NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

117 N° 5 1995

Les dieux, le sacré et le poète dans la conférence « Le poème » de Heidegger

Emilio BRITO (s.j.)

p. 724 - 742

https://www.nrt.be/fr/articles/les-dieux-le-sacre-et-le-poete-dans-la-conference-le-poeme-de-heidegger-48

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Les dieux, le sacré et le poète dans la conférence «Le poème» de Heidegger

Hölderlin, poète étrange, sinon même «mystérieux» (*geheimnisvoller*), poétise (*dichtet*) à partir de ce qui donne voix à son poème (*aus der Bestimmung*), et ne poétise que cette détermination même. Dans sa conférence *Le poème*[1], Heidegger se penche sur ce *Gedicht* exceptionnel, signé par le fait que lui seul vient à nous sur le mode du destin (*schicksalhaft*), et poétise pour nous le destin (*Geschick*) dans lequel nous nous tenons (*EHD* 182-183; trad., 242). Le propre de son poème, le poète ne se l'est pas inventé. Cela lui est enseigné. Il se plie à la voix de la destination (*Bestimmung*) et obéit à la vocation (*Berufung*) (*EHD* 183; trad., 243). «En avant du temps!, dit Hölderlin, est métier des aèdes sacrés»; c'est ainsi qu'ils servent «le grand destin». En avant de quel temps les poètes appelés disent-ils leur parole? Ils parlent en avance par rapport à un temps si long, répond Heidegger, «qu'il s'étend et porte aussi sur notre époque présente, vide des dieux» (*EHD* 184; trad., 244).

Le présent article explore les rapports, ainsi annoncés, entre les dieux, le poète, et le Sacré. Une première partie se borne à exposer le contenu de la conférence, en suivant ce fil conducteur. La seconde partie contient des remarques qui s'appuient aussi sur d'autres textes de Heidegger.

I. - «Pressés par la nécessité sacrée»

1. *L'advenue des dieux présents*

La parole en avance des poètes doit appeler «le grand destin», poétiser «l'advenue des dieux présents» (*die Ankunft der gegenwärtigen Götter*). Mais à ce qui est «présent», faut-il encore

---

1. On trouve le texte revu de cette conférence (prononcée pour le 70e anniversaire de F.G. Jünger, le 25 août 1968 à Amriswil) dans M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (= *Gesamtausgabe*, t. 4. cité: *EHD*), Francfort, Klostermann, 1981, 182-197. trad. F. Fédier *(Approche de Hölderlin)*, Paris, Gallimard, 1973, 241-254. .

advenir? «Advenue» (*Ankunft*), précise Heidegger, ne veut pas dire être-déjà-advenu, mais bien l'événement (*Geschehnis*) de l'advenir depuis l'aurore (*des frühen Ankommens*). En cette venue, les dieux sont à leur façon tournés vers (*gegen-wärtige*) le poète. Ces dieux, qui sont présents en advenant, ce ne sont pas les dieux enfuis de l'ancienne Grèce qui seraient de retour. (Assurément pour Hölderlin les dieux de la Grèce, ces dieux disparus, restent à leur façon présents et regardent le poète.) (*EHD* 184; trad., 244).

Le questionnement de Heidegger sur la particularité propre (*Eigentümlichkeit*) du poème de Hölderlin s'appuie sur une variante tardive du grand chant *L'Archipel*. Dans ces vers, on entend deux fois le verbe «devoir». Le premier concerne le rapport du poète à la présence des dieux présents («Je dois être comme s'ils étaient loin»). Le second concerne le genre des noms par lesquels le poète nomme les dieux présents («et obscur dans les nuages doit m'être leur nom»). D'où vient cette nécessité (*Nötigung*), cette obligation à double face? Le premier vers de la variante donne la réponse: «Puisque si proches ils sont, les dieux présents.» «Si proche» signifie ici «trop proche». Le Dieu est trop proche pour être facile à saisir (cf. le début de l'hymne *Patmos*). Trop proches, venant trop près, sont les dieux advenant en direction du poète, sur lui — en venue à sa rencontre. Cette advenue, qui dure un long temps, est, pour cette raison, encore plus difficile à dire que la présence achevée (cette dernière aussi, l'homme est incapable de la saisir immédiatement) (*EHD* 186-187; trad., 246-247).

2. *Des noms sacrés*

Jusqu'à ce que la parole soit trouvée et fleurisse, le poète doit endurer le difficile (*Schweres*). Cette lourde charge place le dire poétique en nécessité (*Not*). Elle contraint (*nötigt*), cette nécessité. Elle vient depuis la «sphère de Dieu». L'élément du divin est le Sacré. C'est pourquoi, dans le chant *À la source du Danube*, Hölderlin dit: «Nous te nommons, pressés par la nécessité sacrée (*heiliggenöthiget*), nommons Nature!» L'expression *heiliggenöthiget*, observe Heidegger, «nous ne l'entendons qu'une seule fois (en cet endroit même) dans toute la poésie de Hölderlin» (*EHD* 187; trad., 248). En elle parle la revendication (*Anspruch*) sous laquelle se tient la poésie de Hölderlin. Cette parole éclaire le «doit» qui contraint le poète.

Le poète est nécessité à un dire qui est seulement une nomination en silence (*ein stilles Nennen*). Le nom en lequel parle cette

nomination doit être obscur. «Le lieu (*Ort*) à partir duquel le poète doit nommer les dieux, il faut qu'il soit tel que ceux qui sont à nommer lui demeurent lointains dans la présence de leur venue — qu'ils demeurent ainsi justement: ceux qui viennent» (*EHD* 187-188; trad., 248). Afin que ce lointain s'ouvre comme lointain, le poète doit se reprendre et reculer (*sich zurücknehmen*) de la proximité oppressante (*aus der bedrängenden Nähe*) des dieux.

De quel genre est ce «nommer»? Le verbe «nommer» dérive du substantif *nomen*, *onoma*. Là-dedans persiste la racine *gno*, *gnosis*, c'est-à-dire: connaissance. Nommer dévoile, libère de l'abritement (*entbirgt*). Nommer est le montrer qui laisse faire l'épreuve (*das erfahren-lassende Zeigen*). Pourtant, si cette monstration doit avoir lieu de telle sorte qu'elle s'éloigne de la proximité de ce qui est à nommer, alors un tel dire du lointain devient appel (*Rufen*). Mais si ce qui est à appeler est trop proche, il faut, afin que l'appelé soit sauvegardé en sa distance, qu'il soit, en tant que nommé, «obscur» (*dunkel*) de par son nom. Le nom doit voiler (*verhüllen*). «La nomination est, en tant même qu'appel libérant de l'abritement (*als entbergendes Rufen*), du même coup un ré-abritement (*ein Verbergen*)» (*EHD* 188; trad., 249). Quel est le nom véritablement obscur, voilant-dévoilant, dans la poésie de Hölderlin? Le mot de «Nature», répond Heidegger. Chez Hölderlin, la Nature, on le sait, est un autre nom du Sacré. Si la nomination est «pressée par la nécessité sacrée», alors les noms en lesquels elle appelle doivent être «des noms sacrés» (*Ibid.*).

