

C'est la question de la parole qui est ici en jeu, telle que Heidegger l'a méditée pour préparer la pensée à un *commencement autre* que le commencement grec. À cette fin, Heidegger a mené à l'époque de *Être et temps* un dialogue très intense avec Aristote. Ce qu'a d'exceptionnel cette rencontre, qui a marqué toute une génération d'élèves (notamment H.- G. Gadamer, H. Arendt, L. Strauss), est ici présenté de manière générale. Mais certains axes sont précisés, à travers notamment la découverte que fait Heidegger du sens que recèle la *quotidienneté* pour l'existence humaine. À partir de cette dimension immédiatement concrète qui a toujours échappé aux grandes visées métaphysiques, Heidegger voit poindre, en dialogue avec Aristote, une entente de la parole comme modalité éminente du rapport à autrui.

Quant au débat que Heidegger a mené avec Platon, il est aussi présenté dans ses grands traits, à travers la notion de *dialogue*, si chère à l'un et l'autre penseur. C'est ici le sens de la parole philosophique qui est en question, à la lumière de la tâche que Heidegger lui confère, en notre époque de nihilisme accompli, d'un voisinage avec la parole poétique.

S'appuyant sur de nombreux cours de Heidegger désormais publiés, mais peu connus, le présent livre offre également plusieurs extraits inédits en français d'un texte appartenant au corpus – encore inconnu des lecteurs français – que constituent les *Traité impubliés* rédigés par le penseur pendant la guerre, à l'abri de toute publicité. Ce texte sur les rapports entre poésie et philosophie permet de mesurer toute la portée éthique de l'habitation qu'aura ménagée Heidegger pour être poétiquement humain.

Hadrien France-Lanord, professeur agrégé de philosophie, enseigne en Lettres supérieures à Caen. Auteur notamment de Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue (2004) et S'ouvrir en l'amitié (2010), il est également traducteur de Heidegger.

ISBN 978-2-204-09221-0



19 €
ISSN 0298-315X
Sodis 8288770
2011-IV

cerf

HADRIEN FRANCE-LANORD Heidegger, Aristote et Platon

HADRIEN
FRANCE-LANORD

Heidegger Aristote et Platon

Dialogue
à trois voix



La nuit surveillée

cerf

AVANT-PROPOS

À la seizième leçon de l'*Introduction à la philosophie de la mythologie*, Schelling écrit que « la meilleure démarche d'une vie consacrée à la philosophie consisterait à commencer avec Platon et à conclure avec Aristote ». À plusieurs égards, Heidegger n'est pas loin de penser la même chose et c'est en ce sens qu'en plein cours sur Nietzsche il a pu dire à ses étudiants : « Il serait prudent que vous ajourniez provisoirement votre lecture de Nietzsche et que vous étudiez Aristote dix ou quinze années durant » (*Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, 6^e heure). De manière significative, toutefois, c'est Aristote que recommande Heidegger avant Platon, et plus de vingt-cinq ans auparavant, dans le grand cours sur *Le Sophiste* qui commence par une lecture très fouillée d'Aristote, il s'était expliqué sur la signification de cette démarche délibérément non chronologique :

Il était jusqu'à présent courant d'interpréter la philosophie platonicienne d'une manière telle qu'on va en progressant de Socrate et des présocratiques en direction de Platon. Nous nous proposons d'emprunter le chemin inverse, en partant d'Aristote pour revenir jusqu'à Platon. Ce cheminement n'a rien d'extraordinaire. Il suit l'ancien principe herméneutique selon lequel il faut aller dans une interprétation du plus clair au plus obscur¹.

Les deux études qui suivent n'empruntent pas ce chemin uniquement pour la même raison. L'autre raison tient au chemine-

1. Martin HEIDEGGER, GA (*Gesamtausgabe* [édition intégrale]) 19, 11 ; *Platon : Le Sophiste*, trad. sous la responsabilité de J.-Fr. Courtine et P. David, Paris, Gallimard, 2001, p. 21.

ment de la pensée de Heidegger elle-même et au propos de ces deux études. Leur fil conducteur est la question de la parole dans le dialogue que Heidegger a mené avec Aristote d'une part et avec Platon de l'autre. Tout au long de cet *acheminement à la parole* que constitue son œuvre entière, Heidegger n'a en effet cessé d'être en dialogue avec la manière dont la parole a jailli sous la figure du *logos* à l'époque du commencement grec de la pensée. Au seuil de son cheminement, dans *Être et temps*, il est alors essentiellement aux prises avec Aristote : la découverte de cette modalité du *logos* que parlent les êtres humains dans la sphère pratique et politique de l'être-ensemble l'oriente de manière décisive sur le « déroutant phénomène » qu'est la quotidienneté et s'inscrit ainsi pleinement dans le mouvement qui amena Heidegger à reconduire la détermination grecque de la parole comme *logique* au soubassement *existential* de toute parole. Déroutante, pour les philosophes en particulier, la quotidienneté l'est peut-être avant tout parce qu'elle a frayé à Heidegger un accès direct à la dimension *non théorique* de l'existence humaine, à partir de laquelle a pu être posée entièrement à nouveaux frais la question du sens de « être ». Mais cette démarche qui s'enquiert, en amont de la dimension théorique de la parole comme logique, de sa résonance existentielle en tout être humain, il n'est en revanche pas sûr qu'elle soit aussi désarmante pour les poètes. Songeons par exemple à ces remarques du recteur du Black Mountain College entreprenant de « parvenir à quelque alternative à l'ensemble du système grec » (*Univers humain*). Sans avoir jamais évoqué Heidegger dont on ne sait pas s'il en a lu la moindre ligne, Charles Olson écrit :

