de l'être se mettrait en œuvre, selon Heidegger. Premièrement, l'activité du poète serait d'abord d'accueillir la dispensation historique de l'être, que Heidegger comprend en termes de don. Après avoir accueilli ce don, le poète fonderait par la suite la vérité de l'être sur la terre en nommant pour la première fois les différents étant d'après les signes des dieux. Finalement, cette fondation serait ainsi le véritable coup d'envoi du commencement de l'histoire d'un peuple. Le commencement de l'histoire ne serait que le dernier moment de l'institution de la vérité de l'être : il y aurait d'abord l'accueil du don et la fondation du monde.

S'il est évident que le fondement et le commencement apparaissent dans les *Beiträge*, le « don », pour sa part, n'apparaît que très peu souvent. Cela est d'autant plus étrange que la triple institution de la vérité de l'être n'est jamais thématifiée comme telle dans le manuscrit de 1936-1938. Toutefois, nous soutenons l'hypothèse suivante : bien qu'il n'évoque pas cette notion aussi explicitement que dans ses conférences des années 1935-1936, Heidegger donne une place centrale à l'institution de la vérité et ses trois moments dans l'économie générale des *Beiträge*.

L'occurrence de la notion d'institution (*Stiftung*) est elle-même assez rare dans cet ouvrage. Deux passages nous apparaissent importants pour souligner la continuité de la réflexion heideggérienne des conférences des années 1935-1936 jusqu'aux *Beiträge* de 1936-1938. Le premier passage établit un lien étroit entre le poète et l'institution : « Le chercheur de l'estre, dans sa surcharge de pouvoir de chercheur, est le poète, qui 'institue' l'estre »<sup>557</sup>. Ce passage démontre sans équivoque que les *Beiträge* sont à situer dans la pleine continuité des réflexions

---

<sup>557</sup> AP, p. 25 ; GA 65, 11.

présentées dans les conférences de 1935-1936, lorsqu'il est question de l'institution de la vérité de l'être. Ici, le poète est assimilé au chercheur (*Sucher*). Si nous interprétons ce passage à l'aune des conférences, nous pourrions dire que la recherche du poète consiste dans l'effort d'entendre l'écho de l'être. C'est dans sa recherche d'une écoute adéquate de l'être que le poète est véritablement un « chercheur ». Chercher doit être ici entendu au sens de « prêter l'oreille », c'est-à-dire écouter. En écoutant, le poète cherche à entendre la parole silencieuse de l'être et institue cette parole dans l'histoire des peuples. Ainsi compris, ce passage témoigne des mêmes considérations que celles présentées dans les conférences au sujet de l'institution de l'être par la poésie.

Dans le second passage, où il est question de la notion d'institution, apparaît le langage. Au paragraphe 89, Heidegger évoque la confrontation avec la logique et sa nécessaire transformation : « La 'logique' comme doctrine de la pensée adéquate devient une réflexion sur l'essence du langage comme nomination instauratrice [*stiftenden Nennung*] de la vérité de l'être »<sup>558</sup>. Ici, il est explicitement fait mention du projet logico-poétique de Heidegger tel qu'il était formulé dans les cours du milieu des années 1930. Il faut se souvenir que le cours de 1934 sur la logique n'avait nulle autre visée que de produire une véritable confrontation avec la conception logiciste du langage. Le but de Heidegger était ainsi de transformer la logique, en tant que doctrine du « représenter », en une réflexion sur l'essence du langage et de la poésie. Il est donc clair que, même s'il est discret, le projet logico-poétique de Heidegger est présent dans les *Beiträge*.

S'il est bien question de l'institution de la vérité de l'être, la notion de don, pour sa part, est rarement nommée explicitement dans cet ouvrage. Dans les conférences de 1936, le don était

---

<sup>558</sup> AP, 206 ; GA 65, 177.

compris comme étant la dispensation historique de la vérité de l'être : le poète, à l'écoute des signes du divin, accueille le don de l'être et le fonde poétiquement. À notre époque, l'être se serait donné au poète à travers la fuite des dieux et l'attente du dieu à venir. La dispensation de l'être aujourd'hui serait celle du temps de détresse, de l'entre-deux, c'est-à-dire l'époque du nihilisme et du ravage de la technique.

Nous retrouvons deux occurrences remarquables de la notion de don dans les *Beiträge*, cette fois-ci *Verschenkung*, que nous traduirons par dispensation. Au paragraphe 9, Heidegger écrit : « L'estre comme événement appropriant – le déni hésitant comme (refus). La maturité : fruit et dispensation [*Verschenkung*] »<sup>559</sup>. Ce passage, qui se caractérise par sa difficulté, est répété presque tel quel au paragraphe 146 :

L'événement appropriant comme l'échec hésitant et en lui la maturité du 'temps', la puissance du fruit et la grandeur de la dispensation (*Verschenkung*), mais dans la vérité comme une éclaircie où se cacher.

La maturité est grosse du « ne...pas... », la maturation n'est pas encore la dispensation, pas plus chacune dans le contre-balancement, même dans l'échec de l'hésitation et donc le ravissement dans la fuite. C'est seulement ici que se trouve ce qui a trait au rien essentiel de l'estre comme événement appropriant<sup>560</sup>.

Dans la continuité de ses cours, Heidegger conçoit ici le temps comme une forme de maturation. Chaque époque, d'une certaine manière, serait grosse de l'avenir, c'est-à-dire d'une certaine dispensation de l'être. La dispensation de notre époque serait celle du « ne... pas... », c'est-à-dire celle où il n'y aurait *plus* de dieux et celle où le dernier dieu *ne* serait *pas* encore arrivé. La dispensation de l'être à notre époque est celle de la désolation, conséquence de la machination. Notre temps serait cependant gros d'un avenir. La pensée apparaît ici chez Heidegger comme la sage-femme de l'histoire de l'être.

---

<sup>559</sup> AP, p. 47 ; GA 65, 29.

<sup>560</sup> AP, 307 ; GA 65, 268.



Les brefs usages du termes *Verschenkung* dans les *Beiträge* sont à comprendre dans la pleine continuité des réflexions qui animaient les conférences de 1936. Le don doit ainsi être entendu à partir de la thématique de l'abandonnement de l'être, qui est abondamment traitée dans l'ouvrage de 1936-1938. En effet, dans les *Beiträge*, la majeure partie de l'ouvrage présente explicitement et longuement ces thématiques à travers l'abandonnement de l'être, le nihilisme et la fuite des dieux. Dans la pleine continuité de *Hölderlin et l'essence de la poésie*, Heidegger écrit :

La fuite des dieux doit être expérimentée et endurée.

Cette manière de se tenir fonde la lointaine proximité de l'événement appropriant.

Cet événement appropriant est la vérité de l'estre.

Dans cette vérité s'ouvre premièrement la détresse (*Not*) de l'abandonnement de l'estre.

À partir de cette détresse, le fondement de la vérité de l'être, le fondement de l'être-là, devient nécessaire.

Cette nécessité s'accomplit dans la décision constante qui domine toute l'humanité historique : si l'homme futur est celui qui appartient à la vérité de l'être et donc, à partir de cette appartenance et pour elle recèlera la vérité comme vérité de l'étant, ou si le début du dernier homme le chassera dans une animalité déguisée et refusera le dernier dieu à l'être humain historique<sup>561</sup>.

Ce passage très dense rappelle à plusieurs égards les passages sur la dispensation historique de l'être, en laquelle consistait le don qui appartient à l'institution (*Stiftung*). Le don de notre époque est celui de la fuite des dieux, qui doit être « expérimentée » et « endurée ». Dans cette expérience et cette endurance s'annonce la détresse de l'abandonnement de l'être, qui, si elle est convenablement reçue par l'homme, pourra venir fonder l'être-là futur de l'homme. Notre époque est encore ici comprise selon Heidegger comme étant une époque de l'entre-deux : entre les dieux enfuis et le dieu à venir. Bien que discrète, la notion de dispensation (*Verschenkung*) joue bien un rôle fondamental dans les *Beiträge*.

---

<sup>561</sup> AP, p. 45 ; GA 65, 27-28.

Le deuxième moment de l'institution de la vérité de l'être est, pour sa part, beaucoup plus explicite dans les *Beiträge*. La cinquième fugue de l'ouvrage est entièrement dédiée à la thématique de la fondation. La fondation apparaît dans l'ouvrage tout juste après le saut au cœur de la vérité de l'être. Rappelons que le premier commencement se formulait selon la question directrice, portant sur l'être de l'étant, alors que l'autre commencement portait sur la question fondamentale, c'est-à-dire sur le déploiement de la vérité de l'être. Le saut accomplissait le passage de la question directrice à la question fondamentale. Après avoir sauté au cœur de la vérité de l'être, le projet de Heidegger est d'accomplir la fondation (*Gründung*) : c'est le moment où l'homme fonde son séjour dans la vérité de l'être. Dans les conférences de 1936, la fondation était le deuxième moment de l'institution de la vérité de l'être. Elle doit être entendue d'une manière semblable dans l'ouvrage de 1936-1938.

La dispensation historique de l'être dans les *Beiträge* est celle de son abandonnement dans la modernité, qui se présente à nous à travers la fuite des dieux, le nihilisme et la machination. Cette détresse comporterait un écho : l'époque où l'être se refuse à nous serait lui-même gros des possibilités de fonder notre être-là dans le refus même de l'être. Sauter dans la vérité de l'être, ce serait sauter au sein même de ce dé-voilement, entendu ici à partir de la double activité dévoilante-voilante de l'être. La fondation n'est rien d'autre que l'établissement du *Dasein* de l'homme dans la vérité de l'être. C'est ce que Heidegger appelait le tournant, comme nous l'avons expliqué.

La cinquième fugue portant sur la fondation se divise en cinq parties. C'est surtout la cinquième partie de la cinquième fugue qui retiendra notre attention. Elle s'intitule : « L'essence de la vérité comme mise à l'abri »<sup>562</sup>. Encore une fois, il n'est pas étonnant qu'un des

---

<sup>562</sup> AP, p. 443 ; GA 65, 389.

paragraphe qui appartient à la cinquième partie de cette fugue soit explicitement mis en relation avec la conférence *L'origine de l'œuvre d'art* de 1936 tant les considérations sont les mêmes<sup>563</sup>.