3. *Nomination et distance*

Dans la strophe finale de l'élégie *Retour* (*Heimkunft*), on peut lire: «Faire silence nous devons souvent; ils manquent (*fehlen*), les noms sacrés.» Ne peut véritablement faire silence que celui qui a quelque chose à dire; aussi le poète, capable de laisser se manifester dans son dire (et uniquement à travers son dire) ce qui n'est pas dit, fait-il silence dans la plus haute mesure (sans garder pourtant pour lui, infidèle à son métier, ce qui est à nommer). En paix (*stille*), parvenu au repos (*Ruhe*) — à cet apaisement dans lequel repose la docilité (*Sichfügen*) qui ne demande pas mieux (*zufrieden*) que de correspondre à la nécessité sacrée —, le poète se nomme (*nennt sich*) «les dieux présents». La paisible nomination a lieu «avant que»[2] ne commence la véritable advenue, au

---

2. Dans le présent contexte, la détermination temporelle *ehe* (avant que) renvoie, selon Heidegger, à «ce temps qui se temporalise seulement par l'advenue

matin du jour des dieux, et qu'elle ne s'accomplisse au midi. C'est alors le temps où apparaît le dieu enveloppé dans le feu du ciel (dans ce feu qui n'est pas moins voilant que l'obscurité des nuages) (*EHD* 189-190; trad., 251).

Au poète sont assignés — comme ceux qu'il s'agit de nommer en un appel — les dieux présents, eux qui approchent depuis le lointain (*die fernher nahenden*). Leur présence trop proche contraint le poète à ne les nommer qu'à partir du lieu du lointain par rapport à eux (*Ort der Ferne zu ihnen*) (*EHD* 190; trad., 251). La distance (*Ferne*) du dieu approchant relègue les poètes en direction de cette contrée de leur *Dasein* où, pour ce dernier, le sol (*Boden*), le fond (*Grund*) portant, s'effondre. L'absence de ce fond, Hölderlin la nomme «abîme» (*Abgrund*). Les poètes vont à la rencontre de l'Abîme. Il s'agit d'endurer l'advenue (*Ankunft*) des dieux présents. Il s'agit de porter «en paix» («*stille*») ce dire (*EHD* 190-191; trad., 252).

4. *La part du poète*

«Sa part» n'appartient pas au poète comme si elle était une possession qu'il se serait acquise par lui-même; ce qui est propre au poète, c'est bien plutôt d'appartenir à cela pour quoi il est requis (*gebraucht*). Car le dire du poète sert (*in den Gebrauch genommen*) à laisser apparaître, en la montrant (voilant-dévoilant), l'advenue des dieux. Ceux-ci ont besoin (*brauchen*) de la parole du poète pour leur propre apparaître afin d'être enfin, dans l'apparition (*im Erscheinen*), ce qu'ils sont (*EHD* 191; trad., 252-253). D'après l'hymne *Le Rhin*, les Bienheureux «ne ressentent rien d'eux-mêmes»; aussi est-il nécessaire «qu'au nom des dieux, prenant part, ressente un autre». Et dans le chant *L'Archipel*, Hölderlin dit: «Toujours ils ont besoin, comme les héros de couronne, les bénis éléments, pour la gloire (*zum Ruhme*), du coeur des hommes qui sentent». Cette glorification est à penser ici au sens grec, comme laisser se manifester. Le poète, celui qui pressent (*der Vorausfühlende*), est l'Autre, qu'il faut aux dieux. Avec cette parole — risquée dans le respect — du «besoin» (*Bedürfen*) des dieux et (lui répondant) la réquisition (*Gebrauchtsein*) du poète, Hölderlin touche à l'épreuve fondamentale (*Grunderfahrung*) de son état poétique, que la pensée jusqu'ici, ajoute Heidegger, n'est pas en mesure de penser comme il le faudrait (*EHD* 191; trad., 253).

---

et la proximité, par la fuite et le retrait des dieux» (*EHD* 189; trad., 251).

Le poème (*das Gedicht*) de Hölderlin rassemble le dire poétique (*das Dichten*), en tant que nomination — pressée par la nécessité sacrée et requise par les célestes (*himlisch gebrauchtes*) — des «dieux présents», il le rassemble dans la Dite (*Sage*)[3] ajointée (*gefügte*) qui, depuis que Hölderlin l'a articulée, «parle dans notre langue, qu'elle soit entendue ou non» (*EHD* 192; trad., 253-254).

II. - Remarques

1. *Les dieux enfuis et les dieux présents*

Heidegger distingue les dieux qui sont présents en advenant et les dieux enfuis de l'ancienne Grèce, tout en précisant que ces derniers restent, pour Hölderlin, à leur façon présents. Heidegger renvoie explicitement à la deuxième strophe de l'hymne *La Germanie*: «Dieux enfuis! vous aussi, ô présents, en ce temps-là / Plus vrais, vous avez eu votre temps!» (*EHD* 184; trad., 244). On sait que le premier cours que Heidegger a consacré à Hölderlin (au semestre d'hiver 1934-35) portait précisément sur cet hymne[4]. Ces leçons disent clairement la façon dont les «dieux disparus» n'ont pas cessé de «concerner» (*angehen*) (*EHD* 184; trad., 244) le poète. Dans *La Germanie*, la plainte de Hölderlin s'élance à partir d'une «disposition fondamentale» (*Grundstimmung*). Heidegger caractérise celle-ci comme le deuil sacré où retentit le renoncement à l'invocation des anciens dieux (cf. *GR* 81-82, 87; trad., 85-86, 89). Ce deuil ne se pétrifie pas en un désespoir qui rejette tout: les anciens dieux lui restent trop chers. Il ne se perd pas non plus dans un attachement nostalgique au passé. C'est parce que les dieux de la Grèce lui sont trop chers que Hölderlin les laisse à leur mort; car leur fuite ne change rien au fait qu'ils ont été (c'est-à-dire ceux qui continuent d'être)[5]. À vouloir trans-

---

3. Cf. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* (cité: *US*), Pfullingen, Neske, 1990[9], p. 237; trad. J. Beaufret et al. (*Acheminement vers la parole*), Paris, Gallimard, 1990, 223: «*die Sage*, la Dite — ce qui donnant à voir, laisse apparaître l'étant en son *il est*».

4. Cf. M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (= *Gesamtausgabe*, t. 39, cité: *GR*), Francfort, Klostermann, , 1989[2] . trad., F. Fédier et J. Hervier (*Les hymnes de Hölderlin: «La Germanie» et «Le Rhin»*), Paris, Gallimard, 1988.

