

Université du Québec à Rimouski

Un atelier dans la sauvagerie (recueil de poèmes)

suivi de

L'habitation poétique chez René Char et Martin Heidegger : évolution d'un regard sur le
sacré

Mémoire présenté à la Faculté des Lettres et humanités

comme exigence partielle

du programme de Maîtrise en lettres

pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)

par

©Francis Bastien

Juillet 2017

Table des matières

Résumé	2
Remerciements	3
Recueil de poèmes : Un atelier dans la sauvagerie.....	4
Essai réflexif : L’habitation poétique chez René Char et Martin Heidegger : évolution d’un regard sur le sacré	66
Introduction	68
Démarche herméneutique	69
L’habitation poétique chez Heidegger.....	73
i. Généalogie de la notion	73
ii. Bâtir et faire-habiter	80
iii. Le sacré et le Quadriparti	84
L’habitation poétique chez René Char	90
i. État de la question	90
ii. Défense et rapatriement : un mouvement vers la terre	93
iii. Absence et retour des dieux.....	99
iv. Mort et immanence du sacré : l’« au-delà nuptial »	101
Nouvelle configuration du Quadriparti ; une autre habitation poétique	107
Conclusion.....	117
Références	121

Résumé

Ce mémoire étudie l'évolution de la notion d'habitation poétique entre le philosophe Martin Heidegger et le poète René Char, plus particulièrement sa configuration décrite par Heidegger à travers l'image de Quadriparti (*Das Geviert*) et l'interrelation de celle-ci avec le sacré (*Das Heilige*). À partir d'une hypothèse du philosophe Reiner Schürmann, je tente d'y montrer que la poésie de Char se situe au-delà du problème du dépassement de la métaphysique et est porteuse en cela d'une pensée nouvelle du rapport entre le sacré, la création poétique et l'habitation du monde. Cet essai est précédé d'un recueil de poèmes explorant le thème du refuge, l'habitation des lieux et l'aliénation causée par son échec.

Remerciements

Je remercie Kateri Lemmens et Jean-Noël Pontbriand pour leur soutien précieux et généreux tout au long de ma démarche de recherche et d'écriture, ainsi que Mathieu Simoneau, Justine Coux et Julien Chauffour, sans qui la partie création n'aurait sans doute jamais atteint son terme.

Recueil de poèmes : Un atelier dans la sauvagerie

Plainte¹

Chant, je ne suis pas familier avec
 toi –
 quand tu viens
 ta voix est derrière des arbres
 appelant d'autres par mon nom.

Si peu de moi se déplace pour te
 rejoindre
 que je ne peux supporter ton
 poids –
 je t'enterre dans le sommeil ou
 verse encore du vin,
 ou perdu dans la musique d'un
 autre,
 j'oublie que tu aies jamais parlé.

Si tu reviens, reviens avec des
 Élie ! Élie ! Élie !
 Si seulement les appels étaient un
 rugissement,
 un pilier de lumière, je ne te
 trahirais pas.

Complaint

*Song, I am unused to you—
 when you come
 your voice is behind trees
 calling others by my name.*

*So little of me moves out to you
 that I cannot hold your weight—
 I bury you in sleep or pour more
 wine,
 or lost in another's music
 I forget that you ever spoke.*

*If you come again, come with
 Elias! Elias! Elias!
 If only the summons were a roar,
 a pillar of light, I wouldn't
 betray you.*

Jim Harrison

¹ Traduction personnelle.