Nous n'avons toujours pas bien compris combien deux formes de discours inventées semble-t-il par les Grecs interrompent gravement notre participation à notre expérience, et nous privent ainsi de la découverte. Elles sont la conséquence de l'empressement de Socrate à généraliser sa disposition (de parti pris) à faire du discours un « univers » plutôt que de le laisser tranquille où il rendait service. (On n'a pas assez remarqué que le *logos*, et la raison qui lui est nécessaire, sont, pour l'homme, une étape à dominer, et pas ce qu'on les considère être, la discipline ultime. Après eux sont la perception directe et les contraires qui périment le raisonnement. L'harmonie de l'univers, l'homme inclus, n'est pas logique, ou mieux est postlogique, comme

l'ordre de n'importe quelle chose créée.) Avec Aristote apparaissent les deux grandes formules : logique et classification. Et c'est elles qui se sont ainsi bien amarrées aux habitudes de la pensée qui entravent l'action, qui l'entravent absolument, dirais-je¹.

Étonnante urgence, en plein foisonnement de la modernité poétique américaine, d'une explication de fond avec Aristote, ainsi qu'avec Platon que nomme également Olson dans le même essai. Urgence en réalité admirable, et significative du sérieux des gens qui étaient alors au travail.

Quant à Heidegger, c'est plus loin sur son chemin de pensée par rapport à *Être et temps*, ou peut-être plus en amont, que l'explication de fond avec Platon s'est faite de plus en plus instante et qu'elle a trouvé son point d'orgue. Heidegger n'a cessé de lire et d'enseigner Platon, dès ses premières années, mais c'est plus tardivement par rapport à Aristote (qui ne l'a jamais quitté non plus) que le débat historial a révélé tout son sens, à propos de la parole également, et autour du dialogue en particulier. La seconde étude prend donc sa source dans cette notion de *dialogue* tel qu'il s'est déployé de manière hautement *théorique* dans la *dialectique* platonicienne et tel que Heidegger, initiant un *autre commencement*, l'a repensé en dehors de la métaphysique pour ainsi ouvrir *l'entretien de la parole* à une dimension nouvelle du dire.

C'est au sein de cette triangulation autour de la parole que Heidegger, Aristote et Platon se répondent, formant ensemble un dialogue à trois voix dans lequel se configurent une éthique et la possibilité d'*une éthique prise plus à la source*, selon le mot de Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, c'est-à-dire pensée à partir de l'habitation poétique de l'être humain sur terre. Pour comprendre tout ce que peut impliquer chez Heidegger cette pensée d'une éthique autrement commençante, il faut donc savoir à quoi engage ce mot : « poétique ».

Que l'habitation soit la manière qu'a Heidegger de reprendre, plus à la source, la question éthique, cela ne devrait plus guère échapper à personne et, pour en prendre toute la mesure, il suffit

1. Charles OLSON, *Human Universe*, dans *Collected Prose*, University of California Press, 1997, p. 156 ; *Univers humain*, trad. B. Rival, dans *Commencements*, Théâtre typographique, 2000, p. 24.

de rappeler le sens grec du mot *éthos*, comme le fait Hartmut Buchner dans un texte lumineux :

Chez Homère, et encore après lui, *ta éthea* (pluriel), par exemple, désignent les lieux de séjour et les endroits où les animaux ont l'habitude d'être, ces lieux, donc, où vivent surtout les troupeaux et leurs bergers, où ils sont chez eux, c'est-à-dire où ils habitent ; dans ce contexte, le mot est apparenté quant à son sens à *ho nomos* : la pâture, le pâturage. Chez Hésiode et Hérodote, *éthos* caractérise aussi les lieux d'habitation et l'habitation des êtres humains. La signification fondamentale de *éthos*, avant même tout emploi philosophique du mot, mais cette signification s'entend toujours dans l'emploi philosophique, dit à peu près quelque chose comme : le lieu de séjour, le lieu d'habitation, l'habitation, c'est-à-dire tout lieu où quelque chose est proprement à sa place et chez soi ; et à partir de là, donc : le fait d'habiter lui-même, d'être chez soi en ce lieu – là où se rassemble l'habitation, l'habit-ude pour ainsi dire, et sa manière d'être avec tout ce que cela exige et comprend¹.