5. En ce sens, les ombres de ceux qui furent nous visitent à nouveau (*GR* 108; trad., 108).

gresser par la violence les frontières de la mort, on n'aboutit, observe Heidegger, qu'à attirer les dieux disparus vers une proximité inauthentique et non divine (cf. *GR* 93-94; trad., 94-95).

Ni désespoir, ni nostalgie, le deuil instaure plutôt une nouvelle relation au dieu *(GR* 87; trad., 90). Le fait que les dieux se soient enfuis ne veut pas dire que le divin ait disparu du *Dasein* de l'homme *(GR* 95; trad., 96). En acceptant résolument son abandon par les dieux anciens, le coeur endeuillé ne veut rien d'autre que persévérer auprès de leur divinité, en tant qu'elle reste désormais inaccomplie[6]. Ce renoncement, déclare Heidegger, ne se confond nullement avec une retombée dans l'athéisme grossier. Il s'agit plutôt de se tenir dans l'espace d'une nouvelle rencontre possible avec les dieux *(GR* 94-97; trad., 95-98). Mais, pour une nouvelle venue des dieux, il faut d'abord que soit faite l'expérience de l'absence des dieux (*Götterlosigkeit*), grâce à ceux qui, dans le doute, parviennent à endurer intégralement la plus profonde déréliction *(GR* 100-101; trad., 100-101). Dans l'abandon, cependant, résonne l'attente *(GR* 103; trad., 103). Dans le déploiement en avant de ce qui a été, s'ouvre ce qui se préparait déjà *(GR* 109; trad., 108). Aussi la *Grundstimmung* du deuil qui se transforme en disponibilité nous place-t-elle simultanément devant la fuite, l'absence et l'advenue des dieux *(GR* 140; trad., 133).

Le cours sur *La Germanie* enseigne que, dans la mesure où les dieux règnent sur le *Dasein* historique, la *Stimmung* nous réinsère en même temps dans des rapports à la terre et à la patrie *(GR* 140; trad., 133-134). Grâce à l'arrivée des nouveaux dieux, une nouvelle voie est assignée «à tout le *Dasein* historique et terrestre des Allemands» *(GR* 93; trad., 94). En 1968 (date de la conférence *Le poème*), après que l'égarement des Allemands ait conduit aux affres de la défaite, il ne peut plus être question de déchiffrer la promesse hölderlinienne comme celle de la rencontre de la patrie allemande avec «les dieux attendus» (*ibid.*). Mais Heidegger espère encore que Hölderlin soit capable de montrer, au sein de tous les périls, la nature originelle de ce qui est occidental[7]. L'histoire occidentale pourrait ainsi s'ouvrir, à partir de ce qu'elle a

---

6. Dans la disponibilité à l'attente, dans l'endurance de la pression de ceux qui nous pressent, observe Heidegger, nous ne faisons pas l'expérience d'un tout autre, mais du divin, et de ce pour quoi jadis la terre se préparait déjà *(GR* 108; trad., 108).

7. Cf. O. PÖGGELER, *Der Denkweg M. Heideggers,* Pfullingen, Neske, 1990³, 229; trad. M Simon *(La pensée de Heidegger),* Paris, Aubier-Montaigne, 1967, 311.

d'initial, «au petit nombre d'autres grands commencements» (*EHD* 177; trad., 232) qui se sont produits sur cette terre et qui — ayant place, avec ce qui leur est propre, dans le même Rapport infini — font seulement que la terre soit «terre» tendue vers le règne des dieux (*GR* 105; trad., 104). C'est dans ce sens — plus large que le «patriotisme douteux» du cours sur *La Germanie*[8] — que Heidegger a fini par considérer, semble-t-il, l'entrée de la terre dans le grand-jeu; ce jeu — l'histoire —, les dieux le jouent désormais, non seulement avec «un peuple»[9], mais avec «les mortels».

La disposition fondamentale est la transposition originelle dans la vérité de l'Être (*GR* 142; trad., 135). La vérité comme événement (*Ereignis*) — et avènement du Sacré —, tel est, pour Heidegger, l'inaugural permanent de l'histoire occidentale. Cependant, l'occidental est devenu l'européen et détermine ainsi l'histoire de notre planète. L'européen en question se détermine d'après ce qui masque l'originel, à partir de la mainmise métaphysique, scientifique, technique sur l'étant[10], avec pour résultat l'*Entgötterung* comme phénomène historico-mondial[11]. Cependant, la dédivinisation serait bien pauvrement pensée si elle voulait dire que notre époque «a perdu» le sens du Sacré (quand on perd son couteau de poche, il n'est plus là; mais «perdre son dieu signifie autre chose») (*GR* 95; trad., 96). S'il est vrai que les divins représentent comme une des faces essentielles de la Quadrature de l'Être, alors il faut dire que notre temps ne cesse pas d'être exposé aux dieux — aussi profonde que puisse être par ailleurs la dévastation. Ainsi dans ce monde apparemment profane — régi par l'essence de la technique et privé de fêtes —, «prolifèrent d'étranges saturnales, tout un univers d'émouvantes grimaces, le primitivisme d'un monde ultramoderne et qui n'a plus rien de primitif»[12]. Puisque l'homme, pour autant qu'il est homme, habite dans la proximité du dieu — proximité qu'il n'appartient pas à l'homme de rompre (bien qu'elle se fasse oublier toujours

8. Cf. J. GREISCH, *Hölderlin et le chemin vers le sacré,* dans M. HAAR (édit.), *Martin Heidegger* (Cahier de l'Herne), Paris, Livre de poche (Biblio essais), 1989, p. 543-567, spéc. 556.
9. GR 105; trad., 104; cf. GR 147-148; trad., 139-140.
10. Cf. O. PÖGGELER, *Der Denkweg...*, cité n. 7, p. 231; trad., 313.
11. Sur *l'Entgötterung* (dédivinisation), cf. H. BIRAULT, *De l'être. du divin et des dieux chez Heidegger,* dans H. BIRAULT, H. BOUILLARD et al., *L'Existence de Dieu* (coll. Cahiers de l'actualité religieuse, 16), Tournai, Casterman, 1961, p. 49-76, spéc. 53 s.
12. H. BIRAULT, *De l'être...*, cité n. 11, p. 60.

davantage) —, l'homme d'aujourd'hui ne cesse pas d'être présent (d'une présence qui s'ignore peut-être elle-même) à l'absence des dieux qui, à son tour, est au minimum un mode de leur présence. Quel secret pourrait encore renfermer ce monde tout plein d'absence, si ce n'est, au coeur du dépaysement, le Sacré celé dans l'envers du Sacré, et les dieux cachés au paroxysme de l'*Entgötterung*[13]? «Atone, le destin (*Geschick*) vient à l'homme et le cerne — énigmatique mode de silence (*Stille*)» *(EHD* 178; trad., 233).

