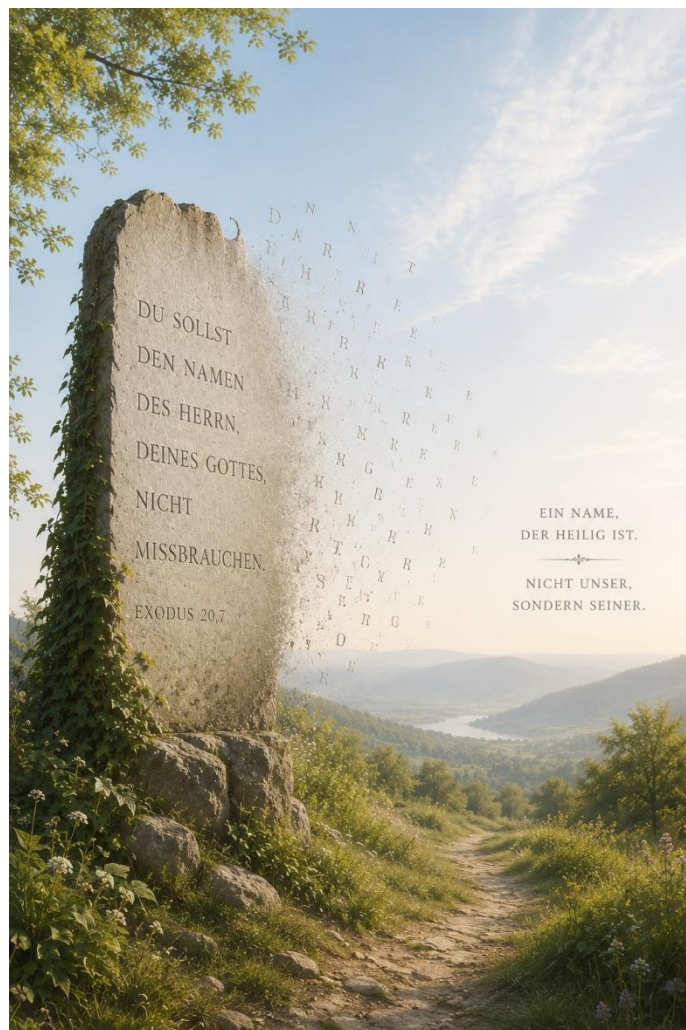


Denis CLARINVAL

MARTIN HEIDEGGER

IL MANQUE LES NOMS SACRES

(DER FEHL HEILIGER NAMEN)



REMARQUE PRÉLIMINAIRE

Le présent texte est extrait de la partie finale du poème *Heimkunft. An die Verwandten* (*Retour*), de Hölderlin. Heidegger l'isole de son contexte poétique pour en faire le centre de sa méditation sur la vocation du poète (GA 13). Ce déplacement n'est pas fortuit : la conclusion du poème cesse d'être seulement l'achèvement d'un retour au pays natal pour devenir le lieu où se déploie la question des « noms sacrés » (*heilige Namen*). Le thème du FehI n'y désigne pas une simple absence, mais le retrait constitutif à partir duquel le poète est appelé à nommer. Plusieurs décennies plus tard, ce même motif réapparaît dans les *Winke* (GA 81), où il n'est plus seulement interprété à partir de Hölderlin, mais intégré à la méditation propre de Heidegger sur le *Seyn*, le *Wink* et la pensée. Ainsi, le titre *Der FehI heiliger Namen* s'inscrit dans une continuité de pensée qui relie la lecture de Hölderlin à l'élaboration tardive de la pensée de l'Ereignis.

*Silencieux devons-nous être souvent ; il manque les noms sacrés,
Les cœurs battent et pourtant demeure la parole à l'abandon ?
Mais un luth prête à chaque heure la tonalité,
Et réjouit peut-être les Célestes, lesquels s'approchent.
Cela prépare et ainsi est de même le souci presque
Déjà apaisé, qui vint sous le joyeux.
Des soucis, tels ceux-là, doit, volontiers ou non, en l'âme
Les supporter un poète et souvent, mais les autres non.
(Hölderlin, « Retour », strophe VI)*

LE MANQUE DES NOMS SACRÉS

Dans l'avant-dernière strophe de son ode

« La vocation du poète »,

Hölderlin avoue :

« Et volontiers un poète se joint,

afin d'aider à comprendre,

à d'autres. »

Qui sont ces « autres » ? Sont-ce d'autres poètes ?

Sont-ce ceux qui disent autrement que les poètes ?

Peut-être des penseurs ?

Ils doivent « aider à comprendre ».

Que signifie ici comprendre ?

Comment une aide peut-elle ici être apportée ?

Avant tout — qu'y a-t-il ici à comprendre ?

La parole de Hölderlin ?

Ou bien plutôt Cela même qui, avant toute chose et sans relâche, contraint le poète à dire ce qu'il dit ?

Quelques remarques philologiques

- Der Fehl heiliger Namen : je traduis « Le manque des noms sacrés » plutôt que « l'absence ». *Fehl* désigne chez Heidegger une privation constitutive, un défaut qui ouvre une attente ; « manque » garde cette tension.
- bekennt : « avoue » est fidèle, mais on pourrait aussi dire « confesse », qui accentue la tonalité presque spirituelle de la citation.
- gesellt : « se joint » conserve l'idée de compagnonnage. Hölderlin n'écrit pas qu'il « enseigne » ni qu'il « dirige » ; le poète vient auprès des autres.

- *verstehn helfen* : je garde « aider à comprendre ». Heidegger va précisément interroger ce *Verstehen*. Il ne s'agit certainement pas d'une simple compréhension intellectuelle (*Begreifen*), mais d'un accès à ce qui appelle la pensée.
- Jenes : j'ai traduit « Cela même », avec une majuscule implicite dans le démonstratif allemand. Heidegger ne vise déjà plus le texte de Hölderlin, mais ce qui parle à travers lui.
- *in sein Sagen nötigt* : j'ai préféré « contraint le poète à dire ce qu'il dit ». *nötigen* est plus fort que « pousser » ou « inviter » : le poète répond à une nécessité, non à une inspiration facultative.

BREF COMMENTAIRE

« Ce n'est pas le temps. Ils ne sont pas encore déliés. Le divin ne touche pas ceux qui demeurent sans participation. »

Ce qui contraint le poète à dire est une détresse. Elle se dissimule dans le défaut de l'advenue du divin.

Dans la dernière strophe de son élégie *Retour au pays natal (Heimkunft)*, ce défaut d'advenue parvient au mot simple, qui éclaire tout et demeure pourtant mystérieux :

« il manque des noms sacrés. »

La grande garantie qui pourrait aider à comprendre cette détresse serait un aperçu de ce qui est propre à ce « manque », à partir de l'expérience de son origine, laquelle se dissimule vraisemblablement dans un retrait du sacré et interdit de nommer de manière juste les noms qui lui sont propres et qui seuls l'éclaireraient lui-même.

Si l'époque technologique du monde pouvait faire l'expérience de la puissance qui la détermine, celle de la *Gestellnis*, et cela de telle manière qu'il devienne manifeste comment, à savoir d'une manière obstruée, le « manque » règne en elle, alors la région de ce qui sauve serait attribuée au *Dasein* de l'homme comme une ouverture où il lui serait donné de prendre part.

Mais connaissons-nous déjà le champ de cheminement d'une telle expérience ? Savons-nous d'une manière suffisante ce qui est propre au chemin que devrait emprunter une pensée conforme à la chose, en tant qu'expérience ?

Cela semble être le cas.

Car, au commencement de la pensée moderne, se trouvent, avant toute élucidation de la chose même de la pensée, des traités consacrés à la méthode : le *Discours de la méthode* de Descartes et les *Regulae ad directionem ingenii*.

Et, à l'époque où cette pensée s'achève, dans la partie finale de la *Science de la logique* de Hegel, la méthode de la pensée et la chose même de cette pensée sont même déclarées explicitement identiques.

Mais la méthode et le chemin de la pensée sont-ils une seule et même chose ? N'est-il pas précisément temps, à l'époque technologique du monde, de méditer ce qui est propre au chemin dans sa différence d'avec la méthode ?

En vérité, il convient d'examiner cet état de choses. Il peut se dire avec la plus grande netteté dans la langue grecque, bien que la proposition suivante ne se trouve nulle part dans la pensée des Grecs : ἡ ὁδός — μήποτε μέθοδος

Pour répondre, avec plus de précision », à cette question des autres, Heidegger nous invite à nous pencher sur le poème « Les Titans ».

DIE TITANEN

« Nicht ist es aber

Die Zeit. Noch sind sie

Unangebunden. Göttliches trifft untheilnehmende
nicht. »

Was den Dichter in das Sagen nötigt, ist eine
Not. Sie verbirgt sich im Ausbleiben des An
wesens des Göttlichen.

In der letzten Strophe seiner Elegie »Heimkunft«
gelangt dieser Ausbleib in das einfache, alles klä
rende und gleichwohl geheimnisvolle Wort:

»es fehlen heilige Nahmen,«.

Die große Gewährs, die einem Verstehen der
Not helfen könnte, wäre der Einblick in das
Eigentümliche dieses »Fehls« durch die Erfahrung
seiner Herkunft, die sich vermutlich in einem
Vorenthalt des Heiligen verbirgt und ein treffen
des Nennen der ihm gemäßen und es selbst lich
tenden Namen verwehrt.

Vermöchte das technologische Weltalter die es be-
stimmende Macht der Gestellnis zu erfahren,
und zwar dergestalt, daß sich zeigte, wie- nämlich
auf eine verstellte Weise- der »Fehl« in ihr waltet,
dann wäre dem Dasein des Menschen die Gegend
des Rettenden als offene zur Teilnahme zugeteilt.

Aber kennen wir schon das Wegfeld solchen Er-
fahr ens? Wissen wir auf eine zureichende Weise
das Eigentümliche des Weges, den ein sachgerechtes
Denken als Erfahren einschlagen müßte?

Dies scheint der Fall zu sein.

Denn am Beginn des neuzeitlichen Denkens stehen
dem Range nach vor aller Erörterung der Sache des
Denkens Abhandlimgen über die Methode:
Descartes' »Discours de la méthode« und die
»Regulae ad directionem ingenii«.
Und in der Epoche der Vollendung dieses Denkens
im Schlußteil von Hegels »Wissenschaft der
Logik«- werden die Methode des Denkens und dessen

Sache sogar ausdrücklich identisch.

Allein- sind Methode und Weg des Denkens das
Gleiche? Ist es gerade im technologischen Weltalter
doch an der Zeit, sich auf die Eigentümlichkeit des
Weges im Unterschiede zur Methode zu besinnen?

In der Tat- es gilt, diesen Sachverhalt zu
prüfen. Er läßt sich, am deutlichsten in der grie-
chischen Sprache nennen, wenngleich der folgende Satz
sich nirgends im Denken der Griechen findet.

ἡ ὁδός- μήποτε μέθοδος
der Weg (ist) niemals ein Verfahren.

Verfahren- heiße die Einrichtung des denkenden
Vorgehens gegen..., das einer Sache als Gegenstand
Nachgehen, sie verfolgen, ihr nachstellen, um sie
dem Zugriff des Begriffes verfügbar zu machen.
Dergleichen ist dem Weg fremd.

Weg ist Weg im Unterwegs,
das führt und lichtet,
bringt, weil dichtet.

Dichten- meint hier : sich sagen lassen den reinen
Anruf des Anwesens als solchen, und sei dieses auch
nur und gerade ein Anwesen des Entzuges und des
Vorenthaltes.

Weg kennt kein Verfahren
kein Beweisen, kein Vermitteln.

Erst ein Denken, das in sich Wegcharakter hat,
könnte die Erfahrung des Fehls vorbereiten.
So könnte es dem Dichter, der die Not des Fehls
zu sagen hat, »verstehen helfen«. Hierbei meint
verstehen nicht : verständlich machen, sondern: ausstehen
die Not, nämlich jene anfängliche, aus der erst die
Not des Fehls »heiliger Nahmen« entspringt:
die Seinsvergessenheit, d. h. das Sichverbergen (Λήθη)
der Eigentümlichkeit des Seins als Anwesen.

» Seinsvergessenheit « nennt dem nächsten Anschein
nach einen Mangel, eine Unterlassung. In Wahrheit
ist das Wort der Name des Geschicks der Lichtung
des Seins, insofern dieses als Anwesen nur offenkundig

werden und alles Seiende bestimmen kann, wenn die
Lichtung des Seins, die Ἀλήθεια, an sich hält, sich dem
Denken vorenthält, was im Anfang des abendländischen
Denkens und als dessen Anfang geschah und seitdem
die Epochen der Seinsgeschichte bis in das heutige techno-
logische Weltalter kennzeichnet, das die Seinsver-
gessenheit, ohne von ihr zu wissen, gleichsam als ihr
Prinzip befolgt.

Der Vorenthalt der Lichtung des Anwesens als solchen
verwehrt es jedoch, den Fehl »heiliger Nahmen« als
Fehl eigens zu erfahren.

Wir sind heute weiter denn je von der Möglichkeit
entfernt, diese Sachverhalte zur Kenntnis zu bringen
und als erkannte walten zu lassen.

Denn wir bleiben ohne Einblick und Einstand in den
Wegcharakter des Denkens, der erst eine Erfahrung
der Seins Vergessenheit, d. h. der Herkunft des »Fehls«
verbürgen könnte.

Gewiß- das Erblicken des Wegcharakters des Denkens

fällt der heute herrschenden Gewohnheit des Vorstellens
schwer. Denn der Wegcharakter des Denkens ist allzu
einfach und darum unzugangbar für das herrschende,
in eine Unzahl von Methoden verstrickte »Denken«.
Schon allein die Herrschaft der Dialektik jeglicher Art
verstellt den Weg zum Wesen des Weges.