La question du langage et de la poésie n'est qu'indirectement présente. Le paragraphe 244 est dans la pleine continuité de ces conférences :

D'où vient l'urgence et la nécessité de la mise à l'abri ? Du se mettre à l'abri. Pour ne pas l'éliminer, mais le préserver, il faut récupérer cet *événement* (*Geschehen*). L'événement est transformé et préservé (pourquoi) dans le combat entre *terre et monde*. La contestation du combat met la vérité dans l'œuvre, dans l'affaire, l'expérimente comme chose, l'accomplit en le faire et dans le sacrifice.

Mais il doit toujours y avoir la préservation du se mettre à l'abri. Car c'est seulement ainsi que l'histoire, qui est liée à l'existence, reste dans l'appropriement, et donc appartenant à l'être<sup>564</sup>.

Ce passage évoque à plusieurs égards la conférence de 1936 *L'origine de l'œuvre d'art*. Si la mention du combat entre terre et monde saute aux yeux, c'est surtout la mise en œuvre de la vérité qui attire notre attention.

Nous avons montré dans les chapitres précédents que Heidegger dégage la vérité de son sens propositionnel pour en faire un *événement*, qui est dans une intime proximité avec le langage. La visée des conférences de 1936, *L'origine de l'œuvre d'art* et *Hölderlin et l'essence de la poésie*, était précisément de montrer que l'une des manières dont la vérité se met à l'abri est dans ce que nous avons nommé avec Heidegger les puissances créatrices : œuvre d'art, pensée, fondation d'État, épiphane religieuse et sacrifice. Ces différentes puissances créatrices trouveraient leur origine dans l'institution de la vérité qui appartient à la poésie.

Au paragraphe 135, les puissances créatrices étaient mises explicitement en lien avec la mise à l'abri qui appartient au déploiement de la vérité de l'événement appropriant :

Cependant, l'événement appropriant ne peut pas être entièrement présenté comme une « donnée » (*Gebegenheit*) et une « nouveauté » (*Neuigkeit*). Sa vérité, c'est-à-

---

<sup>563</sup> AP, p. 447 ; GA 65, 392.

<sup>564</sup> AP, p. 445 ; GA 65, 390-391.

dire *la* vérité elle-même, se déploie seulement dans la *mise à l'abri* (*Bergung*) comme art, penser, poétiser, faire et exige donc l'instant d'être-*là*, qui rejette tous les moyens illusoire de la simple représentation<sup>565</sup>.

La manière dont l'événement appropriant déploie son essence est à distinguer de la simple présence qui caractérise le « donné ». La vérité désigne plutôt un déploiement, dans la mesure où elle se *met en œuvre* à travers certaines activités humaines, dont la poésie est l'essence, si nous reprenons les analyses de *L'origine de l'œuvre d'art*.

Dans le passage que nous venons d'exposer, l'institution n'est pas mise explicitement en relation avec l'activité poétique. Néanmoins, ce passage met en évidence le fait que Heidegger préserve l'idée de la mise à l'abri de la vérité dans l'œuvre. Dans la mesure où Heidegger renvoie plusieurs fois à *L'origine de l'œuvre d'art* dans les paragraphes qui suivent, il est légitime de penser que la fondation, dont il est question dans cet ouvrage, est bel et bien le second moment de l'institution de la vérité, comme il en était question dans les conférences de 1936.

Le troisième moment de l'institution poétique de la vérité de l'être est le commencement. Nous avons déjà abordé cette notion lorsqu'il s'agissait du premier et de l'autre commencement. Dans le cours sur Hölderlin de 1934-1935, Heidegger distinguait le commencement (*Anfang*) et le début (*Beginn*)<sup>566</sup>. Si le début renvoyait à un événement initial identifiable et factuel, le commencement pour sa part ne pouvait être connu qu'à la toute fin de l'événement. Le commencement serait ainsi l'*archè*s souterraine qui initie à la fois le début d'un événement, mais aussi commande l'orientation et la finalité de cet événement.

Il faut entendre le premier et l'autre commencement dans cette continuité. Pour Heidegger, le premier commencement est celui qui va des présocratiques à Nietzsche et se

---

<sup>565</sup> AP, p. 293 ; GA 65, 256.

<sup>566</sup> HH, p. 15-16 ; GA 39, 3.

détermine à partir de la question directrice de la métaphysique occidentale, c'est-à-dire la question portant sur l'être de l'étant. Le projet de Heidegger est de préparer l'autre commencement, qui trouverait son fondement dans la vérité de l'être. Il est donc bien question du commencement dans les *Beiträge*.

Bien qu'elle n'apparaisse pas en tant que telle dans ce manuscrit, nous avons montré que nous pouvons reconstituer la notion d'institution poétique de la vérité et ses trois moments dans les *Beiträge*. La dispensation de l'être à notre époque est celle de la machination, qui témoigne de l'abandonnement de l'être. La machination révèle néanmoins quelque chose sur l'essence de la vérité de l'être : le moment de voilement, de refus et d'oubli appartient à son déploiement historique. La fondation s'accomplit lorsque l'homme se tourne vers l'être et s'établit dans sa vérité (dévoilante-voilante). Ce faisant, cette fondation donne le coup d'envoi de l'autre commencement de l'histoire.

Si les différents cours et conférences de Heidegger des années 1930 – principalement ceux sur Hölderlin et Nietzsche – se sont plutôt intéressés à la question de la dispensation de l'être comme époque du nihilisme et de la fuite des dieux, les *Beiträge* sont un moment fondamental pour la fondation dans la vérité de l'être. Ainsi, l'ensemble des travaux de Heidegger dans le milieu des années 1930 sont à comprendre comme une préparation de l'autre commencement. Ces différents moments doivent être compris à partir de l'institution de la vérité de l'être, telle qu'elle a été élaborée dans les cours et les conférences de Heidegger dans le milieu des années 1930, mais aussi telle qu'on peut la reconstituer dans les *Beiträge*. Selon notre hypothèse, ce que nous avons appelé « l'institution poétique » serait ainsi au cœur même de la pensée de l'événement appropriant.

## 2.2. Hölderlin, le poète qui appartient au futur

Nous avons vu que l'institution de la vérité de l'être, qui est entièrement redevable de l'interprétation heideggérienne de Hölderlin des années 1930, possédait un rôle central dans les *Beiträge*. Notre but maintenant est de montrer que le figure de Hölderlin, même si elle se fait plutôt discrète, n'en est pas moins fondamentale aux *Beiträge*. Bien que la figure de Hölderlin soit beaucoup moins présente qu'on pourrait s'y attendre dans cet ouvrage, l'interprétation heideggérienne de sa poésie demeure omniprésente. Trois raisons supportent notre hypothèse.

Premièrement, Hölderlin apparaît dans les *Beiträge* comme étant le poète qui appartient au futur. En une série de questions rhétoriques, Heidegger énonce clairement cette appartenance de Hölderlin au futur dès le paragraphe 62 : « Pourquoi est-ce seulement pour cette transition [*Übergang*] que la poésie de Hölderlin devient future et donc historique ? »<sup>567</sup>. En thématissant poétiquement notre époque comme étant celle de la fuite des dieux, Hölderlin aurait ouvert l'avenir de manière qu'une transition du premier commencement à l'autre commencement soit rendue possible.

L'appartenance de la poésie hölderlinienne au futur est partagée avec d'autres figures philosophiques au paragraphe 105 : celles de Kierkegaard et Nietzsche. Toutefois, explique Heidegger, Hölderlin se distingue de ces deux penseurs, dans la mesure où il a le plus devancé sa propre époque : « Comment expliquer que le plus matinal de ces trois-là, Hölderlin, ait été en même temps celui qui a poétisé le plus loin à l'époque où la pensée cherchait encore une fois à connaître absolument toute l'histoire antérieure ? »<sup>568</sup>. Provenant de l'époque de l'idéalisme absolu, qui précède donc Kierkegaard et Nietzsche, Hölderlin a néanmoins devancé ces deux

---

<sup>567</sup> AP, p. 156 ; GA 65, 129.

<sup>568</sup> AP, p. 236 ; GA 65, 204.

penseurs. Selon Heidegger, Hölderlin, en thématissant la fuite des dieux, aurait pensé en dehors de la métaphysique, alors que Nietzsche et Kierkegaard, par exemple, se situeraient directement à la toute fin de la métaphysique. Hölderlin serait ainsi la figure parmi toutes celles évoquées par Heidegger qui serait le plus porteur d'avenir.

Deuxièmement, nous retrouvons au paragraphe 190 une occurrence exemplaire de la présence discrète de Hölderlin dans les *Beiträge*. Ce paragraphe ne présente rien de moins que la première formulation de ce que Heidegger appellera le Quadriparti (*Geviert*) dans sa pensée plus tardive<sup>569</sup>. Dans le cours de 1934-1935, quatre puissances de l'origine s'affrontaient lors de la fissuration de l'être : la naissance, le rayon, la détresse et l'élevage qui chacun renvoyait à la terre, au monde, aux dieux et aux hommes. Dans les *Beiträge*, nous retrouvons presque tel quel ce schéma. Chacun émerge de la fissuration (*Erklüftung*) de l'événement appropriant.

À cet égard, Heidegger dit : « Jaillissement et abandon, signe et recueillement sont les événements cohérents de l'appropriation, dans lesquels l'événement appropriant est révélé du point de vue de l'homme »<sup>570</sup>. Quelques lignes plus loin, Heidegger ajoute : « L'être-là est l'événement [*Geschehnis*] de la fissuration du milieu de transformation du tournant de l'événement appropriant. La fissuration est une appropriation, parfois et avant la fissuration et d'elle l'homme historique et l'essence de l'être, la proximité et la distance des dieux »<sup>571</sup>. Cette fissuration de l'être est un processus à la fois de séparation et d'unification. Elle sépare en ce qu'elle met en tension la terre, le monde, les hommes et les dieux. Dans cette tension, les quatre se font face et se confrontent. Toutefois, c'est à même cette tension entre les quatre que l'être trouve son unité. L'appropriation, qui appartient à l'événement appropriant, ne se produit que

---

<sup>569</sup> AP, p. 355 ; GA 65, 310.

<sup>570</sup> AP, p. 355 ; GA 65, 310.

<sup>571</sup> AP, p. 355 ; GA 65, 310.

là où l'être se fissure. Dans cette fissuration, le monde jaillit, la terre se refuse, les signes des dieux s'offrent aux hommes qui les recueillent. La pensée heideggérienne dans ce riche et difficile passage des *Beiträge* est entièrement redevable de la poésie de Hölderlin et de l'interprétation qu'il en a proposée dans les années 1930.