I

Un atelier dans la sauvagerie

à regarder les pruches l'humidité s'accumule
fige les vitres

j'ai trop attendu
la deuxième salve

quelle importance ont les secrets
quand les baies sont des cris d'alerte
jetés de ci de là
sur notre lenteur à mûrir

je ne suis plus

ce feu de paille

qui hante le papier

les hôtes peuvent s'émouvoir

dévorer les paroles tenues au fil du couteau

les vieilles empreintes, les os

inhabités passent

je deviens faune boucanée

nous pourrions être

le prolongement de ces corridors

un sous-bois tellement en ordre

tu me connais

écrire, haïr, dire oui

ne veut rien dire de plus

que l'enfouissement des rocs

autour de la maison

dans l'erre d'aller du monde
quel cœur n'y est plus, quelle soif

dans ma fuite, il manque un orage
et ma mémoire

si rapide en ses phalènes
toutes vibrations fanées
à l'approche des lampes

apprenez-moi ce sommeil
qu'on ne mérite pas
n'importe quoi
pour étancher la distance

chaque soir déverrouille ses cabanes

puis la nuit ressemble

au passage d'autres mondes

canines plantées dans l'espace

je suis venu étudier

de quoi les sentiers se nourrissent

alors qu'ils nous veulent vivants

dans ce là-bas qui n'est pas à nous

trace en moi le cercle inviolable d'une bougie

je n'ai pas besoin de voir

mais d'un nom

clair

un nom comme un gros rapide

où desserrer les mains

à quoi bon vieillir arc-bouté contre le rêve
ses passages secrets

être seul dans ma tête
c'est marquer la pierre d'un refuge

se tenir hors du froid
dans la forêt au-delà
qui nous écartèle

est-ce rien un monde
où se cassent
les doigts en tapant à la vitre

il aurait été plus simple
d'être déposés par la rivière
plus proches plus têtus
avec elle plus silence

le soir nous a rattrapés dans sa peau
la maison est à nous mais
sommes-nous encore capables de peser
d'enfoncer
le premier pieu

la folie doucement pénètre la terre
on dit qu'ici, les nappes s'épuisent
l'amour rauque
ne traverse plus les galets

nager se dit *insister* maintenant
c'est déjà presque *démunir*

l'aube dans les cailloux éteints
soupèse les déficits
une liberté aux joues froides
voudrait qu'on la ramène chez elle

combien de temps encore

entendre la fissure

d'où vient notre air

la pensée la plus longue

dépourvue de glace

il y a une sensible

retenue des hauteurs

un degré de la fugue

tremblant nu

où le son n'a pas lieu

que le paradis soit un petit feu en Arctique
nous le savions mieux que personne

je l'ai lu quelque part, « il y avait »
la nuit les fériés
des aurores boréales à senteur de thym
la grammaire des chansons de mineurs
était impeccable

la plage d'un lac n'a pas d'ancêtres
simplement
elle n'a jamais cessé de méditer

un seul caillou des Alpes tombé dans la mer
c'est la vigilance vidée de son sable

je l'ai lu, de même la vraie sinistre
érosion de chez nous
et le fait que les cercles polaires
favorisent la concentration

des fois, sans y penser
je deviens coquillage

encore aujourd'hui, le rire
ne garantit rien
ni le souci du gel sur les brindilles
tu te dis l'éraflure
rien qu'un choc
une racine pour témoigner
de la morose aventure
tu te dis
tomber replace les bornes
rouge vif dans l'herbe
est-ce trop de confiance

déjà cette bonne ou mauvaise fièvre
dieu n'était qu'un silence brûlant
parmi les hasards
on dit *ça ne passe pas*, et tu vois
le meilleur isolant c'est encore du rêve

là où je vais, une plaine usée
maintient ses coyotes hors du mystère
la récolte falsifie ses origines

suis-je seul
en la fureur osseuse de nous avoir cru capables

si les mouvements du sable
dans l'eau précise
si seulement la transparence

la physique quantique
parlaient des ruisseaux crevés
autrement dit désobéir

quand j'écoute nos ruches antérieures
nos remèdes et boutures ramenés de voyage
je m'imagine guéri une odeur chaude
comme une vieille histoire
les reliques ne pèsent plus

je fais l'inventaire du poreux

l'été est-il le couteau tant attendu
l'étape de savoir
je la repasse et la quitte
l'ombre aussi se décompose

