

Denis CLARINVAL

ENTRETIEN

HEIDEGGER ET LA POÉSIE

Cet entretien, comme nous en avons convenu, entièrement consacré à l'essence de la poésie, du moins telle que vous la concevez et l'abordez à travers 25 traits qui ne sont pas de simples caractéristiques mais de véritables fondements. Avant de nous pencher sur votre propre conception de l'acte poétique, je souhaiterais aborder avec vous la critique que vous adressez à Heidegger relativement aux rapports qu'il entretient avec la métaphysique et la poésie. Après avoir écrit « Chemins de campagne » qui est un éloge inconditionnel adressé au philosophe, vous semblez, dans un document de synthèse, prendre vos distances avec lui. Que pouvez-vous dire à ce sujet ?

Je souhaiterais au préalable apporter deux précisions qui me semblent importantes. Tout d'abord l'éloge que vous évoquez intervient dans le contexte d'un écrit particulier à savoir « Le chemin de campagne », un écrit de Heidegger de quelques pages qui relève bien plus de la poésie que de la philosophie au sens strict. Ensuite le texte auquel vous vous référez est, comme vous l'avez précisé, un écrit de synthèse de 5 ou 6 pages ; il ne s'agit nullement d'une conclusion hâtive mais d'un écrit que je qualifierai de programmatique, comprenez que ce qui est avancé dans ce propos, et que je ne renie pas, demande à être étoffé en références aux textes, qu'il s'agisse de « Approche de Hölderlin », de « Acheminements vers la parole » ou encore de « Chemins qui ne mènent nulle part. Ces deux précautions prises, je vais à présent tenter de répondre à votre question en deux temps : tout d'abord le rapport entretenu par Heidegger avec la métaphysique et la philosophie en général ; ensuite son rapport à la poésie à travers ses commentaires de Hölderlin, de Rilke et de Trakl.

L'histoire de la métaphysique est, selon Heidegger, celle de l'oubli de l'être au bénéfice des étants : les caractérisations de l'Etre au fil de l'histoire (ousia, dieu, volonté de puissance,

technique) n'ont fait que rabattre la question de l'Etre au niveau de l'étant. Penchons-nous brièvement sur « Etre et temps », le premier maître-ouvrage du philosophe. Heidegger y pose la question de l'Etre à partir de la singularité du Dasein, l'être humain saisi dans sa quotidienneté. Cet ouvrage, on le sait, est resté inachevé car une faille l'habitait relative à la temporalité et au rapport entre le temps et l'Etre : parce que la question de l'Etre est posée à partir du Dasein comme être humain, la temporalité s'en trouve réduite à cet entre-deux qui se situe entre la naissance et la mort ; bref sans être proprement anthropologique, « Etre et temps » est une ontologie analytique du Dasein conçu comme être humain saisi à partir de sa quotidienneté et de son rapport à l'Umwelt. Vient ensuite, au milieu des années 1930, ce qui fut appelé ensuite le tournant (Kehre) : de quoi s'agit-il ? Désormais le Dasein n'est plus utilisé pour qualifier l'étant humain mais le tout de l'étant. Typographiquement 'Dasein » s'écrit désormais « Da-Sein » et dans une lettre à Jean Baufré Heidegger apportera des précisions sur la traduction française du terme : traduit généralement par « être-là », la traduction, la seule, qui convient au « Da-Sein » est « être-le-là ». La question de l'Etre et de sa vérité, posée dorénavant à partir du tout de l'étant, donne lieu, dans cette nouvelle approche, à deux éléments décisifs : l'histoire de l'Etre et l'Ereignis comme appropriation. L'histoire de l'Etre, c'est celle de ses détournements dont nous avons parlé mais l'approche doit être nuancée à présent. Ainsi l'Etre se dévoile dans la technique par exemple mais il s'y dévoile dans la retenue ; ainsi au dévoilement de l'Etre sera ontologiquement associé son propre retrait : l'Etre se dévoile dans son propre retrait. Ainsi l'histoire de l'Etre conçue désormais comme celle de ses dévoilements successifs mais toujours dans le retrait, un peu comme si chaque époque n'avait saisi l'Etre que partiellement et par voie de conséquence l'oubli de l'Etre devient celui de son voilement dans le retrait. Plus qu'une succession de doctrines, cette histoire de l'Etre nous rappelle comment chaque époque l'a pensé et ancré dans un cadre conceptuel particulier. Cet ancrage est essentiel et nous aurons l'occasion d'y revenir.

L'Ereignis c'est l'appropriation de l'Etre, dans sa propre donation, par tout étant ; pour le dire autrement il y a une unité ontologique de tous les étants dans cette co-appartenance à l'Etre. Cependant, comme pour l'histoire de l'Etre, cette donation n'est jamais totale ou complète car l'Etre, en se donnant, se maintient toujours dans le retrait.

Pardonnez-moi de vous interrompre mais pour bien clarifier les choses, ce qui caractérise désormais, après le tournant, le questionnement de l'Etre et de sa vérité, ce sont l'histoire de

l'Etre, la manière dont l'Etre se dévoile à travers les époques, et l'Ereignis comme appropriation de l'Etre par les étants. On peut y ajouter cette retenue de l'Etre dans le retrait, l'Etre se voilant dans son propre dévoilement. En quoi ces éléments permettent-ils à Heidegger de dépasser la métaphysique traditionnelle en vue d'une pensée nouvelle ?