Troisièmement, la poésie de Hölderlin est dans une appartenance intime avec ceux qui sont à-venir (*Zu-Künftigen*). Si Heidegger n'est pas très explicite au sujet de ces a-venirs, c'est parce que ceux-ci appartiennent précisément au futur. On ne peut les penser, car ils dépassent notre compréhension présente. L'un des buts fondamentaux des *Beiträge* est de préparer l'émergence de ces êtres qui appartiennent au futur. En effet, explique Heidegger, ces messies « doivent être préparés »<sup>572</sup>. Ce que l'on peut dire c'est que ces hommes futurs seront dans une appartenance (*Zugehörigkeit*) avec l'événement appropriant et l'advenue du dernier dieu. L'être de ceux qui sont à-venir appartiendrait à la vérité de l'estre, dans la mesure où leur *Dasein* trouverait son fondement dans cette vérité.

Pour Heidegger, Hölderlin, en raison de son appartenance au futur, serait la figure qui annoncerait ces a-venirs : « Hölderlin est leur poète le plus lointain et donc le plus futur. Hölderlin est le plus futur, car il vient du plus loin et dans ce plus loin il mesure et transforme le plus grand »<sup>573</sup>. Dans la mesure où Hölderlin aurait mis en poème l'époque de l'abandonnement de l'être et de la fuite des dieux, il aurait thématiqué une époque qui n'appartiendrait plus à la métaphysique et aurait par le fait même préparé l'advenu de ces êtres futurs.

---

<sup>572</sup> AP, p. 452 ; GA 65, 395.

<sup>573</sup> AP, p. 458 ; GA 65, 401.



Cependant, si la parole de Hölderlin appartient au futur, c'est qu'elle ne serait pas audible à l'époque présente, explique tragiquement Heidegger. Il faudrait dès lors préparer son écoute :

D'après cela, la philosophie est maintenant d'abord la préparation de la philosophie dans la manière de la construction des prochains parvis, dans l'espace desquels la parole de Hölderlin devient audible, répond en étant là et dans une telle réponse fondée dans le langage de l'homme futur<sup>574</sup>.

La philosophie apparaît donc dans ce passage comme la préparation d'une écoute attentive de la parole de Hölderlin. Dans la mesure où l'institution de l'être est poétique, pour les raisons que nous avons vues, la poésie de Hölderlin porte en elle l'écho de la dispensation contemporaine de l'être : celle de son abandonnement. La tâche de la philosophie à l'époque de la machination est donc de rendre possible une écoute de la poésie de Hölderlin, afin de saisir le don de l'être, en vue de fonder notre être-là dans la vérité de l'être. Cette fondation serait ainsi le coup d'envoi de l'autre commencement, qui, parce qu'il est établi dans la vérité à la fois voilante et dévoilante de l'être, pourrait finalement poser véritablement la question fondamentale.

Les passages que nous avons étudiés témoignent de l'importance cruciale de Hölderlin dans les *Beiträge* : il s'agit de rendre possible une écoute attentive et correspondante de sa poésie, ce qui posera la base du langage futur de l'homme. Nous pouvons dire que la poésie hölderlinienne détermine dans son entièreté le projet philosophique des *Beiträge*. Elle doit ainsi être comprise dans la continuité et comme le prolongement du projet poétique de Heidegger qui débute en 1934 et trouve son aboutissement (temporaire) dans l'ouvrage de 1936-1938.

---

<sup>574</sup> AP, p. 480 ; GA 65, 422.

### 3. L'aboutissement de la conception heideggérienne du langage dans les *Beiträge*

Nous avons insisté sur le fait que la figure de Hölderlin et sa poésie n'étaient pas très présentes dans les *Beiträge*. Il en va de même pour la question du langage. Des 281 paragraphes qui composent les *Beiträge*, seuls deux paragraphes portent explicitement sur la question du langage, soient le paragraphe 276 « L'estre et le langage » et le paragraphe 281 « le langage (son origine) », qui termine l'ouvrage. Comparée à l'espace qu'elle occupe dans les cours et conférences de l'époque, la question du langage est très peu présente dans cet ouvrage de 1936-1938. Il faut ajouter que la question du langage n'a été introduite que sur le tard dans les *Beiträge*, dans la mesure où ces paragraphes n'apparaissent que dans la dernière partie de l'ouvrage, qui n'a été rédigée qu'en 1938.

Malgré sa présence discrète, nous pouvons dire que la thématique du langage possède un rôle fondamental dans les *Beiträge*. Nous aimerions le montrer en abordant la thématique du langage à partir de trois perspectives. Premièrement (3.1.), nous nous intéresserons au diagnostic de Heidegger à l'égard de l'usage sclérosé du langage. Deuxièmement (3.2.), nous nous intéresserons à la caractérisation du langage en tant qu'appel et écoute, comme elle est caractérisée dans la sixième fugue. Finalement (3.3.), nous proposerons une interprétation des deux paragraphes portant explicitement sur le langage. Ces trois différentes perspectives nous aideront à observer l'aboutissement de la nouvelle conception du langage dans les *Beiträge*, telle qu'elle s'est développée à partir du cours de logique de 1934.

### 3.1. La détresse langagière (*Sprachnot*) de Heidegger

Les *Beiträge* s'ouvrent sur un passage qui correspond à ce que Gadamer avait nommé la détresse langagière (*Sprachnot*)<sup>575</sup> propre à la pensée heideggérienne. En effet, Heidegger débute son ouvrage en affirmant que les paroles fondamentales de la philosophie seraient sclérosées. En justifiant le titre qu'il a donné à son ouvrage, Heidegger dit : « La philosophie ne peut être annoncée publiquement d'une autre manière, puisque tous les titres essentiels sont devenus impossibles par l'imbrication de toutes les paroles fondamentales et la destruction de la référence authentique du mot »<sup>576</sup>. Comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, la nouvelle conception du langage de Heidegger dans le milieu des années 1930 répond à la perte de sens des paroles fondamentales de la philosophie.

C'est que les mots fondamentaux de la philosophie seraient complètement sclérosés selon Heidegger. L'une des tâches cruciales de la philosophie serait donc de reconduire les paroles fondamentales de la pensée à leur expérience originaire en vue de redéployer la force évocatrice du langage. L'une des expériences fondamentales de Heidegger dans l'ouvrage de 1936-1938 est celle des limites du langage : les mots, tels qu'ils ont été hérités à notre époque, seraient incapables d'énoncer la vérité de l'être. La tâche de la philosophie apparaît donc comme un effort de penser à nouveau l'essence du langage, afin que le langage redevienne parlant : « La vérité de l'estre ne peut être dite avec le langage habituel, qui est aujourd'hui utilisé et ressassé dans une mesure toujours plus grande »<sup>577</sup>. S'efforcer de dire l'être nécessite de frayer un chemin autre que ceux communément empruntés.

---

<sup>575</sup> Gadamer, « Martin Heidegger a 75 ans », *Les chemins de Heidegger*, p. 40

<sup>576</sup> AP, p. 15 ; GA 65, 3.

<sup>577</sup> AP, p. 102 ; GA 65, 78.

Toutefois, la visée de Heidegger n'est pas, comme l'on pourrait croire, d'inventer un nouveau langage. Au contraire, sa visée est plutôt de reconduire la parole à une écoute plus originaire afin que le langage redevienne parlant :

Tout dire doit laisser le pouvoir-entendre prendre sa source avec lui (*mitentspringen*). Chacun doit être de la même origine. Ainsi, une seule chose vaut : dire le langage le plus noble qui a germé dans sa simplicité et sa puissance d'essence, le langage de l'étant en tant que le langage de l'estre. Cette transformation du langage pénètre dans des domaines qui nous sont encore fermés, car nous ne connaissons pas la vérité de l'estre. Il est ainsi question du « renoncement à la poursuite », de l'« éclaircie de la dissimulation », de l'« événement appropriant », de l'« être-là », il ne s'agit pas d'une extraction de vérités à partir des mots, mais l'ouverture de la vérité de l'estre dans un tel dire transformé<sup>578</sup>.

Le projet d'une transformation du dire est celui d'une sigétique (paragraphe 37), que l'on retrouve dans les *Beiträge*, est dans la pleine continuité du projet logico-poético-métaphysique que nous avons abordé dans les cours et conférences des années 1930. La visée de Heidegger est désormais claire : il s'agit de reconduire la parole humaine à son pouvoir d'écoute afin que le langage redevienne parlant. La visée de Heidegger est donc de rendre possible une force nominative du langage ainsi qu'un pouvoir d'écoute « à la hauteur de l'estre »<sup>579</sup>. Penser le langage reviendrait à penser l'accueil de la dispensation silencieuse de l'être qui s'achemine dans tout dire authentique.

Non sans empreinte mystique, Heidegger renvoie le langage au silence<sup>580</sup>. Dans la mesure où le dire émerge de l'écoute de la parole silencieuse de l'estre, l'essence de la logique serait ainsi, selon Heidegger, une « sigétique »<sup>581</sup>. Nous pouvons dire que la réflexion sur la sigétique est l'aboutissement de la réflexion heideggérienne sur la logique, telle qu'elle s'était

---

<sup>578</sup> AP, 102, GA 65, 78.

<sup>579</sup> AP, 525, GA 65, 463.

<sup>580</sup> Dans les cahiers noirs, Heidegger va caractériser cette pensée du silence comme une « nouvelle logique » : „Die Neue »Logik« ist die Logik der Verschweigung”. GA 94, 229.

<sup>581</sup> AP, 103, GA 65, 79.

formulée dans les années 1930. La mise en pièces de la logique a permis à Heidegger de concevoir l'origine de la parole comme étant une réponse à la parole silencieuse de l'être qui s'est préalablement donnée à l'homme. C'est précisément de cette thématique de l'appel silencieux de l'être et son écoute possible qu'il sera question dans la sixième fugue portant sur le dernier dieu.

### 3.2. *L'appel silencieux de l'être et les signes du dernier dieu*

Nous avons vu que l'advenue du langage était toujours pensée à partir du silence. Pour véritablement entendre l'appel de l'être pour Heidegger, il faut arriver à faire silence, c'est-à-dire s'efforcer de se taire afin que l'écho de la parole de l'être soit enfin perceptible. Le dire et le pouvoir-entendre partageraient ainsi la même source : « Tout dire [*Sagen*] doit permettre au pouvoir-entendre [*Hören-können*] de jaillir avec lui. Les deux doivent avoir la même origine »<sup>582</sup>. Le dire véritable est jumeau du pouvoir d'écoute, dans la mesure où ils jaillissent chacun d'une correspondance attentive avec l'être. La parole humaine ne serait donc pas d'abord un système de signes autonomes, comme elle a pu être conçue dans la modernité. Elle ne serait pas non plus l'expression d'un contenu intérieur, mais serait toujours la *réponse* à un *appel* préalablement entendu, celui de l'être.