le trajet est long pour se rendre au travail

je n'entends pas de voix, je *suis* les voix

sois tranquille même cassé

chaque tournant force un peu plus

les coffres à la racine des nerfs

la ligne est tenue

avons-nous toujours su que la guérison

est une grande idée cannibale

me suis-je vraiment évaporé

ai-je trop glissé dans les reflets

et manqué le départ

je voudrais tirer du feu

des corps

à devenir sources ou clairières

un quai n'est pas une prière

qu'on nous veuille ici pour une raison bizarre, parmi
les fibres du rivage, ou que ce soit un simple retard
du soleil sur la pensée, nous commençons toujours
par attendre,

comme si un ami cher

nous l'avait demandé

II

Minor Blues

La femme à la cravate de Modigliani

est plus insomniaque que moi

quoique veulent dire de nos jours

la tristesse poreuse, le velours

mer d'algues

sur un étang chaud

pour moi le vert foncé

appartient encore au sourire

il y a des femmes qui

ne mélangent pas gentillesse et pitié

aussi loin que le paquet de vous-même se découd

(vous serrez les poings

vous êtes la nuit noire

qu'on renverse en voiture)

elles passent en un éclair

vos lieux d'absence

comme des personnages

des incendies

à régénérer les forêts

où personne ne se promène

vers quel être

en forme de neige

elle penche

et repose

je ne sais pas ce que j'attends
des plantes, des livres
rangées de souvenirs en attente

*tu as vécu ce qu'il faut
pour signifier ce qu'il faut*

par la fenêtre, les branches s'emmêlent de rites
je pourrais raconter une histoire
plus solide que mon avenir
elle aurait une fin
tonnant sous le sable

vouloir durer et être
d'ores et déjà captifs

la meute est passée, la fenêtre vide
et nos yeux immobiles
comme une tranche de nuit

j'implore une respiration
capable de s'éteindre
un peu de ressac
retenu à la vitre, un peu
de la dureté promise

nous n'y sommes pas encore
la lumière est un campement
où dévorer, brûler vif
avant de comprendre la pluie

je ne suis pas sûr d'avoir beaucoup plus
un bout de charbon pour tracer dans l'air
ce beaucoup plus que l'avenir
qui nous requiert

il fait rouge sur les toits

passé la ville

la clarté colle aux vitres

on entend à peine la rivière

si c'en est une

et non la friction du désir dans sa fuite

où es-tu *nulle part*

l'accueil

le désert

il y a un souvenir de cigales brûlées

qui gratte dans les mauvais bruits

certains soirs

on respire au manque d'oxygène

et personne n'a froid

un jour perdu va se lover

dans des pièces

fraîchement repeintes

tu n'as pas besoin d'exister

pour rester proche

les *ne pas franchir*, le prix véritable

du sommeil, la musique

qui déracine la mort

à la surface où s'écorchent des villes

le blues

respire profondément

nous sommes les premiers à imaginer

à promettre

nos mains plus pleines

que les mains de la neige

malgré l'attente

il faut plus d'un visage

pour accueillir le froid

la démarche boiteuse de l'âme

ses méduses

quand la solitude brasse les tisons

n'a plus rien à voir

avec être seul

on nage

c'est la fatigue transformée en avenir

qui brûle dans les glaçons fondus

et on a tout le temps du monde

des empreintes d'eau refont le voyage
auprès des tiges creuses
tout s'explique
quand elles s'accrochent aux fantômes
remontent les ruisseaux gelés
tout s'explique par la brume –
je ne fais que partir