Heidegger reprend à son propre compte cette nécessité de dépasser la métaphysique que Nietzsche avait déjà profondément éclairée mais y parvient-il vraiment ou au contraire ne demeure-t-il pas lui-même prisonnier de ce qu'il entend dépasser ? Commençons avec l'histoire de l'Etre. Cette histoire, avons-nous dit, est celle de ses manifestations / retraits à travers l'histoire, manifestations inscrites dans des cadres conceptuels particuliers comme ousia, dieu, volonté de puissance ou encore technique. Ce cadre conceptuel est proprement humain et s'inscrit, comme le disait Foucault dans les dicibles ou les énonçables propres à chaque époque. Par ailleurs l'histoire est, elle aussi, proprement humaine : il n'y a pas d'histoire la nature, par exemple, si ce n'est celle que l'homme est susceptible de lui prêter. En d'autres termes la question de l'Etre et de sa vérité n'est pas posée à partir du Da-Sein comme le tout de l'étant mais du Dasein singulier que constitue l'être humain ; autrement dit on retombe dans le piège onto-antropologique de « Etre et temps » que Heidegger voulait dépasser.

Et s'agissant de l'Ereignis : Heidegger demeure-t-il ici encore prisonnier de cette métaphysique qu'il entend dépasser ?

Assurément ! Cette ontologie de l'Etre est celle d'un sans-fond, d'un infondé car il est lui-même fondement (Grund) mais cet Etre qui s'offre à chaque étant, c'est ce qui demeure quand est gommé, effacé, oublié tout le surajouté (tout ce qui fait l'essence, suis-je tenté de dire) et ce qui demeure c'est le Simple mais ce Simple précisément nous reconduit au Même : souvenez-vous des dernières phrases de « Le chemin de campagne » :

XXX

Le simple nous reconduit vers le Même dans le renoncement qui précisément nous donne la force inépuisable du Simple et, ajoute Heidegger, une Origine lointaine nous est donnée, et cette Origine, ce Natal, c'est l'Etre lui-même. En privilégiant ce Même qui est co-propré Heidegger est conduit irrévocablement à gommer les singularités. Et la question tant débattue rejaillit d'un seul coup, celle du Dasein du peuple historail. Rappelons-nous que dans « Etre et temps » Heidegger révèle deux aliénations qui procèdent de l'inauthenticité du Dasein : la

tradition et la perte, l'effacement dans le « on » mais cet oubli de soi dans le « on » est inauthentique parce que ce « on » manque de réalité historique qu'il conquiert avec le Dasein du peuple historial. On aurait tort d'y voir le fondement ontologique d'une forme quelconque de nationalisme mais il n'en demeure pas moins que, dans une perspective quasiment contradictoire avec celle d'un Gilles Deleuze, la philosophie de Heidegger est une philosophie de l'in-différence. En gommant le surajouté des essences, Heidegger efface du même coup les singularités. Traditionnellement dans la métaphysique l'Etre est ce qui actualise mais il ne saurait y avoir d'actualisation sans essence, sans un quid ; en gommant l'étant au bénéfice de l'Etre, Heidegger renvoie l'Etre non seulement à sa non-fondation mais aussi à son incapacité à fonder quoi que ce soit.

Mais justement en rabattant l'étant, tout étant, sur l'Etre comme Simple et Même non fondant, Heidegger se détache de la métaphysique traditionnelle...

Au contraire ! L'Etre est impensable en dehors de l'étant, c'est un néant d'Etre ; Heidegger voudrait nommer ce qui est innommable mais s'il est innommable, c'est précisément parce qu'il n'existe pas sinon comme pur néant. Heidegger l'a pressenti et c'est ici que le troisième élément entre en jeu : l'Etre se donne, se dévoile dans l'étant, où d'autre le ferait-il, mais toujours dans la retenue. Or si l'Etre se dévoile, même dans le retrait, dans la médiation de l'étant c'est justement parce que l'Etre est principe de non actualisation mais une actualisation toujours incomplète ou du moins toujours en retrait, un Etre en excès par rapport à ce par qui ou en quoi il se manifeste. Bref la seule chose que Heidegger apporte véritablement c'est cette surabondance de l'Etre par rapport à ce qui est perceptible, énonçable. Encore faut-il à Heidegger développer une conception du temps qui soit cohérente avec cette conception du dévoilement / voilement et c'est précisément ce qu'il fera tardivement dans sa conférence « Zeit und Seyn ». Le temps n'est plus pensé comme ce qui s'écoule entre deux bornes mais à partir de la futuration : le passé n'est pas, comme chez Sartre, lettre morte, mais anticipation de ce qui est à venir. Cette futuration est du reste ce que Deleuze a spatialisé à travers son concept de virtuel : un réel qui n'est pas encore actualisé, non qu'il soit à venir comme un possible mais qu'il est inscrit déjà comme réalité dans un plan virtuel en marge du plan d'immanence. Quoi qu'il en soit, penser le temps de l'Etre en termes de futuration, c'est, selon Heidegger, l'envisager sous l'angle des possibles, ce qui n'est finalement qu'une extension de ce qui était déjà affirmé du Dasein humain dans « Etre et temps » : le Dasein comme projet de

ses propres possibilités, la notion de pro-jet étant en quelque sorte une première formulation, certes maladroite comme pro-jection, du temps comme futuration.

Vous avez montré en quoi Heidegger, malgré ses intentions, ne parvient pas à sortir du cadre métaphysique. Or, dans ses textes plus tardifs, il semble faire de la poésie — en particulier celle de Hölderlin — le lieu même où l’Etre peut se dire autrement, dans le retrait, dans le chant. Mais cette confiance dans la puissance fondatrice du poème ne reconduit-elle pas une forme de sacralisation ? En quoi, selon vous, la parole poétique — loin de révéler l’Etre — pourrait-elle être l’épreuve même de sa perte, ou de son absence ?