C'est dans la sixième fugue de l'ouvrage que sont développées davantage les notions d'appel et d'écoute. Elles apparaissent dans le contexte de la pensée heideggérienne de la très difficile notion de « dernier dieu ». L'appel et l'écoute se produisent dans le tournant, c'est-à-dire dans l'événement dans lequel l'homme s'est retourné vers l'être et quand l'être s'est retourné vers l'homme. À cet égard, Heidegger explique que : « Le tournant se déploie entre

---

<sup>582</sup> AP, p. 102 ; GA 65, 78.

l'appel ([adressé] à celui qui écoute) et l'écoute (de celui qui est appelé). Le tournant est un retournement. L'appel du saut dans l'appropriement est la grande tranquillité [*große Stille*] de la connaissance de soi la plus cachée »<sup>583</sup>. Le tournant dans l'événement appropriant se produirait pour Heidegger lorsque l'homme se met à l'écoute de l'appel silencieux de l'être. Cette grande tranquillité n'est rien d'autre que la correspondance, l'appartenance (*Zugehörigkeit*) entre l'appelleur et l'appelé.

Le langage trouverait donc son origine dans le silence : « C'est de là que provient tout langage du *Da-sein* et c'est pourquoi il est par essence le silence »<sup>584</sup>. Heidegger s'efforce de penser le langage comme une réponse à un appel silencieux. Ce faisant, il veut éviter l'écueil suivant : dans la mesure où le monde jaillit à partir des possibilités poétiques du langage, il aurait été possible de penser le langage dans un horizon strictement humain. Si Heidegger veut bel et bien penser la force créatrice du langage, il le fait toujours en soulignant que le langage est d'abord une écoute de l'appel de l'être. Ainsi, la parole humaine n'est pas première. Dans la continuité des réflexions sur l'institution de la vérité de l'être, c'est d'abord l'être qui se dispense et l'homme recueille cette dispensation dans la parole. Puisque le dire trouvera précisément son origine dans cette écoute, celle-ci demeure silencieuse.

Dans la correspondance entre l'homme et l'être surgit le dernier dieu. Là où se produit le grand silence, c'est-à-dire là où l'homme se tait pour écouter la parole de l'être, c'est précisément à cet endroit que jaillissent les signes du dernier dieu :

L'appel est crise (*Abfall*) et absence (*Ausblieb*) dans le secret de l'appropriement.

Dans le tournant, les signes du dernier dieu jouent le rôle de crise et d'absence de l'arrivée et de la fuite des dieux et de leur souveraineté<sup>585</sup>.

---

<sup>583</sup> AP, p. 464 ; GA 65, 407-408.

<sup>584</sup> AP, p. 464 ; GA 65, 408.

<sup>585</sup> AP, p. 464-465 ; GA 65, 408.

Dans l'appel qu'il adresse à l'homme aujourd'hui, l'être se dispense à lui par son abandonnement. Cet abandonnement est ressenti comme une crise et comme une absence, celle des dieux. Dans le ravage de la *Machenschaft* et dans l'hégémonie du pouvoir-faire, la présence des dieux s'est évanouie, ils nous ont quittés. C'est précisément dans cette crise et cette absence que deviennent perceptibles les signes du dernier dieu.

Il convient de préciser en quoi le dernier dieu est bien le « dernier ». Von Herrmann explique :

Nun folgt wieder eine entscheidende Bestimmung dessen, wer oder was der „letzte“ Gott ist. Er heißt der „letzte“, nicht weil er „das Ende“ der Götter-Folge wäre, sondern als der „letzte“ ist er in seiner einzigsten Einzigkeit“ „der andere Anfang“, und zwar der andere Anfang „unermeßlicher Möglichkeiten unserer Geschichte“, der Menschen-Geschichte<sup>586</sup>.

Von Herrmann invalide l'interprétation qui ferait du dernier dieu le dernier d'une série. Selon cette interprétation critiquée par von Herrmann, le dernier dieu serait le dernier des dieux tout comme « z » est la dernière lettre de l'alphabet. Il y aurait donc eu les dieux grecs, ensuite le dieu du christianisme et finalement le dernier dieu. Il ne faudrait pas selon von Herrmann entendre « dernier » en ce sens. Il ne faudrait pas non plus entendre par dernier : « le plus récent ». Le dernier dieu n'est pas dernier au sens de nouveau.

Nous proposons l'interprétation suivante : Heidegger conçoit l'époque contemporaine comme étant celle du règne de la machination. Dans cette époque, les dieux se seraient enfuis : ce serait l'époque du nihilisme et de l'absence du divin. Or, pour un très petit nombre, les signes du dernier dieu seraient perceptibles. Dans l'abandonnement de l'être, seraient maintenant

---

<sup>586</sup> Von Herrmann, *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“*, 229.

perceptibles les signes du dernier dieu qui reste, celui qui se manifesterait à même ce refus et cet abandonnement.

Dans le signe envoyé par le dernier dieu, l'être serait gros d'une nouvelle dispensation :

C'est dans un tel déploiement que l'estre lui-même atteint sa maturité. La maturité est une disposition à devenir un fruit et une dispensation (*Verschenkung*). C'est là que se trouve la fin ultime, la fin essentielle, exigée par le commencement, et non pas subie. C'est ici que se révèle la finitude la plus intime de l'estre : dans le signe du dernier dieu<sup>587</sup>.

Dans la mesure où le signe du dernier dieu n'est perceptible qu'à partir du vide laissé par la fuite des dieux, le dernier dieu se révèle à partir du refus même de l'être. La dispensation finale de l'être, dans le premier commencement, est son refus, son abandonnement qui culmine dans la machination et sa domination planétaire. C'est à partir de ce délaissement total de l'être que se manifestent les signes du dernier dieu, celui qui se manifeste comme refus même. Le dernier dieu n'est rien d'autre que la dernière lueur de divinité qui se manifeste à partir de la désolation terminale de l'être. Les rares qui sont à même de percevoir les signes du dernier dieu sont les sentinelles de l'autre commencement. La visée de Heidegger à cet endroit est donc de recueillir les signes du dernier dieu, qui se manifestent dans le grand silence du tournant dans l'événement appropriant où être et homme correspondent. Tout cela se passe au niveau du langage comme appel et écoute.

### 3.3. *Le langage dans les Beiträge et la mesure de l'être*

Seuls deux paragraphes sur les 281 qui constituent les *Beiträge* portent directement sur la question du langage, alors que cette thématique était l'une des plus importantes dans les cours et conférences des mêmes années. Les deux paragraphes sont en eux-mêmes concis et très

---

<sup>587</sup> AP, p. 467 ; GA 65, 410.



difficiles. Alors que « L'estre et le langage » fait sept pages, le dernier paragraphe de l'ouvrage « Le langage » ne fait qu'une seule page extrêmement dense. Ces paragraphes doivent être compris à l'aune de ce que nous venons d'exposer.

Le paragraphe 276 s'intitule « *Das Seyn und die Sprache* » et expose les grandes lignes de ce que nous avons nommé le projet logico-poético-métaphysique de Heidegger. Heidegger entend dégager le langage de son emprise logique en vue de questionner l'essence de l'homme dans son rapport au λόγος originaire. La question qui oriente la réflexion heideggérienne ici est celle portant sur la relation entre l'homme et le langage :

Le langage et l'homme. Le langage est-il donné avec l'homme ou l'homme avec le langage ? Ou bien l'un ne devient-il pas et n'est-il pas à travers l'autre absolument deux choses différentes ? Et donc ? Parce que les deux appartiennent à l'estre de manière originaire. Pourquoi l'homme est-il « essentiel » à la détermination de l'essence du langage – l'homme en tant que quoi ? En tant que gardien de la vérité de l'estre<sup>588</sup>.

Depuis la pensée grecque, l'essence de l'homme a toujours été comprise dans une proximité avec le langage. La visée de Heidegger dans ce passage est de renvoyer à la fois le langage et l'homme à leur origine, c'est-à-dire l'estre.

Pour Heidegger, l'homme appartient à l'être<sup>589</sup>. Dans l'histoire de la métaphysique, l'homme se serait compris comme animal rationnel et aurait compris son monde comme un ensemble d'étants objectivement là. En un renvoi étonnant à *Sein und Zeit*, Heidegger détermine l'appartenance de l'homme à l'être à partir de la compréhension<sup>590</sup>. L'analytique existentielle aurait ainsi démontré que l'homme était dans une appartenance essentielle avec l'être. L'homme

---

<sup>588</sup> AP, p. 564 ; GA 65, 497.

<sup>589</sup> AP, p. 566 ; GA 65, 499.

<sup>590</sup> AP, p. 566 ; GA 65, 500.

étant conçu à partir de sa compréhension de l'être, il serait ainsi présenté par Heidegger en 1936-1938 comme le gardien de la vérité de l'être.

Le langage est aussi dans une relation intime avec l'être. L'un des efforts essentiels de la philosophie heideggérienne du milieu des années 1930 est de dégager le langage de sa conception instrumentale. Nous avons étudié cet effort dans les chapitres précédents. Contre la conception techniciste et logiciste du langage, Heidegger défend plutôt l'idée que le langage est la nomination de l'être : « L'essence du langage ne peut jamais être déterminée autrement que par la nomination de son origine »<sup>591</sup>. En un écho néoplatonicien, le langage est ici conçu par Heidegger comme le retour à contre-courant vers sa source. Nous pouvons renvoyer au paragraphe 267 où Heidegger dit : « Car ce dire 'de' l'estre n'a pas celui-ci pour objet, mais il en provient comme de son origine et, s'il doit le nommer, il en parle donc toujours en retour »<sup>592</sup>. Dans la mesure où l'être se dispense à l'homme dans l'appel, l'homme parlerait véritablement lorsqu'il ferait retour sur cette dispensation et nommerait son origine à rebours.

Ce passage doit être compris comme étant le point d'aboutissement de la conception heideggérienne du langage dans le milieu des années 1930. En dégageant l'être humain de la conception logiciste et technique du langage, Heidegger a réussi à concevoir le langage et l'homme à partir de l'appel de l'être. Dans l'événement appropriant, l'homme devient véritablement *Da-sein* et le langage devient l'appel silencieux de l'être.

Le paragraphe 281 est l'un des plus difficiles de tout l'ouvrage. La question qui guide le paragraphe est celle de la mesure (*Maß*) du langage. Cette notion évoque évidemment le vers „*Giebt es auf Erden ein Maaß?*” du poème « *In lieblicher Bläue...* » de Hölderlin. La visée de

---

<sup>591</sup> AP, p. 567 ; GA 65, 500.