sur le papier, les roches doivent même vêtir
la lumière pour nous atteindre

s'inscrire une fois pour toutes dans un verbe

un seul, peut-être le même

qui protégerait les lièvres

et les guetteurs

voilà qui pourrait suffire

ou boire et contenir

dans un même élan profond

un geste sans échappatoire

avec une vraie force d'énigme

les nomades, étincelles qui durent des siècles

on vous attend quelque part

assez fouillé

dans le sac percé du jour

l'univers scellé dans nos meubles

fugue entre les mots

j'envie la terre

de vous avoir mis au monde

comment dire avec ses bras

ce qui se tient debout dans un héron

hormis la belligérance

pour d'autres, danser corrige la gravité

comme la fureur s'efface, il est vrai

que les lieux sont occupés

du goût de maudire au lieu de chanceler

III

Semer. Rester derrière

ce serait un autre monde

troué comme de la laine

au centre des parcs

l'hiver fermente, les fusils sont rouillés

tu aurais le droit d'y croire

mon métier, un furieux déchaumage

ma tendresse

un lieu pas assez vert

l'alcool et les semences

circulent

entre le grand jour et tous les jours possibles

on m'avait dit que marcher n'avait plus de sens
mais ceux qui sont partis *partent* encore
tracent des visages
respirent
dans les bifurcations de la terre

on dirait des moines sur l'horizon
à contrejour leurs manteaux
ouvrent des fenêtres
plus magnétiques que les nôtres

les flocons veulent
glisser hors de nous

on les comprend
échapper à l'entropie du monde
où les lits se changent en brasiers

alors je regarde – c'est tout
me remplace par de la neige
car la neige
tournoie d'une autre violence
dans son affolante précarité

il fait glacial et tendre dehors
mon rythme cardiaque devient celui des poissons
des zones abyssales

qu'on le veuille ou non, les tessons du monde

résonnent encore

d'avoir touché terre

le silence blanchit, s'égoutte

dans les lycopodes

l'odeur sauvage des cycles

je ne vieillis pas – je me stratifie

et plus je m'éloigne

plus la beauté craque dans les ondes

qu'importe les merveilles

traversent encore la matière

son noyau germé, ses effondrements

dorénavant la forêt

aura des vigiles

mes amis

des lanternes qui boitent

loin devant dans les sentiers

on parle si mal de l'été

on monte en graine à décrire

la solitude

le plan d'un potager tracé à la craie

dans le rêve d'un rêve

(ce dont il faut répondre)

j'en connais chaque terrain

chaque texture où le foin craque

oui je reste, je suis encore là, j'ai froid

et ce jeu me révulse

ce qu'on saurait cacher aux tortionnaires

je le donne à boire

aux matins hallucinés

c'est un tort d'avoir laissé la nuit
s'infiltrer par enfantillage

ceux qui ont dessiné la pluie savent
le monde sent nocturne, lisse

il n'y a rien à dire

une végétation muette
figurant le saccage

qui es-tu
à n'avoir plus rien
pour rougeoyer

je n'écris pas, je termine la lecture
de ma mort par-dessus ton épaule
ou dans la cour
quand il faut tailler les repousses

en vérité
ça doit être l'enfer au début des fleurs
au dernier haut-le-cœur
de l'opacité
et je suis encore lourd des salles
qui craquent à voix basse

ton épaule, une charnière
où le miracle des pommiers
et la tâche de se défaire
restent simples

ça résonne, ciel limpide et janvier
des boiseries pleines de lenteur

il faut se l'avouer
qui seras-tu est le dernier lieu
à nous ressembler
c'est l'avenir vieil alpage
des premières fraîcheurs

aussitôt envolé
derrière le repos
calcaire des choses

est-ce qu'elles te disent
quand elles repartiront avec le monde

tous les secrets sont bleus

et tous les pas s'enfoncent

pourtant la neige

et nos légèretés s'appuient sur l'avenir

peut-être ces voyages

ne sont-ils que des cerfs-volants

retenus hors du désir

est-ce un secours

le pardon inaudible de l'hiver

sous les toits de tôles

défendre les meilleurs acres

l'hospitalité fumante

des chevaux

dans les tempêtes

nous appartenons à ce qui pèse
et le froid ne manque de rien
car ce n'est rien
qu'un grand smog posé sur les feuilles et la cage
on y laisserait sa peau
pour un gîte
ne serait-ce que pour découvrir
à quelles strates
la prière nous arrache