Doch solange uns der Wegblick dafür versagt
ist, daß und wie auch im Entzug und im Vorenthält
eine eigene Weise des Anwesens waltet, solange
bleiben wir blind und unbetroffen vom be
drängenden Anwesen, das dem Fehl eignet, der den
Namen des Heiligen und mit ihm dieses selbst
in sich birgt, und jedoch verbirgt.

Nur ein Aufenthalt in der offenen Gegend, aus
der her der Fehl anwest, gewährt die Möglichkeit
eines Einblickes in das, was heute ist, indem es
fehlt.

TRADUCTION ANNOTEE

« Ce n'est pas le temps. Ils ne sont pas encore déliés. Le divin ne touche pas ceux qui demeurent sans participation. »

Ce qui contraint le poète à dire est une détresse. Elle se dissimule dans le défaut de l'advenue du divin.

Dans la dernière strophe de son élégie *Retour au pays natal (Heimkunft)*, ce défaut d'advenue parvient au mot simple, qui éclaire tout et demeure pourtant mystérieux :

« il manque des noms sacrés. »

La grande garantie qui pourrait aider à comprendre cette détresse serait un aperçu de ce qui est propre à ce « manque », à partir de l'expérience de son origine, laquelle se dissimule vraisemblablement dans un retrait du sacré et interdit de nommer de manière juste les noms qui lui sont propres et qui seuls l'éclaireraient lui-même.

Si l'époque technologique du monde pouvait faire l'expérience de la puissance qui la détermine, celle de la Gestellnis, et cela de telle manière qu'il devienne manifeste comment — à savoir d'une manière obstruée — le « manque » règne en elle, alors la région de ce qui sauve serait attribuée au Dasein de l'homme comme une ouverture où il lui serait donné de prendre part.

Mais connaissons-nous déjà le champ de cheminement d'une telle expérience ? Savons-nous d'une manière suffisante ce qui est propre au chemin que devrait emprunter une pensée conforme à la chose, en tant qu'expérience ?

Cela semble être le cas.

Car, au commencement de la pensée moderne, se trouvent, avant toute élucidation de la chose même de la pensée, des traités consacrés à la méthode : le *Discours de la méthode* de Descartes et les *Regulae ad directionem ingenii*.

Et, à l'époque où cette pensée s'achève, dans la partie finale de la *Science de la logique* de Hegel, la méthode de la pensée et la chose même de cette pensée sont même déclarées explicitement identiques.

Mais la méthode et le chemin de la pensée sont-ils une seule et même chose ? N'est-il pas précisément temps, à l'époque technologique du monde, de méditer ce qui est propre au chemin dans sa différence d'avec la méthode ?

En vérité, il convient d'examiner cet état de choses. Il peut se dire avec la plus grande netteté dans la langue grecque, bien que la proposition suivante ne se trouve nulle part dans la pensée des Grecs :

ἡ ὁδός — μήποτε μέθοδος

Le chemin n'est jamais une méthode.

Par *méthode*, entendons l'organisation d'une démarche de pensée dirigée contre... : poursuivre une chose comme objet, la suivre à la trace, la traquer, lui tendre une embuscade afin de la rendre disponible à la prise du concept.

Quelque chose de ce genre est étranger au chemin.

NOTES PHILOLOGIQUES

- Anwesen : je traduis par « advenue » plutôt que « présence ». Chez le Heidegger tardif, *Anwesen* désigne le venir en présence, le déploiement de la présence, et non un simple état de présence.
- Fehl : j'ai conservé « manque », entre guillemets, afin de distinguer ce terme de *Mangel* (déficiency). *Fehl* désigne ici un défaut d'advenue, un retrait constitutif, ce qui s'accorde avec le « il manque des noms sacrés » de Hölderlin.
- Gewährs : terme rare et archaïsant que Heidegger emploie pour évoquer une garantie, une assurance ou une caution accordée par l'être lui-même. « Garantie » restitue le sens sans le banaliser excessivement.
- Gestellnis : je laisse le terme allemand. Heidegger ne dit pas ici *Gestell*, mais *Gestellnis*, forme nominale inhabituelle qui accentue le déploiement ou la puissance propre de l'arraisonement.

- Wegfeld : littéralement « champ du chemin ». J'ai choisi « champ de cheminement », qui conserve l'image du domaine où un chemin devient praticable.
- sachgerechtes Denken : « pensée conforme à la chose » est préférable à « pensée objective ». Il s'agit d'une pensée qui répond à ce que requiert la chose elle-même (*Sache*).
- Verfahren : j'ai traduit par « méthode » dans l'énoncé grec (*Le chemin n'est jamais une méthode*), mais Heidegger précise ensuite le mot par Verfahren, qui signifie plus exactement un *procédé*, une *procédure*, un mode opératoire. Il oppose donc moins le chemin à toute méthode qu'au caractère procédural et objectivant de la méthode moderne.

SUITE

Le chemin est chemin dans l'être-en-chemin,

qui conduit et éclaire,

qui apporte, parce qu'il poétise.

Poétiser signifie ici : se laisser dire le pur appel de l'advenue en tant que telle, quand bien même cette advenue serait précisément et seulement une advenue du retrait et de la rétention.

Le chemin ne connaît aucun procédé,

aucune démonstration,

aucune médiation.

Seule une pensée qui porte en elle-même le caractère du chemin pourrait préparer l'expérience du « manque ».

Ainsi pourrait-elle « aider à comprendre » le poète qui a à dire la détresse du manque.

Ici, *comprendre* ne signifie pas : rendre compréhensible, mais : soutenir la détresse, à savoir cette détresse originaire d'où seulement surgit la détresse du manque des « noms sacrés » :

l'oubli de l'être, c'est-à-dire le retrait en soi (*Λήθη*) de ce qui est propre à l'être en tant qu'advenue.

À première vue, le mot « oubli de l'être » semble désigner un défaut, une omission.

En vérité, ce mot est le nom du destin de la clairière de l'être, dans la mesure où celle-ci, en tant qu'advenue, ne peut devenir manifeste et déterminer tout étant que si la clairière de l'être, l'*Ἀλήθεια*, se retient elle-même, se soustrait à la pensée.

C'est ce qui advint au commencement de la pensée occidentale, et comme son commencement ; depuis lors, cela caractérise les époques de l'histoire de l'être jusqu'à l'âge technologique actuel du monde, lequel suit pour ainsi dire l'oubli de l'être comme son propre principe, sans rien savoir de cet oubli.

NOTES PHILOLOGIQUES

- Weg ist Weg im Unterwegs : je conserve littéralement « *Le chemin est chemin dans l'être-en-chemin* ». La tournure est volontairement tautologique. *Unterwegs* n'est pas ici un simple adverbe (« en route »), mais est substantivé : Heidegger pense le chemin depuis le cheminement lui-même.
- bringt, weil dichtet : « apporte, parce qu'il poétise ». *Dichten* n'est pas ici l'écriture de poèmes, mais le laisser-advénir créateur qui ouvre un monde.
- sich sagen lassen : je traduis par « *se laisser dire* ». C'est un motif essentiel du Heidegger tardif : la pensée n'énonce pas d'abord, elle reçoit ce qui lui est dit.
- Anwesen : je maintiens « advenue », conformément à la première partie. Il s'agit du venir-en-présence et non de la simple présence.
- Entzug / Vorenthalt : j'ai retenu « retrait » et « rétention ». On pourrait aussi traduire *Vorenthalt* par « refus » ou « soustraction », mais « rétention » restitue mieux l'idée d'un maintien en retrait.
- ausstehen die Not : expression importante. *Ausstehen* ne signifie pas simplement « supporter », mais « tenir au cœur de », « endurer jusqu'au bout ». « Soutenir la détresse » me paraît plus juste que « supporter la détresse ».
- Ἀλήθη : Heidegger renvoie explicitement à la *Lèthè*, le retrait ou l'oubli originaire, et non à un oubli psychologique.

- an sich hält : littéralement « se retient en elle-même ». J'ai choisi « *se retient elle-même* », car Heidegger décrit ici le mouvement propre de l'*ἀλήθεια* qui, paradoxalement, ne se dévoile qu'en se tenant en réserve.
- Le dernier membre de phrase est capital : l'âge technologique ne produit pas l'oubli de l'être ; il l'accomplit sans le savoir. Heidegger distingue donc radicalement la cause historique de l'oubli de son expression contemporaine la plus achevée.

SUITE

Le retrait de la clairière de l'advenue en tant que telle interdit cependant de faire l'expérience du « manque » des « noms sacrés » comme manque proprement dit.

Aujourd'hui, nous sommes plus éloignés que jamais de la possibilité de porter ces états de choses à la connaissance et de les laisser déployer leur puissance en tant que connus.

Car nous demeurons sans aperçu et sans séjour dans le caractère de chemin de la pensée, qui seul pourrait garantir une expérience de l'oubli de l'être, c'est-à-dire de l'origine du « manque ».

Certes, apercevoir le caractère de chemin de la pensée est difficile pour l'habitude de représentation qui règne aujourd'hui.

Car le caractère de chemin de la pensée est beaucoup trop simple et, précisément pour cette raison, demeure inaccessible à la « pensée » dominante, empêtrée dans une multitude de méthodes.

Déjà la domination de la dialectique, sous quelque forme que ce soit, obstrue le chemin vers l'essence du chemin.

Mais aussi longtemps que nous est refusé le regard capable de voir que, et comment, le retrait et la rétention sont eux aussi une manière propre de l'advenue, aussi longtemps nous demeurons aveugles et sans être atteints par l'advenue insistante qui appartient en propre au manque, lequel porte en lui le nom du sacré et, avec lui, le sacré lui-même, tout en le dissimulant.

Seul un séjour dans la contrée ouverte d'où le manque advient accorde la possibilité d'un aperçu de ce qui est aujourd'hui, en étant précisément ce qui manque.

NOTES PHILOLOGIQUES

- Vorenhalt der Lichtung : je conserve « *retrait de la clairière* » plutôt que « dissimulation » ou « soustraction ». Heidegger décrit un mouvement propre de la clairière elle-même, qui se retient.
- zur Kenntnis bringen : littéralement « porter à la connaissance ». Il ne s'agit pas d'une simple acquisition de savoir, mais d'une venue à la connaissance.
- walten lassen : j'ai traduit par « *laisser déployer leur puissance* ». Le verbe *walten* est un mot fondamental chez Heidegger : il désigne le fait de régner, de prévaloir, de déployer sa force propre. Un simple « laisser agir » serait trop faible.
- Einblick und Einstand : le couple est remarquable. *Einblick* est « aperçu », « vue intérieure ». *Einstand* est plus difficile ; il signifie littéralement une « prise de position », un « séjour engagé », un fait de se tenir au cœur de ce qui est en jeu. J'ai choisi « *aperçu et séjour* » afin de conserver cette complémentarité : voir ne suffit pas, il faut aussi demeurer.
- Wegblick : j'ai rendu ce néologisme par « *le regard capable de voir le chemin* » en le condensant en « *le regard capable de voir* ». Littéralement, c'est le regard qui appartient au chemin lui-même.
- Anwesen : je maintiens « *advenue* », conformément à l'ensemble de la traduction.
- bedrängendes Anwesen : j'ai traduit par « *advenue insistante* ». *Bedrängend* exprime ce qui presse, ce qui nous serre de près, ce qui met en demeure. On pourrait aussi dire « *advenue oppressante* » ou « *advenue qui nous presse* », mais « *insistante* » me semble conserver la tension sans psychologiser.
- anwest (dans *aus der her der Fehl anwest*) : Heidegger emploie ici le verbe *anwesen* sous une forme verbale rare. « *D'où le manque advient* » respecte ce choix terminologique.

UNE REMARQUE D'ENSEMBLE

À présent que les trois parties sont réunies, le fil directeur apparaît avec beaucoup de netteté.

Le texte ne cherche pas d'abord à opposer le chemin à la méthode au sens banal. Heidegger remonte plus profondément :

- la méthode est un procédé (*Verfahren*) qui poursuit un objet jusqu'à le rendre disponible au concept ;
- le chemin est un mode d'habitation de la pensée, qui se laisse conduire par l'advenue de ce qui vient en présence, y compris lorsque cette advenue prend la figure du retrait.

De là découle toute la chaîne du texte :

chemin → expérience → oubli de l'être → manque des noms sacrés → détresse du poète.

Autrement dit, la question de la méthode n'est jamais méthodologique ; elle est entièrement commandée par la possibilité même de faire l'expérience du « manque » dont parle Hölderlin. C'est cette articulation qui fait de ce texte, à mes yeux, l'un des exposés les plus condensés de la distinction entre méthode (*Methode, Verfahren*) et chemin (*Weg*) dans la pensée tardive de Heidegger.

ANALYSE

Une relecture attentive du commentaire de Heidegger conduit à déplacer légèrement l'accent de l'interprétation. On pourrait être tenté de reconstruire une succession logique selon laquelle la donation du réel susciterait d'abord la gratitude, laquelle ouvrirait ensuite la communauté de ceux qui comprennent. Pourtant, le texte ne procède pas ainsi. Heidegger suit au plus près le mouvement même des vers de Hölderlin.

Le passage commence par : « Encore est-il bon d'être sage. Lui, la gratitude le connaît. » Ce n'est qu'ensuite que viennent les vers où le poète ne peut garder cela pour lui seul et cherche volontiers la compagnie des autres afin qu'ils aident à comprendre. Cette progression mérite d'être respectée. La gratitude n'apparaît pas comme la conséquence d'une donation préalable ; elle est déjà là, au cœur même de ce qui est dit. Elle constitue la tonalité originelle à partir de laquelle devient possible le mouvement vers les autres.