2. *La proximité oppressante des dieux*

Les dieux présents sont trop proches pour être faciles à saisir. Ils cesseraient d'être «ceux qui viennent», s'ils ne demeuraient pas lointains dans la présence de leur venue. Pour que ce lointain s'ouvre comme lointain, le poète doit se retirer «de la proximité oppressante (*aus der bedrängenden Nähe*) des dieux» *(EHD* 188; trad., 248). Que veut dire «proximité»? Un texte de 1957 précise que la proximité qui gouverne le voisinage ne repose pas sur l'espace et le temps s'ils apparaissent comme paramètres *(US* 209-210; trad., 194-196). Le vis-à-vis l'un pour l'autre vient de cette large ampleur en laquelle terre et ciel, dieu et homme s'atteignent. Quand règne ce vis-à-vis, tout, chacun étant pour l'autre, est ouvert — ouvert dans sa réserve. L'un est vis-à-vis de l'autre en tant qu'il veille sur lui et le voile. Ce qui tient les quatre contrées du monde (la terre, le ciel, les divins et les mortels)[14] dans la proximité de leur largesse, c'est la proximité elle-même. Le coeur déployé (*das Wesende*) de la proximité n'est pas la simple distance (*Abstand*), mais bien la mise en chemin du vis-à-vis l'une pour l'autre des contrées du Quadriparti. Cette mise en chemin est la proximité en tant qu'approche (*Nahnis*), en tant que ce qui laisse approcher, tout en restant l'inapprochable (*das Unnahbare*) *(US* 211; trad., 197). Ainsi comprise, la Proximité est un autre nom du Sacré, l'immédiat qui n'est jamais un médiat et que nul médiat ne peut jamais atteindre immédiatement, la médiateté (*Mittelbarkeit*) qui médiatise tout, mais qui demeure toujours inapprochable pour les hommes et pour les dieux[15]. Cependant, à l'époque de la mainmise métaphysique, scientifique, et technique, où tout est sommé de prendre position suivant des distances cal-

13. *Ibid.*
14. Sur le Quadriparti *(Geviert),* on peut consulter O. PÖGGELER, *Der Denkweg...,* cité n. 7, p. 247-267; trad., 336-364.
15. *EHD* 61-62; trad., 81-82. Cf. *US* 236; trad., 221; J. SPLETT, *Die Rede vom Heiligen,* Fribourg/Munich, Alber, 1971, p. 179.

culables, c'est le sans-distance (*das Abstandslose*) qui s'étend, et précisément sous la forme du refus de la Proximité voisinante des contrées du monde (*US* 237; trad., 223). En revanche, la Dite (*Sage*), laissant apparaître l'étant en son *il est* (*US* 237; trad., 223), ramène au déploiement de la Proximité, rassemble tout dans le voisinage du vis-à-vis l'un pour l'autre (*US* 214-215; trad., 200-202). Il est évident que le poète ne peut se rapprocher de la Proximité qu'en se retirant: la proximité au Sacré est une proximité qui retient, dans la mesure où elle laisse paraître le Sacré précisément comme le réservé. L'essence de la Proximité se montre dans ce fait qu'elle mène le proche à proximité tout en le maintenant dans l'éloignement. En ce sens, la proximité au Sacré est mystère (*Geheimnis*) (*EHD* 24-25; trad., 29-31).

Mais pourquoi le poète doit-il se retirer de la proximité, non seulement du Sacré, mais aussi des dieux? Le texte de Heidegger intitulé *Andenken* considère les poètes comme des «demi-dieux» qui se tiennent entre les hommes et les dieux et qui se maintiennent dans cet entre-deux (*EHD* 103; trad., 132). Comme être-demi-dieu signifie être entre-deux, cet être, affirme le cours sur *Le Rhin*, risque toujours de vouloir être ce qu'il n'est pas: l'un ou l'autre des deux (*GR* 277 s.; trad., 254 s). Pour ne pas à avoir être l'effroyable de cet entre-deux, il est toujours tenté de chercher refuge aussi bien dans l'être in-souciant des hommes, que dans l'être «glorieux» de l'étranger, en cessant d'être cet «autre» qu'il faut aux dieux (*GR* 280-282; trad., 257-258). La béatitude des dieux, pour nous en tenir à elle, est le fond d'une extrême réciprocité adverse: les demi-dieux qui, voulant retourner à l'origine ne veulent, de ce fait, plus souffrir l'inégalité avec les dieux, ne peuvent que se briser dans le défi téméraire; et les dieux eux-mêmes doivent écraser ceux-là mêmes qu'il leur faut (*GR* 271-273; trad., 249-250).

C'est précisément l'approche du Sacré inapprochable — école de réserve — qui protège le demi-dieu du défi autodestructeur ainsi que de l'avidité assimilatrice. Comme l'indique un texte de 1939, le poète qui sait se tourner vers le Sacré, n'est pas emporté dans l'ardeur de l'éclair lancé par le dieu (*EHD* 68-69; trad., 88-89). Le destin de Sémélé signale le chemin à ne pas suivre: l'avidité de voir le dieu selon un regard humain emporta Sémélé, oublieuse du Sacré, dans l'ardeur unique de la foudre déchaînée; comme le fruit naissait, elle fut réduite en cendre (*EHD* 70; trad., 89-90).

Dernier point à clarifier: pourquoi la proximité des dieux est-elle dite «oppressante»? D'après le cours sur *La Germanie*,

l'attente (*Erharren*) du divin, résonnant dans l'abandon (*Ver-lassenheit*), transforme celui-ci en «détresse oppressante» (*Bedrängnis*). La disposition fondamentale (*Grundstimmung*) ne s'accomplit dans la plénitude de son être que comme disponibilité (*Bereitschaft*). Or la détresse du deuil sacré — qui renonce à l'invocation des anciens dieux — se transforme en disponibilité *en tant que* détresse, c'est-à-dire dans la mesure où elle résiste à la pression de ceux qui nous pressent (*dem Andrang der Drängenden standhält*) (*GR* 104; trad., 103). L'expérience de la misère (*Not*) la plus profonde, celle de la dérobade des dieux, est aussi l'épreuve de l'impétuosité — périlleuse — avec laquelle les dieux présents s'annoncent (*Erfahrung des Andrangs der Götter*) (*GR* 220; trad., 203).

3. *Nécessité sacrée*

Le poète n'éprouve pas seulement la pression (*Andrang*) impétueuse des dieux, et la contrainte (*Nötigung*) d'être comme si les dieux, dont le nom doit lui être obscur, étaient loin; il est, en même temps, pressé par la nécessité sacrée (*heilig-genöthiget*) (*EHD* 187; trad., 248). Ce qui transforme son dire poétique en nécessité, c'est, plus contraignante que l'advenue des dieux, la revendication du Sacré. «La nomination poétique dit ce que l'invoqué lui-même, selon son essence, met le poète dans la nécessité de dire» (*EHD* 58; trad., 75). Ainsi obligé, Hölderlin nomme «la Nature», nom qu'il rayera (dans l'hymne *À la source du Danube*), pour le remplacer par l'expression «le Sacré». En s'éveillant, la Nature dévoile, en effet, «son essence propre comme Sacré» (*EHD* 59; trad., 76). D'où (dans le poème *Comme au jour de fête*) l'exclamation: «Que le Sacré soit ma parole!» (cité par *EHD* 57; trad., 75).