du nord, je me souviens des nids bien gardés

les soins, l'état continuel

d'urgence

comme un meuble fragile qu'on déplace

ce n'est pas une vie qui éclate sur la neige

c'est un repaire

viendras-tu répondre

ou est-ce la rouille qui inventera la mer

toucher du doigt la minceur de la glace
trois poteaux de téléphone percent le marais
mais ce n'est pas un marais le terrain
vague s'est retrouvé lisse immatériel
imaginez les avenues libres le courant
des merles frigorifiés par ce surplus de temps
que les nuages aspirent tout est gris
bleu acier d'une silhouette à la fenêtre
pendant la nuit l'étanchéité du ciel s'est égouttée
dans les traces de roues un sursis
destiné à personne je suis simplement
arrivé en avance

IV

Si c'est une île

à regarder la terre je deviens étrange

l'effervescence (le caractère pénétrant des pivoinés)

hésite à faner

prenez les monarches au Mexique

dans la *Reserva*, le *santuario*

si l'irréfutable

se pose sur une gorge ou laboure le désert

si vous n'étouffez pas encore

prenez l'asymétrie

des grimaces

et des gens seuls, bousculant leur mort

imaginez

partout c'est un rivage ou simplement *va-t-en*

la part inhumaine du vent

le *Nord*

mais le Nord, c'est l'idée que nous ne guérirons pas

on peut lire les règlements du Parc

sous les oyamels

et le sacré

dans les viscères de l'ombre

tout se grave de *je ne suis pas ici*

en caractères bleus affolés

quel avenir, je veux savoir

mue sous les images

parle-moi de s'échapper
dans chaque spasme la tentative
d'arrimer les souvenirs
des sillages de la panique
ici faite de sapin
et là-bas d'autre chose
(sois tranquille)

sois tranquille
cillement injonction soie grise
les nymphes se débattent, voilà tout
avant que la beauté cesse
d'avoir une ombre

ni colère ni migration
ni reste d'ange
revenir hanter
jusqu'à revenir tout court

quand les gouttières débordent
on assiste à des fêtes imprenables

le martèlement tient lieu de lumière
mais tant d'espace
à son propre cœur
secoue nos filaments
au-dessus des territoires

tenter *soudain la solitude*
c'est déjà mentir
et la fidélité nous a glissée des mains
pour un autre tapis de neige

il aura fallu cette tanière
pour que toi ou moi ou la somme des nôtres
remplace la fureur et les preuves
des amis sur le seuil
filles simultanées du réel

au fond la vie entière
dans un partage d'eau

si c'est une île, au loin
suit les saules au bout de leur vertige
j'ai le regard à vif de tracer
d'apprendre ces kilomètres

quinze minutes
deux pétroliers sont passés
les instants sont des rémiges, ce qui
angoisse à juste titre les mammifères
des banlieues

oui l'ouvrage me dépasse
je suis mystifié, mais le soleil
mais les calorifères, vieux chats
les astuces pour ne pas vivre
deviendront des bruits — à peine

c'est écrit

si c'est une île, insiste

il y a un tropisme au fond de mes mains

qui connaît le plein sud des corps

je me fie à la distance

à l'amoncellement

des oies quand une robe se froisse –

un intervalle pour la résurrection

je me fie à l'éventualité

de couleurs

plus vives et plus urgentes

les doigts pris dans les membrures
tu n'avances plus, tu n'es plus
qu'une lente géométrie de chaleur
ravalant ses secrets

l'espace d'un moment
est encore un espace
où on peut s'étendre et tirer les rideaux

si avril peut nous laisser ses vêtements
sa vieille langue sans herbiers se dissipera

les vergers ont de ces rayons

qui ratissent la peau

libèrent un torrent

qu'on devinait déjà par les craques

un barrage

sans menace apparente

l'homme qui devait venir et travailler
n'est pas là

à trente pieds de la plage qui, elle, brûle

le soleil me fixe en colère
parmi mes plantes, les îles proches
il gruge un os
et moi je voudrais être du bois