Après deux mille cinq cents ans de réflexions métaphysiques sur l'éthique, toutes enracinées dans l'*éthos* tel que les Grecs l'ont médité, la singularité de Heidegger consiste à avoir réinterrogé le sens de cet *éthos* pour l'entendre résonner de manière neuve comme *habiter* à partir de l'adverbe « poétiquement ». L'inspiration lui vient ici de Friedrich Hölderlin, non pas par dilection personnelle, mais parce que c'est lui qui a de la façon historiquement la plus décisive renouvelé la question du rapport de la modernité occidentale au commencement grec.

Hölderlin a perçu de manière unique l'urgence, pour l'avènement de notre modernité, d'une explication de fond avec les Grecs, qui ne se satisfasse plus de la problématique de « l'imitation des Anciens ». De la Renaissance aux *Réflexions sur l'imitation des œuvres grecques en peinture et en sculpture* de Johann Joachim Winckelmann et aux romantiques inclus, c'est en effet cette problématique de l'imitation qui fut la question directrice du rapport à la Grèce, selon des inflexions chaque fois différentes, allant de l'obédience à l'opposition. Dans la lettre à son

1. Hartmut BUCHNER, « Les traits fondamentaux de l'éthique aristotélicienne », dans ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, livre VI, trad. Ph. Arjakovsky, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2007, p. 188-189.

frère du 4 juin 1799, Hölderlin renonce quant à lui délibérément à agir « par habitude, par imitation, par obéissance à la tradition ». C'est la même année, dans un texte intitulé *Le point de vue à partir duquel il nous faut considérer l'Antiquité*, qu'il évoque « l'asservissement dans lequel nous sommes tenus par rapport à l'Antiquité » et qu'il esquisse ce qui deviendra la pensée du retournement natal où est entièrement repensé, selon une mouvementation originale, le rapport à la Grèce¹. À l'aune de cette pensée – d'une grande difficulté parce qu'elle ne s'élabore pas dans les limites de l'alternative imitation/libération –, il apparaît également que ce que nous appelons habituellement l'« Antiquité » désigne en réalité – plutôt que la Grèce – la culture gréco-latine. Parce que Hölderlin a eu l'audace de remonter à la source, en amont du cadre traditionnel un peu artificiel de cette « culture gréco-latine », s'est imposée à lui la tâche historique de traduire les Grecs. Cette tâche implique en retour que nous avons à nous traduire devant les Grecs afin que nous autres Modernes assumions, dit le poète, ce qu'a de « plus abyssal » notre partage bel et bien autre que le partage quant à lui plus « imposant » qui fut celui des Grecs. « Hölderlin lui-même, écrit Beda Allemann, est à ce point lucide et réceptif qu'il endure à plein la surpuissance de l'Antiquité – et pas seulement au moment où, lors de son séjour dans le sud de la France, il est “frappé par Apollon” (lettre à Böhlendorf du 2 décembre 1802) ; cela a lieu dès son premier contact avec les dieux de la Grèce. Mais l'Antiquité, pour lui, n'est jamais devenue une réalité monumentale abstraite. Il ne connaît même pas ce concept, tel qu'il nous est familier. “Les Antiques”, ce sont pour lui, conformément à l'usage de l'époque, les œuvres d'art de l'Antiquité – c'est-à-dire quelque chose qui ne peut foncièrement pas être d'ordre “antiquaire”². » « La vision

1. Sur ces questions, c'est au livre irremplaçable de Beda ALLEMANN, *Hölderlin et Heidegger*, qu'il faut se reporter (trad. Fr. Fédier, PUF, 1987), en l'occurrence, p. 192-198.

2. Beda ALLEMANN, « Hölderlin entre les Anciens et les Modernes », trad. Fr. Fédier, dans *L'Herne Hölderlin*, cahier dirigé par J.-Fr. Courtine, Paris, 1989, p. 305. Dans ce texte très dense, Allemann développe une question qu'il pose en ces termes : « de quelle manière – en ce point précis de ses réflexions sur l'essence de la poésie – Hölderlin effectue-t-il une sortie qui l'éloigne à tout jamais des représentations et intuitions traditionnelles de la “querelle des Anciens et des Modernes” ? »

des Antiques », comme l'écrit en effet Hölderlin à Böhlendorf le 2 décembre 1802, m'a donné une impulsion qui ne me rend pas seulement plus compréhensibles les Grecs, mais en général le sommet de l'art... ». C'est en traduisant ces sommets que sont *Cédipe roi*, *Antigone* de Sophocle ou les *Fragments* de Pindare que Hölderlin s'est attelé à la tâche du débat historial avec la Grèce, dont les *Remarques sur Cédipe* et les *Remarques sur Antigone* ainsi que les lettres à Böhlendorf du 4 décembre 1801 et du 2 décembre 1802 explicitent le sens¹.