Celui qui vit «sous un climat bénévole» doit ne nommer que «ce à quoi il appartient par son pressentir», à savoir le Sacré «plus ancien que les temps et au-dessus des dieux», la faille béante, d'où s'ouvre l'Ouvert pour accorder à tout réel sa présence entre des limites (*EHD* 59, 62 s.; trad., 76-78, 81 s). Aussi la parole hymnique de Hölderlin est-elle un appel inaugural dicté par ce qui vient lui-même et disant cela et rien que cela comme le Sacré. Le Sacré fait don de la parole et vient lui-même en cette parole. La parole hymnique de Hölderlin «est maintenant 'sous l'empire du Sacré' (*heilig-genöthiget*), et parce qu'elle est 'saintement' obligée (*'heilig'genöthiget*), elle est aussi 'saintement sobre' (*heilig-nüchtern*)» (*EHD* 77; trad., 97-98). Son chant n'est plus un hymne «à» la Nature, mais bien l'hymne «du» Sacré, l'avènement (*Ereignis*)

du Sacré (*EHD* 77-78; trad., 97).

4. *Le nom véritablement obscur*

Pressé par la nécessité sacrée, le poète doit nommer, non seulement les dieux (*EHD* 187-188; trad., 248), mais aussi le Sacré. Chez Hölderlin, nommer (*nennen*) signifie appeler à son essence (*Wesen*) ce qui est nommé, et fonder cette essence comme parole poétique[16]. Du fait qu'il est une nomination, le dire (*Sage*) poétique de Hölderlin reçoit une détermination tout à fait unique (*einzigartige*), qui ne se laisse pas directement transférer à d'autres poètes et à leur poésie. (L'être historial de la pensée d'un Goethe ou d'un Schiller, par exemple, bien qu'ils soient les contemporains de Hölderlin, ne saurait, selon Heidegger, être considéré comme une nomination.) C'est Hölderlin lui-même qui caractérise son dire poétique comme une nomination (notamment dans la 4e strophe de l'hymne *La Germanie*). Dans l'hymne *À la source du Danube*, la nomination s'élève à la hauteur du plus Haut (*bis in das Höchste*) et parvient, au-delà de la nomination des dieux, à nommer la «Nature», la «puissance de la Nature», expression, on le sait, sous laquelle Hölderlin pense ce qu'il nommera finalement «le Sacré» (HHI 25).

Nommer, c'est dévoiler (*entbergen*). Mais c'est aussi voiler (*verhüllen*), occulter (*verbergen*); autrement la distance par rapport au dieu trop proche ne serait pas préservée (*EHD* 188; trad., 249). Aussi le nom du dieu, déjà, est-il «obscur» (*dunkel*). Le texte de Heidegger intitulé *Andenken* permet de commenter ce dernier mot. Le poète voit luire une lumière (*Leuchten*) qui passe par l'obscur (*durch sein Dunkles*) pour venir à paraître. La sombre lumière ne renie pas la clarté mais bien l'éclat excessif. Le feu trop violent n'éblouit pas seulement l'oeil, mais encore son éclat démesuré engloutit tout ce qui se montre. Le poète demande qu'on lui fasse don de la sombre lumière où l'éclat s'adoucit. Mais cette douceur n'affaiblit pas la lumière de l'éclat. Car l'obscur ouvre à ce qui cache la possibilité d'apparaître comme tel et préserve aussi comme tel dans cette apparition ce qui est caché là[17].

Seul le nom «obscur» correspond à la vérité. Comme le montre la conférence de 1930 sur l'essence de la vérité, dans le laisser-être

16. Cf. M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne «Der Ister»* (= *Gesamtausgabe*, t. 53, cité: *HHI)*, Francfort, Klostermann, 1984, p. 24.
17. *EHD* 119; trad., 152-153. Cf. aussi M. HEIDDEGER, *Hölderlins Hymne "Andenken"* (= *Gesamtausgabe*, t. 52), Francfort, Klostermann, 1992², p. 149 s.

dévoilant et qui en même temps dissimule (*im entbergenden und zugleich verbergenden*) l'étant en totalité, l'occultation (*Verbergung*) apparaît comme ce qui est obnubilé en premier lieu (*als das erstlich Verborgene*). Aussi la non-essence (*Un-wesen*) originelle de la vérité est-elle le mystère[18]. Les conférences sur l'origine de l'oeuvre d'art insistent: l'éclaircie est en elle-même à la fois réserve (*Verbergung*); l'essence de la vérité, c'est-à-dire du non-voilement, est régie par un refus, ou un suspens (*Verweigerung*)[19].

Le nom *véritablement* (*wahrhaft*) obscur, c'est-à-dire voilant-dévoilant, dans la poésie de Hölderlin est, plus encore que celui du dieu, celui de «Nature» (*EHD* 188; trad., 249). La Nature est dévoilante, parce que c'est en elle, en tant qu'éclaircie, que tout peut seulement être présent (*EHD* 59; trad., 77). Mais elle est aussi voilante. En tant que l'immédiat qui médiatise tout, elle devance tout ce qui apparaît; en se dévoilant ainsi comme ce qui est plus originaire que tout médiat, elle «voile» le médiat, en le laissant sombrer dans l'absence de signification, et expulse toute expérience de ses clartés habituelles (*EHD* 61-63; trad., 80-82). Ainsi voilante, n'est-elle pas le Rien? Ce Rien est, au fond, le «voile de l'Être»[20]; c'est seulement en se détachant de la sombre lumière du Rien que l'étant apparaît dans son être, pour la première fois. En accordant à chaque réel l'heur de son séjour, en même temps qu'elle s'en distingue, la clarté obscure de la Nature — c'est-à-dire du Sacré — se découvre comme celle de l'Être même[21].

5. *En paix*

Le poète est nécessité à un dire qui est une nomination en silence (*ein stilles Nennen*) (*EHD* 187; trad., 248). *Still* signifie parvenu au repos (*Ruhe*) (*EHD* 189; trad., 251). Le poète porte «en paix» (*still*) la nécessité de dire en la nommant l'advenue des dieux présents (*EHD* 191; trad., 252). Pressé par la nécessité sacrée, il rassemble son dire poétique dans la Dite (*Sage*) (*EHD* 192; trad., 253). La Dite nomme le «est» dans l'élément librement

---

18. Cf. M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Francfort, Klostermann, 1967, 89; trad. A. de Waelhens et W. Biemel, dans *Questions I et II*, Paris, Galllimard, 1990, p. 183.
19. Cf. M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Francfort, Klostermann, 1972[5], p. 42-43; trad. W. Brokmeier (*Chemins qui ne mènent nulle part*), Paris, Gallimard, 1990, p. 58-59.
20. Cf. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Francfort, Klostermann, 1955[7], p. 51; trad., R. Munier, dans *Questions I et II*, p. 84.
21. *Ibid.*, 45; trad. 76.