soutenir
ou prendre feu

il y avait quelqu'un penché sur son travail
maintenant lundi, mardi
se sont cachés dans les pots
de terre et la reliure des livres

oui le temps existe
mais seulement parce que les choses
pensent
un milliard de fois plus vite que moi

hier, l'île Saint-Barnabé ne dépassait pas
la surface de l'eau
demain
la maison ne sera plus à nous

on peut voir, de très loin
entre les deux
un fil à pêche qui tremble

il n'y a pas de murs
à cette époque de l'année
un violoncelle nous donne
la haute mer
sans poser de questions

le talus engrange
les entrelacs sombres
des nappes d'eaux
et nous sommes des faussaires

est-ce une morale
ignorer le flot
sur son fil
apprendre du rhizome qui s'exhausse
le poids des noyaux

le gel ressemble aux racines

qui rêvent, rappelées

du centre de la terre

elles cherchent à percer

le fût des roches

et pour y trouver quoi

la clarté

est un poing qu'on ouvre

il n'y a pas de perdrix au-dessus du champ

pas d'étang gelé

à mon avis le sol

déblaie ses fondations

sans souffrance

pour grandir, on longe les frontières

d'un avenir intérieur, aux prises avec l'autre

le vrai, l'absolument correct

on ne ressemble à rien

toute cause est suspendue

toute écriture

à la surface des braises

comme si nos habitacles

élargissaient la voie, comme si

du verglas passait sa colère

entre mentir et miroiter

suis-je enfoui, heureux

ou seulement

loin

dans un vieux coquillage

en avoir assez de se coucher
un orme sec dans les poumons
aujourd'hui éclaireur d'hier
et les scarabées froids dans nos branches
ronger froisser
ronger
ou simplement la tâche
de n'être pas encore parti

**Essai réflexif : L'habitation poétique chez René Char et Martin Heidegger :
évolution d'un regard sur le sacré**

Il faut retenir le propos que tint, dit-on, Héraclite à des visiteurs étrangers qui au moment d'entrer s'arrêtèrent en le voyant se chauffer devant son fourneau ; il les invita, en effet, à entrer sans crainte en disant que là aussi il y avait des dieux.

Aristote, *Parties des animaux*, I

Je distingue dans l'histoire de l'esprit humain entre des époques où l'homme possède sa demeure et des époques où il est sans demeure. Dans les unes, il habite le monde comme on habite une maison ; dans les autres, il y vit comme en plein champ, et il ne possède même pas, parfois, les quatre piquets qu'il faut pour dresser une tente.²

Martin Buber, Conférence de Jérusalem, 1938

² Martin Buber, *Le problème de l'homme*, Paris, Aubier Montaigne, 1962, p. 19.

Introduction

Parler aujourd'hui du sacré ne va pas de soi. Que notre époque soit celle d'un « temps de détresse » du fait de la perte des repères divins, comme l'ont affirmé Hölderlin et Heidegger, de même que Nietzsche en d'autres mots, relève aujourd'hui de l'état de fait et d'un point de départ pour un large pan de la réflexion philosophique. D'un point de vue nihiliste, les fondations intellectuelles traditionnelles du monde occidental, les valeurs qui lui donnaient sa solidité, sont en ruines et ne semblent guère vouloir se régénérer d'elles-mêmes. Tout se passe comme si les anciens Mésopotamiens avaient eu raison de la manière la plus terre-à-terre qui soit dans leur fidélité aux rites annuels de recréation du monde. Cette croyance en la nécessité d'un renouvellement périodique sous-tendait l'ensemble de leur croyance religieuse et donc de leur vision du monde. En ce qui nous concerne, athées, nous avons cessé de « recréer le monde » – et cette phrase n'est pas seulement une plaisanterie d'anthropologues, elle révèle un changement profond dans le domaine existentiel et communautaire. Ainsi, prenant au pied de la lettre l'interprétation archaïque, le monde *se fait vieux*. Il serait « logique » qu'il soit usé, affaibli et encrassé, que les ressources naturelles s'épuisent, que la pollution recouvre les mégapoles et que la dépression nerveuse l'accompagne, telle une nouvelle pandémie à laquelle les soignants cherchent remède. De ce point de vue, l'abandon des rites sacrés fut pour nous la perte de l'hygiène la plus élémentaire de notre habitat.