C’est une autre histoire ! Quand je dis « autre » j’entends qu’elle est plus subtile certainement mais elle est intrinsèquement liée à celle de la métaphysique, nous allons voir pourquoi. Si on excepte Hebel (Heidegger, « Questions III et IV »), Heidegger convoque quatre poètes : Hölderlin, Rilke, Trakl et Stefan Georges. Il nous faut examiner, succinctement, la manière dont il aborde chacun d’eux et je suggère de commencer par Hölderlin, le poète auquel il a consacré de nombreux écrits. Abordons ce rapport à Hölderlin à partir de son commentaire de « Comme au jour de fête » (Heidegger, « Approche de Hölderlin »). Que nous dit ici Heidegger ? Il aborde la nature sous l’angle de la Physis grecque et Nature s’y écrit avec un « N » majuscule, c’est une indication. La Nature comme Physis, c’est ce qui éclot, jaillit dans la lumière, éclot ; la nature simplement comprise est ce qui s’offre à la maîtrise de la technique. Ce qui importe ici, c’est que la Nature, qui est immédiate à elle-même, devient le médian ou médiateur de notre rapport au mystère, au Sacré, à l’Etre. Toute la question est ici de savoir si cette conception de la Nature comme médiation est conforme à la conception développée par Hölderlin et j’y réponds irrévocablement : non ! Pour s’en convaincre, il suffit de lire la dernière lettre de « Hypérion » : le Sacré (l’infini, le divin) s’y donne à-même la Nature, la Nature n’y est pas une sorte de médiateur. Certes la Nature avec un « N » majuscule a une portée symbolique mais Heidegger en oublie l’essence même du symbole. Le symbole n’est pas un tenant-lieu mais ce qui nous unit à l’autre, ce qui le met en présence non de manière distante mais dans l’immédiateté. Le théologien Edouard Schillebeeckx avait provoqué un véritable tumulte au Vatican quand il avait énoncé que la présence du Christ dans l’Eucharistie est symbolique, les magistrats romains s’imaginant que symbolique s’oppose à réel : grave erreur ! Qu’est-ce qu’un symbole ? C’est un objet quelconque brisé en deux par deux amis avant qu’ils se séparent pour une raison quelconque, chacun emportant avec lui une moitié de l’objet. L’objet conservé ici

en partie n'est pas une image, une représentation de l'autre mais sa mise en présence dans l'absence même et c'est mise en présence est bien réelle. Aussi si la Nature, comprise comme Physis, revêt une dimension symbolique, ce n'est pas au sens d'une médiation mais au contraire d'une mise en présence dans l'immédiateté. La Nature, comprise par Hölderlin, n'est pas le théâtre ou la scène médiate de la manifestation du sacré : elle est manifestation du Sacré, au-delà de tout langage, nous y reviendrons. Toute la question, liée à la conception heideggerienne du dévoilement / voilement, est de savoir si cette épiphanie, ce jaillissement du sacré au cœur même de la Nature, comprenons en elle et non par elle, est totale, sans retenue ou si au contraire le Sacré se maintient dans le retrait tout en se manifestant en elle. C'est assurément la lecture en termes de retenue que privilégie Heidegger mais cette lecture est-elle conforme à l'esprit, autant qu'à la lettre, de Hölderlin ? Ici encore il nous faut répondre par la négative : c'est sans retenue que le Sacré (le divin, l'infini) se livre à nous dans la nature à qui sait le percevoir. Ce Sacré qui s'offre ainsi sans retenue demeure cependant, en raison de son infinité, insaisissable, innommable (« ils manquent les noms sacrés »), un peu comme si on voulait saisir et figer la beauté d'une fleur : de sa beauté une fleur ne retient rien, tout est donné au regard, mais le regard, « humain trop humain » dirait Nietzsche, n'est pas en mesure de l'emprisonner, quoi que rien n'en échappe à son regard. Et donc on peut affirmer, et une lecture attentive de Hölderlin ne pourra que le confirmer, que d'une part la Nature n'est le médian ou médiateur de notre rapport au Sacré, elle en est la demeure, et que d'autre part l'infini, en ce fini, nous est donné sans mesure contrairement à l'animal et c'est précisément cette absence de mesure qui nous empêche de nous en saisir.

Il y a me semble-t-il une étrange mais profonde parenté entre Hölderlin et Rainer Maria Rilke qui a échappé à Heidegger : que pouvez-vous dire à ce sujet ?

Pour répondre à cette question il faut s'en référer au texte « Pourquoi des poètes ? » (Heidegger, « Chemins qui ne mènent nulle part »). Dans la foulée de Hölderlin Heidegger se pose la question de savoir si Rilke est un « poète au temps de la détresse ». C'est timidement qu'il répondra par l'affirmative. Heidegger s'intéresse à la notion de l'Ouvert développée par Rilke dans la huitième des « Elégies de Duino » ; Rilke procède à une comparaison entre l'homme et l'animal : selon Rilke l'animal, parce qu'il accueille le monde en dehors de tout face-à-face dans la représentation avance en direction de dieu. L'animal ne connaît pas la mort ou plus exactement sa fin est toujours derrière lui, de sorte, que contrairement, il ne marche pas