C'est à Heidegger que nous devons d'avoir révélé à de nombreuses reprises l'importance de ces textes d'une densité extrême, qui passèrent inaperçus en leur temps, sinon même pour l'œuvre d'un fou – on sait que Schelling, très soucieux de l'état de son ami et qui n'est lui-même pas le dernier à avoir su prêter l'oreille à la parole grecque, écrivit le 14 juillet 1804 à leur ami commun Hegel : « Sa traduction de Sophocle trahit son délabrement mental. » L'acuité de Heidegger tient au fait que la tâche de cette traduction double en sa signification (traduction des Grecs et devant les Grecs) ressortit pleinement à celle qu'il a nommée pour sa part le « dépassement de la métaphysique » dans la perspective de la préparation à un « autre commencement » de la pensée. Le travail à la fois fondateur et précurseur de Hölderlin s'inscrit à cet égard dans celui que Heidegger nomme dans les *Apports à la philosophie* (1936-1938) « le passage » [*der Übergang*], à savoir entre le premier commencement et l'autre commencement. « Pourquoi est-ce seulement pour ce passage que la poésie de *Hölderlin* devient avenir et dès lors historique ? » demande ainsi Heidegger (GA 65, 129). Dans les

1. Hormis les *Fragments* de Pindare dont la traduction due à Fr. Fédier se trouve dans le volume des *Œuvres* de Hölderlin dans la Pléiade (p. 967-972), tous ces textes accompagnés de quelques autres et précédés d'une importante Préface de Jean Beaufret sur « Hölderlin et Sophocle », ont été publiés ensemble et en bilingue dans une traduction due également à Fr. Fédier dans un précieux volume : *Remarques sur Cédipe. Remarques sur Antigone*, Paris, UGE, « 10/18 », 1965. L'importance de cet ouvrage n'a pas échappé à Heidegger qui écrivit le 14 octobre 1965 à son amie Imma von Bodmershof, la veuve de Norbert von Hellinrath, l'éditeur de la première grande édition de Hölderlin : « Bientôt vous parviendront de mes amis français à Paris la traduction et le commentaire des *Remarques sur Cédipe. Remarques sur Antigone* de Hölderlin – un événement de première importance pour la France. »

pages très éclairantes qu'il a consacrées en 1941 au sens de l'interprétation de Hölderlin dans le tome 70 de l'édition intégrale, il écrit (p. 156) :

La pensée de l'histoire de l'estre assume la charge de la préparation de ce qu'a d'initial l'autre commencement ; elle est le saut qui s'élançe en lui. Une telle pensée prépare une diction qui dans les *Hymnes* de Hölderlin est déjà advenue, c'est-à-dire déploie son aître¹ de manière vraiment initiale. Mais parce qu'il a laissé derrière lui la métaphysique, le dire de cette poésie n'est plus de l'« art ». Pour l'interprétation de ce dire poétique, toute « esthétique » perd tout son poids et toute lecture renvoyant à une « signification métaphysique » échoue.

Ce que Heidegger appelle l'« urgence de ce poète » au moment où s'accomplit historiquement le nihilisme coïncide avec « l'expérience fondamentale de l'urgence de la pensée des Temps nouveaux, de son angoisse mal saisie devant le questionnement réel qui demande proprement question ». Il est donc superflu, poursuit le penseur, « d'assurer verbeusement qu'aucune disposition particulière de notre goût esthétique, ni une préférence superficielle pour le poète et son œuvre, ni la nécessité assurément réelle de les assimiler ne nous ont déterminé à traiter justement de ce dire poétique dans *le contexte d'une tâche fondamentale et ambiguë de la philosophie*² ».

C'est donc dans la perspective de « l'aitre à venir de la philosophie » et de l'urgence de l'autre commencement que la pensée de Heidegger « se tient dans un rapport incontournable avec la poésie de Hölderlin » (entretien avec *Der Spiegel*). Un

1. Suggéré par Gérard Guest il y a désormais vingt ans, le mot *aitre* est une traduction possible pour le terme allemand *Wesen* qui signifie très couramment en philosophie : l'essence. Mais Heidegger emploie ce mot dans un sens tellement neuf et il souligne avec une telle insistance qu'il est très important de comprendre pourquoi *das Wesen* ne s'entend plus chez lui au sens métaphysique d'« essence » qu'il ne paraît pas raisonnable de chercher encore à traduire ce *Wesen* dans les parages de l'essence. Que le mot *aitre*, qui consonne au demeurant avec *être*, commence par arrêter le lecteur est de ce point de vue méritoire : il suscite l'étonnement et amène ainsi au questionnement au lieu de laisser croire que tout irait de soi.

2. HEIDEGGER, GA 39, 149 ; *Les Hymnes de Hölderlin* : « La Germanie » et « Le Rhin », trad. Fr. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988, p. 141.