<sup>592</sup> Ap, p. 537 ; GA 65, 473.

Heidegger est d'abord de détruire la conception métaphysique selon laquelle l'homme serait la mesure de l'étant, c'est-à-dire qu'il serait maître et possesseur de la nature. À cet égard, Heidegger écrit :

Le langage, autant *parlé que silencieux*, est la première et la plus vaste humanisation (*Vermenschung*) de l'étant. C'est ce qu'il semble. Mais c'est justement la déshumanisation (*Entmenschung*) la plus originelle de l'homme en tant qu'*étant subsistant vivant* et « sujet » existant et tout présentement. Et ainsi, la fondation de l'être-là et la possibilité de la déshumanisation de l'étant<sup>593</sup>.

Dans la pensée métaphysique, le langage est principe d'une humanisation de l'étant. Le langage « humanise » l'étant, dans la mesure où les choses sont comprises et énoncées selon leur caractère objectif et manipulable. Dans la pensée préparée par Heidegger, le langage est « déshumanisant » dans la mesure où il décentre l'homme de lui-même et l'ouvre à l'être. Comme nous l'avons vu, le dire humain ne se déploie toujours que comme une réponse à un appel qui se donne préalablement. En ce sens, le langage, qui englobe tous ces différents moments, ouvre l'homme à l'être.

Le langage est l'événement fondamental dans lequel les quatre puissances de l'être surgissent. C'est à travers le langage que la vérité de l'être se met à l'abri de la manière la plus originelle : « *Langage et événement appropriant*. Résonance de la terre, l'écho du monde. *Combat*, la mise à l'abri de la fissure, parce que le *tracé* le plus intime. *L'espace ouvert* »<sup>594</sup>. À la suite de son dialogue avec Hölderlin, Heidegger conçoit l'être comme étant une unité articulée, c'est-à-dire « fissurée » par quatre grandes puissances. Le langage est ainsi compris comme étant un principe à la fois séparateur et unificateur. Séparateur en ce qu'il permet aux quatre puissances de se distinguer en leur attribuant un nom différent. Unificateur au sens où

---

<sup>593</sup> AP, p. 578 ; GA 65, 510.

<sup>594</sup> AP, p. 578 ; GA 65, 510.

ces puissances ne font pas que s'opposer, mais sont en relation à travers le langage, puisque le langage est aussi une forme de recueillement. C'est donc au sein même du langage que la terre, le monde, les dieux et le *Da-sein* de l'homme se font face, se rencontrent et se distinguent. C'est donc en le langage que l'homme habite sur terre.

Toutefois, le langage appartient à l'être, comme nous l'avons vu dans le paragraphe 276. En ce sens, le langage « se fonde dans le silence », c'est-à-dire dans l'écoute de la parole silencieuse de l'être<sup>595</sup>. C'est dans ce silence et cette écoute que se donne la mesure, qui appelle à maintenir cette mesure : « Le silence est la tenue de la mesure [*Maß-halten*] la plus cachée. Il tient [*hält*] la mesure en posant premièrement les critères [*Maß-stäbe*] ». C'est dans le silence que se donne la mesure des choses. Cela veut d'abord dire que ce n'est pas l'homme qui crée par ses propres moyens la mesure. Au contraire, la mesure se donne lorsque l'homme écoute l'appel de l'être. La mesure appartient à l'être et se produit au sein même du langage. À cet égard, Heidegger termine l'ouvrage en écrivant :

Et c'est ainsi que le langage est la mise en place de la mesure au plus profond et au plus loin, la mise en place de la mesure en tant que création de la fugue et de sa providence [*Fügung*] (événement appropriant). Et puisque le langage est la fondation du *Da-sein*, c'est en lui que réside la modération [*Mäßigung*], et ce en tant que fondement du combat entre le monde et la terre<sup>596</sup>.

Le langage est ce qui mesure le rapport entre les quatre puissances de l'être : la proximité ou la distance des dieux par rapport à l'homme, la totale domination du monde sur la terre ou leur juste équilibre.

Écouter la mesure, c'est porter attention à la tenue de la mesure, c'est-à-dire à la juste dispensation de la mesure par l'être. Cette dispensation fournit ainsi les critères qui doivent nous

---

<sup>595</sup> AP, p. 578 ; GA 65, 510.

<sup>596</sup> AP, p. 578 ; GA 65, 510.

permettre de voir si la mesure est juste ou si elle est démesurée. C'est au sein même du langage que se déploie la mesure des choses, ainsi que la tenue de la mesure et l'évaluation des critères. Cette évaluation appelle ainsi à la modération qui fonde l'être-là, lorsque celui-ci se rapport à l'étant de façon mesurée.

Évidemment, il faut penser cette mesure autrement que comme un calcul. Nous pourrions dire que la manière de mesurer à l'époque moderne est totalement démesurée pour Heidegger, lorsque l'être de l'étant n'est envisagé que comme un étant subsistant maîtrisable. Au contraire, dans la perspective de Heidegger, il faut plutôt se tourner vers l'écho presque imperceptible de l'être afin d'avoir un rapport mesuré avec l'être et l'étant. La réflexion heideggérienne sur le langage n'est rien d'autre qu'un effort pour retrouver la mesure de l'être. Alors que l'homme se serait historiquement autoproclamé la mesure de toute chose dans la métaphysique de la subjectivité, Heidegger appelle plutôt à une écoute de l'être, qui doit nous indiquer la juste mesure à adopter envers notre monde. La réflexion sur le langage serait donc un souci envers notre monde aujourd'hui menacé par la démesure du ravage de la machination devenue planétaire.

### *Conclusion*

Dans le cadre de ce chapitre, nous avons circonscrit la place réservée au langage dans les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Dans un premier temps, nous avons présenté ce texte dans la continuité des cours et des conférences de Heidegger dans les années 1934-1936. Ce faisant, les *Beiträge* nous sont apparus comme étant un moment clef pour penser la transition vers l'autre commencement. Nous avons montré comment les *Beiträge* étaient à comprendre dans la continuité de la mise en pièces de la logique (GA 38), de les découvertes des possibilités

créatrices de la poésie (GA 39) et dans le questionnement métaphysique de l'auteur (GA 40). En ce sens, les *Beiträge* sont un point d'arrivée important pour saisir la nouvelle conception du langage qui se dégage dans le milieu des années 1930. Ils poseront ainsi la base de la deuxième série de cours sur la poésie de Hölderlin, qui débiteront la « seconde phase » de la pensée heideggérienne au sujet du langage et de la poésie dans les années 1940.

Par la suite, nous nous sommes intéressés à l'omniprésence discrète de Hölderlin et de sa poésie dans cet ouvrage. Bien que la présence de Hölderlin se fasse plutôt discrète dans les *Beiträge*, nous avons démontré l'importance fondamentale de ce poète pour l'économie générale de l'ouvrage. Dans la seconde partie de ce chapitre, il s'agissait donc de souligner l'importance de la figure de Hölderlin et de la poésie dans l'ouvrage de 1936-1938.

Finalement, en un troisième moment, nous nous sommes intéressés directement à la question du langage. Nous avons relevé le fait que cette question était moins soulignée dans l'ouvrage de 1936-1938 que dans les cours et conférences des années 1930, bien que son importance soit fondamentale. Après avoir mis en pièces la conception logique et technique du langage dans ses travaux précédents, Heidegger conçoit maintenant le langage comme appel de l'être et comme écoute possible de l'homme. Dans cette intime correspondance entre l'homme et l'être se produit le tournant dans l'événement appropriant, dont les *Beiträge* se veulent la préparation. Nous avons donc montré comment le langage possédait un rôle fondamental dans cet ouvrage.

## Conclusion de la quatrième section

Dans cette dernière section, nous avons abordé la question du langage dans les conférences et manuscrits inédits de 1936-1938. Les trois chapitres qui constituent cette section avaient comme finalité de présenter ce que Heidegger avait nommé l'institution poétique de la vérité, dont les principaux moments venaient compléter les principales intuitions du cours de 1934-1935 sur les hymnes de Hölderlin. Dans ces années, Heidegger élabore l'idée d'une institution poétique de la vérité, qui possède trois moments fondamentaux : le don, le fonder et le commencement. La pensée de Heidegger dans ces années consiste en l'effort d'accueillir la parole de l'être en une écoute qui soit capable de saisir sa juste mesure. Cette écoute annonce une nouvelle dispensation de l'être : la manière dont l'être déploie son essence à notre époque est celle de la détresse historique provoquée par la fuite des dieux et l'écoute des signes du dernier dieu. La visée de Heidegger est de fonder l'être-là de l'homme dans cette dispensation afin de donner le coup d'envoi de l'autre commencement.

Cette transformation radicale de la pensée heideggérienne est entièrement redevable au dialogue transformateur que Heidegger a entrepris avec la poésie de Hölderlin. Ces différents textes attestent l'importance de la question du langage et de la poésie pour la pensée de ces années, dans la mesure où elle est véritablement l'un des piliers principaux qui supportent cette transformation. En partant de la découverte des possibilités créatrices du langage dans le cours de logique de 1934, nous pouvons considérer les *Beiträge* comme le véritable point culminant de la conception heideggérienne du langage dans les années 1930. À la suite de ces quatre années très riches en méditations, la question du langage et de la poésie se fera très discrète dans les années à venir. Heidegger reprendra ses réflexions dans ses différents cours sur Hölderlin dans les années 1940 et ne quittera jamais plus le penseur par la suite.

## **Conclusion**

### **Le langage de Heidegger**

Dans cette étude, nous nous sommes intéressés à l'élaboration progressive de la conception heideggérienne du langage et de la poésie, partant du cours de *Logique* de 1934 jusqu'aux *Beiträge* de 1936-1938. Nous avons caractérisé la pensée de Heidegger de cette époque par trois orientations principales — logique, poétique et métaphysique. Ces trois articulations de la pensée heideggérienne viennent éclairer d'une nouvelle lumière les conférences et manuscrits non publiés des années 1930. Nous avons montré que la question de la logique était l'une des plus anciennes questions de la pensée heideggérienne. Si notre point de départ a été la question de la logique, c'est parce que c'est à partir de cette question que la thématique du langage et de la poésie a d'abord été élaborée. Le cours de logique de 1934 doit être compris comme étant la préparation à une écoute attentive de la poésie.