éclairci, et en même temps mis à l'abri, de sa pensabilité. Elle rassemble tout dans la proximité du vis-à-vis l'un pour l'autre, et cela sans bruit (*lautlos*), aussi silencieusement que le temps mène à terme, et que l'espace donne espace, aussi paisiblement (*still*) que joue l'espace (de) jeu (du) temps. Le recueil où la Dite met en chemin le rapport du monde, appelle sans bruit; en ce recueil sonne le silence de la paix (*das Geläut der Stille*) (*US* 215; trad., 202). Un «est» se donne, là où le mot se brise. Mais «se briser» veut dire ici: retourner dans le sans-bruit (*ins Lautlose*), dans le recueil qui, en tant que Dite, met en chemin vers leur proximité les contrées du Quadriparti (*US* 216; trad., 202), et notamment les mortels et les divins.

Ce qui désapproprie dans la quiétude (*Ruhe*) du Quadriparti, Heidegger l'appelle Dif-férence (*Unter-Schied*). Abriter au sein de la quiétude, c'est apaiser (*das Stillen*) (US 29; trad., 32). La Dif-férence apaise doublement: elle apaise en laissant reposer les choses dans la faveur (*Gunst*) du monde; elle apaise en laissant le monde se contenter (*sich begnügen*) en la chose. Elle apaise en laissant le poète se reposer dans la correspondance à la nécessité sacrée; elle apaise en laissant le Sacré se contenter en celui qui, dans la Dite, paisiblement rassemble les contrées du Quadriparti — le ciel et la terre, les mortels et les dieux —, et rend les Quatre proches les uns des autres dans leurs lointains (cf. US 22; trad., 24).

Qu'est-ce donc que *die Stille*? Elle n'est nullement ce qui simplement ne rend aucun son (*das Lautlose*). La quiétude (*Ruhe*) a son être en ceci qu'elle apaise (*stillt*). Étant l'apaisement du silence (*das Stillen der Stille*), la quiétude est plus mouvementée que tout mouvement. La Dif-férence apaise le poète dans son poétiser, et le monde — le jeu de miroirs de la Quadrature (*Vierung*), dont *la* dimension est le Sacré[22] — dans son déploiement de monde (*die Welt ins Welten*) (US 29; trad., 33). Ainsi apaisés, le poète et le monde n'échappent jamais à la Dif-férence. Ils la sauvent (*retten*) bien plutôt dans l'apaisement (*in das Stillen*), qui est pour elle-même la façon d'être la paix du silence (*die Stille*). Apaisant le poète et le monde en leur propre, la Dif-férence les appelle au milieu (*Mitte*) de leur *Innigkeit*. Elle rassemble les deux en les appelant à venir dans le déchirement (*Riß*) qu'elle est elle-même. Appeler pour rassembler, c'est sonner (*das Läuten*) (US 29; trad., 33). L'appel rassemblé sur soi qui assemble à soi dans l'appel, voilà ce que c'est que sonner dans le recueil de la

22. Cf. J. SPLETT, *Die Rede...*, cité n. 15, p. 173.

résonance (*das Läuten als das Geläut*). L'injonction rassemblée, en quoi la Dif-férence appelle le poète et le monde, cela est le recueil où sonne le silence de la paix (*das Geläut der Stille*), de cette paix qui est un autre nom du Sacré[23].

Nommant le Sacré, le dire poétique de Hölderlin parle comme recueil où sonne le silence (*Stille*). Le silence apaise (*die Stille stillt*) du fait qu'il supporte (*austrägt*); supporter, non seulement monde et chose, mais aussi le déploiement de la Quadrature et la docilité du poète, sur le mode de l'apaisement, tel est l'événement (*Ereignis*) de la Dif-férence. Le recueil où sonne le Silence (*Stille*) est pour autant que la Dif-férence proprement se donne (*sich ereignet*) (US 30; trad., 34). Aussi ce recueil n'est-il rien d'humain. Toutefois, le déploiement (*Wesen*) de la parole requiert (*braucht*) le parler des mortels afin de pouvoir retentir comme recueil du silence aux oreilles des mortels. Parler, pour les mortels, c'est appeler en nommant (*nennendes Rufen*), enjoindre à la chose et au monde de venir à partir de la simplicité de la Dif-férence. Le parlé à l'état pur, c'est le poème (US 30-31; trad., 34-35). Paisiblement il convoque, à partir du Milieu (*Mitte*) sacré du Rapport in-fini (*EHD* 163; trad., 211), le ciel et la terre, les mortels et les divins.

6. *La réquisition*

L'épreuve fondamentale de l'état poétique de Hölderlin est, d'après Heidegger, celle du «besoin» des dieux et, lui répondant, la réquisition (*Gebrauchtsein*) du poète (*EHD* 191; trad., 253). Dans ce contexte, Heidegger cite la huitième strophe de l'hymne *Le Rhin* (*ibid.*). Les leçons du semestre d'hiver 1934-1935 la commentent. Le poète a risqué dans ces vers «la parole la plus pleine de mystère» (*GR* 268; trad., 246). Comme les dieux, en leur béatitude, ne ressentent rien d'eux-mêmes, un autre qu'eux — un demi-dieu —, compatissant, doit ressentir pour qu'enfin l'étant s'ouvre comme tel dans ce sentiment (*GR* 269; trad., 247). La béatitude des dieux est, en retrait, la raison pour laquelle est nécessaire l'être des demi-dieux. Ce dernier est inimitié, révolte; et l'origine de celle-ci est précisément la béatitude des dieux. Ce qui a surgi doit revenir à l'origine, et de ce fait être inimitié, non seulement en soi, mais même à l'encontre de l'origine et de ses puissances. De son côté, la suprême béatitude des puissances de l'origine a besoin en elle-même de la suprême inimitié. Ici le dire

23. *Ibid.*, p. 177.

du poète atteint l'adversité la plus concentrée (*innigste Widerwendigkeit*) dans l'essence (*Wesen*) de l'étant en entier. Avec cette strophe VIII, la pensée de Hölderlin se hisse, selon Heidegger, sur l'une des cimes les plus élevées de la pensée occidentale, ce qui veut dire du même coup, de l'Être. Il y est proche des penseurs du commencement de l'histoire occidentale; car il pense ce qu'il y a de plus hautement digne de question dans l'essence de l'Être (*GR* 269; trad., 247-248).