vers l'homme. La mort, c'est l'obsession de l'homme : elle résume à elle seule tout son avenir. Contrairement à l'animal l'homme ne cesse de se retourner dans un regard distant vers tous les instants traversés mais ces instants sont ceux de morts qui anticipent la mort ultime qui lui fait face. En effet à chaque instant nous mourrons à quelque chose et c'est pourquoi, nous dit Rilke, en se retournant l'homme ne cesse de faire ses adieux. Il ne s'agit pas de fusionner avec la nature, de se perdre en elle mais de l'accueillir comme le lieu immanent d'un débordement, d'un excès des choses elles-mêmes car les choses, la nature plus particulièrement débordent de cette infinité qui les habite. Il y a donc une parenté très étroite entre Rilke et Hölderlin mais ce Sacré en lequel Hölderlin tente de s'approcher du dieu absent, bien qu'il soit immanent à la Nature comme chez Rilke, n'est pas divinisé par ce dernier : la nature chez Rilke procède d'une sacralisation sans dieu. Ce rapprochement de l'homme avec la posture de l'animal, voilà précisément ce que Heidegger ne peut concevoir, considérant que la vision de Rilke procède d'un naturalisme qui dévie la Nature de sa médiation comme Physis et l'expose aux menaces de la maîtrise par la technique. Mais n'est certainement pas le point le plus important. En effet Heidegger évoque la dimension du risque inhérente à la poésie : ce qui est risqué dans la poésie, c'est, nous dit Rilke, un souffle qui est bien plus que la vie. Heidegger ne saurait l'entendre ainsi, considérant que ce qui est risqué dans la vision de Rilke, c'est le langage lui-même et au-delà de lui la pensée. Selon Heidegger le Langage est la demeure de l'Etre et risquer le langage c'est risquer l'Etre lui-même. Là où la pensée heideggérienne devient conceptuelle, celle de Rilke est naturellement viscérale et paradoxalement mystique. L'être humain est partie prenante de la nature et non son autre, contrairement à Heidegger qui enferme la Nature dans une fonction de médiation. Selon Rilke la nature est habitée par l'homme, selon Heidegger l'homme sera toujours son autre dans la médiation du langage. Ce souffle risqué selon Rilke, c'est l'Esprit qui déborde en toute chose, qui en déborde la vie et la mort elle-même ; chaque fois qu'il se retourne, l'homme fait ses adieux, non à la vie mais à toutes les morts qui s'y enchainent : l'homme se retournant, fuyant l'Ouvert, meurt à toutes choses, y compris sa propre mort. Aussi celui-là ne peut comprendre que « mort est la vie, mais vie est aussi la mort » (Hölderlin, « En bleu agréable »).

Nous avons envisagé le rapport de Heidegger à la poésie à travers ses commentaires de Hölderlin et de Rilke ; dans « La parole dans le poème » (in « Acheminement vers la parole »), c'est à Trakl qu'il s'adresse. Que pouvez-vous en dire ?

Chez Trakl le poème n'est pas comme chez Hölderlin le lieu du nom manquant ou comme chez Rilke le lieu d'une parole incarnée : chez Trakl, le poème est le lieu de l'effondrement du langage. Chez Trakl, le poème n'est pas, comme chez Hölderlin, le lieu du nom manquant, ni, comme chez Rilke, celui d'une parole incarnée : il est le lieu de l'effondrement du langage. Le mot y est dépouillé de sa fonction de désignation ; il ne désigne plus, il saigne. Il est moins un pont vers l'être qu'une faille dans le dire. La parole poétique ne cherche pas à sauver quoi que ce soit, elle enregistre la dévastation. Chez Trakl, l'être n'est plus dissimulé : il est déserté. Le mot ne révèle pas la chose, il expose son retrait. Et pourtant, c'est dans ce retrait que demeure la possibilité du poème — non comme édification, mais comme veille, comme écoute du silence qui suit la parole brisée. Heidegger reconnaît en Trakl cette proximité abyssale avec le non-dit, non pas comme un refus de dire, mais comme ce moment où le dire, vidé de ses forces, laisse paraître ce qui ne peut être prononcé. Il y a là une poésie du désastre, une poésie de l'après-coup, où le langage, au bord de sa dissolution, s'ouvre à une lumière pauvre, crépusculaire, mais réelle. Trakl ne nomme pas le monde : il le pleure. Et c'est peut-être là, dans ce sanglot ténu du mot, que le poème, pour Heidegger, retrouve sa plus grave nécessité.

Chez Trakl, Heidegger cherche une ultime résonance de l'Être, une trace ténue dans les ruines du langage. Il tend l'oreille vers ce qui, dans le silence du poème, pourrait encore bruisser d'ontologie. Mais ce bruissement-là, chez Trakl, n'est plus. Il n'y a pas de réserve, pas de retrait qui attend d'être révélé. Il y a un effondrement pur, un creux sans fond où les mots, vidés de toute assignation, sombrent. Heidegger tente de sauver le langage parce que, pour lui, il n'y a pas d'Être sans mot — mais Trakl ne sauve rien. Il fait saigner le langage, il le pousse jusqu'au bord de son propre anéantissement, là où le poème ne dit plus rien, mais incarne la chute elle-même. Le monde n'est plus à nommer : il est déjà perdu. Ce n'est pas l'absence du mot qui empêche l'advenue de la chose, comme dans la pensée heideggérienne du renoncement, c'est la chose elle-même qui s'est dissoute, et avec elle, toute possibilité de parole.