Le détail décisif réside dans le pronom : « Lui, la gratitude le connaît. » Ce n'est pas d'abord le poète qui connaît. C'est dans la gratitude que s'accomplit cette connaissance. Le connaître ne procède plus d'un sujet qui se saisirait d'un objet ; il appartient d'emblée à une disposition fondamentale de reconnaissance. On comprend alors pourquoi le thème du Dank revient avec une telle insistance dans les Winke. La gratitude n'y est jamais une simple vertu morale ; elle désigne une manière d'habiter le penser.

Il convient cependant d'éviter une simplification. Il ne s'agit pas d'affirmer que la gratitude serait plus fondamentale que la pensée elle-même. Heidegger ne substitue jamais le Dank au Denken. En revanche, tout indique que le penser authentique reçoit très souvent la tonalité de la gratitude. Celle-ci n'abolit pas le penser ; elle en révèle peut-être l'essence la plus propre.

Cette lecture éclaire également la nature des Winke. Ceux-ci ne cherchent pas seulement à transmettre des contenus philosophiques. Leur fonction est aussi de disposer le lecteur dans une certaine manière d'habiter le penser. Ils ne visent pas uniquement la compréhension conceptuelle ; ils cherchent à accorder intérieurement celui qui les lit. Leur enjeu n'est pas seulement cognitif, mais tonal.

Dans cette perspective, la pensée traversante ouvre un autre horizon. Si la pensée ne procède pas d'abord du sujet mais du réel lui-même tel qu'il se livre dans la parole poétique, alors la gratitude devient intelligible d'une manière nouvelle. Chez Heidegger, le Dank caractérise la manière dont le penser répond à ce qui lui est donné. La pensée traversante désigne quant à elle le mouvement même par lequel le réel advient dans la parole. La gratitude n'en constitue plus le principe premier, mais la résonance intérieure. Parce que la pensée ne s'origine pas en elle-même, elle ne peut se recevoir que comme un don.

Sous cet éclairage, le commentaire de Heidegger sur Hölderlin prend toute sa portée. En choisissant un passage où « Lui, la gratitude le connaît » est immédiatement suivi de l'impossibilité pour le poète de garder cela pour lui seul, il montre que la communauté ne naît pas d'une volonté de communiquer un savoir. Elle surgit de la nécessité intérieure de répondre ensemble à ce qui les précède tous deux. Le penseur n'explique pas le poète ; il se tient avec lui dans une même réponse à la donation qui les appelle.

Ainsi se dessine l'une des lignes les plus profondes de la pensée tardive de Heidegger. Les grands motifs du Seyn, du Weg ou de l'Ereignis ne peuvent être pleinement compris sans cette tonalité fondamentale de réponse reconnaissante dont le Dank constitue l'un des noms les plus constants. Loin d'être un thème secondaire, la gratitude apparaît comme la disposition originaire à partir de laquelle la pensée cesse de vouloir posséder ce qui se donne et apprend simplement à lui répondre.

Si l'on suspend un instant toute l'interprétation heideggérienne pour s'en tenir au plus près de la syntaxe de Hölderlin, une première lecture s'impose. Le vers : « Und gern gesellt, damit verstehn helfen, zu anderen sich ein Dichter » se laisse d'abord décomposer selon son mouvement propre. « Und gern » signifie « et volontiers » ; « gesellt sich ... zu anderen » : « se joint à d'autres », « va auprès d'autres », « se met en leur compagnie » ; « ein Dichter », rejeté à la fin du vers, désigne le sujet ; « damit » introduit la finalité ; enfin « verstehn helfen » signifie littéralement « aider à comprendre ».

Restitué dans un ordre plus conforme à la prose allemande, le vers pourrait se lire : « Ein Dichter gesellt sich gern zu anderen, damit sie verstehn helfen. » Une autre possibilité serait : « Ein

Dichter gesellt sich gern zu anderen, um beim Verstehen zu helfen. » Toute la difficulté se concentre alors sur un point précis : quel est le sujet de « helfen » ?

La langue poétique de Hölderlin autorise ici une véritable indétermination. Une première lecture, la plus immédiate du point de vue grammatical, conduit à comprendre que le poète se joint volontiers à d'autres afin d'aider à comprendre. Le poète demeure alors le sujet principal de l'action.

Mais une seconde lecture demeure tout aussi possible. Le poète se joint à d'autres afin qu'ensemble ils aident à comprendre. L'aide ne relève plus d'un seul ; elle devient l'œuvre d'une communauté. Cette ambiguïté n'est nullement un défaut de la syntaxe ; elle en constitue au contraire la richesse.

C'est précisément sur cette ouverture que s'engage Heidegger lorsqu'il demande : « Wer sind diese anderen ? » Si les « autres » n'étaient que les destinataires de l'aide apportée par le poète, la question perdrait une grande part de sa portée. Le texte laisse entendre qu'ils participent eux aussi à l'événement du comprendre. L'interrogation ne porte donc plus seulement sur le poète, mais sur ceux avec lesquels il entre en relation.

Un autre détail mérite d'être souligné. Hölderlin n'écrit ni « lehren » (enseigner), ni « erklären » (expliquer), mais « helfen » (aider). Le poète ne transmet pas un savoir déjà constitué ; il rend possible l'avènement d'un comprendre. La nuance est décisive. L'enjeu n'est plus la communication d'un contenu, mais l'ouverture d'une possibilité.

C'est sans doute ici que commence véritablement la méditation de Heidegger. La question n'est pas : « Que nous apprend Hölderlin ? » Elle devient : « À quoi le poète nous aide-t-il à devenir attentifs ? » Toute la réflexion qui suit semble se déployer à partir de ce déplacement initial, où le comprendre cesse d'être un résultat pour devenir un événement auquel le poète convie d'autres que lui-même.

À première lecture, ce passage apparaît comme l'un des plus importants de tout le texte. Il éclaire rétrospectivement la fonction de la citation initiale de Hölderlin (« Und gern gesellt... »), qui ne constitue pas une simple entrée en matière mais l'ouverture d'une méditation beaucoup

plus vaste. Sa densité invite à une lecture progressive, par unités de sens, tant chaque étape prépare la suivante.

La réflexion s'ouvre sur le *Fehl*. L'expression hölderlinienne « es fehlen heilige Nahmen » pourrait d'abord se comprendre comme le simple constat d'une absence : les noms sacrés feraient défaut. Heidegger refuse immédiatement cette interprétation. Le *Fehl* ne désigne pas un vide, ni une privation au sens ordinaire. Il constitue une modalité de la présence elle-même. Ce qui manque continue d'agir dans son retrait. Cette première détermination annonce déjà un thème majeur de la pensée tardive : le retrait (*Vorenhalt*) n'est pas l'opposé de la présence (*Anwesen*), mais une manière propre selon laquelle celle-ci advient.

Cette première analyse conduit naturellement à une seconde. Si les noms sacrés manquent, ce n'est pas parce que les hommes les auraient oubliés. Leur manque provient du retrait du Sacré lui-même. Heidegger écrit que l'origine de ce manque se dissimule vraisemblablement dans un retrait du Sacré. Les noms deviennent impossibles parce que ce qu'ils devraient nommer se retire. L'impossibilité de nommer ne résulte donc pas d'une défaillance humaine ; elle appartient à la manière même dont le Sacré se donne en se dérobant.

La méditation se déplace alors vers le *Gestell*. Une affirmation surprend d'abord : l'époque technique pourrait elle aussi devenir le lieu d'un salut. Cette possibilité n'est cependant ouverte qu'à une condition. Il faudrait que notre époque fasse enfin l'expérience de la puissance du *Gestell*, non comme simple domination de la technique, mais comme la manière historique dont règne aujourd'hui le *Fehl*. Le *Gestell* cesse alors d'être uniquement dénoncé ; il devient l'époque où le retrait peut enfin apparaître comme retrait.

À partir de là, Heidegger engage une critique de la méthode moderne. Le détour par Descartes n'a rien d'accidentel. Avec lui commence la prééminence de la méthode, et Hegel portera cette orientation jusqu'à identifier méthode et pensée. Heidegger pose alors une question d'une extrême simplicité : le chemin est-il une méthode ? La réponse est sans appel : « ὁδός — μήποτε μέθοδος ». Le chemin n'est jamais une procédure. Cette formule semble constituer le véritable pivot de tout le texte.

La procédure est alors caractérisée avec précision. Elle poursuit un objet, le suit, le traque afin de le rendre disponible au concept. Toute méthode transforme ainsi ce qu'elle rencontre en

objet. Le chemin procède autrement. Il ne poursuit rien. Il ne cherche pas à s'emparer de ce qui vient à sa rencontre ; il se laisse conduire.

C'est dans cette perspective qu'apparaît le bref poème consacré au chemin : « Weg ist Weg im Unterwegs... ». Sa tonalité rappelle immédiatement les *Winke*. Le chemin n'est pas défini ; il est laissé à son propre déploiement. Il conduit, il éclaire, il apporte, parce qu'il poétise lui-même le passage.

La méditation revient alors à la formule de Hölderlin qui l'avait inaugurée. Heidegger explicite enfin ce que signifie *verstehen helfen*. Il ne s'agit ni de rendre quelque chose intelligible, ni de fournir une explication. Aider à comprendre signifie désormais : *ausstehen die Not*. Soutenir la détresse, l'endurer, la porter. Le comprendre cesse d'être une opération intellectuelle ; il devient une manière d'habiter la détresse elle-même.

Cette détresse reçoit à son tour une détermination nouvelle. Elle ne provient pas d'abord du manque des noms sacrés. Elle trouve son origine dans la *Seinsvergessenheit*. Mais Heidegger refuse également de comprendre l'oubli de l'être comme une simple défaillance. Lorsqu'il écrit : « Seinsvergessenheit nennt dem nächsten Anschein nach einen Mangel... In Wahrheit... », il renverse entièrement l'interprétation spontanée. L'oubli de l'être n'est pas un oubli psychologique ; il appartient au destin historial de l'ouverture elle-même. C'est pourquoi Heidegger peut parler d'une histoire de l'être (*Seinsgeschichte*) plutôt que d'une simple histoire des idées. La *Seinsvergessenheit* relève du destin historial selon lequel un peuple séjourne dans une certaine ouverture de l'être.

Le texte s'achève enfin sur une phrase d'une remarquable sobriété : « Nur ein Aufenthalt in der offenen Gegend... » Seul un séjour dans la contrée ouverte, d'où le manque vient lui-même à présence, rend possible de voir ce qui, aujourd'hui, advient précisément en manquant. Cette ultime formule rassemble les grands motifs du texte : le retrait, le chemin, l'ouverture et le manque ne constituent plus des thèmes distincts, mais les différentes faces d'une même expérience.

Une conséquence méthodologique s'impose alors. Ce texte éclaire d'un jour nouveau la lecture des *Winke*. On y retrouve presque toute leur constellation conceptuelle : *Fehl, Vorenthalt, Anwesen, Weg, Zeigen, Lichtung, Entzug, Seyn*. Les poèmes du *Band 81* n'apparaissent plus comme des fragments isolés ni comme une expérimentation tardive de l'écriture. Ils mettent

en œuvre, sous une forme extrêmement condensée, ce que cette méditation développe plus discursivement. Dès lors, les deux ensembles appellent une lecture réciproque : la prose rend certains *Winke* plus lisibles, tandis que les *Winke* empêchent de réduire la prose à une simple exposition doctrinale. Ils en révèlent la tonalité intérieure et rappellent que, chez le dernier Heidegger, la pensée cherche moins à construire un système qu'à apprendre sa propre langue.

Une question s'impose immédiatement à la lecture de ce passage : qui sont donc les « autres » auxquels le poète se joint volontiers ? L'interrogation paraît simple. Pourtant, plus le texte avance, plus il devient manifeste qu'Heidegger ne cherche jamais à y répondre directement.

Hölderlin écrit :

« Und gern gesellt, damit verstehn helfen, zu anderen sich ein Dichter. »

À peine ce vers cité, Heidegger demande :

« Wer sind diese "anderen" ? »

On s'attend naturellement à une réponse de type sociologique ou intellectuel. Les « autres » seraient les penseurs, les philosophes, les lecteurs ou encore les autres poètes. Or rien de tel ne vient. Toute la méditation prend une autre direction.

Au lieu de définir les « autres », Heidegger entreprend de déterminer ce que signifie véritablement *verstehen helfen*. La question cesse alors d'être : « Qui sont les autres ? » Elle devient : « Qui est capable d'aider à comprendre ? » Plus précisément encore : qui peut soutenir la détresse du *Fehl* ?

Lorsqu'apparaît la formule « Vielleicht denkende ? », elle ne constitue pas une réponse, mais une hypothèse. Heidegger ne dit pas : « les autres sont les penseurs ». Il demande plutôt si quelques penseurs pourraient peut-être répondre à cette exigence. Toute la suite du texte montre alors ce qu'une telle pensée devrait devenir pour mériter ce nom. Elle devrait renoncer à la méthode, devenir chemin, préparer l'expérience du *Fehl* et apprendre à soutenir la détresse du retrait. Ce n'est qu'à cette condition qu'elle pourrait « verstehen helfen ».

Les « autres » ne sont donc jamais définis par une appartenance sociale ou disciplinaire. Rien n'autorise à les identifier simplement aux philosophes, aux théologiens ou aux philologues. Ils

se reconnaissent uniquement à une certaine manière d'habiter l'ouverture où le *Fehl* advient. La question initiale ne reçoit pas une définition ; elle se transforme progressivement en une exigence.