L'orientation poétique de la question de la logique vient éclairer d'une nouvelle manière ce que la postérité aura retenu comme étant le « tournant » des années 1930 dans la pensée de Heidegger. La découverte de la poésie de Hölderlin dans le cours de 1934-1935 est totalement transformatrice pour la pensée de Heidegger : c'est tout le langage de Heidegger qui se trouve métamorphosé par la richesse de cette poésie. La pensée tardive de Heidegger est, selon nous, grandement redevable à ses interprétations de Hölderlin du milieu des années 1930. D'abord logique, la réflexion sur le langage prend ainsi une orientation poétique.

Dans le cours *Introduction à la métaphysique* de 1935, le questionnement logico-poétique trouve sa formulation métaphysique. Il devient alors clair que la méditation sur le langage et la poésie se formule conjointement avec la question de l'être. Cette nouvelle



formulation du projet heideggérien dans les années 1930 demeure un acquis fondamental pour la pensée de Heidegger.

Nous pouvons maintenant dire que ce que nous avons appelé le tournant logico-poético-métaphysique de l'auteur aboutit finalement à une transformation radicale de (I) la conception heideggérienne du langage et (II) du langage même de Heidegger. Les conférences et les manuscrits non publiés de 1936-1938 attestent de cette double transformation, dans la mesure où la pensée qui s'y dégage n'aurait pas été possible sans le tournant et ses différents moments que nous avons présentés dans les trois premières sections de cette étude. Les formulations nouvelles que l'on retrouve dans ces conférences et manuscrits non publiés n'ont pu s'énoncer que sur le fond de cette nouvelle élaboration de la conception du langage et de la poésie au milieu des années 1930. Ils témoignent ainsi de la double transformation que nous venons tout juste d'évoquer.

### **1. La transformation de la conception heideggérienne du langage**

Dans le cours de logique de 1934, la question de la vérité s'articule avec celle du langage et de la poésie. La grande découverte du cours de logique de 1934 est d'avoir situé la question du langage et de la poésie dans la continuité de la question de la vérité de l'être. Ainsi, la vérité de l'être et le langage deviennent des notions étroitement liées dans le cours de logique de 1934 et le demeureront pour le reste du parcours philosophique de Heidegger.

On se souvient que dans *Être et temps*, la thématique du langage était abordée à partir de la *Rede* qui constituait l'un des existentiels de l'ouverture du *Dasein* en son être-à. Dès 1928, Heidegger remet en question les formulations parfois trop transcendantales d'*Être et temps*. Le cours de logique de 1934 doit être compris dans la pleine continuité et même comme une

radicalisation de cette remise en question de la pensée heideggérienne. La nouveauté radicale du cours de logique de 1934 est d'avoir situé la question du langage non plus dans l'ouverture du *Dasein*, mais plutôt dans le déploiement de l'être lui-même. Le déploiement historique de l'être en vient rapidement à être compris comme étant un projet poétique (*dichterische Entwurf des Seins*<sup>597</sup>).

Au milieu des années 1930, Heidegger présente les possibilités poétiques du langage à partir de l'institution poétique de l'être : la poésie, possibilité insigne du langage, est comprise comme étant d'abord l'accueil de la dispensation de l'être, ensuite comme fondation de l'être-là de l'homme et, finalement, comme commencement de l'histoire. Tout commencement n'est ainsi possible que sur le fond d'une dispensation première de l'être qui se donne au poète, fondant ainsi l'héritage d'une communauté historique. Notre histoire serait redevable de ces paroles fondamentales, qui témoignent d'une réception et d'un accueil particulier de la dispensation historique de l'être. Ainsi compris, le projet poétique de Heidegger est en un premier moment rétrospectif, en ce qu'il interroge le commencement, puis le fondement en vue de parvenir à cette dispensation poétique première.

Toutefois, le projet de Heidegger est aussi et surtout prospectif. La poésie hölderlinienne, en thématissant notre époque comme étant celle du deuil sacré, a accueilli, selon Heidegger, une nouvelle dispensation historique de l'être qui peut venir fonder le prochain commencement de l'histoire. À l'époque du nihilisme et de la domination planétaire de la technique, le langage prend pour Heidegger la forme d'une écoute de cette nouvelle dispensation de l'être, grosse des signes d'une divinité à venir. La visée de Heidegger est de fonder l'être-là de l'homme dans cette nouvelle dispensation de l'être, c'est-à-dire dans l'époque de son refus. Dans ses moments

---

<sup>597</sup> IM, p. 165 ; GA 40, 167.

les plus risqués, la pensée heideggérienne du langage devient ainsi une pensée sigétique, c'est-à-dire une pensée du silence lui-même, en ce qu'il rend l'accueil d'une altérité possible. Cette nouvelle dispensation de l'être doit ainsi préparer le commencement d'une histoire à venir. La conception du langage de Heidegger n'est donc pas secondaire, elle forme l'un des piliers centraux de l'*Ereignis-Denken*, élaboré au milieu des années 1930. Ainsi caractérisée, la conception du langage développée dans ces années est au cœur même de la pensée heideggérienne de l'être.

À la fin de notre parcours, nous pouvons donc affirmer que la rencontre avec la poésie de Hölderlin a été *décisive* pour la conception heideggérienne du langage et de la poésie, comme en témoignent les cours, les conférences et les manuscrits non publiés des années 1930.

## **2. La transformation du langage de Heidegger**

S'il est maintenant évident que l'on peut observer une transformation radicale de la conception heideggérienne du langage dans les cours, conférences et manuscrits non publiés des années 1930, il en va tout autant du langage lui-même de Heidegger. La prise de conscience progressive par Heidegger des limites de l'analytique existentielle et la découverte des puissances créatrices de la poésie de Hölderlin aboutissent à une reformulation totale et radicale de sa pensée de l'être.

Le cours de logique de 1934 est l'un des moments les plus importants de la transformation du langage de Heidegger. Comme nous l'avons vu, ce cours visait à démanteler la logique depuis son fondement. Cette transformation est le résultat de la mise en pièces de la logique de l'énoncé dans le cours de logique de 1934. Nous pouvons donc comprendre ce cours

comme la condition de possibilité de l'interprétation heideggérienne de Hölderlin et, en ce sens, comme la condition préalable à la transformation du langage de Heidegger.

Une grande partie des notions qui deviendront centrales à la pensée de Heidegger au cours de ces années décisives provient soit directement de la poésie hölderlinienne elle-même, soit des interprétations nouvelles que Heidegger en a proposées et qui ont donné une nouvelle impulsion à toute sa pensée, débouchant sur le nouveau départ des *Beiträge*. C'est pourquoi Gadamer a raison d'affirmer que la poésie de Hölderlin a véritablement « délié la langue » de son maître<sup>598</sup>. La spéculation philosophique de Heidegger n'est parvenue à ses plus hauts sommets que lorsqu'elle s'est reconnue dans les grandes échappées poétiques et prophétiques de Hölderlin. Il va sans dire que la pensée de la thématique du deuil sacré, de l'institution poétique, du combat entre terre et monde, etc., sont entièrement redevables de l'interprétation heideggérienne de la poésie de Hölderlin. La tournant poétique du questionnement logique de Heidegger dans son cours sur les hymnes de Hölderlin atteste ainsi d'un tournant radical du langage lui-même de Heidegger.

Le cours d'*Introduction à la métaphysique*, pour sa part, témoigne d'une distance de plus en plus marquée avec la tradition métaphysique. Dans ce cours, la méfiance de Heidegger avec les termes fondamentaux de la métaphysique, devenus suspects depuis Platon jusqu'à son aboutissement dans la pensée des valeurs contemporaines, est de plus en plus marquée. La prise de distance de Heidegger avec le « langage de la métaphysique » s'accomplit conjointement avec le rapprochement avec la poésie hölderlinienne.

Il faut toutefois attendre les conférences et les manuscrits non publiés de 1936-1938 pour mesurer l'ampleur de la transformation de son langage, qui n'était jusqu'à présent que souterrain

---

<sup>598</sup> Gadamer, « Martin Heidegger a 75 ans », *Les chemins de Heidegger*, p. 42.

dans les cours que nous avons étudiés et dont la vocation était nécessairement plus didactique. Ce n'est plus dans la seule perspective d'interpréter la poésie de Hölderlin, mais en tant qu'effort de penser en direction de l'être que Heidegger déploie son nouveau vocabulaire. Le nouveau langage de Heidegger a donc été développé au cours de ces années, c'est-à-dire depuis la mise en pièces de la logique jusqu'à la première formulation de l'*Ereignis-Denken* dans les *Beiträge*. Nous pouvons donc dire que les formulations des plus téméraires de Heidegger dans ses conférences et ses manuscrits non publiés de 1936-1938 sont le résultat d'une importante remise en question de la nature du langage dans ses cours du milieu des années 1930.

### **3. Heidegger et le « langage de la métaphysique »**

Il est important de rappeler que lorsque nous affirmons que le projet de Heidegger est logico-poético-métaphysique dans le milieu des années 1930, nous entendons métaphysique en un sens qui dépasse le cadre strictement heideggérien. Selon la compréhension que nous avons développée dans l'introduction à la troisième section de cette étude, la métaphysique est à comprendre comme un effort de compréhension de l'être. En ce sens, nous ne suivons pas Heidegger lorsqu'il conçoit la métaphysique comme l'histoire de la domination humaine de l'étant. Notre entente de la métaphysique est à situer dans la continuité des travaux de Gadamer et de Grondin qui ont abondamment critiqué la conception heideggérienne de la métaphysique.

Heidegger, nous y avons insisté, prend ses distances avec les termes centraux de la métaphysique dans son cours de 1935 et cette méfiance ne fera que s'accroître dans les années à venir. Il préfère se référer aux paroles de la poésie et à la pensée préplatonicienne. Si l'effort de se démarquer de la métaphysique est bien présent dans sa pensée, Heidegger s'est-il vraiment « émancipé » de ce langage ? À plusieurs occasions, notamment lorsque Heidegger s'engage

dans ses formulations les plus risquées, n'est-ce pas immanquablement le « langage de la métaphysique » qui rejaillit ? Nous pourrions dire qu'il arrive, en de rares moments, que Heidegger puise à même la tradition platonicienne afin de dépasser les limitations de ce qu'il aimerait pouvoir dire<sup>599</sup>.