Mais le poète ne s'est pas élevé d'un seul bond à la hauteur du dire de cette strophe. La comparaison de la version définitive avec l'ébauche aide à pressentir «quelque chose du caractère dépaysant et rarissime» (*GR* 270; trad., 248) de tels vers. Dans les deux versions, c'est de l'être des dieux qu'il est question, et de leur rapport à l'être de l'homme. Mais l'ébauche se situe, d'après le cours de 1934-35, encore entièrement dans le domaine d'une description de l'être divin, faite à partir de la sensibilité humaine. L'être des hommes, c'est ce dont les dieux se réjouissent, cependant que les hommes apaisent (*sänftigen*) leur coeur au contact de l'être divin. Dans la version définitive, tout a été déplacé loin au-dehors, dans l'ambiance dépaysante de la réciprocité adverse (*GR* 271; trad., 248-249). Dans l'ébauche, l'être des dieux est décrit, et cette description est un genre d'explication: la béatitude est comme une conséquence de l'accord entre volonté et action. D'après la version définitive, en revanche, les dieux «ont assez de leur propre immortalité». L'être des dieux n'est plus décrit, mais — par la nomination de l'immortalité comme source de lassitude — il est placé en retrait (*verborgen*); en ce retrait qui se referme sur soi, c'est l'absence de besoin des bienheureux qui se manifeste. Désormais, la béatitude n'apparaît plus comme conséquence interne d'un accord, mais bien comme fond (*Grund*) d'une extrême réciprocité adverse. Certes, les deux versions affirment que les bienheureux ne ressentent pas leur être; mais même là il y a une différence: selon l'ébauche, les bienheureux sont à ce point en accord qu'ils ne le ressentent pas eux-mêmes (ne pas sentir est la conséquence de l'accord parfait); d'après la version définitive, en revanche, ils «ne ressentent rien d'eux-mêmes»: la surabondance (*Überfülle*) les referme même devant l'étant. Paradoxalement, l'absence de besoin (*Unberdürftigkeit*) — le fait qu'ils soient repris en eux-mêmes par surabondance — est la raison pour laquelle ils ont besoin (*brauchen*) d'un autre (*GR* 271-272; trad., 249).

Conformément à ce changement, le rapport des dieux aux hommes est saisi différemment. L'ébauche écrit: «Cependant leur

joie est / Le dire et la parole des hommes». Voilà que les dieux ressentent de nouveau, à savoir de la joie. Dans la version définitive, il n'est pas question de tels sentiments, vu que les dieux ne ressentent justement rien d'eux-mêmes. À présent, la nécessité de la relation des dieux aux «autres» reçoit enfin sa motivation: la raison pour laquelle il faut des «autres» se trouve dans la surmesure en laquelle les dieux sont privés de besoin et de sentiment (*GR* 272; trad., 249-250). L'ébauche présente le rapport des hommes aux dieux comme un accord, dans lequel les hommes apaisent leur coeur; en revanche, la version définitive rend nécessaire l'existence (*Dasein*) des demi-dieux, qui portent en leur essence (*Wesen*) l'inimitié, et sont poussés à l'outrecuidance (*GR* 272; trad., 250). Ainsi, dans la plus grande dureté (*Härte*) du dire, c'est le différend (*Streit*) qui se voit transporté au fond (*Grund*) de l'Être même. Mais cette inimitié fondamentale est l'*Innigkeit* la plus vraie. Nous ne sommes pas capables de mesurer celle-ci «à l'aune des sentiments humains». Car l'origine de ce qui a purement surgi est le mystère par excellence (*GR* 273; trad., 250-251).

Même les textes les plus tardifs de Heidegger soulignent l'*Innigkeit* du rapport évoqué[24]. Par contre, l'accent sur la «dureté» nous paraît s'estomper. La conférence *Le poème* n'en parle point. Par ailleurs, si le cours de 1934-35 semblait considérer l'«apaisement» du coeur des hommes (dans l'ébauche de Hölderlin) comme une sorte de concession aux «sentiments humains», plus tard Heidegger n'hésitera pas à évoquer (en commentant Trakl) la reprise «dans la douceur» (*ins Sanfte*) face au Sacré. «La douceur est, à la lettre, ce qui paisiblement (*friedlich*) recueille» (US 45; trad., 49). La douceur n'efface sans doute pas le différend (*Streit*), mais elle transfigure la «dissension» (*Zwietracht*) — la «réciprocité adverse» entre les demi-dieux et les dieux, serions-nous tenté d'ajouter — en ce qu'elle en assume la brûlure en la douleur apaisée (*in dem beruhigten Schmerz*) (*ibid.*). (Par ce biais, nous retrouvons le thème de la paix [*Ruhe*], si présent dans la conférence de 1968.) (*EHD* 189; trad., 250).

La notion d'Esprit (*Geist*) aide à préciser le sens de la douceur en question. Déjà le cours sur Schelling (1936)[25] et les *Erläuterungen* pour la poésie de Hölderlin (*EHD* 60; trad., 78) accentuent l'essence «unissante» de l'Esprit. Le cours sur *L'Ister* (1942) ajoute que l'«Esprit de rassemblement» trouve son lieu — et a l'accom-

---

24. Cf. *EHD* 170; trad., 222; *US* 29; trad. 33.

25. Cf. M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen, Niemeyer, 1971, p. 154; trad. J.-F. Courtine (*Schelling*), Paris, Gallimard, 1977, p. 221.

plissement de son essence — dans l'âme du poète[26]. Mais c'est un texte sur Trakl (1953) qui fournit, dans le présent contexte, la clarté décisive. L'Esprit est ce qui flambe (et c'est peut-être seulement à ce titre qu'il est souffle). Le flamboyant illumine et fait resplendir; mais il peut aussi tout consumer jusqu'à la cendre. Ainsi entendu, l'Esprit déploie son être selon la double puissance de la douceur (*des Sanften*) et de la destruction. Loin de supprimer l'éruption (*jenes Außer-sich*) de l'embrassement, la douceur la tient rassemblée dans une paix amicale (*in der Ruhe des Freundlichen*) (US 60; trad., 63). En tant que Douceur, le Sacré est ce qui ne se donne qu'en se soustrayant. Mais c'est précisément en exigeant le renoncement que le rassemblement — comme «Esprit de douceur» (*Geist des Sanften*) — apaise en même temps l'»esprit du mal» (US 67; trad., 69). En suggérant ainsi que le mal — soulèvement destructeur qui menace de dévorer l'épanouissement où se recueille la Douceur (*das gesammelte Erblühen des Sanften*) (US 60; trad., 63) — «est transmué» (*das Böse ist verwandelt*), et que, pour acquitter pareille «transmutation», l'âme doit faire retour (*sich wenden*) dans la grandeur de son essence (*Wesen*), Heidegger n'échappe-t-il pas finalement aux sortilèges d'une dialectique de l'adversité, cherchant à insinuer le mal au coeur du Sacré lui-même[27]?