Chez Trakl, la parole ne dit pas l'Être : elle s'engloutit dans ce que l'Être a laissé derrière lui — une nuit sans retour. Et si quelque chose demeure, c'est à la manière d'une braise froide sous les cendres, que plus aucun souffle ne ranime. Le poème, dès lors, n'est plus un lieu de dévoilement : il est la stèle funèbre du langage. Heidegger, en philosophe du retrait, voudrait encore y entendre la promesse d'un recommencement. Mais ce qu'il n'entend pas, ou ne peut pas entendre, c'est que le langage ici ne promet plus rien. Il constate, il s'use, il s'efface dans

un mutisme radical qui ne prépare aucun au-delà. C'est cela, peut-être, la grandeur tragique de Trakl : avoir mené le langage jusqu'à sa propre mort, sans espoir de résurrection.

Heidegger a proposé une conférence « Le mot » (in « Acheminement vers la parole ») qui est une lecture personnelle du poème du même titre de Stefan Georges ; il se penche particulièrement sur le dernier vers « Nulle chose soit, là où le mot faillit » ; que pensez-vous de cette lecture heideggérienne ?

Commençons par reprendre un extrait de la conférence, celui où il est question du renoncement qu'évoque l'avant-dernier vers du poème.

« Le renoncement appris n'est pas un simple rejet d'une prétention, mais la transformation du dire en un écho chantant, à peine audible, d'une énigmatique légende inexprimable.

Peut-être sommes-nous maintenant mieux en mesure de méditer la strophe finale, afin qu'elle parle d'elle-même, de telle sorte que tout le poème s'y rassemble. Si cela réussissait ne serait-ce qu'un peu, alors nous pourrions, dans nos bons moments, entendre plus clairement le titre du poème, Le Mot, et reconnaître que la dernière strophe ne fait pas que conclure, ni simplement ouvrir, mais aussi referme le secret du mot.

So lernt ich traurig den Verzicht :

Kein Ding sei, wo das Wort gebricht.

Ainsi j'appris, triste, le renoncement :

Nulle chose n'est, là où fait défaut le mot.

La dernière strophe parle du mot sous le mode du renoncement. Celui-ci est en lui-même un dire : un se-priver, à savoir l'abandon d'une prétention. Pris ainsi, le renoncement conserve un caractère négatif : « Kein Ding » — pas une chose ; « das Wort gebricht », le mot fait défaut, n'est pas disponible. Selon la règle, la double négation produit une affirmation. Le renoncement dit : Une chose ne peut être que là où le mot est accordé. Le renoncement parle affirmativement. Le simple rejet n'épuise pas l'essence du renoncement, il ne l'exprime même pas.

Le renoncement a bien un aspect négatif, mais aussi un aspect positif. Toutefois, parler de « deux côtés » est ici trompeur. Cela placerait sur le même plan l'affirmatif et le négatif, et masquerait ainsi le dire propre au renoncement.

C'est à cela qu'il faut avant tout réfléchir. Et plus encore, il faut méditer sur quel renoncement est en jeu dans la strophe finale. Il est unique en son genre : il ne porte pas sur une possession quelconque, mais concerne le mot lui-même, en tant que se-priver, c'est-à-dire un dire. Le renoncement met en mouvement le rapport au mot, vers ce qui concerne tout dire comme tel. Nous pressentons que, dans ce se-priver, le rapport au mot atteint une intimité presque excessive. L'énigme de la strophe finale nous submerge. Nous ne voulons pas la résoudre, mais la lire et concentrer notre pensée sur elle.

Tout d'abord, pensons le renoncement comme un se-priver de quelque chose. Grammatically, le « sich » est ici au datif et désigne le poète. Ce que le poète se refuse (au cas accusatif) : c'est la prétention à la maîtrise représentative du mot.

Mais désormais, une autre dimension se révèle dans ce renoncement : le renoncement s'offre à l'agir plus haut du mot, qui seul permet à une chose d'être une chose. Le mot conditionne la chose comme chose. Nous aimerions appeler cet agir du mot : la Bedingnis. Ce mot ancien a disparu de notre usage. Goethe le connaissait encore. Mais ici, Bedingnis signifie autre chose que Bedingung (condition), même au sens où Goethe l'employait encore. La condition (Bedingung) est un fondement réel pour quelque chose de réel ; elle fonde, elle établit. Elle satisfait au principe de raison suffisante (Satz vom Grund). Mais le mot ne fonde pas la chose. Le mot laisse la chose être présente comme chose. Cet acte de laisser-être — c'est cela que nous appelons Bedingnis. Le poète n'explique pas ce qu'est cette Bedingnis. Mais il s'offre, lui, son dire, à ce mystère du mot. Dans cette donation, ce se-donner, le poète renonce à la prétention qu'il poursuivait auparavant. Ainsi, le sens du se-priver se transforme : Le « sich » (se) n'est plus au datif mais à l'accusatif. L'Anspruch (prétention) passe de l'accusatif au datif.

Dans ce glissement grammatical, se dissimule la métamorphose du poète lui-même. Il s'est laissé amener, lui — et le dire qui lui reste possible — devant le mystère du mot, devant la Bedingnis de la chose dans le mot. Mais même dans ce se-priver transformé, le caractère négatif du renoncement reste premier. Et pourtant, il est de plus en plus clair que : Le renoncement du

poète n'est aucunement un non-dire, mais un oui-dire. Ce se-priver — en apparence seulement un rejet, un retrait — est en vérité : Un se-ne-pas-priver du mystère du mot. Ce ne-pas-se-priver ne peut parler qu'en disant : « qu'il soit » (es sei). Désormais qu'il soit ainsi : le mot, condition (Bedingnis) de la chose. Ce « qu'il soit » (sei) laisse paraître ce que le rapport entre mot et chose est en son essence : il n'y a pas de chose sans le mot. Et ce « est » (ist), c'est dans le « sei » que le renoncement se l'accorde. Ainsi, il n'est pas nécessaire de transformer après coup le dernier vers en énoncé indicatif pour faire apparaître le ist : le « sei » nous livre le « ist » — plus pur, parce que voilé.