De plus, les concepts fondamentaux élaborés au milieu des années 1930 par Heidegger ne sont pas sans rappeler certains des concepts issus de la tradition métaphysique. Lorsque Heidegger conçoit l'être comme une dispensation, n'entendons-nous pas un écho lointain à la métaphysique de l'émanation néoplatonicienne ? Le tournant dans l'*Ereignis* ne rappelle-t-il pas parfois la procession de l'Un chez Plotin, ainsi que la nécessaire conversion (*epistrophè*) de l'homme ? Il semble parfois que c'est précisément aux endroits où Heidegger souffre le plus de la détresse langagière que les paroles fondamentales de la métaphysique — si nous pouvons risquer cette expression — resurgissent avec une évidence insoupçonnée.

La force de la pensée heideggérienne est d'avoir présenté les mots et les paroles de la poésie avec une force renouvelée de puissance et de vigueur. Or, les termes directeurs de la tradition métaphysique n'ont-ils pas eux aussi la possibilité de surmonter notre détresse langagière<sup>600</sup> ? Il arrive parfois chez Heidegger que les termes directeurs de la métaphysique resurgissent précisément là où Heidegger restait limité quant aux possibilités de tout nouveau dire. Sans amoindrir la grandeur du nouveau rapport de Heidegger au langage, il nous paraît important de souligner la richesse du « langage de la métaphysique ». Certaines de ses expressions les plus éminentes sont elles aussi porteuses de sens et peuvent être en mesure de pallier notre détresse langagière.

---

<sup>599</sup> Notamment, il sera question de l'être comme de l'un et du même. HEP, 50, GA 4, 39.

<sup>600</sup> En étant bien entendu à l'écoute de la pluralité des voix de la métaphysique.

#### 4. L'apport de Heidegger à une conception herméneutique du langage

Étudier le développement de la nouvelle conception heideggérienne du langage et voir son possible apport à l'herméneutique contemporaine constitue l'impulsion de fond de cette thèse. Il faut néanmoins avouer que, dans les années 1930, Heidegger n'a jamais lié sa conception du langage à son projet herméneutique des années 1920. Il faudra véritablement attendre les années 1950 pour que le terme « herméneutique » ressurgisse dans la pensée de Heidegger. La visée de cette étude dépasse donc le cadre théorique de la pensée heideggérienne elle-même. Nous pouvons concevoir d'une double manière l'apport de Heidegger à l'herméneutique contemporaine.

À la suite de Gadamer et de Ricœur, nous comprenons la conception herméneutique du langage à partir de l'effort d'élaborer une pensée du langage qui s'oppose à sa conception instrumentale et nominaliste. La conception herméneutique du langage s'efforce plutôt de saisir la relation intime qu'entretiennent le langage et l'être. Loin d'être le simple instrument de notre subjectivité, le langage est plutôt conçu comme un « milieu » dans lequel nous habitons et où nous rencontrons les choses et les autres avec lesquels nous séjournons. Ainsi comprise, la pensée heideggérienne du milieu des années 1930 contribue de manière décisive à la conception herméneutique du langage, dans la mesure où elle incarne l'une des plus fortes résistances à l'hégémonie de la conception instrumentale du langage.

Dans son versant positif, l'apport de la pensée heideggérienne du langage à l'herméneutique contemporaine réside dans son accueil des possibilités créatrices de la poésie pour penser la question du langage. Pour Heidegger, le langage doit plutôt être compris de prime abord comme *écoute* : le langage est l'accueil de la dispensation de l'être. Loin d'être simplement passive, l'écoute est créatrice en ce qu'elle vient fonder le commencement d'une

histoire. Cette écoute de l'être répond d'une manière déterminée aux exigences de son temps : à l'époque de la fuite des dieux et du nihilisme, Heidegger élabore un langage qui nous aide à sortir de la détresse et de l'obscurcissement du monde. La pensée heideggérienne peut venir enrichir la conception herméneutique du langage en formant d'abord contrepoids important à la conception dominante du langage qui en fait un simple moyen de communication. Ensuite, elle constitue un apport considérable à l'herméneutique contemporaine en ce qu'elle est l'une des plus fortes réponses à l'usage sclérosé des termes directeurs de la pensée, symptôme, selon Heidegger, du nihilisme de la modernité. Si Heidegger est parfois injuste envers le « langage de la métaphysique », il reste que la pensée heideggérienne peut être comprise comme l'une des plus fortes expériences des possibilités poétiques du langage lui-même.

En étudiant le développement progressif de la conception heideggérienne du langage de 1934 à 1938, nous nous sommes intéressés à une possibilité essentielle du langage lui-même. C'est que cette période bien précise de la pensée heideggérienne peut aussi être comprise comme étant une attestation de la puissance même du langage, c'est-à-dire de sa capacité à chercher une expression pour toute expérience, par-delà ses limitations et par-delà l'insignifiance de ses formes sclérosées. La transformation de la pensée de Heidegger à cette époque illustre magnifiquement les riches et foisonnantes possibilités du langage lui-même, dont la pensée et la poésie sont les plus grandes expressions. Si les années 1934-1938 sont si fécondes dans la pensée de Heidegger, c'est que des mots nouveaux jaillissent avec profusion. Ces années nous donnent à penser la puissance évocatrice du langage, dont Heidegger a été l'un de ses plus grands penseurs et Hölderlin l'un de ses plus éminents poètes.

*Nun, nun, müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehn*<sup>601</sup>.

---

<sup>601</sup> Hölderlin, *Brot und Wein*.



## Bibliographie Ouvrages de Martin Heidegger

**Volumes de la *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1975-.**

GA 1 – *Frühe Schriften* (1912-1916), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1978.

GA 2 – *Sein und Zeit* (1927), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977.

GA 3 – *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1991.

GA 4 – *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1981.

GA 5 – *Holzwege* (1935-1946), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977.

GA 6.1. – *Nietzsche I* (1936-1939), ed. Brigitte Schillbach, 1996.

GA 6.2. – *Nietzsche II* (1939-1946), ed. Brigitte Schillbach, 1997.

GA 7 – *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000.

GA 9 – *Wegmarken* (1919-1961), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1976.

GA 12 – *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1985.

GA 16 – *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000.

GA 21 – *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/26), ed. Walter Biemel, 1976.

GA 26 – *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), ed. Klaus Held, 1978.

GA 29/30 – *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1983.

- GA 35 – *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* (1932), ed. Peter Trawny, 2012.
- GA 38 – *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934), ed. Günter Seubold, 1998.
- GA 38 A – *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934), ed. Peter Trawny, 2020.
- GA 39 – Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein” (1934/35), ed. Susanne Ziegler, 1980.
- GA 40 – *Einführung in die Metaphysik* (1935), ed. Petra Jaeger, 1983.
- GA 41 – *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (1935/36), ed. Petra Jaeger, 1984.
- GA 42 – *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) (1936), ed. Ingrid Schüssler, 1988.
- GA 45 – *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte ‘Probleme’ der ‘Logik’* (1937/38), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1984.
- GA 50 – *Nietzsches Metaphysik / Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten* (1944/45), ed. Petra Jaeger, 1990.
- GA 52 – Hölderlins Hymne “Andenken” (1941/42), ed. Curd Ochwaldt, 1982.
- GA 53 – Hölderlins Hymne “Der Ister” (1942), ed. Walter Biemel, 1984.
- GA 60 – *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (1920/21), ed. Matthias Jung und Thomas Reghly / *2. Augustinus und der Neuplatonismus* (1921) / *3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918/19), ed. Claudius Strube, 1995.
- GA 61 – *Phänomenologie Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921/1922), ed. Günther Neumann, 2005.

GA 62 – *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (1923), ed. Käte Bröcker-Oltmanns, 1988.

GA 63 – *Hermeneutik der Faktizität* (1923), ed. Käte Bröcker-Oltmanns, 1988.

GA 65 – *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1989.

GA 66 – *Besinnung* (1938/39), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1997.

GA 80.2 – *Vorträge. Teil 2: 1935-1967*, ed. Günther Neumann, 2020.

GA 94 – *Überlegungen II-VI* (Schwarze Hefte 1931-1938), ed. Peter Trawny, 2014.

### **Traductions françaises**

*Acheminement vers la parole*, traduit par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.

*Achèvement de la métaphysique et poésie*, traduit par Adéline Froidecourt, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2005.

*Apport à la philosophie. De l'avenance*, traduit par François Fédier, Paris, Gallimard, 2013.

*Approche de Hölderlin*, traduit par Henri Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1973.

*Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit par Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1962.

*De l'origine de l'œuvre d'art. Conférence de 1935*, traduit par Emmanuel Martineau, Paris, Édition numérique hors-commerce, 1985.

*De l'origine de l'œuvre d'art (1931-1932)*, traduit par Nicolas Rialland, Paris, Édition bilingue numérique hors-commerce, 2002.

*Essais et conférences*, traduit par André Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1958.

*Être et temps*, traduit par Emmanuel Martineau, Paris, Édition numérique hors-commerce, 1985.

*Introduction à la métaphysique*, traduit par Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, coll. « Classique de la philosophie », 1967.

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

*Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, traduit par Julien Hervier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1988.

*Ontologie. Herméneutique de la factivité*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophique », 2012.

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

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

*Questions III & IV*, traduit par Jean Beaufret, François Fédiér, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Röels, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.

### **Traductions anglaises**

*Hölderlins Hymn "The Ister"*, translated by William Mcneil and Julia Davis, Bloomington: Indiana University Press, 1996.

*Hölderlins Hymn "Remembrance"*, translated by William Mcneil and Julia Ireland, Bloomington: Indiana University Press, 2018.

*On the Essence of Language*, translated by Wanda Torres Gregory and Yvonne Unna, Albany, State University of New York Press, 2004.

### Littérature secondaire

#### Études sur Heidegger

Alleman, Beda, *Hölderlin et Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1987.

Arendt, Hannah et Heidegger, Martin, *Lettres et autres documents*, Paris, Éditions Gallimard, 2001.

Arrien, Sophie-Jan, *L'inquiétude de la pensée*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2014.

Bambach, Charles, *Heidegger's Roots. Nietzsche, National-Socialism, and the Greeks*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2003.

\_\_\_\_\_, *Thinking the Poetic Measure of Justice : Hölderlin-Heidegger-Celan*, Albany, State University of New York Press, 2013.

Beaufret, Jean, « Du logos au langage », *Dialogue avec Heidegger*, tome III, Paris, Les éditions de Minuit, 1974.

Balazut, Joël, « La thèse de Heidegger sur l'art », *Nouvelle revue d'esthétique*, 2010/1, vol 5, n. 1.

Benoist, Jocelyn, « Heidegger, la logique et l'essence du langage », dans *Tijdschrift voor Filosofie*, 61/1999, 1999.

Bernasconi, Robert, "The Greatness of the Work of Art", *Heidegger Toward the Turn: Essays on the Work of the 1930s*, Albany, State University of New York Press, 1999.