Quoi qu'il en soit, une ambiguïté subsiste: les dieux ont besoin de la parole du poète pour leur propre apparition. Certes, ils ne sont pas la «possession» du poète; c'est bien plutôt ce dernier qui est au service de l'advenue des dieux (*EHD* 191; trad., 252). Et Heidegger ne manque pas d'ajouter qu'il faut quelqu'un de «plus haut», à savoir un dieu, pour lancer dans l'âme du poète l'éclair qui l'enflamme (*EHD* 68; trad., 88). Mais précisément, le rapport homme-dieu est compris ici comme un besoin réciproque, qui efface toute véritable transcendance du dieu «sans coeur» (*EHD* 191; trad., 253) (incapable de s'éprouver lui-même sans le dire du poète) (*EHD* 123; trad., 157) par rapport à l'homme fini. Dans ces conditions, la différence heideggérienne des hommes et des dieux peut-elle encore avoir un sens vivant[28]? En tout cas, il va de soi que l'idée chrétienne d'Incarnation est sans emploi et même aberrante pour Heidegger, et cela non seulement à cause de l'étanchéité du fini[29], mais aussi à cause de la neutralité du divin,

---

26. M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, p. 158, 160.
27. C'est l'avis de J. SPLETT, *Die Rede...*, cité n. 15 p. 177-178.
28. H.U. VON BALTHASAR répond par la négative à cette question (*Herrlichkeit* III/1: *Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln, Johannes, p. 785).
29. Cf. X. TILLIETTE, *Le Christ des philosophes*, Namur, Culture et Vérité, 1993, p. 400.

voire du Sacré, dans la perspective heideggérienne[30]. À la place de l'Homme-Dieu, on trouve ici le Poète, c'est-à-dire, vu à partir de l'«entre-deux» entre les hommes et les dieux, un «demi-dieu»: il n'est plus un simple homme, mais il ne sera jamais un dieu (*noch nie ein Gott*)[31]. Ce qui est requis du poète heideggérien, c'est non pas d'être Dieu à la façon du Christ, mais d'«appeler en nommant» (US 30; trad., 34) et de permettre au dieu «sans nom», par cette «glorification» (*rühmen*)[32], de se manifester à partir du Sacré impersonnel; c'est-à-dire à partir de la Béance, de la simplicité anonyme de la Dif-férence où toute présence peut resplendir.

7. *L'Abîme*

La présence «trop proche» des dieux contraint le poète à ne les nommer qu'en sauvegardant la distance. Il ne le peut qu'en reculant vers le lieu sans fond, et rencontre ainsi l'Abîme (*EHD* 190-191; trad., 252). L'*Abgrund* est un autre nom du Sacré «qui renferme tout»[33]. Tout ce qui apparaît est chaque fois devancé par le sans-fond, la faille chaotique que nul réel ne précède, et d'où l'Ouvert s'ouvre (*EHD* 62-63; trad., 81). Dans l'Abîme sacré disparaissent la solidité et la particularité de toute chose; et pourtant tout s'y retrouve sans cesse pour l'aube d'un nouveau devenir (*GR* 105-106; trad., 105). Dans le Sacré abyssal tremble et est contenu tout ce qui se prépare à survenir (*GR* 107; trad., 106).

D'après Heidegger, ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être que se laisse penser l'essence du Sacré[34]. Or, fondant l'étant, l'Être est «lui-même sans fond». L'Être abyssal n'a pas de fond distinct de lui-même, dans lequel il aurait son fondement. Mais il n'est pas non plus son propre fond (il n'est pas *causa sui*). Toute fondation ne pourrait que le rabaisser au niveau de ce qui est[35]. Aussi n'est-il pas question non plus d'une nécessité absolue. L'Abîme est

30. Cf. M. ZARADER, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque,* Paris, Seuil, 1990, p. 161-162, 135.
31. M. HEIDEGGER, *Hölderlins Hymne «Der Ister», p.* 173.
32. *EHD* 191; trad., 253. Bien que Heidegger pense cette glorification au sens pindarique, au sens grec, comme «laisser se manifester», on peut se demander s'il n'y a pas ici une réminiscence de la prière sacerdotale du Jésus johannique: «Je t'ai glorifié sur la terre... J'ai manifesté ton nom aux hommes» (*Jn 17*, 4.6).
33. *EHD* 60; trad., 79; cf. *EHD* 161; trad., 208.
34. Cf. M. HEIDEGGER, *Wegmarken,* Francfort, Klostermann, 1967, p. 169; trad. R. Munier, dans *Questions III et IV,* Paris, Gallimard, 1990, p. 97.
35. Cf. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund* (cité: *SG*), Pfullingen, Neske, **1971⁴, p. 93, 185; trad. A. Préau *(Le principe de raison)*, Paris, Gallimard, 1989, p. 131, 239.**

bien plutôt compris comme «Jeu» (pur cependant de tout arbitraire) (*SG* 186; trad., 240). Il est donc «sans pourquoi»; il est «parce qu'il est» (*SG* 188; trad., 243). La pensée de l'Abîme contraint ainsi à abandonner les déterminations métaphysiques de l'être et de la raison. Fini dans son essence, l'Abîme sans fond ne peut pas ne pas être le fondement de l'étant. Il n'est pas présence constante, mais l'avènement irrépressible du découvrement et de la dissimulation. C'est l'éclosion d'une vérité temporale et distincte, à chaque fois soudaine. La volonté de fonder ne peut que masquer, selon Heidegger, la temporalité de l'Être. En revanche, l'expérience de l'Abîme est celle de la profondeur de la Vérité comme histoire toujours indisponible[36]. En s'insérant, par un «saut», dans le devenir de la vérité de l'Abîme, Heidegger cherche à déployer par la pensée ce que Hölderlin a éprouvé en s'effondrant[37].

Quoi qu'il en soit du sens théologique de la poésie de Hölderlin, la pensée heideggérienne, en suggérant que le dieu est ce qu'il est seulement dans l'apparition, et en insinuant que l'*Abgrund*, à tout point de vue infondé, ne peut cependant pas ne pas fonder, ne rend guère compte de la nature abyssale de Dieu et de sa liberté. En vertu de sa liberté souveraine, Dieu pouvait certes créer, mais n'était pas obligé de le faire. En ce sens, «Il peut, mais ne doit pas, être le fondement de l'étant»[38]. Heidegger a tort de l'oublier.

B-1348 Louvain-la-Neuve Emilio BRITO, S.J.
Rue de la Houe, 1 Université Catholique de Louvain
Faculté de théologie

Sommaire. — À partir de la conférence *Le poème,* le présent article étudie la compréhension heideggérienne de l'advenue des dieux présents, de la nomination du Sacré, et de la réquisition du poète.

Summary. — Based on the conference entitled «Le poème», this article studies Heidegger's understanding of the advent of present divinities, the naming of the Sacred, the task of the poet.

36. Cf. O. PÖGGELER, *Der Denkweg...*, cité n. 7, p. 152-163; trad., p. 207-222.
37. *Ibid.*, p. 215-218; trad., p. 293-296.
38. J. LOTZ, *M. Heidegger et Thomas d'Aquin,* Paris, P.U.F., 1988, p. 56.