Kein Ding sei, wo das Wort gebricht.

Nulle chose n'est là où le mot fait défaut.

Dans ce ne-pas-se-priver, le renoncement se dit lui-même comme le dire entièrement redevable au mystère du mot. Le renoncement, dans ce ne-pas-se-priver, devient un se-reconnaître redevable. Là réside le renoncement. Le renoncement est reconnaissance, remerciement — un acte de gratitude. Il n'est ni un simple rejet, ni une pure perte. Mais alors, pourquoi le poète est-il en proie à la tristesse ?

So lernt ich traurig den Verzicht :

Ainsi j'appris, triste, le renoncement.

Est-ce le renoncement lui-même qui l'attriste ? Ou bien, fut-il seulement triste au moment de l'apprentissage du renoncement ? Dans ce cas, cette tristesse, récemment éprouvée, aurait pu s'évanouir dès lors qu'il s'est abandonné au renoncement comme reconnaissance (Verdank), car la gratitude est un affect tourné vers la joie. »

(Heidegger, « Das Wort », traduction personnelle)

Comment Heidegger comprend-t-il ce vers final « Nulle chose soit, là où le mot faillit » ? Doit-on comprendre que selon lui il n'est rien là où le mot fait défaut au sens où il manquerait tout simplement ? Pas du tout ! Heidegger est bien conscient des limites du langage (il s'est largement exprimé à ce sujet dans « L'expérience de la pensée ») : « faillir » ne veut pas dire, selon lui, manquer, faire défaut, mais n'atteindre que partiellement ce qui est visé par le mot. Le langage est, pour Heidegger, la demeure privilégiée de l'Etre et c'est dans le langage que l'Etre se dévoile mais c'est aussi dans le langage, en raison de cette faillibilité, que l'Etre se tient

également dans le retrait. Aussi, selon l'interprétation heideggérienne, là où le mot faillit nulle chose ne se dévoile, se tient dans le retrait (la réclusion), ce qui ne signifie pas pour autant qu'il n'est pas : il est ce que le mot est inapte à dévoiler. Mais est-ce bien le sens que Stefan Georges entendait donner à son vers final : rien n'est moins sûr et même je suis persuadé que ce n'est pas le cas. Nulle chose soit, là où le mot « faillit », c'est-à-dire manque à sa place, là où le mot, dans sa prétention à dire, s'aventure au-delà du seuil de l'indicible, là où le mot s'aventure sur un terrain qui lui est interdit, parce que ce terrain est celui de ce qui ne peut se dire, qui est au-delà de tout langage. On retrouve ici une tentative analogue à celle que Heidegger déploie quand il entend situer « La parole dans le poème » en référence à Trakl.

Il semble que, à travers cette lecture critique, vous prenez vos distances par rapport à Heidegger : s'agit-il, après les éloges de « Chemins de campagne », d'un reniement ?

Non pas du tout ! Je maintiens cette fidélité à Heidegger (et à Nietzsche bien sûr) mais ils m'ont conduit jusqu'à ce seuil et, pour sauter, je dois lâcher leurs mains. Ce seuil, c'est Trakl et la poésie comme effondrement du langage, pensée de l'impensable, il ne s'agit pas d'enjamber l'abîme suspendu à la corde comme l'imaginait Nietzsche mais de s'y laisser choir, comme Trakl, pour en saisir la lumière cachée.

Vous avez réécrit en vers libres cette fois trois anciens poèmes métriques en alexandrins et rimés : pourquoi cette réécriture ?

Parce que la métrique est très contraignante : il faut compter les pieds, trouver les rimes tout en préservant le texte. La versification libre, comme l'indique son adjectif, autorise une absence de ces contraintes qui ne peut que servir le texte. J'ai conservé le vers long car c'est lui qui sert au mieux la dimension méditative des textes que je propose.

Ces trois textes remaniés (« A quelques mots », « Les mots » et « De la parole ») vous permettent d'introduire un ensemble intitulé « L'effondrement » : vous pouvez nous en dire davantage ?

Cet ensemble, outre les trois textes cités, comprend un autre poème inédit en vers libres, « Braise sous la cendre », qui constitue le socle ou le tablier de l'ensemble, suit un texte philosophique déjà publié et repris tel quel sur la « case vide » et un poème également publié sans sa forme métrique et intitulé « La case vide » : ce poème a aussi fait l'objet d'un remaniement en vers libres. Ce qu'il faut entendre ici par « case vide », ce n'est pas du tout sa conception structuraliste. La case vide est un corps creux ou plus précisément une faille. Je vous

ai dit que la nuit du monde avait, chez Trakl, submergé la parole et que celle-ci s'est effondrée comme aspirée par un trou de vidange inhérent aux profondeurs du réel. C'est donc d'une faille qu'il s'agit et plus justement de failles multiples inscrites dans les singularités comme champs de leurs possibles. C'est cela même que j'entends par la poésie comme « polyphonie des failles » ; le langage qui s'est effondré avec Trakl trouve dans ces failles le lieu de sa résurgence mais sous une autre forme détachée de son ancrage humain et fondamentalement polyphonique car c'est dans la polyphonie que le langage peut encore émerger, non pour dire quelque chose pour l'amener à sa naissance. Heidegger disait du langage qu'il est la demeure de l'Etre : je lui réponds que l'Etre ne demeure pas dans le langage mais y trouve, comme possibilité, le lieu de sa naissance. Le langage n'est donc pas selon moi demeure de l'Etre mais sa matrice au sens propre du terme, le lieu même de son devenir d'Esprit mais en s'accordant que ce langage n'est plus spécifiquement humain mais co-appartenu par tous les possibles dans la singularité de leur devenir.