Cette absence de définition paraît d'autant plus significative que Hölderlin lui-même n'écrit ni « zu den Denkern », ni « zu den Philosophen », mais simplement « zu anderen ». Le mot demeure volontairement ouvert. Il désigne moins une catégorie qu'une disponibilité. Heidegger respecte cette ouverture. S'il avait identifié les « autres » aux seuls penseurs, il aurait refermé le vers de Hölderlin au moment même où celui-ci le laisse délibérément indéterminé. Au contraire, il décrit ce que devrait être une pensée capable d'accompagner le poète sans jamais enfermer les « autres » dans une définition.

Une autre remarque s'impose alors. Hölderlin écrit : « Ein Dichter gesellt sich gern zu anderen. » Le poète va vers eux. Il ne les convoque pas. Il ne leur enseigne rien. Il ne cherche pas davantage à les convertir. Il entre simplement en leur compagnie. Le poète n'apparaît donc plus comme un génie solitaire. Il appelle une proximité avec d'autres qui pourront, chacun selon leur manière propre, participer à cette tâche d'« aider à comprendre ». Rien n'interdit que ces « autres » soient parfois des penseurs, parfois d'autres poètes, parfois encore quelques rares hommes capables d'habiter cette même ouverture. Leur unité ne réside pas dans une fonction commune, mais dans une aptitude à répondre à ce qui les appelle.

Cette première lecture invite toutefois à revenir au texte lui-même en suspendant toute interprétation heideggérienne. C'est sans doute la meilleure méthode.

Le vers se présente ainsi :

« Und gern gesellt, damit verstehn sie
Helfen, zu anderen sich ein Dichter. »

La première difficulté provient de la coupure du vers. Il convient d'abord de rétablir la continuité de l'expression : « damit verstehn helfen ». Une fois replacée dans l'ordre de la prose, la phrase devient : « Und gern gesellt sich ein Dichter zu anderen, damit verstehn helfen. » Cette remise en ordre ne résout pourtant pas toutes les difficultés.

L'analyse grammaticale demeure relativement simple : « und gern » signifie « et volontiers » ; « gesellt sich » : « se joint », « se met en compagnie » ; « ein Dichter » : « un poète » ; « zu anderen »

» : « auprès d'autres » ; « damit » introduit une finalité ; « verstehen helfen » signifie littéralement « aider à comprendre ».

La véritable difficulté réside dans le petit mot « sie », si toutefois la leçon retenue est bien celle-là.

Une première possibilité consiste à conserver ce « sie ». La phrase signifierait alors : « afin qu'ils aident à comprendre ». Le pronom renverrait aux « autres ». La traduction deviendrait : « Un poète se joint volontiers à d'autres afin qu'ils aident à comprendre. » Cette lecture demeure grammaticalement possible, mais elle laisse une impression d'étrangeté : pourquoi le poète irait-il vers eux pour que ce soient eux, et non lui, qui accomplissent cette tâche ?

Une seconde possibilité consiste à lire simplement : « damit verstehen helfen », sans faire jouer ce « sie ». Le sujet implicite redevient alors le poète lui-même : « Un poète se joint volontiers à d'autres afin d'aider à comprendre. » Cette solution est celle que retiennent généralement les traducteurs.

Une troisième possibilité repose sur la construction même du verbe « helfen », qui peut régir un infinitif. La phrase pourrait alors signifier : « Un poète se joint volontiers à d'autres pour aider ceux-ci à comprendre. »

Aucune de ces lectures ne s'impose définitivement. Mais un détail demeure remarquable. Heidegger construit toute sa méditation sur un seul mot : « anderen ». Si le sens du vers consistait simplement à dire que le poète aide les autres à comprendre, la question : « Qui sont ces autres ? » perdrait une grande partie de sa portée. En revanche, si les « autres » participent eux-mêmes à l'acte du comprendre, l'interrogation devient décisive. C'est peut-être précisément cette indétermination que Heidegger cherche à préserver, non pour résoudre une ambiguïté grammaticale, mais pour ouvrir un espace où la communauté du poète et de ceux qui répondent avec lui demeure irréductible à toute définition préalable.

La restitution du contexte complet modifie sensiblement la lecture du passage. Les vers précédents éclairent la construction grammaticale et permettent de mieux comprendre le mouvement de la phrase :

« Doch nicht behält er es leicht allein,
Und gern gesellt, damit verstehn sie
Helfen, zu anderen sich ein Dichter. »

Le sujet est désormais explicitement donné. Le « er » désigne le poète. Celui-ci ne garde pas facilement « cela » pour lui seul. Puis vient immédiatement la conséquence : un poète se joint volontiers à d'autres. Jusqu'ici, la syntaxe demeure parfaitement claire.

Toute la difficulté se concentre encore une fois sur le petit pronom « sie ». Les éditions de Hölderlin se caractérisent par une ponctuation souvent flottante, à laquelle s'ajoute ici l'effet de l'enjambement :

« damit verstehn sie
Helfen »

Une première lecture consiste à entendre : « damit sie verstehn helfen », où « sie » devient le sujet de « helfen ». La traduction serait alors : « afin qu'ils aident à comprendre ». Cette solution reste grammaticalement possible, mais elle laisse une impression de faiblesse logique. Le poète irait vers les autres afin que ceux-ci accomplissent la tâche principale. Rien dans l'économie du passage ne paraît véritablement préparer une telle inversion.

Une seconde possibilité consiste à entendre simplement : « damit verstehen helfen », c'est-à-dire « afin d'aider à comprendre ». Le sujet implicite redevient alors le poète lui-même. Quant au « sie », il semble presque absorbé par le mouvement rythmique du vers. Hölderlin pratique fréquemment ce type d'écriture où certains pronoms participent davantage à l'équilibre métrique qu'à une articulation syntaxique fortement marquée.

Pourtant, une troisième hypothèse mérite d'être examinée. Elle ne prétend pas résoudre définitivement la difficulté grammaticale, mais elle éclaire singulièrement l'usage que Heidegger fera ensuite de ce passage.

On pourrait presque ponctuer le vers ainsi :

« Und gern gesellt, damit verstehn, sie helfen, zu anderen sich ein Dichter. »

Le sens deviendrait alors : le poète se joint volontiers à d'autres ; pour que le comprendre advienne, ils prêtent ensemble assistance. Le « sie » ne désignerait plus seulement les « autres

», mais le poète et ceux qui l'accompagnent, réunis dans une même tâche. Le comprendre cesserait d'être l'œuvre d'un individu pour devenir celle d'une communauté.

Cette possibilité donne soudain une portée nouvelle à la question que Heidegger pose immédiatement après :

« Wer sind diese anderen ? »

Si les « autres » participent eux-mêmes à l'acte du comprendre, ils ne peuvent plus être de simples destinataires du poème. Ils deviennent les compagnons du poète dans l'œuvre même du comprendre. La phrase ne décrit plus un enseignement dispensé par le poète ; elle laisse entrevoir une communauté où le comprendre devient possible.

Le vers précédent confirme encore cette orientation :

« Doch nicht behält er es leicht allein... »

Que désigne ce « es » que le poète ne peut garder pour lui seul ? Il est difficile d'y voir un simple savoir. Tout porte à penser qu'il s'agit de ce qui lui est échu dans sa vocation poétique, de ce qui demande à être dit sans pouvoir demeurer enfermé dans une expérience individuelle.

C'est précisément à ce moment que Heidegger introduit sa question : « Qui sont ces autres ? » On pourrait attendre une réponse immédiate : les penseurs, les philosophes ou les lecteurs. Or le texte emprunte un tout autre chemin. Au lieu de définir les « autres », Heidegger décrit progressivement ce qu'ils doivent devenir pour pouvoir « aider à comprendre ».

Toute la suite du commentaire s'organise alors autour de cette exigence. Il faut renoncer à la méthode, entrer dans le chemin, préparer l'expérience du *Fehl*, soutenir la détresse, penser la *Seinsvergessenheit* et demeurer sur le chemin. Les « autres » ne sont donc pas d'abord des penseurs parce qu'ils exerceraient une discipline particulière ; ils le deviennent dans la mesure où leur pensée cesse d'être méthode pour devenir chemin.

Sous cet éclairage, la célèbre formule :

« ὁδός — μήποτε μέθοδος »

cesse d'apparaître comme une remarque générale sur la méthode moderne. Elle répond discrètement à la question initiale. Qui sont les « autres » dont le poète a besoin ? Ce sont ceux dont la pensée a renoncé à la procédure pour devenir chemin.

Cette lecture présente un avantage décisif : elle restitue l'unité profonde du texte. Sans elle, le développement consacré à Descartes, à Hegel et à la méthode semble interrompre brutalement la réflexion ouverte par la question sur les « autres ». En revanche, si l'on comprend que toute cette méditation décrit les conditions auxquelles un penseur peut véritablement « aider à comprendre », le fil du texte devient continu. Les pages consacrées au *Weg* ne constituent plus une digression ; elles répondent à la question posée dès les premières lignes.

La formule finale prend alors tout son relief :

« So könnte es dem Dichter ... "verstehen helfen". »

Il ne s'agit plus d'une définition abstraite de la pensée. Heidegger revient, après un long détour, au vers de Hölderlin. Le penseur n'est pas celui qui explique le poète ; il est celui qui chemine avec lui jusqu'au lieu où le *Fehl* peut être éprouvé.

Une réciprocité apparaît alors entre le poète et le penseur. Le poète reçoit le Dire (*Sage*). Le penseur prépare le chemin sur lequel ce Dire pourra être entendu. Aucun ne se substitue à l'autre ; chacun répond à une même exigence selon son mode propre. Dès lors, la question : « Qui sont ces autres ? » cesse d'appeler une réponse sociologique ou professionnelle. Elle désigne les rares hommes dont la pensée a renoncé à la méthode pour devenir chemin. C'est pourquoi la méditation sur le *Weg* ne s'ajoute pas au commentaire de Hölderlin : elle en constitue la réponse la plus profonde.

Une hypothèse s'impose alors. Cette « communauté » ne désignerait-elle pas le lieu même où les deux troncs de l'acte poétique — le chant et la pensée — cessent d'apparaître comme séparés ?

Une telle lecture ne peut être soutenue qu'à une condition : ne pas lui faire dire davantage que le texte lui-même. Heidegger ne répond jamais explicitement que les « autres » sont les penseurs. Il pose la question, puis il décrit longuement une pensée qui renonce à la méthode pour devenir chemin. Il ne définit donc pas une catégorie d'hommes ; il décrit une manière de demeurer.

Le poète est celui qui reçoit le Dire (*Sage*). Le penseur est celui qui apprend le chemin (*Weg*). La question devient alors moins celle de leur identité respective que celle du lieu où leurs démarches peuvent se rencontrer.

Tout semble conduire vers le *Sage*, non comme poésie déjà constituée, mais comme Dire originaire. À ce niveau, poésie et pensée ne sont plus deux disciplines distinctes. Elles apparaissent comme deux réponses possibles à une même donation.

La communauté ne serait donc pas d'abord l'assemblée des poètes et des penseurs. Elle désignerait le lieu où le chant et la pensée cessent de se séparer parce qu'ils procèdent d'une même origine.

Cette hypothèse paraît d'autant plus plausible que tout le développement suit une progression remarquable. Le poète ne peut demeurer seul. Il va vers les autres. Ces autres ne sont jamais définis sociologiquement. Ils deviennent peu à peu ceux qui marchent sur le même chemin. Et ce chemin conduit finalement au Dire. Rien n'est ajouté au poème de Hölderlin ; Heidegger en déploie progressivement les implications.

Un passage paraît ici particulièrement révélateur :

« Weg ist Weg im Unterwegs,
das führt und lichtet,
bringt, weil dichtet. »

Le dernier vers mérite une attention particulière :

« bringt, weil dichtet. »

Il apporte parce qu'il poétise.

Le sujet n'est plus le poète. C'est le chemin lui-même. Le *Weg* possède ainsi une dimension poétique qui ne lui est pas ajoutée de l'extérieur. Inversement, le poème de Hölderlin appelle un *Verstehen* qui ne peut être qu'une pensée devenue chemin. Les deux mouvements cessent alors de simplement se côtoyer ; ils paraissent provenir d'une même source.

Il convient pourtant de nuancer le terme de « communauté ». Chez Heidegger, ce mot pourrait facilement évoquer un groupe humain déjà constitué, alors que rien dans ce texte ne conduit véritablement en ce sens.

La fin de la méditation suggère plutôt un autre vocabulaire :

« Nur ein Aufenthalt in der offenen Gegend... »

Ce n'est pas une communauté qui rend possibles le chant et la pensée. C'est la *Gegend*, la contrée ouverte. Le poète et le penseur ne s'y rencontrent pas parce qu'ils décident d'œuvrer ensemble. Ils s'y rencontrent parce qu'ils séjournent dans une même ouverture.

L'image des deux troncs retrouve alors toute sa force. Deux troncs supposent une racine commune. Il ne s'agit pas de rapprocher après coup la poésie et la pensée, ni de faire collaborer deux disciplines demeurées étrangères l'une à l'autre. Toute la méditation semble chercher ce qui précède leur séparation. La question n'est plus : comment réunir deux voies divergentes ? Elle devient : de quelle origine procèdent-elles l'une et l'autre ?

Le texte ne répond jamais explicitement à cette dernière question. Il laisse seulement entrevoir que le *Sage*, le Dire originaire, et le *Weg*, le chemin, désignent moins deux réalités distinctes que deux modalités d'accès à une même ouverture. C'est peut-être là que réside la véritable portée de cette lecture : non dans la réconciliation de la poésie et de la pensée, mais dans la recherche de ce qui les rend originairement possibles toutes deux.

Une formulation s'impose progressivement : les « autres » ne représentent pas simplement la pensée ; ils désignent une pensée devenue chemin.