jalon essentiel de ce rapport est la phrase extraite de l'un des derniers poèmes de Hölderlin (*En bleuïté adorable*), que Heidegger a méditée toute sa vie durant : « Plein de mérite, c'est pourtant poétiquement que l'homme habite sur cette Terre. » La question éthique se mue en poétique, pourrions-nous dire, à condition de ne pas entendre le mot « poétique » dans un sens trop étroit. En allemand, les mots *dichterisch* et *Dichtung* qui signifient très couramment « poétique » et « poésie » parlent d'une manière très différente de nos équivalents français qui sont directement décalqués du grec *ποίησις*. *Dichtung* est pour sa part issu de la racine **deik-* (« montrer »), présente dans le latin *dico*, *dicere*, le français « dire, dicter, diction » et l'allemand *zeigen* (« montrer »). Que l'éthique se mue en poétique, cela signifie ici que l'habitation humaine ne trouve son sens qu'à l'aune d'une parole qui se déploie comme monstration. Cette parole où a lieu la monstration du dire est ce que Heidegger nomme en un sens désormais très singulier *die Dichtung*. Dans *L'Origine de l'œuvre d'art* qui est un des premiers grands textes à aborder ces questions, Heidegger distingue la poésie au sens étroit [*die Poesie*] de la *Dichtung* « au sens large », dont il écrit qu'elle est « la Dite¹ en laquelle se montre l'ouvert sans retrait de l'étant » (GA 5, 61), de sorte que toute parole, quand elle est vraiment parole, est essentiellement *Dichtung*. Au sens le plus large, il y a *Dichtung* quand, dans l'ouvert de la monstration, quelque chose devient vraiment parlant pour l'être humain – ce qui peut se produire aussi bien lorsque Hugo von Hofmannsthal, dans un poème que Heidegger affectionnait particulièrement, recueille « Le secret du monde » [*Weltgeheimnis*], quand Karl Ristenpart dirige *L'Art de la fugue* de Jean-Sébastien Bach avec l'Orchestre de chambre de la Sarre, quand le Corrège saisit dans l'instant de leur jeu *Léda avec le cygne* (*Gemäldegalerie*, Berlin), ou dans la stature et le sourire de la *corè* dite « en péplos » du musée de l'Acropole à Athènes, dont les photographies prises à la lumière du soleil par Hermann Wagner en 1936 font rayonner toute la splendeur que Hölderlin nom-

1. Sur ce mot qui traduit l'allemand *die Sage*, voir *Acheminement vers la parole*, trad. Fr. Fédier, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1994, p. 133 et la note du traducteur.

merait « athlétique¹ ». – « La réalité, écrit Georges Braque dans *Le Jour et la Nuit*, ne se révèle qu'éclairée par un rayon poétique. Tout est sommeil autour de nous. » Ce rayon perce en chaque art ; mais il n'en demeure pas moins vrai, dit Heidegger, que « l'œuvre parlée garde une place insigne dans l'ensemble des arts » (GA 5, 61). Ce qui signe en effet l'être humain comme tel, c'est d'habiter dans une langue de sorte que la *Dichtung* et la parole jaillissent ensemble d'une seule et même venue.

Die Dichtung, on le voit, ne désigne donc pas la poésie comme genre littéraire, mais *un rapport à la parole* en tant que modalité éminente du dire, celle où *dire* c'est moins parler de *quelque chose* que laisser par la parole apparaître la vérité (*i.e.* l'ouvert sans retrait) à partir duquel se dévoile l'étant. « Ce que d'habitude nous nommons ainsi, la "poésie" [*"Poesie"*], repose elle-même encore dans l'aître de la *Dichtung* », écrit-il dans des pages qui ont été publiées dans le volume 19 des *Études heideggeriennes* sous le titre « *Die Dichtung. Φιλοσοφία – Ποίησις. Das Gespräch* » (Duncker & Humblot, 2003, p. 22). Dans ce contexte, il est difficile de traduire *Dichtung* par « poésie », comme le voudrait l'usage courant, et le recours au mot « diction » offre peut-être une solution heureuse pour donner à entendre le sens très spécifique que Heidegger laisse résonner dans le mot *Dichtung*.

En français, la diction est d'abord une *manière de dire*, « eu égard au choix et à l'arrangement des mots », précise Littré qui cite La Bruyère : « L'on doit avoir une diction pure. » Le *Trésor de la langue française* cite quant à lui Sainte-Beuve écrivant dans *Port-Royal* qu'« une lettre de Racine à Boileau (de Fontainebleau, 3 octobre 1694), qui roule tout entière sur la correction de quelques strophes, nous montre jusqu'à quel point il était minutieux dans ses scrupules de diction *poétique* ». La diction est bien une modalité du dire et La Curne de Sainte-Palaye écrit dans le *Dictionnaire historique de l'ancien*

1. Voir HEIDEGGER, GA 4, 160 ; « Terre et ciel de Hölderlin », trad. Fr. Fédier, dans *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1979, p. 206-207. Quant aux belles photographies de Hermann Wagner, on en trouve notamment dans le livre de E. Langlotz et Walter H. Schuchhardt, *Archaische Plastik auf der Akropolis*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1943.

langage François que « ce mot est proprement le latin *dictum* [parole, mot] ». Ce n'est que dans un second temps que le mot s'est restreint à la signification aujourd'hui plus habituelle qui concerne seulement l'élocution. Dans son acception première, la diction répond donc en partie à la *Dichtung* telle que Heidegger l'entend comme dimension la plus intime de toute parole *proprement dite*.