En quoi l'effondrement du langage tel que vous le présentez est-il différent de la situation du langage chez Trakl ?

Chez Trakl le langage demeure strictement humain mais il cesse d'être fonctionnel, il s'efface, devient transparent au monde en ruines. Tout se passe comme si le monde, les ruines, déchirait le langage qui cesse d'être une fenêtre ouverte sur le monde. Dans le langage le monde est appréhété, représenté, c'est en ce sens que Nietzsche parle de langage métaphorique ; avec Trakl la représentation disparaît car il n'y a plus de langage, seulement la brutalité du monde qui se présente à même le langage, d'où cette idée de transparence.

Dans la poésie comme effondrement du langage, c'est autre chose qui intervient : le langage n'y est pas, comme chez Trakl, transparence pour que se manifeste pleinement la décomposition du monde. C'est le langage lui-même qui se décompose, il ne s'efface pas mais subsiste au titre de fragments de sa propre ruine, les mots s'y présentent comme des fruits pourris d'un arbre mort qui s'écrasent sur le sol. Le langage, qui demeure chez Trakl un espace non signifiant dans le quel le monde entre comme par effraction, n'est même plus ce théâtre résiduel du monde car le langage n'y perd pas, comme chez Trakl, de son épaisseur, mais toute sa consistance propre : il y a le monde et face à lui le silence. Cet effondrement du langage entraîne avec lui dans sa chute l'homme lui-même car l'homme a perdu toute maîtrise étant dépossédé de sa propriété exclusive du langage dès lors que celui-ci s'est littéralement

décomposé. Là où chez Trakl le langage s'efface, avec l'effondrement, il se dissout et dans cette décomposition est privé de toute possibilité comme langage. Non seulement le langage ne dit plus rien mais le langage n'existe plus : les mots ne sont que cendres et la phrase une bûche de bois entièrement consumée.

Si le langage se décompose et avec lui l'être humain, il ne demeure qu'un monde qui ne peut plus se dire...

Au contraire ! C'est dans la transparence du langage que le monde ne peut plus se dire, si ce n'est par effraction mais cet effacement du langage l'entraîne dans une perte irrémédiable. Trakl ne rend pas le langage absent mais il en efface toute opacité et c'est à ce titre qu'il subsiste sans possibilité de renaissance. Avec l'effondrement, le langage se dissout, s'auto-détruit mais, ce faisant, il rend possible l'émergence d'un autre langage mais ce langage autre d'une part perd toute fonctionnalité dans la mesure où il n'est plus rapporté à l'humain comme à celui qui en aurait, et lui seul, la maîtrise et d'autre part, par ce décentrement, le langage devient polyphonie du monde à travers toutes ses singularités. Mais ce langage polyphonique et cependant recevable par chaque être singulier suppose une co-appartenance.

Cet effondrement du langage n'est-il pas une abstraction ou au mieux une métaphore poétique ?

Au contraire ! Les mots se creusent de plus en plus au point de devenir des coquilles vides, il suffit d'écouter autour de soi. Evidemment le cas le plus exemplaire sans doute est celui de la langue de bois qu'apprécient particulièrement nos dirigeants. Mais observez les réseaux sociaux : ils se vident des mots auxquels on substitue des images généralement grotesques, des grimaces en tous genres. Cet effondrement du langage est d'une grande évidence dans la publicité : l'image se substitue au mot mais cette image est irréaliste, préfabriquée, conçue pour la seule séduction. Je me souviens très d'une émission de « touche pas à mon poste » du 06 mai 2021 ; on y entend une activiste animalière tenir des propos insensés dans un flux qui n'a plus rien de la parole : c'est une logorrhée, une suite de cris et de mots qui rappellent étrangement le long monologue de Lucky dans « En attendant Godot » de Beckett. Les mots sont détournés de leurs sens et surtout de leur poids historique : les abattoirs sont comparés à des camps d'extermination, les bouchers sont les servants de l'holocauste des porcs, « je suis la truie » dit l'intervenante et noyée dans ce flux inconsistant des références à la pandémie du

Covid. Quant à la vie quotidienne des gens, là aussi les mots s'effacent dans la superficialité : tout ceux que je croise encore me parlent du temps qu'il fait, au mieux du prix des salades mais cela ne va jamais au-delà, j'ai même vu, et souvent, des connaissances détourner leur chemin pour éviter de me parler ou alors ils adoptent un comportement pressé et la conversation se résume à « Salut, tu vas bien ? » mais inutile de répondre car l'autre est déjà trop loin pour vous entendre. Les mots, en publicité notamment, sont choisis non en fonction de ce qu'ils signifient mais du pouvoir d'attraction ou de persuasion qu'ils sont susceptibles d'exercer et c'est là bien évidemment comme la répétition joue son rôle de façonnement, les mots sonnent comme des coups de sifflet.