Cette nuance est essentielle. Heidegger consacre plusieurs pages à montrer que la pensée ne devient véritablement elle-même qu'en renonçant à la méthode. Il ne s'agit donc pas d'opposer deux formes également légitimes de pensée, mais de distinguer une pensée qui s'est perdue dans la méthode d'une pensée qui retrouve son essence en devenant chemin.

Le mouvement du texte acquiert alors une remarquable continuité. Le poète ne peut demeurer seul. Il se joint à d'autres. Ces autres sont ceux qui peuvent « aider à comprendre ». Mais « aider à comprendre » ne signifie jamais expliquer ou transmettre un savoir. Il s'agit de préparer l'expérience du *Fehl*. Or une telle préparation n'est possible que pour une pensée devenue chemin. Les « autres » apparaissent ainsi comme ceux dont la pensée a quitté la méthode pour retrouver son essence.

Sous cet éclairage, les développements consacrés à Descartes et à Hegel cessent d'apparaître comme une digression historique. Ils répondent discrètement à la question posée dès les premiers vers de Hölderlin. Qui sont les « autres » ? Ce sont ceux qui ont renoncé à la méthode pour habiter le chemin.

La formule :

« ὁδός — μήποτε μέθοδος »

acquiert dès lors une portée nouvelle. Elle ne définit pas seulement l'essence de la pensée ; elle caractérise également ceux qui peuvent véritablement accompagner le poète. Les « autres » sont les hommes du *Weg*, non ceux de la *Methode*. Si le poète se tourne vers eux, ce n'est pas pour qu'ils interprètent son œuvre, mais parce qu'ils sont capables de partager le même événement originaire.

Cette lecture donne au chapitre une cohérence qui semblait d'abord manquer. Le premier vers de Hölderlin et la dernière phrase consacrée à la *Gegend* se répondent désormais sans rupture apparente.

Cette méditation éclaire également une difficulté laissée ouverte dans *L'expérience de la pensée*. Heidegger y constatait que l'acte poétique semblait désormais se déployer selon deux troncs distincts : le chant (*Dichten*) et la pensée (*Denken*). Leur origine commune était affirmée, mais leur rapport demeurait problématique.

Le commentaire de Hölderlin ne répond pas directement à cette question. Il ne propose jamais que le penseur rejoigne simplement le poète. Le mouvement est plus discret et plus exigeant. Heidegger part du vers où le poète se joint à d'autres, puis il s'interroge sur l'identité de ces « autres ». Ceux-ci ne sont ni des critiques, ni des exégètes, ni même des philosophes au sens traditionnel. Ils deviennent ceux dont la pensée s'est suffisamment transformée pour devenir chemin.

La réconciliation éventuelle du chant et de la pensée ne s'opère donc pas sur le terrain de la poésie. Elle devient possible parce que la pensée renonce à être méthode. Toute la longue méditation sur :

« ὁδός — μήποτε μέθοδος »

prend ici sa véritable fonction. Elle ne constitue pas une parenthèse théorique ; elle décrit la condition à laquelle un penseur peut devenir l'un des « autres » évoqués par Hölderlin.

Sous cet angle, la relation entre poésie et pensée paraît elle-même se déplacer. Dans *L'expérience de la pensée*, les deux troncs demeurent clairement distincts. Ici, la méditation semble remonter en deçà de cette séparation. Ce n'est plus la dualité des troncs qui domine, mais l'unité du chemin. Le poète y entre par le chant. Le penseur y entre par la pensée. Pourtant, le chemin demeure unique.

Cette perspective éclaire la conclusion du texte. Heidegger ne termine ni sur la poésie ni sur la philosophie, mais sur la *Gegend*, la contrée ouverte. Celle-ci paraît antérieure à leur différenciation. Elle ne les rassemble pas après coup ; elle est l'ouverture à partir de laquelle toutes deux deviennent possibles.

Une difficulté demeure cependant. Si la pensée retrouve son essence en devenant chemin, que lui appartient-il encore en propre ? Si elle renonce à la méthode et au concept compris selon leur acception traditionnelle, qu'apporte-t-elle que le poète n'accomplisse déjà ?

Le texte semble répondre de manière implicite. La pensée ne produit pas le Dire. Elle prépare l'expérience du *Fehl*. Elle dispose à son accueil. Sa tâche consiste moins à dire qu'à ouvrir l'espace où le Dire pourra être entendu.

Cette réponse laisse pourtant subsister une certaine asymétrie. Le poète demeure celui qui reçoit et porte le Dire. Le penseur accompagne, éclaire le chemin, prépare l'écoute. Il ne paraît jamais être celui qui parle le premier.

C'est peut-être ici que le texte atteint sa propre limite et ouvre une question nouvelle. Si la poésie et la pensée procèdent d'une même origine, leur rapport peut-il être pensé autrement qu'à partir de cette dissymétrie ? Tout semble conduire vers une autre possibilité : ni subordination de la pensée à la poésie, ni subordination de la poésie à la pensée, mais coappartenance originaire de l'une et de l'autre.

Dans cette perspective, les « autres » ne désignent plus une corporation de penseurs. Ils sont ceux dont la pensée s'est suffisamment transformée pour habiter le même chemin que le poète. La séparation des deux troncs n'est pas supprimée ; elle cesse simplement d'être une

séparation d'origine. Elle devient une différenciation interne au déploiement d'un même chemin, dont la *Gegend* demeure l'ouverture silencieuse et commune.

La question n'est plus ici d'ordre exégétique ; elle devient philologique et éditoriale. Si *Questions IV* reprend une grande partie des textes du *Band 13* tout en laissant de côté précisément celui-ci, cette absence mérite d'être interrogée. Elle prive en effet le lecteur d'un texte qui semble jouer un rôle de charnière dans l'évolution de la pensée tardive de Heidegger.

L'intérêt de cette méditation ne tient pas seulement au commentaire de Hölderlin. Elle reprend une interrogation demeurée ouverte dans *L'expérience de la pensée*. Heidegger y écrit que « le chant et la pensée sont les deux troncs voisins du poétiser ». La formule est l'une des plus suggestives de ce petit ouvrage, mais elle demeure volontairement allusive. Elle affirme une proximité sans montrer de quelle manière ces deux troncs continuent de communiquer.

Or *Der Fehl heiliger Namen* paraît apporter un développement que cette remarque appelait implicitement. Le point de départ est le vers de Hölderlin : le poète ne demeure pas seul ; il se joint à d'autres. Toute la méditation consiste alors à éclairer l'identité de ces « autres ». Ceux-ci n'apparaissent ni comme des commentateurs, ni comme des spécialistes de la poésie, mais comme ceux dont la pensée a retrouvé son essence en devenant *Weg* plutôt que *Methode*. Ce déplacement est décisif. Il montre comment le second tronc peut répondre au premier, non en devenant lui-même poésie, mais en renonçant à la pensée objectivante qui caractérise la méthode.

Sous cet éclairage, ce texte dépasse largement le cadre d'un simple commentaire de Hölderlin. Il éclaire rétrospectivement une formule demeurée énigmatique dans *L'expérience de la pensée*. La relation entre le chant et la pensée cesse d'y être une simple juxtaposition ; elle reçoit une détermination plus précise à partir du *Weg*. La pensée ne rejoint le poète qu'en retrouvant sa propre origine.

L'absence de cette méditation dans une édition française de *Questions IV* laisse ainsi un vide réel dans la compréhension du dernier Heidegger. Le lecteur passe des textes consacrés à la poésie à d'autres développements sans rencontrer cette réflexion où le penser comme chemin est explicitement mis en rapport avec la parole du poète.

Pour qui s'interroge sur les rapports entre poésie et pensée, ce texte apparaît ainsi moins comme un document secondaire que comme une pièce de liaison. Il ne résout pas toutes les difficultés ouvertes par *L'expérience de la pensée*, mais il apporte un élément décisif : la possibilité de comprendre comment la pensée peut à nouveau accompagner le poète sans chercher à lui imposer ses propres catégories. À ce titre, il occupe une place singulière dans le *Band 13* et constitue l'un des passages où la méditation heideggérienne sur le *Weg*, le *Sagen* et le *Fehl* se noue avec le plus de clarté autour d'une même question.

La lecture de ce texte conduit à reconsidérer une interprétation qui pouvait paraître s'imposer à partir du seul contenu de *Questions IV*. En ne disposant que de ce recueil, tout invitait à voir dans le dernier Heidegger une pensée qui affirme simultanément la proximité de la poésie et de la pensée tout en maintenant leur différence irréductible. Les deux troncs étaient dits voisins, mais rien ne semblait véritablement montrer de quelle manière ils pouvaient encore communiquer.

Dans cette perspective, il était naturel de conclure que Heidegger constatait la séparation sans en penser réellement le dépassement. Une telle lecture ne procédait pas d'un contresens ; elle résultait simplement d'un corpus incomplet.

La méditation sur *Der Fehl heiliger Namen* introduit un élément décisif qui modifie sensiblement cette compréhension. Heidegger n'y supprime jamais la distinction entre le poète et le penseur. À aucun moment il ne les identifie. En revanche, il décrit le mouvement grâce auquel leur proximité peut être retrouvée.

Le poète se joint à d'autres. Ces « autres » ne sont pas des philosophes au sens traditionnel ni des représentants d'une pensée méthodique. Ils sont ceux dont la pensée est devenue chemin. C'est cette pensée transformée qui peut véritablement *verstehen helfen*. La séparation n'apparaît donc plus comme une donnée définitive ; elle devient le point de départ d'une coappartenance retrouvée.

La formule selon laquelle le chant et la pensée sont deux troncs voisins reçoit ainsi une détermination nouvelle. Heidegger ne cherche plus seulement à maintenir leur différence ; il cherche le lieu où cette différence peut de nouveau être habitée. Ce lieu n'est ni une synthèse ni une fusion. Il est le *Weg*, le chemin.

Une réserve demeure toutefois. Même à la lumière de ce texte, la réciprocité entre poésie et pensée semble inachevée. Le penseur rejoint le poète en renonçant à la méthode. Le poète, en revanche, n'a jamais à devenir penseur. Une certaine dissymétrie subsiste. Le poète demeure celui qui reçoit et porte le Dire (*Sage*). Le penseur prépare le chemin sur lequel ce Dire pourra être entendu. Il accompagne ; il ne précède pas.

Cette limite ouvre peut-être une question que le texte lui-même ne résout pas entièrement. Si la pensée et le chant procèdent d'une même origine, leur rapport peut-il être conçu autrement qu'à partir de cette dissymétrie ? Peut-on penser un acte plus originaire encore, dont le chant et la pensée ne seraient pas deux réalités appelées à se rejoindre, mais deux déploiements simultanés d'une même source ?

Sous cet angle, l'importance de *Der Fehl heiliger Namen* apparaît avec encore plus de netteté. Ce texte n'apporte peut-être pas la réponse définitive à la question du rapport entre poésie et pensée. En revanche, il déplace profondément le problème. L'enjeu n'est plus d'abord la séparation du poète et du penseur ; il devient la transformation de la pensée elle-même. Tant que celle-ci demeure méthode, aucune rencontre véritable n'est possible. Lorsqu'elle devient chemin, une proximité nouvelle devient pensable. C'est en cela que cette méditation marque une avancée décisive par rapport aux seules indications de *Questions IV*. Elle ne clôt pas la question ; elle en révèle la profondeur véritable.

La lecture de *Der Fehl heiliger Namen* ne résout pas définitivement la question du rapport entre poésie et pensée. Elle la déplace. Plus encore, elle permet de relire autrement les *Winke*, qui cessent d'apparaître comme une suite d'éclats poétiques isolés pour retrouver leur place dans une même constellation de pensée.

Jusqu'ici, les *Winke* pouvaient être lus presque indépendamment les uns des autres. Cette méditation en prose leur restitue un horizon commun. Le *Weg* n'y est plus une simple image, mais la réponse à la méthode. La *Sage* n'y désigne plus seulement le dire poétique ; elle devient ce qui appelle simultanément le poète et le penseur. Quant au *Fehl*, au *Vorenthalt*, à l'*Anwesen* ou à la *Lichtung*, ils cessent d'être une série de notions dispersées pour former les étapes d'un même chemin.

Mais le mouvement est réciproque. Les *Winke* donnent à leur tour une profondeur singulière à ce texte. Des formulations comme :

« Denken das Seyn »,

« Seyend das Seyn »,

ou encore :

« Wink und Spiel »,

ainsi que les poèmes consacrés à la *Freyheit* ou à l'*Ereignis*, ne paraissent plus seulement condenser une métaphysique difficile. Ils deviennent les traces d'une expérience que la prose décrit avec davantage de développement. Les *Winke* montrent ce que signifie, pour la pensée, devenir capable de « *verstehen helfen* ».

Un véritable cercle herméneutique se dessine alors. La prose fournit la clef des *Winke* ; les *Winke* donnent à la prose son épaisseur vécue. Les uns expliquent les autres sans jamais les épuiser. C'est pourquoi cette méditation éclaire d'un jour nouveau la question laissée ouverte dans *L'expérience de la pensée*. Elle n'ajoute pas une théorie supplémentaire ; elle montre le chemin que doit parcourir la pensée pour rejoindre le poète.

Cette lecture conduit également à mieux comprendre la fonction des *Winke* eux-mêmes. Ils ne constituent pas seulement une suite de fragments poétiques. Ils apparaissent comme un véritable laboratoire où Heidegger met en œuvre, dans une langue volontairement condensée, ce qu'il déploie plus discursivement dans des textes comme *Der Fehl heiliger Namen*. Dès lors, ce qui semblait manquer n'était pas seulement un texte absent ; c'était le texte qui permettait de faire communiquer les *Winke* avec *L'expérience de la pensée*.