C'est lorsqu'elle est recueillie dans son déploiement propre que la parole advient comme diction et ce recueillement [*ge-*] sur soi de la parole [*Sprache*] est ce que Heidegger nomme *das Gespräch*. C'est ce *Gespräch* qui est la véritable « concrétion » de la parole (GA 74, 101). Au sens habituel, *das Gespräch* signifie « dialogue, entretien », mais Heidegger en approfondit le sens de manière si vertigineuse qu'il est à nouveau difficile, nous le verrons dans l'étude sur Platon, de le rendre simplement ainsi. Quand elle est vraiment parlante, la parole est en elle-même un tel entretien, si bien que je propose ici l'*entretien de la parole* (génitif objectif et subjectif) pour traduire le *Gespräch* dans lequel est en jeu l'être même de la parole en tant que diction. Ainsi s'éclaire le titre complet des pages publiées dans le volume 19 des *Études heideggeriennes* : « La diction. Φιλοσοφία – Ποίησις. L'entretien de la parole ». La fin de l'étude sur Platon s'appuie largement sur ces pages, car de tous les textes de Heidegger publiés à ce jour, ce sont celles qui en disent le plus long sur cet entretien de la parole dont le sens ne se laisse pas reconduire au dialogue dans son acception spécifiquement grecque et en particulier platonicienne. Pour prendre toute la mesure de l'enjeu de l'explication de Heidegger avec Platon, il convient donc de dire quelques mots de ces pages exceptionnelles où s'explicite également le rapport entre l'éthique et la poétique, au sens où il n'y a d'habitation possible que dans la parole comme diction.

Commençons par en examiner à nouveau le titre : entre la diction et l'entretien de la parole, Heidegger, pour ainsi dire, enchâsse deux mots grecs : Φιλοσοφία – Ποίησις, d'où nous viennent : la philosophie et la poésie. C'est parce qu'elles s'aventurent résolument dans la dimension monstrative de toute parole proprement dite que les pages de Heidegger s'ouvrent à cet amont du dire où prennent leur source, dans un singulier voisinage, le dire de la poésie et le dire de la pensée. Ce voisi-

nage est ici pensé dans l'horizon du rapport entre « philosophie et poésie » à partir de la diction qui leur est commune, bien qu'elles l'articulent chacune de manière différente, respectivement comme pensée et comme chant. Ainsi, écrit Heidegger (*Études heideggeriennes*, n° 19, p. 13) :

C'est à partir de l'âtre de la diction, c'est-à-dire à partir du recueillement mémorial de la pensée en l'avenance [*aus dem Gedächtnis im Ereignis*], c'est-à-dire à partir de l'énigme parlante de l'avenance qu'il faut faire l'épreuve de la poésie et de la philosophie. Leur âtre à toutes deux ne se laisse proprement dire, en pensée et en chant, que dans l'entretien de la parole [*im Gespräch*], qui les tient toutes deux à partir de leur rapport mutuel. Ce qui entretient ce rapport est la diction. Ce rapport ne peut chaque fois estre que celui du penseur à celui qui chante et celui du chanteur à celui qui pense. En vérité, ce rapport est lui-même chaque fois tenu et maintenu de telle ou telle façon dans la diction du recueillement de la pensée en mémoire [*in der Dichtung des Gedächtnisses*]¹. C'est cette diction qui est le rapport.

1. Le « recueillement de la pensée en mémoire » ou « recueillement mémorial de la pensée » traduisent *das Gedächtnis* [la mémoire] de manière à ce que toutes les inflexions du mot allemand soient audibles en français, telles que Heidegger les travaille en écho notamment avec d'autres mots formés à partir du même préfixe (*Gelassenheit* : le laisser-être recueilli en l'acquiescence ; *Gespräch* : le recueillement de la parole comme entretien). En allemand, tous les participes passés se composent du radical *ge-* qui indique un mouvement de rassemblement, de recueillement, et du radical verbal sous une forme spécifique. Le verbe *denken* [penser] a pour participe passé *ge-dacht*, d'où vient *Ge-dächt-nis*, avec l'adjonction du suffixe *-nis* qui permet de former des substantifs et indique un mouvement singulier : le déploiement plénier de ce qui repose en soi-même. Le mot dit donc littéralement qu'avoir pensé, c'est avoir recueilli la pensée sur son acte propre d'une manière telle qu'elle est mémoire. Dans le texte intitulé « Que veut dire "penser" ? » dans *Essais et conférences*, Heidegger déploie ce sens inouï de l'entre-appartenance de la pensée et de la mémoire, en rapport notamment avec la poésie et la diction. Ce sont des pages auxquelles un poète comme Paul Celan fut spécialement attentif. Si *Gedächtnis* signifie couramment « mémoire », notons qu'il existe en allemand un autre mot formé à partir du verbe « penser » pour dire la mémoire : *An-denken* qui veut dire littéralement « y penser ». Heidegger l'emploie également, mais c'est dans le cours *Qu'est-ce qui appelle à penser ?* qu'il est le plus médité, notamment à partir de la parenté en allemand entre les verbes *denken* [penser] et *danken* [remercier]. Comme le montre notamment le début de son allocution de Brême en 1958, Paul Celan fut encore particulièrement sensible à ces pages.