- Blanchot, Maurice, « La parole sacrée de Hölderlin », *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949.
- Brencio, Fransceca, “Foundation and Poetry: Heidegger as a reader of Hölderlin”, *Studia Philosophiae Christianae*, 2013.
- Brito, Emilio, « Le sacré dans le cours de Heidegger sur ‘L’Ister’ de Hölderlin », *Revue Philosophique de Louvain* 95 (3), 1997.
- \_\_\_\_\_, « Le sacré dans les ‘Éclaircissement pour le poésie de Hölderlin’ », *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Vol. 71, no. 4, 1995.
- Courtine, Jean-François, *La cause de la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2007.
- \_\_\_\_\_, (ed.), *L’Herne Hölderlin*, Paris, Éditions de l’Herne, 1989.
- Crépon, Marc, « La ‘géo-philosophie’ de l’*Introduction à la métaphysique* », *L’Introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, Vrin, 2007.
- Dahlstrom, Daniel, “The Scattered Logos : Metaphysics and the Logical Prejudice”, *A Companion to Heidegger’s Introduction to Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, 2001.
- Dastur, Françoise, *Heidegger et la question du logos*, Paris, Vrin, 2007.
- \_\_\_\_\_, “Heidegger’s Freiburg Version of the Origin of the Work of Art”, *Heidegger Toward the Turn: Essays On the Work of the 1930s*, Albany, State University of New York Press, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Hölderlin et le retournement natal*, Paris, Encre Marine, 1997.
- \_\_\_\_\_, « Le tournant dans l’*Ereignis* et la pensée à venir », *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann Éditeurs, 2017.
- David, Pascal, « De la logique à la sigétique ? », *Heidegger Studies*, Vol. 25, 2009.

- Derrida, Jacques, « Restitution. La vérité en peinture », *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978.
- Escoubas, Éliane, *Questions heideggériennes. Stimmung, logos, traduction, poésie*, Paris, Hermann, coll. « Le Bel Aujourd'hui », 2010.
- Faye, Emmanuel, *L'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Bibliothèque Idées, 2005.
- Figal, Günther, « L'oubli de Dieu », *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann Éditeurs, 2017.
- Foti, Véronique, *Heidegger and the poets*, New Jersey, Humanities Press, 1995.
- Franck, Didier, *Le nom et la chose. Langage et vérité chez Heidegger*, Paris, Vrin, 2017.
- Fried, Gregory and Polt, Richard (ed.), *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_, "What's in a Word? Heidegger's Grammar and Etymology of 'Being'", *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, 2001.
- Gadamer, Hans-Georg, *La philosophie herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002.
- \_\_\_\_\_, *L'herméneutique en rétrospective*, Paris, Vrin, 2005
- \_\_\_\_\_, « Le rayonnement de Heidegger », *L'Herne. Martin Heidegger*, Paris, Éditions de l'Herne, 1983.
- Greisch, Jean, « La parole d'origine, l'origine de la parole. Logique et sigétique dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger », *Rue Descartes* No. 1/2, 1991.

- \_\_\_\_\_, *La parole heureuse. Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris, Beauchesne, 1987.
- \_\_\_\_\_, « L'autre de l'être », *L'introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, Vrin, 2007.
- \_\_\_\_\_, « Études Heideggeriennes : Les 'Contributions à la philosophie (À partir de l'*Ereignis*) de Martin Heidegger », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 73, No. 4, 1989.
- \_\_\_\_\_, « De la logique philosophique à l'essence du langage : la "révolution copernicienne" de Heidegger », *Philosophie 2001/2002* (n° 69), 2001-2002.
- \_\_\_\_\_, « Hölderlin et le chemin vers le sacré », *L'Herne Heidegger*, Paris, Éditions de l'Herne, 1983.
- Grondin, Jean, *L'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je », 2017.
- \_\_\_\_\_, *Comprendre Heidegger. L'espoir d'une autre conception de l'être*, Paris, Hermann Éditions « Le Bel Aujourd'hui », 2019.
- Haar, Michel, *Le chant de la terre*, Paris, Éditions de l'Herne, 1995.
- \_\_\_\_\_, « Heidegger et le Dieu de Hölderlin », *L'Herne Hölderlin*, Paris, Éditions de l'Herne, 1989.
- \_\_\_\_\_ (ed.), *L'Herne Heidegger*, Paris, Éditions de l'Herne, 1983.
- Heidegger, Martin / Corbin, Henry, *Lettres et documents (1930-1941)*, Bulletin Heideggerien IV, 2013.
- Heidegger, Martin / Jaspers, Karl, *Correspondance Heidegger/Jaspers 1918-1969*, Paris, Gallimard, 1997.



- Heidegger, Martin / Heidegger, Elfride, *Ma chère petite âme : Lettres de Martin Heidegger à sa femme Elfride 1915-1970*, Paris, Seuil, 2007.
- Jollivet, Servanne, « D'une introduction dans l'histoire de l'être ou d'un premier tournant de pensée », *L'introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, Vrin, 2007.
- Kelkel, Arion Lothar, *La légende de l'être : langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1980.
- Mattéi, Jean-François, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Éphiméthée », 2001.
- Meschonnic, Henri, *Le langage Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- Pöggeler, Otto, *La pensée de Martin Heidegger : un cheminement vers l'être*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- Polt, Richard, "The Event of Enthinking the Event", *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, Indiana, Indiana University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_, "The Secret Homeland of Speech", in *Heidegger and language*, Indiana, Indiana University Press, 2013.
- Racette, Karl, « Savoir et annonce : le parcours herméneutique de la pensée de Martin Heidegger (1923-1959) », *Heidegger Studies*, Vol. 38, 2022.
- Safranski, Rüdiger, *Heidegger et son temps*, Paris, Grasset, coll. « Biblio Essais », 1996.
- Sallis, "Grounders of the Abyss", *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, Indiana, Indiana University Press, 2001.
- \_\_\_\_\_, "The Logic of Thinking", in *Heidegger and language*, Indiana, Indiana University Press, 2013.
- Schapiro, Meyer, "The Still Life as a Personal Object – A Note on Heidegger and van Gogh", *The Reach of Mind*, Switzerland, Springer, 1968.

- Schüssler, Ingeborg, « Le ‘dernier dieu’ et le délaissement de l’être selon les ‘Apport à la philosophie’ de M. Heidegger [Seconde partie], *Heidegger Studies*, Vol. 26, 2010.
- \_\_\_\_\_, « Le langage comme ‘fonds disponible’ (Bestand) et comme ‘événement-appropriant’ (Ereignis) selon Martin Heidegger », *Heidegger Studies*, vol. 22, 2006.
- Schmidt, Dennis J., “Strategies for a Possible Reading”, *Companion to Heidegger’s Contribution to Philosophy*, Indiana, Indiana University Press, 2001.
- Sommer, Christian, « Für die Wenigen – Für die Seltenen. Doctrine ésotérique et ‘art d’écrire’ chez Heidegger », *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann Éditeurs, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Mythologie de l’événement. Heidegger et Hölderlin*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2017.
- Steiner, George, *Martin Heidegger*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989.
- Thomä, Dieter, “The Name on the Edge of Language: A Complication in Heidegger’s Theory of Language and its Consequences”, *A Companion to Heidegger’s Introduction to Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, 2001.
- Tompson, Iain D., *Heidegger, Art, and Postmodernity*, New York, Cambridge University Press, 2011.
- Torres Gregory, Wanda, *Heidegger’s Path to Language*, New York, Lexington Books, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Speaking of Silence in Heidegger*, New York, Lexington Books, 2021.
- Vallega-Neu, Daniela, “Poetic Saying”, *Companion to Heidegger’s Contribution to Philosophy*, Indiana, Indiana University Press, 2001
- Vandevelde, Pol, « Heidegger et la poésie. De ‘Sein und Zeit’ au premier cours sur Hölderlin », *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 90, N° 85, 1992.

Volpi, Franco, « Sur la grammaire et l'étymologie du mot 'être' », *L'introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, Vrin, 2007.

von Herrmann, Friedrich Wilhelm / Alfieri, Francesco, *Martin Heidegger : La vérité sur ses cahiers noirs*, Paris, Gallimard, 2018.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, "Contribution to Philosophy and Enowning-Historical Thinking", *Companion to Heidegger's Contribution to Philosophy*, Indiana, Indiana University Press, 2001.

\_\_\_\_\_, *Heideggers Philosophie der Kunst. Eine Systematische Interpretation Der Holzwege-Abhandlung Der Ursprung des Kunstwerkes*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1994.

\_\_\_\_\_, *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Ein Kommentar"*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2019.

Young, Julian, *Heidegger's Philosophy of Art*, New York, Cambridge University Press, 2004.

Zarader, Marlène, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986.

\_\_\_\_\_, « Herméneutique et restitution », dans *Archives de Philosophie*, Paris Centre Sèvres 2007/4 (Tome 70), 2007.

### Ouvrages de Friedrich Hölderlin

Hölderlin, Friedrich, *Œuvres*, traduction sous la direction de Philippe Jaccottet, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1968.

\_\_\_\_\_, *Œuvre poétique complète : édition bilingue français-allemand*, Paris, La Différence, 2005.

\_\_\_\_\_, *Fragments de poétique*, Paris, Imprimerie Nationale, 2006.

Études sur Hölderlin

Adorno, Theodore, W., *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 2009.

Benjamin, Walter, « Deux poèmes de Hölderlin », *Mythe et violence*, Paris, Denoël, 1971.

Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique : Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1984.

Bertaux, Pierre, *Hölderlin ou le temps d'un poète*, Paris, Gallimard, 1983.

de Man, Paul, « Hölderlin et Heidegger », *Critique*, n. 100-101, 1955.

Dumont, Augustin, *Le néant et le pari du possible. Puissances de l'idéalisme allemand (Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Hölderlin)*, Paris, Hermann Éditions, Le Bel Aujourd'hui, 2020.

Henrich, Dieter, *Der Gang des Andenkens: Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Stuttgart Klett-Cotta, 2004.

\_\_\_\_\_, « Hegel und Hölderlin », *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main, 2010.

Jaccottet, Philippe, « Friedrich Hölderlin », *Une transition secrète*, Paris, Gallimard, 1987.

Szondi, Peter, *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*, Paris, Gallimard, 1991.

Vieillard-Baron, Jean-Louis, « Hölderlin : langage philosophique et langage poétique », *Revue philosophique de Louvain*, Tome 112, n° 2, 2014.