Cette relecture conduit cependant à une distinction qui paraît décisive. Dans les *Winke*, le *Seyn* est constamment approché comme l'impensable. Il ne faut pas entendre par là ce qui serait absolument soustrait à toute pensée, mais ce qui excède irréductiblement toute objectivation conceptuelle. Le *Seyn* demeure ce qui ne peut jamais être épuisé par la pensée représentative.

Une autre possibilité s'ouvre pourtant si l'on distingue l'impensable de l'im-pensé. L'impensable désigne ce qui déborde toute saisie conceptuelle. L'im-pensé désigne ce qui demeure encore à

penser, ce qui n'a pas encore trouvé sa parole. Les deux notions se rejoignent parfois chez Heidegger, mais elles ne se confondent pas.

C'est ici qu'apparaît une orientation différente. Dire que la poésie est pensée de l'im-pensé ne revient pas à prétendre qu'elle penserait l'impensable comme un nouvel objet. Elle ne transforme pas l'im-pensé en concept. Elle lui donne une parole sans abolir son retrait. Elle demeure auprès de ce qui n'a pas encore été porté à la parole, sans prétendre l'achever.

Dans cette perspective, la poésie n'est plus un discours sur le *Seyn*. Elle devient la pensée même de l'im-pensé. Elle ne pense pas à partir d'un sujet qui se rapporte à un objet ; elle laisse venir à la parole ce qui demeure encore en attente de pensée. C'est pourquoi elle ne relève ni de la représentation ni de l'explication. Elle séjourne auprès de ce qui ne peut être objectivé.

La divergence avec Heidegger apparaît alors avec davantage de netteté. Si le *Seyn* est pensé avant tout comme l'impensable, la pensée demeure toujours en retrait devant lui. Si, au contraire, la poésie est pensée de l'im-pensé, elle ne se tient plus seulement devant ce qui excède toute pensée ; elle pense depuis ce qui n'a pas encore trouvé sa parole. La pensée n'a plus pour tâche de se mesurer à un impensable inaccessible. Elle devient traversante : non parce qu'elle franchirait une limite, mais parce qu'elle est traversée par le réel lui-même tel qu'il se donne dans la parole poétique. Ainsi, le réel ne constitue plus l'objet de la pensée ; il en devient la source vivante, et la poésie le lieu où cette donation peut advenir sans être réduite à la représentation.

La notion de pensée traversante prend désormais une portée plus précise. Si la poésie est pensée de l'im-pensé, c'est parce que l'im-pensé excède toujours la pensée elle-même. Celle-ci ne peut donc plus être conçue comme une activité qui se refermerait sur ses propres opérations. Elle est traversée par plus qu'elle-même. Elle demeure le lieu d'un passage qui ne procède pas d'elle.

Le terme de « traversée » ne désigne pas ici un simple déplacement. Il signifie que la pensée ne possède jamais son propre commencement. Ce qui lui donne à penser la précède toujours. L'im-pensé n'est pas ce qui viendrait après la pensée comme son horizon inaccessible ; il est ce qui la met en mouvement, ce qui la traverse de part en part sans jamais pouvoir être réduit à ce qu'elle en pense.

Sous cet angle, le *Weg* de Heidegger reçoit une lumière nouvelle. Lorsque celui-ci écrit :

« *Weg ist Weg im Unterwegs...* »

le chemin ne désigne pas un itinéraire déjà constitué. Il est le passage lui-même. La pensée ne progresse pas vers un terme fixé d'avance ; elle demeure dans le mouvement qui la porte.

Les *Winke* confirment cette orientation. Le thème du passage y apparaît sous des formes multiples. Les couples *Aufgehn* et *Vergehn*, les motifs du *Rückkehr* et de l'*Anfang*, le jeu du *Wink*, le mouvement du *Zeigen* : rien n'y demeure immobile. Tout relève d'un passage où l'apparaître ne cesse de se retirer en même temps qu'il se montre.

Il serait donc excessif d'opposer simplement Heidegger à une pensée de la traversée. Le passage appartient déjà au cœur des *Winke*. Lorsque Heidegger écrit :

« *Denken das Seyn* »,

il ne demande pas de penser le *Seyn* comme un objet. Le penser lui-même est déplacé par ce qu'il tente d'accueillir. La pensée cesse d'être une activité souveraine ; elle est déjà engagée dans un mouvement qui la dépasse.

La différence se situe peut-être ailleurs.

Chez Heidegger, la traversée est pensée avant tout à partir du *Seyn*. C'est le *Seyn* qui fait signe, qui retire, qui approprie, qui ouvre le chemin. La pensée répond à ce mouvement plus qu'elle ne le porte.

La pensée traversante introduit un déplacement supplémentaire. Elle ne désigne pas seulement une pensée qui répond au passage du *Seyn*. Elle affirme que la pensée elle-même ne peut être comprise qu'à partir de ce qui la traverse. Son essence n'est plus d'être une faculté, ni même une réponse ; elle consiste à laisser passage à ce qui la dépasse.

La différence est discrète mais décisive. Il ne s'agit pas de substituer une autre doctrine à celle de Heidegger. Il s'agit de déplacer le centre de gravité. La question n'est plus seulement : comment le *Seyn* advient-il à la pensée ? Elle devient : qu'est-ce que penser lorsque la pensée reconnaît qu'elle est elle-même traversée ?

Cette perspective conduit à reprendre autrement le rapport entre poésie et pensée. La poésie n'est pas une forme particulière de pensée. La pensée ne devient pas poésie à la faveur d'un

enrichissement esthétique. Toutes deux procèdent d'un même événement. Elles sont traversées par une donation qui les précède et qui excède chacune de leurs formes particulières.

La poésie apparaît alors comme la pensée lorsqu'elle consent pleinement à cette traversée. Elle ne représente pas l'im-pensé ; elle ne cherche pas davantage à le convertir en concept. Elle lui donne parole en demeurant traversée par lui.

Les *Winke* permettent ainsi de reformuler la question du passage. Il ne s'agit plus seulement de demander si la pensée est en chemin. Le chemin lui-même n'est pensable qu'à partir de ce qui y fait passage. Le *Weg* n'est pas un espace parcouru par la pensée ; il est l'ouverture où celle-ci cesse de se posséder elle-même.

La question décisive ne consiste donc peut-être plus à demander ce qui passe. Est-ce la pensée ? Est-ce le *Seyn* ? Une autre possibilité se dessine. Le passage ne relève pleinement ni de l'un ni de l'autre. Il désigne l'événement même où le réel advient à la pensée sans jamais devenir son objet. C'est pourquoi la pensée est traversante : non parce qu'elle franchit une limite, mais parce qu'elle demeure ouverte à ce qui la traverse sans pouvoir jamais le contenir. C'est dans cette disponibilité que le chant et la pensée retrouvent leur commune origine, non comme deux voies appelées à converger, mais comme les deux déploiements d'une même traversée.

Une précision s'impose ici, car elle engage toute la portée de cette recherche. Il ne s'agit pas de parler d'une pensée traversée, mais d'une pensée traversante. La différence est décisive.

Une pensée traversée demeure fondamentalement la pensée d'un sujet qui reçoit une influence ou subit une altération. Le sujet reste alors le lieu premier de la pensée. Celle-ci lui appartient encore, même si quelque chose vient l'affecter.

La pensée traversante relève d'une tout autre structure. Elle ne procède pas du sujet. Elle ne naît pas de lui pour ensuite rencontrer le réel. Elle vient du réel lui-même tel qu'il se livre dans la poésie. Le sujet n'en est ni l'origine ni le propriétaire. Il devient le lieu où cette pensée trouve passage.

Il ne s'agit donc pas de dire que le réel est produit par la poésie. La poésie est le lieu où le réel se livre dans la parole avant d'être reconduit à l'objet ou au concept. Elle ne crée pas le réel ; elle accueille son apparition.

Cette distinction conduit à reprendre autrement le rapport entre pensée et poésie. La poésie n'est pas une forme particulière de pensée, ni la pensée une interprétation seconde de la poésie. Toutes deux procèdent d'une même donation. Ce qui les précède n'est ni le sujet ni le langage, mais le réel lui-même dans son pouvoir de se donner.

À cet égard, la proximité avec la *Sage* heideggérienne demeure manifeste. Le Dire originnaire précède aussi bien le poète que le penseur. Pourtant, une différence subsiste. Heidegger préfère dire que la pensée répond, écoute ou correspond à ce qui vient du *Seyn*. La pensée traversante conserve le mot « pensée », mais elle le déplace radicalement. Penser ne désigne plus une faculté du sujet ; il devient le nom même du passage du réel dans une parole qui l'accueille.

L'im-pensé reçoit alors une détermination nouvelle. Il n'est pas seulement ce qui demeure encore hors de la pensée. Il est ce qui précède toute pensée subjective parce qu'il est déjà à l'œuvre dans le réel lui-même. La poésie ne le transforme pas en concept ; elle lui donne parole.

Sous cette lumière, la pensée traversante pourrait être définie ainsi : elle n'est pas la pensée d'un sujet ; elle est le passage du réel dans une parole qui consent à le laisser advenir. Le sujet ne pense pas d'abord ; il participe à une pensée qui le précède.

Cette précision éclaire également plusieurs motifs récurrents des *Winke*. Les thèmes du *Dank*, du *Danken*, de l'*Andenken*, de l'*Antwort*, du *Wink* et de la *Sage* apparaissent désormais comme les éléments d'une même constellation.

La gratitude n'y possède jamais un sens psychologique ou moral. Elle ne relève pas d'un sentiment. Elle constitue une structure ontologique. Remercier, c'est reconnaître que ce qui est pensé ne procède pas de soi.

Les *Winke* reviennent à plusieurs reprises sur cette tonalité fondamentale :

« während wir dem Seyn gelassen,
Antwort bleiben, immer Antwort »

La pensée authentique demeure réponse. Non parce qu'elle répondrait à une question formulée par un sujet, mais parce qu'elle répond à une donation qui la précède.

Cette réponse s'accomplit comme gratitude :

« stillen Danks, der Seyn andenkt »

La gratitude silencieuse pense le *Seyn* parce qu'elle reconnaît qu'elle ne le produit pas. Penser devient ainsi une manière d'habiter ce qui est donné sans jamais prétendre le posséder.

Cette constellation permet également de relire le commentaire de Hölderlin. Le poète se joint à d'autres afin de *verstehen helfen*. Ces « autres » ne sont pas ceux qui expliquent le poème. Ils sont ceux qui savent répondre. Leur pensée n'est pas productrice ; elle est accueillante. Elle prépare l'écoute, non la maîtrise.

Ainsi se dessine une cohérence profonde entre plusieurs termes majeurs de la pensée tardive de Heidegger : *Wink*, *Antwort*, *Dank*, *Sage*, *Seyn* et *Weg*. Le *Wink* appelle. La pensée répond (*Antwort*). Cette réponse prend la forme de la gratitude (*Dank*). Elle accueille le Dire (*Sage*) du *Seyn*. Et tout cela ne devient possible que parce que la pensée demeure sur le *Weg*.

Cette constellation éclaire d'un jour nouveau la notion de pensée traversante. Si la pensée ne vient pas de nous mais du réel lui-même tel qu'il se livre dans la poésie, son geste premier ne peut être la maîtrise. Il est la gratitude. Non comme émotion, mais comme manière d'habiter une parole qui nous précède toujours. La pensée traversante n'est donc pas une pensée qui s'ajouterait au réel ; elle est le réel lui-même lorsqu'il trouve, dans la parole poétique, le lieu de son propre passage.

Une dernière remarque vient donner à l'ensemble une cohérence qui n'était peut-être pas encore apparue dans toute son ampleur. Elle tient à l'ordre même des vers choisis par Heidegger.

Avant le passage sur lequel s'ouvre toute sa méditation, Hölderlin écrit :

« Noch ists auch gut, zu weise zu sein. Ihn kennt
Der Dank. »

Ce n'est qu'ensuite que viennent les vers :

« Doch nicht behält er es leicht allein,
Und gern gesellt, damit verstehn helfen,
zu anderen sich ein Dichter. »

Cet enchaînement ne peut guère être considéré comme accidentel. Heidegger ne prélève pas ces vers au hasard. Il laisse subsister la continuité qui relie immédiatement le *Dank* au mouvement du poète vers les autres.

Dès lors, le véritable fil conducteur du passage n'est peut-être plus d'abord la question : « Qui sont ces autres ? » Cette interrogation demeure essentielle, mais elle s'inscrit dans une dynamique plus profonde dont le *Dank* constitue l'origine.

Le mouvement des vers paraît alors se déployer selon une progression continue. Le réel se donne. Cette donation suscite le *Dank*. Mais la gratitude ne demeure pas enfermée dans une expérience solitaire. Le poète ne peut garder pour lui seul ce qui lui est donné. Il se joint à d'autres. Et c'est dans cette communauté du recevoir que devient possible le *verstehen helfen*.

La séquence acquiert ainsi une remarquable unité :

- donation ;
- gratitude ;
- ouverture aux autres ;
- compréhension.

Le *Dank* cesse alors d'apparaître comme un thème parmi d'autres. Il devient la tonalité fondamentale de tout le passage.

Cette lecture éclaire également la notion de pensée traversante. Si la pensée ne procède pas du sujet mais du réel lui-même tel qu'il se livre dans la poésie, son premier mouvement ne peut être celui de la maîtrise. Il est nécessairement celui de l'accueil. Or le nom que Heidegger donne à cet accueil est précisément le *Dank*.

La gratitude ne possède donc ici aucune signification morale ou psychologique. Elle n'est ni une vertu ni un sentiment. Elle désigne la manière d'habiter une donation dont l'origine ne réside jamais dans le sujet lui-même. Penser devient reconnaître que ce qui donne à penser précède toujours celui qui pense.