C'est donc le sens même de la parole philosophique qui est aussi en jeu à partir de la diction dont l'urgence « éthique », à l'époque de la fin de la philosophie et du nihilisme achevé dont parle ailleurs Heidegger, doit toujours être bien présente à l'esprit. S'engage alors un débat historial de grande envergure, que la simple présence *en grec* des mots Φιλοσοφία et Ποίησις dans le titre suffit à indiquer. Φιλοσοφία est le nom que reçoit à partir de Platon la parole dès lors qu'elle pense dialectiquement l'être de l'étant. C'est à l'aune de cette parole dialectique que Platon parle au livre X de la *République* (607 b), d'un « vieux différend entre philosophie et poésie » [παλαιὰ διαφορά φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ]. Différend dont on sait que dans ce même livre X, il amène Platon à bannir de la *polis* la poésie (à l'exception de la poésie « politique » au sens grec : les hymnes aux dieux et l'éloge des grands hommes). Et Platon de préciser (607 b 3-4) : « c'est notre *logos* qui nous le commandait ». Avec la fondation platonicienne de la philosophie, s'est produite une mutation dans l'essence du *logos* qui bouleverse le statut de la parole poétique et qui implique une redéfinition du rapport entre φιλοσοφία et ποίησις. Deux mille cinq cents ans plus tard, c'est un séisme du même ordre qui a lieu avec Heidegger, dont le sens est le suivant : parce que la pensée n'est plus dialogue de l'être de l'étant, mais mémoire de l'être même, c'est-à-dire pensée de l'estre comme avénance [*Ereignis*] qui advient chaque fois dans la destination d'une histoire, cette pensée n'est plus « philosophie » au sens métaphysique du terme. La parole où se recueille la mémoire de la pensée de l'estre dans l'avènement historial de sa vérité n'est donc plus la dialectique du *logos* platonicien, mais l'événement de la parole comme entretien : « L'entretien de la parole en lequel se recueille la pensée comme mémoire, écrit Heidegger, est l'avénance de la parole, recueillie dans l'advenir de l'histoire » (*Études heideggeriennes*, n°19, p. 21 : *Das Gespräch des Gedächtnisses ist das Ereignis der Sprache in der Geschichte*).

C'est à partir de cette autre manière de répondre de l'adresse historique de l'être qu'est aussi repensé, autrement que sur le mode du différend, le rapport entre philosophie et poésie, ou plus exactement, entre ces deux modes de dire que sont *Denken* (penser) et *Dichten* (poétiser). Ce qui entretient le rapport, avons-nous vu, n'est autre que la diction, ce qui ne veut surtout pas dire qu'il faudrait vaguement mêler la « philosophie » et la

« poésie », en poursuivant ainsi, comme dit Heidegger dans *À l'expérience de penser*, « l'utopie d'un entendement à moitié poétique ». Pour éviter toute confusion, Heidegger écrit (*Études heideggeriennes*, n° 19, p. 26) :

Mais l'entretien de la parole n'est pas un mélange du dire en poème et du dire en pensée [*dichtenden und denkenden Sagen*], parce qu'ici la poésie et la philosophie en tant que métaphysique sont surmontées, de sorte que la Dite [*die Sage*] vient de ce que dit le mot estre et que ce que dit ce mot nomme dans son jaillissement original l'avenance de l'être humain dans son appropriation en l'estre [*die Vereingung des Menschenwesens in das Seyn*].

Il y a dans l'entretien de la parole quelque chose de plus initial – qui ne peut pas être expliqué à partir de ce qui est antérieur où l'essentiel est quant à l'âtre justement méconnu et qui, pour le savoir, sombre dans ce qui est représenté comme mélange, dans ce qui est chaque fois d'abord un résultat – alors que l'âtre de ce qui est ici essentiel ne se tourne plus vers la diction au sens poétique ni vers la pensée au sens philosophique, c'est-à-dire métaphysique. L'entretien de la parole est néanmoins strictement « philosophique », si la pensée prend uniquement en vue l'âtre de la « philosophie » tel qu'il se déploie au sens de l'histoire de l'estre.

La pensée de l'histoire de l'estre est le tour qu'a pris la pensée de Heidegger à partir du moment (entre 1932 et 1935) où elle ne se tourne plus que vers le mouvement de destination de l'être à l'être humain, mouvement qui a pour nom *das Ereignis* : avenance de l'être à l'être humain. Cette pensée – qui n'est pas d'abord accaparée par l'étant, mais en laquelle se recueille la mémoire de l'avenance de l'estre en sa vérité – exige de la parole qu'elle ne soit pas non plus rivée sur l'étant, mais qu'elle en recueille, dans sa monstration, l'ouvert sans retrait. Cette parole est la diction, à partir de laquelle poésie et philosophie, comme deux modalités du dire, entrent en voisinage.