Pour évoquer cet effondrement du langage vous utilisez une expression particulièrement forte puisque vous parlez du pourrissement du langage ?

Effectivement ! Les mots (et avec eux le langage) se vident de leur contenu comme un cercueil se vide du mort qu'on a placé à l'intérieur. Il s'agit, et je l'ai dit, d'une véritable décomposition mais c'est aussi parce qu'il se décompose en s'effondrant que le langage est susceptible de renaître. C'est un terme que l'on retrouve souvent dans l'œuvre de Trakl mais chez lui, ce qui pourrait, c'est le monde, pas le langage. Comprenez que chez Trakl le langage devient transparent, autrement dit perd toute fonctionnalité, toute possibilité de dire puisqu'il n'y a plus rien à dire : le monde s'est effondré dans sa propre nuit et il n'y a rien d'autre à ajouter. Que dire d'un monde en ruines si ce n'est qu'il est en ruines, le langage y perd toute fonction de dire quoi que ce soit puisqu'il n'y a plus rien à dire.

Vous évoquez une co-appartenance supposée par la résurgence du langage, ce qui me fait penser au Quadriparti chez Heidegger : la terre, le ciel, dieu et l'homme s'entre-répondent dans un jeu de miroirs, de reflétés / reflétant et ce jeu s'apparente à un anneau.

La structure, si j'ose dire, du Quadriparti exposé par Heidegger dans sa conférence « La chose » est effectivement celle d'un anneau et en utilisant ce terme Heidegger commet une grave erreur qui l'expose inévitablement à la critique qu'il adresse par ailleurs à l'éternel retour du même chez Nietzsche. Ce que Nietzsche reproche à Nietzsche, c'est de concevoir l'éternel retour du même comme un cycle tournant sur lui-même pour revenir systématiquement à son point initial mais, outre que cette lecture est erronée, elle s'applique en revanche parfaitement à la structure en anneau du Quadriparti. En tournant sur lui-même, autour d'un centre,

l'anneau est improductif, il ne fait que répéter une même structure relationnelle entre les quatre. J'ajoute qu'un anneau a toujours un centre, on va y revenir. L'éternel retour du même chez Nietzsche ne doit pas être envisagé comme un cercle qui tournerait indéfiniment sur lui-même autour d'un centre mais plutôt comme une spirale ascendante dont le diamètre ne cesse de s'élargir, ce que Bernoulli appelait « spira mirabilis ». Il y a dans ce schéma place pour une véritable création, la mise en œuvre de possibilités nouvelles et j'ajouterai que, étant ascendante, ce processus créatif ne fait qu'élever toujours davantage ceux qui y participent.

Une spirale ascendante est constituée de cercles successifs qui tout en s'élevant gravitent, eux aussi, autour d'un centre de gravité. La seule différence est que ce centre de gravité se déplace au gré de l'ascendance.

Bernoulli aurait sans doute dit la même chose mais il n'y a pas de centre à vrai dire, seulement un gouffre dont la spirale est le contenant, l'enveloppe. Quelle est la nature de ce gouffre ? Pas un chaos au sens de Deleuze (l'indifférencié) ni au sens de Simondon (la matière indifférenciée d'où s'échappent les singularités par transduction mais un nœud de possibilités singulières qui ne fait que s'élargir à mesure que la spirale s'étend. C'est ce que je nomme les failles, toujours singulières, comme champs de possibilités. Elles s'entrecroisent, forment un tissu de possibilités mais ces possibilités ne peuvent advenir que dans cette spirale qui les entoure toutes. C'est le principe même de la co-appartenance mais cette spirale est bien plus qu'une simple co-appartenance ontologique telle que l'entend Heidegger.

Que voulez-vous dire ?

Que ce qui permet aux possibilités singulières, en l'occurrence la spirale, c'est le langage que rend possible la co-appartenance ; c'est le langage qui constitue le lieu privilégié, mais aussi unique, d'émergence de tous les possibles singuliers. Un individu qui serait seul au monde habiterait un champ stérile de toute possibilité car d'une part il ne serait pas ancré dans une co-appartenance et d'autre part il serait privé de langage. C'est dans le langage partagé en raison même de cette co-appartenance qu'émergent toutes les possibilités singulières. On est et on devient avec et par les autres à la condition que nous leur soyons liés par un langage reconnaissable par tous.

Comment un être humain ou un oiseau pourraient-ils être réceptifs au langage d'un arbre, en supposant qu'il parle ?

Parce que cette co-appartenance n'est pas celle de l'Être mais celle de l'Esprit : c'est un même Esprit qui est co-appartenu mais de manière toujours singulière. Un arbre s'exprime à partir de la condition qui est la sienne et il en va de même pour l'homme ou pour l'oiseau et c'est l'Esprit qui assure la réception de chacun par tous les autres mais le langage est aussi tissage et c'est dans le cadre de ce tissage toujours en devenir que chacun développe sa propre singularité dans un langage qui, en s'exerçant, devient toujours davantage commun. Ce qui est essentiel ici, c'est que le langage n'a plus de centre, place éminente qu'occupait jusqu'ici l'être humain et qui est désormais un être parmi les autres sans être aucun d'eux. Aussi dire comme cette activiste « je suis la truie » n'a absolument aucun sens : l'Esprit rassemble des singularités mais jamais ne les confond. Le « je » se construit comme tel à partir du « tu » dans la matrice du langage mais jamais comme son identique même s'ils co-appartiennent à un même Esprit. La parole n'est plus le dire d'un individu mais l'orchestration polyphonique de toutes les failles où le monde respire.