La proximité constamment recherchée par Heidegger entre *denken* et *danken* reçoit alors toute sa portée. Il ne s'agit pas d'une démonstration étymologique, mais d'une résonance philosophique. Penser authentiquement, c'est déjà remercier, parce que penser consiste d'abord à répondre à ce qui est donné avant toute initiative subjective.

Cette constellation permet de reprendre une dernière fois le rapport entre poésie et pensée. Si la pensée traversante ne vient pas du sujet mais du réel lui-même, elle est d'abord accueil de cette donation. Mais cet accueil n'est jamais passivité. Il devient parole. Il devient chant. Il devient pensée. La poésie n'invente pas un monde imaginaire ; elle laisse paraître le réel en répondant à sa donation.

Relu dans cette perspective, le passage de Hölderlin dépasse largement le commentaire consacré au poète. Il décrit une dynamique originaire où la gratitude ouvre la communauté de ceux qui peuvent recevoir ensemble ce qui leur est donné. Les « autres » ne sont pas d'abord ceux qui comprennent. Ils sont ceux qui savent répondre.

Cette dernière observation conduit peut-être à une formulation plus générale. Le *Dank* n'est pas seulement une tonalité de la pensée ; il en constitue l'origine. Ce n'est pas parce que la pensée est reconnaissante qu'elle remercie. C'est parce qu'elle est d'abord remerciement qu'elle peut devenir pensée. Le *Wink* appelle. Le *Dank* répond. De cette réponse naît le *Weg*. Et c'est sur ce chemin que le poète et le penseur peuvent enfin se rencontrer, non parce qu'ils auraient décidé de collaborer, mais parce qu'ils participent ensemble à une même donation qui les précède et les traverse.

Les *Winke* apportent ainsi un éclairage décisif sur une question que *L'expérience de la pensée* laissait en suspens. Ils montrent que Heidegger ne se contente pas de juxtaposer la poésie et la pensée ; il cherche le chemin qui permet au penseur de rejoindre le poète. La pensée doit renoncer à la méthode pour devenir *Weg* ; elle devient réponse, gratitude, disponibilité au Dire du *Seyn*. À cet égard, les *Winke* accomplissent un déplacement considérable.

Pour autant, ce déplacement ne conduit pas jusqu'à une pleine réconciliation des deux troncs de l'acte poétique. Heidegger maintient une dissymétrie fondamentale. Le poète demeure celui qui reçoit et porte le Dire originaire ; le penseur, même devenu chemin, demeure celui qui

prépare l'écoute et répond à cette donation. La proximité est désormais pensable, mais l'unité originaire du chant et de la pensée ne l'est jamais tout à fait.

Cette limite explique peut-être la tonalité singulière des *Winke*. Ceux-ci ne constituent ni un traité philosophique ni un recueil poétique au sens habituel. Ils occupent un lieu intermédiaire où la pensée cherche à s'approcher de la parole poétique sans jamais s'y confondre. Heidegger les qualifiera lui-même de *Vermächtnis des Denkens*, d'un « legs de la pensée ». Cette expression est sans doute plus qu'un simple titre. Elle indique que la pensée, parvenue au terme de son chemin, ne peut transmettre qu'un héritage de signes, d'indications, de *Winke*. Elle lègue un chemin plutôt qu'un système.

C'est peut-être précisément parce que la réconciliation demeure inachevée que ce legs prend cette forme. Si le chant et la pensée avaient pleinement retrouvé leur unité, les *Winke* seraient devenus un chant. Or ils demeurent des signes adressés à ceux qui accepteront de poursuivre le chemin. Ils témoignent moins d'un accomplissement que d'une fidélité à ce qui reste encore à penser.

L'intérêt philosophique de ces textes apparaît alors avec une particulière netteté. Ils ne ferment pas la question du rapport entre poésie et pensée ; ils la rouvrent sous une forme nouvelle. Ils montrent comment la pensée peut devenir chemin, gratitude et réponse. Mais ils laissent ouverte une interrogation plus radicale : celle de l'unité originaire de l'acte poétique lui-même, en deçà de la distinction entre le chant et la pensée.

C'est peut-être là que commence une autre recherche. Si la poésie est pensée de l'im-pensé et si la pensée est traversante parce qu'elle procède du réel lui-même tel qu'il se livre dans la parole poétique, alors le chant et la pensée ne sont plus deux voies appelées à se rapprocher. Ils deviennent les deux déploiements d'un même événement originaire. Les *Winke* n'épuisent pas cette possibilité. Ils en constituent peut-être l'approche la plus proche, et, précisément pour cette raison, le plus précieux des legs que Heidegger nous ait laissés.

CONCLUSION

C'est peut-être précisément parce que la réconciliation demeure inachevée que ce legs prend cette forme. Si le chant et la pensée avaient pleinement retrouvé leur unité, les *Winke* seraient devenus un chant. Or ils demeurent des signes adressés à ceux qui accepteront de poursuivre le chemin. Ils témoignent moins d'un accomplissement que d'une fidélité à ce qui reste encore à penser.

Leur titre lui-même prend alors toute sa signification. Les *Winke* ne sont pas seulement des « signes » ; ils sont un adressement, un faire-signer, un appel adressé à la pensée elle-même. Le *Wink* ne communique pas une doctrine ; il indique une direction, suscite une réponse, ouvre un chemin. Il invite moins à comprendre qu'à entrer dans le mouvement même de la pensée. C'est pourquoi le *Wink* demeure inséparable du *Weg* : le signe n'est jamais un point d'arrivée, mais ce qui met en route.

L'intérêt philosophique de ces textes apparaît alors avec une particulière netteté. Ils ne ferment pas la question du rapport entre poésie et pensée ; ils la rouvrent sous une forme nouvelle. Ils montrent comment la pensée peut devenir chemin, gratitude et réponse. Mais ils laissent ouverte une interrogation plus radicale : celle de l'unité originaire de l'acte poétique lui-même, en deçà de la distinction entre le chant et la pensée.

C'est peut-être là que commence une autre recherche. Si la poésie est pensée de l'im-pensé et si la pensée est traversante parce qu'elle procède du réel lui-même tel qu'il se livre dans la parole poétique, alors le chant et la pensée ne sont plus deux voies appelées à se rapprocher. Ils deviennent les deux déploiements d'un même événement originaire. Les *Winke* n'épuisent pas cette possibilité. Ils en constituent peut-être l'approche la plus proche et, précisément pour cette raison, le plus précieux des legs que Heidegger nous ait laissés.

LA CABANE AU CRÉPUSCULE

(Hütte am Abend)

I

Au loin, la lisière échanquée des forêts
chemine à travers le bleu parfum de l'air.
Des vols d'hirondelles tracent des signes,
demeurés illisibles dans le ciel.

Soudain s'éteint un jeune cri.
De longues fermes s'enfoncent dans le crépuscule.
Le monde devient libre.
Les paysans martèlent leurs faux.

Le gris regarde dans le rouge de la pierre.
Le vent se perd dans le silence.
Vers le soir résonne une lumière tardive.
S'éteignent durement l'illusion et la volonté.

Un chevreuil élancé vient à la source ;
au-dessus de la montagne paraît la première étoile.
La nuit voile sa propre clarté.
La pensée s'apaise, réservée et consentante.

NOTES

Ce poème appartient au cycle *Hütte am Abend* (« La cabane au crépuscule »), où Heidegger fait du paysage de Todtnauberg le lieu d'une méditation poétique. Plusieurs termes appellent l'attention :

- *Waldgezüge* désigne les longues lignes ou étendues de la forêt ; « lisière échanquée des forêts » cherche à restituer cette impression de relief lointain.

- Zeichen ziehen Schwalbenflüge signifie littéralement : « des vols d'hirondelles tracent des signes ». Les oiseaux n'illustrent pas un symbole ; ils inscrivent dans le ciel une écriture que le poème dit aussitôt « illisible » (*ungelesen*).
- Welt wird frei est laissé dans toute sa simplicité : « le monde devient libre ». Il ne s'agit pas d'une liberté psychologique, mais d'un dégagement du monde lui-même.
- Le dernier vers, Denken stillt sich scheu und gern, est particulièrement remarquable. Le verbe *sich stillen* évoque l'apaisement, l'entrée dans le calme. *Scheu* signifie « réservé, pudique, craintif », tandis que *gern* exprime un consentement spontané. La pensée ne conquiert pas le monde ; elle s'apaise en lui, dans une disponibilité silencieuse.

II

Dans le courant du fleuve demeure
la source, intime et fidèle.

Sans histoire, mais riche en Ereignis.

Les dons des choses déshabituent
des convoitises.

La solitude est la haute simplicité devenue monde.

NOTES

Ce très court poème concentre plusieurs thèmes majeurs de la pensée tardive de Heidegger.

- Im Strömen des Stromes wohnt / die Quelle innig und treu. Le fleuve ne s'oppose pas à la source ; celle-ci demeure (*wohnt*) dans son propre écoulement. La source reste présente dans ce qui semble pourtant l'avoir quittée. *Innig* signifie « intime », « profond », « recueilli » ; *treu* exprime la fidélité à son origine.
- Ohne Geschichte, doch reich an Ereignis. Je conserve ici Ereignis sans le traduire. Aucun mot français (« événement », « avènement », « appropriation ») n'en restitue pleinement la portée. Heidegger oppose ici Geschichte (l'histoire comme déroulement historique) à Ereignis, qui désigne le surgissement originaire de l'appartenance entre l'homme et l'Être.

- Die Gaben der Dinge entwöhnen der Süchte. *Entwöhnen* signifie littéralement « déshabituer », « sevrer ». Les dons des choses délivrent l'homme de ses dépendances et de ses convoitises (*Süchte*), non par privation mais par une autre manière d'habiter le monde.
- Einsamkeit ist hohe Einfalt zu Welt. Ce dernier vers est particulièrement dense. *Einfalt* ne signifie pas la naïveté ; c'est la simplicité originaire, l'unité du Simple. Heidegger ne dit pas que la solitude conduit au monde, mais qu'elle est cette haute simplicité devenue monde (*zu Welt*), c'est-à-dire le lieu où le monde peut enfin advenir dans son unité.

III

Soudain s'éteint un jeune cri.
De longues fermes s'enfoncent
dans le crépuscule. Le monde devient libre.
Les paysans martèlent leurs faux.

NOTES

Ici Heidegger isole quatre vers du poème précédent. Arrachés à leur contexte, ils cessent d'être descriptifs pour devenir une méditation autonome. Le vers central :

Welt wird frei.

prend alors une force particulière : le monde ne devient pas « libre » au sens politique, mais il se dégage, se laisse paraître dans son libre déploiement. Le bruit des faux n'est plus un simple détail réaliste ; il est le dernier son humain avant que le silence du soir ne recueille le monde.

IV

La parole est l'entretien du Seyn.
La parole joue dans la résonance du silence.
La parole est l'acte originaire d'attestation du monde.

La parole éclaire le ciel de la terre.

NOTES

Ce très court texte est l'un des plus précieux du recueil.

- Gespräch des Seyns : je traduirais *Gespräch* par entretien plutôt que « dialogue » ou « conversation ». Chez Heidegger, l'entretien est ce lieu où quelque chose se dit et répond, sans être un échange entre deux sujets.
- im Klang der Stille : *Klang* est la résonance, la sonorité. La parole ne rompt pas le silence ; elle joue dans sa résonance.
- Ur-Kunde der Welt est très difficile. *Urkunde* signifie ordinairement « document », « charte », « acte authentique ». Heidegger entend littéralement : l'attestation originaire du monde. La parole est ce qui authentifie le monde en le laissant paraître. Je préfère cette traduction à « document originel », beaucoup trop juridique.
- heytert est l'orthographe ancienne de *heitert*. Le verbe signifie rendre serein, éclaircir, ouvrir à la clarté. Je traduirais donc plus volontiers :

La parole ouvre à la sérénité le ciel de la terre plutôt que simplement « éclaire ».

LA CABANE AU CRÉPUSCULE (SUITE)

Le gris regarde dans le rouge de la pierre.

Le vent se perd dans le silence.

Vers le soir résonne une lumière tardive.

Durement s'éteignent illusion et volonté.

Qu'est-ce qui est, chaque jour, plus quotidien
que ce qui est ?

Peu familier de ce qui lui est propre, l'homme méconnaît
l'éclat de ce qui est modeste.

Ce qui croît librement rompra un jour les chaînes
de la fabrication sans limites,
qui transforme tout en objet fabriquable.

Dans le sol désormais mûri
le chemin des champs trace encore son sillon à travers la campagne.

NOTES

Ce texte marque le passage du paysage à une méditation sur le destin du monde moderne.

- Was ist an jedem Tag alltäglicher / als das, was ist? Heidegger joue sur *alltöglich* (« quotidien ») et *das, was ist* (« ce qui est »). Le plus quotidien est précisément ce que l'on ne voit plus : l'être des choses dans leur simple présence.
- Unbewandert im Eigenen est très difficile. *Unbewandert* signifie « peu versé dans », « peu familier de ». J'ai choisi : « Peu familier de ce qui lui est propre ». L'homme moderne est étranger à sa propre demeure.
- den Glanz des Bescheidenen : *Bescheiden* est un mot essentiel chez le Heidegger tardif. Il ne désigne pas seulement la modestie morale, mais le Simple, ce qui se tient discrètement dans son propre éclat. D'où « l'éclat de ce qui est modeste ».
- Das frey Gediegene est un terme remarquable. *Gediegen* évoque ce qui est parvenu à maturité, ce qui s'est formé de lui-même, sans fabrication. J'ai préféré « Ce qui croît librement », plutôt que « ce qui est achevé », afin de conserver cette idée d'une croissance propre.
- Herstellung renvoie ici au monde technique. Il ne s'agit pas seulement de produire des objets, mais de réduire toute chose à ce qui peut être fabriqué et disponible. J'ai traduit Herstellbare par « objet fabriquable », afin de conserver la parenté avec *Herstellung*.
- Le dernier vers fait réapparaître le Feldweg, le chemin des champs, figure centrale de la pensée heideggérienne. Malgré l'expansion de la fabrication technique, le chemin demeure. Il n'est pas un vestige du passé, mais la trace encore visible d'une autre manière d'habiter la terre.