En débat avec la fondation platonicienne de la φιλοσοφία, Heidegger a du même coup frayé la voie à une autre entente de la philosophie qui n'est plus métaphysique. En ce sens, cependant, Heidegger n'est pas seulement en débat avec Platon, l'initiateur de la philosophie, mais aussi avec celui qui l'a portée à son plein accomplissement métaphysique, à savoir Hegel. C'est

dans le cadre de cet accomplissement de la philosophie comme métaphysique de l'absolu que Hegel déclare dans la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit* qu'il a travaillé à ce que la philosophie puisse « déposer son nom d'amour du savoir et être un savoir effectif ». Penseur de la finitude (finitude de l'homme et de l'être, dans la mesure où être ne se donne qu'en s'adressant à l'être humain), Heidegger repose quant à lui, dans l'horizon non métaphysique de la diction, la question de la philosophie et du nom « philosophie » à partir de l'amour. Dans « La diction. Φιλοσοφία – Ποίησις. L'entretien de la parole » (*Études heideggeriennes*, n°19, p. 21), nous pouvons lire ces lignes admirables :

La « philosophie », depuis que le mot est devenu grâce à Platon un nom, est l'amour en vue du savoir [*Liebe zum Wissen*]¹.

Pour l'idéalisme absolu, ce nom d'amour en vue de [*Liebe zu*], elle devait le déposer, parce qu'elle avait surmonté l'aspiration finie de la représentation et qu'elle était parvenue au savoir absolu, qui se sait lui-même comme absolu, qui a dans ce savoir sa réalité effective.

À présent la « philosophie », éprouvée à partir de l'histoire de l'estre, est amour du savoir [*Liebe des Wissens*]. C'est le savoir lui-même qui est l'amour. Cet amour aime la vérité en l'éclat de sa garde.

L'amour n'est plus l'*Eros* qui, en partant du sensible, aspire au suprasensible. L'amour n'est plus l'*amor intellectualis Dei*, qui aime le suprasensible, c'est-à-dire l'étant suprême, dans la figure de Dieu. L'amour n'est plus vouloir que quelque chose soit, à savoir en tant que ce qui est produit dans le déploiement de la causation divine. L'amour n'est plus métaphysique.

L'amour est le laisser-être recueilli en l'acquiescence de l'écoute qui se recueille en l'appartenance dans le commencement de la pauvreté [*die Liebe ist die Gelassenheit des Gehörens in den Beginn der Armut*], laquelle pauvreté prépare l'estre à ce qu'il a en propre. En tant qu'amour, le savoir aime en tant que pensée. Le savoir est la pensée qui,

1. À la page 26 du même texte, Heidegger reprend son propos avec quelques légères variantes : « La philosophie est l'amour du savoir [...]. / Seulement elle n'est plus l'amour en tant qu'*Eros* (métaphysique). Savoir, ce n'est plus poser devant dans la représentation [*Vor-stellen*] – *Idea*. Avant tout, ce que l'amour aime n'est pas le savoir ; c'est au contraire le savoir qui est ce qui aime. / Qu'aime le savoir ? Il aime l'estre dans le venir de son mouvement qui fait retour en l'avenance [*es liebt das Seyn im Kommen seiner Rückkehr in das Ereignis*]. »

en pensant à l'avenance, garde sauve la mémoire de la Dite en laquelle se déclôt la vérité de l'estre.

Hors de la métaphysique, la philosophie s'offre comme un nom pour désigner le savoir qui recueille l'essentielle entre-appartenance de l'amour et de la pensée. Hölderlin, là encore, n'est pas loin, qui écrit dans le poème « Socrate et Alcibiade » :

Qui le plus profond a pensé, aime le plus vivant.

À la deuxième heure du cours *Qu'est-ce qui appelle à penser ?*, Heidegger commente (GA 8, 22) :

Ce qui nous concerne, c'est le vers : « Qui le plus profond a pensé aime le plus vivant. » Pourtant, nous restons trop facilement sourds dans ces vers aux mots qui sont proprement parlants et qui ainsi portent le dire : les verbes. Le verbe, nous l'entendons lorsque nous accentuons le vers autrement, d'une manière qui n'est pas dans les habitudes de l'oreille habituelle :

Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.

« Qui le plus profond a pensé, aime le plus vivant. »

La proximité immédiate des deux verbes « a pensé » et « aime » forme le cœur de ce vers. Aimer bien [*Mögen*] repose dans le penser. C'est un rationalisme fort étrange que celui qui fonde l'amour [*die Liebe*] sur la pensée. C'est une pensée bien malheureuse que celle qui est en train de devenir sentimentale. Mais de tout cela, on ne trouve dans ce vers aucune trace.

En ne pensant plus dans l'horizon métaphysique – celui de la tension érotique platonicienne vers l'Idée ou celui de l'aspiration hégélienne de l'esprit fini vers l'infini –, Heidegger réinvente, dirait Rimbaud, l'amour comme dimension la plus propre de la pensée, loin de tout sentimentalisme. Dans le foyer de cet amour qui ne tend vers rien, mais se dispense avec une pauvreté d'une richesse d'autant plus inépuisable qu'elle est la surabondance de l'être même, la parole de la pensée n'est plus que : remerciement. *Der Dank*, le remerciement, c'est encore un des mots fondamentaux de Hölderlin dont toute la poésie peut être lue comme un approfondissement de la question qu'il pose dans la dernière strophe du poème « *Heimkunft* »...