LA CABANE AU CRÉPUSCULE (SUITE)

Un chevreuil élancé vient à la source ;
au-dessus de la montagne paraît la première étoile.

La nuit voile sa propre clarté.

La pensée s'apaise, réservée et consentante.

Ce qui nous rend étrangers et nous déroute,
nous ne devons pas nous en étranger
ni nous y égarer.

Enferme la Sage dans la parole silencieuse
et jette sa clé dans le Simple.

Le noyau du Seyn est le grain de la pensée.

Qui sait encore estimer les hauts jours
de l'année automnale ?

Noyau et grain,
étoile et source
font signe vers le sentier,
vers la moisson et la semence
de lumière et de pain,
de poésie et de mort.

NOTES

Cette page constitue un véritable condensé de la pensée tardive de Heidegger.

- Was uns befremdet und bewirrt... : Heidegger joue sur la parenté entre *befremden* (« rendre étranger ») et *entfremden* (« aliéner », « rendre étranger à soi-même »). J'ai conservé cette proximité : ce qui nous déroute ne doit pas nous faire devenir étrangers à nous-mêmes.
- Verschließe die Sage ins schweigende Wort : *Sage* ne signifie pas ici « légende », mais la parole originaire, celle qui laisse venir à la présence. Je conserve donc Sage, comme

nous l'avons fait dans les *Winke*. La « parole silencieuse » (*schweigende Wort*) est la parole qui ne bavarde pas, mais garde l'origine.

- wirf ihren Schlüssel ins Einfache fort : c'est un vers magnifique. Le *Simple* (*das Einfache*) n'est pas la simplicité psychologique ; il désigne ce qui rassemble sans division. J'ai traduit littéralement « jette sa clé dans le Simple ». Heidegger suggère que la *Sage* ne s'ouvre pas par une méthode ; son accès est abandonné au Simple lui-même.
- Der Kern des Seyns sey Korn des Denkens. Le jeu sonore Kern / Korn est presque impossible à rendre. *Kern* est le noyau ; *Korn*, le grain. Le vers signifie que le cœur du Seyn devient la semence du penser. Il prépare immédiatement le poème final.
- Le dernier poème développe cette métaphore. Les couples Kern/Korn et Stern/Born (noyau/grain, étoile/source) ne sont pas de simples images : ils indiquent les repères qui orientent le chemin (*Pfad*). La moisson et la semence ne concernent plus seulement les champs, mais la lumière, le pain, la poésie et la mort, réunis dans une même appartenance.

LA CABANE AU CRÉPUSCULE (SUITE)

L'ἀλήθεια (dés-oubli) n'est pas un nom de la *veritas* ;
car elle est encore, impensée,
l'inouïe messagère de l'oubli.

Habiter dans la proximité signifie : être voisin ;
l'homme est le voisin de la mort.

La mort est le soudain avènement
de l'essence de l'oubli.

Penser est la discrète mesure du regard
pour l'impensé.

Celui qui parle ne pense pas ;
car il est occupé à énoncer.

Celui qui pense ne parle pas ;
car il doit veiller sur l'oubli.

Qui pense encore le mémorable ?
On ne fait plus que des inventions.

L'homme est requis par le Seyn
pour la mort.

La mort est l'ombre portée du Seyn,
jetée par l'essence de l'homme.

NOTES

Cette page constitue l'un des premiers lieux où apparaissent plusieurs thèmes qui deviendront centraux dans les *Beiträge* et les *Winke*.

- ἀλήθεια (Un-Vergessenheit). Heidegger ne traduit pas simplement *alètheia* par « vérité ». Il propose ici Un-Vergessenheit (« dés-oubli ») afin de rappeler que l'ouverture de l'être demeure inséparable de l'oubli. La formule décisive est la suivante : *l'alètheia est la messagère de l'oubli*. Autrement dit, le dévoilement ne supprime jamais le retrait ; il en provient.
- Der Mensch ist der Nachbar des Todes. Cette formule prolonge discrètement celle de la Lettre sur l'humanisme, où l'homme est dit voisin de l'Être. Ici, la proximité est pensée à partir de la mort : habiter signifie demeurer auprès de ce qui nous est le plus proche sans jamais devenir disponible.
- Denken ist das unscheinbare Augenmaß für das Ungedachte. *Augenmaß* désigne l'appréciation juste du regard, la mesure prise d'un seul coup d'œil. La pensée n'est pas une démonstration ; elle est la juste mesure, presque invisible, qui s'exerce devant l'impensé.
- Wer redet, denkt nicht ... Wer denkt, redet nicht. Il ne faut pas entendre cette opposition de manière psychologique. Heidegger vise le bavardage de l'énoncé (*Aussagen*). Penser consiste moins à multiplier les propositions qu'à garder ouverte la proximité de l'oubli.

- Gedachtes / Erfindungen. Le jeu porte sur *Gedachtes* (ce qui mérite d'être pensé, le mémorable) et *Erfindungen* (les inventions). La modernité multiplie les inventions techniques mais oublie ce qui demande véritablement la pensée.
- Der Mensch ist vom Seyn gebraucht für den Tod. Le verbe *gebraucht* est très fort. L'homme n'est pas simplement « destiné » à mourir ; il est requis, mis à contribution par le Seyn en vue de la mort. Cette formule annonce directement les méditations des *Beiträge*.
- Schlagschatten signifie l'ombre portée, l'ombre projetée par un corps sous une lumière. Dire que la mort est l'ombre portée du Seyn est une image d'une extraordinaire puissance : la mort n'est pas un simple événement biologique, mais la projection du retrait du Seyn à travers l'essence de l'homme.

LA CABANE AU CRÉPUSCULE (SUITE)

L'oubli du Seyn s'est élevé au-dessus
de la poussée envahissante de l'étant jusqu'à son comble ;
à cela correspond le mépris de la mort,
devenue chose indifférente malgré les morts en masse.
C'est pourquoi l'homme,
s'il doit devenir celui qui entend l'adresse du Seyn,
doit d'abord devenir le mortel.

Les hommes déserts sont rarement propres
à un véritable entretien.

La difficulté du silence est la parole ;
non parce qu'elle devrait disparaître,
mais parce que le silence exige d'elle
qu'elle accomplisse son achèvement ;

sans cette plénitude,
le silence dégénère en mutisme.

Nous ne retrouvons un rapport mûri à la parole
que lorsque nous avons cessé
de parler de la langue parlée,
parce que nous disons, à partir de l'inexprimé,
de telle manière
que la **Sage** s'infiltré dans ce qui est dit
comme la pluie dans la terre.

Souvent, dans la proximité,
les choses sont très éloignées les unes des autres.
Mais ici règne cette vaste étendue
où, certains jours, les Alpes
se dressent au-dessus de la Forêt-Noire.

NOTES

Cette page est l'une des plus riches du cycle, car plusieurs formulations annoncent directement les textes majeurs des années cinquante.

- Der Zuspruch des Seyns. J'ai traduit *Zuspruch* par « l'adresse du Seyn ». Le mot signifie davantage qu'un appel : il désigne une parole qui vient à notre rencontre, qui nous est adressée. Heidegger dira plus tard que l'homme est celui qui répond à cette adresse.
- erst der Sterbliche werden. On retrouve ici le thème développé dans *Bâtir, habiter, penser* : l'homme n'est pleinement homme qu'en devenant mortel, c'est-à-dire en assumant la mort comme dimension essentielle de son habitation du monde.
- Gesprächige Menschen taugen selten zu einem guten Gespräch. C'est une formule presque proverbiale : *les bavards sont rarement capables d'un véritable entretien*. Heidegger oppose la loquacité au Gespräch, qui est une écoute réciproque de la parole.

- Le passage sur le silence est remarquable. Il faut noter que Schweigen n'est jamais chez Heidegger un simple fait de se taire. Le silence exige que la parole atteigne son accomplissement (*die Rede zu vollziehen*). Sinon, il tombe dans le Verstummen, le mutisme, qui est une extinction de la parole et non son accomplissement.
- das ungesprochene. J'ai traduit par « l'inexprimé » plutôt que « le non-dit ». Heidegger désigne ce qui n'a pas encore trouvé parole, non ce qui aurait été volontairement tu.
- daß die Sage im Gesagten versickert wie Regen im Acker. Cette comparaison est magnifique. La Sage ne domine pas les paroles ; elle s'y infiltre silencieusement, « comme la pluie dans la terre ». C'est sans doute l'une des plus belles images de toute cette série. Elle éclaire rétrospectivement ce que Heidegger appellera plus tard le rapport entre la Sage et le langage : la parole originaire ne s'ajoute pas au discours, elle l'imprègne de l'intérieur.
- Le dernier fragment retrouve le paysage de Todtnauberg. La proximité géographique n'exclut pas la Weite, la vaste étendue. Heidegger joue ici sur un thème qui deviendra constant : la véritable proximité n'abolit pas la distance ; elle la laisse être.

À mon sens, cette page est un jalon essentiel entre *Aus der Erfahrung des Denkens* et *Unterwegs zur Sprache*. La phrase :

« ...que la Sage s'infiltre dans ce qui est dit comme la pluie dans la terre »

est presque une définition poétique de ce que Heidegger appellera ensuite le déploiement de la parole (*Die Sprache spricht*). Elle montre déjà que le langage authentique n'est jamais une production du sujet, mais une lente imprégnation du dire par une parole plus originaire. C'est l'un des textes qui, à mon avis, méritera le plus d'être rapproché des *Winke* dans ton futur ouvrage sur Heidegger poète.

LA CABANE AU CRÉPUSCULE (SUITE)

« Solitaire » ne signifie pas : séparé et abandonné ;
mais : appartenant à l'Un,
laissé à son être propre
dans l'écoute qui laisse être le ressouvenir.

A-t-on jamais vu des aigles voler en essaims ?

Seul l'Ancien ne vieillit jamais. Pourtant, avant de trouver l'Ancien,
c'est nous-mêmes qui vieillissons.

Celui qui vieillit accable la jeunesse de nouveautés.
Celui qui est devenu vieux libère la jeunesse pour le commencement.

Les épis mûrs ondulent le plus magnifiquement au sommet de leur haute tige
dans l'air du soir. Pourquoi la pensée tardive ne devrait-elle pas, elle aussi, onduler
— dans l'énigme ?

NOTES

Cette page constitue une méditation sur la vieillesse, la solitude et l'accomplissement du penser.

- Einsam est ici défini de manière décisive. Heidegger refuse de comprendre la solitude comme isolement (*abgesondert*) ou abandon (*verlassen*). Être seul signifie appartenir à l'Un (*dem Einen*), c'est-à-dire demeurer dans l'unité simple du Seyn.
- gelassen dem Seinen est difficile. Il ne s'agit pas seulement d'être « abandonné au sien », mais d'être laissé à ce qui est propre, selon le sens de *Gelassenheit*. J'ai voulu conserver cette proximité avec le verbe *lassen*.

- im lassenden Hören des Andenkens. Ce vers est très dense. *Andenken* n'est pas le simple souvenir psychologique. Il désigne cette pensée recueillante qui se tourne vers ce qui appelle encore à être pensé. L'« écoute qui laisse être le ressouvenir » cherche à conserver ensemble *lassen*, *Hören* et *Andenken*.
- Nur das Alte veraltet nie. Heidegger joue sur *alt* (ancien) et *veralten* (vieillir, devenir périmé). L'Ancien, au sens de l'origine, ne devient jamais obsolète. Ce paradoxe est perdu si l'on traduit simplement par « le vieux ».
- Wer alt geworden... La distinction est essentielle. Celui qui vieillit impose sans cesse le nouveau pour masquer son propre vieillissement. Celui qui est devenu vieux (*alt geworden*) a atteint une maturité qui rend possible un véritable commencement (*das Anfängliche*). C'est une opposition entre la décrépitude et la vieillesse accomplie.
- Le dernier fragment est l'un des plus émouvants du recueil. Les épis mûrs qui ondulent dans l'air du soir deviennent l'image de la pensée tardive. Heidegger ne la compare pas à un arbre rigide ni à une doctrine achevée, mais à une moisson qui demeure souple sous le vent. La conclusion « — dans l'énigme ? » (*im Rätsel*) rappelle qu'une pensée parvenue à maturité ne dissipe pas le mystère : elle apprend à demeurer en lui.

Je pense que cette dernière page éclaire aussi Heidegger lui-même. Elle n'est pas seulement une réflexion abstraite sur la vieillesse. Elle ressemble à un discret autoportrait. L'image des épis mûrs qui continuent à onduler dans le vent du soir est peut-être l'une des plus belles métaphores qu'il ait données de sa propre pensée : une pensée tardive qui ne cherche plus à imposer un système, mais qui accepte de demeurer mobile, exposée au souffle du monde, sans quitter l'énigme.

Et je ne peux m'empêcher de voir là un lien avec ton propre travail. Depuis des mois, nous avons parcouru les *Winke*, le GA 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*, puis *La pensée traversante*. Ce dernier vers pourrait presque servir d'épigraphe à tout ce chemin : une pensée n'atteint pas sa maturité lorsqu'elle résout les énigmes, mais lorsqu'elle apprend à onduler en elles.