À l'intérieur de ce mythe mésopotamien et de bien d'autres assez semblables, le lien entre le sacré et l'habiter n'est pas une question de béatitude ou de surcroît d'existence, comme nous avons tendance à considérer de nos jours les expériences spirituelles. Être privé de la disponibilité des rites et du respect des choses dites

« sacrées », c'était, pour les sociétés archaïques, le réel même qui était en jeu, et donc la possibilité d'y mener quelque vie humaine que ce soit³. Or cette mise en péril du réel en tant que condition de vie, les dépressifs ne sont pas les seuls à en éprouver ici et maintenant l'actualité : nous en parlons dans des livres, à l'université, dans des cabinets de psychanalyse. Mais il y a dans l'expérience de ce mal quelque chose d'inaccessible aux démarches trop théoriques, comme dans l'expérience éventuelle de sa guérison, ou de son renversement. C'est donc par l'écriture de poèmes d'abord, puis dans un dialogue réflexif et herméneutique avec Martin Heidegger et René Char, que je tenterai ici de me concentrer sur ces possibilités de reconstruction et de soin qui hantent leurs écrits, dans le but d'en comprendre et d'en partager l'expérience. J'aimerais montrer que ce dialogue précis, entre ces deux auteurs, dévoile un tel horizon d'avenir pour la façon dont nous habitons le monde. Il nous arme contre le nihilisme auxquels ils ont eu à faire face et, par conséquent, peut aider à penser et à mener la vie de notre époque.

Démarche herméneutique

Ma lecture de *La Parole en archipel*⁴ se place dans une perspective d'herméneutique philosophique. Il ne s'agira donc pas d'appliquer au texte de Char une grille de lecture théorique, ni un système de pensée heideggérien – système dont

³ « Tout territoire occupé dans le but d'y habiter ou de l'utiliser comme "espace vital" est préalablement transformé de "chaos" en "cosmos" ; c'est-à-dire que, par l'effet du rituel, il lui est conféré une "forme", qui le fait ainsi devenir *réel*. Évidemment, la réalité se manifeste, pour la mentalité archaïque, comme force, efficacité et durée. De ce fait, le réel par excellence est le *sacré* ; car seul le *sacré est* d'une manière absolue, agit efficacement, crée, et fait durer les choses. Les innombrables gestes de consécration – des espaces, des objets, des hommes, etc. – trahissent l'obsession du réel, la soif du primitif pour l'*être* », dans Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969, p. 22-23. Ces questions sont approfondies par Eliade dans *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

⁴ René Char, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 1983, p. 337-416.

Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle OC, suivi de la page, et placées entre parenthèses dans le corps du texte.

Heidegger lui-même reniait l'importance, sinon l'existence⁵, sans parler de l'exaspération de Char à ce sujet⁶. La posture herméneutique, principalement chez Hans-Georg Gadamer, se veut une revalorisation d'un mode de connaissance propre à l'art et essentiellement non-scientifique. Le besoin de cette revalorisation émerge d'un constat toujours actuel : que l'approche des études littéraires, comme celle de la plupart des « sciences de l'esprit » (*Geisteswissenschaften*, Gadamer se concentre sur l'histoire, l'art et la philosophie), s'inspirent souvent des sciences naturelles auxquelles elles empruntent une méthode objective d'analyse. Dans *Vérité et méthode*⁷, Gadamer tente de redonner sa dignité à notre faculté de compréhension de l'expérience de l'œuvre d'art et de la vérité qui lui est inhérente. L'accès à cette vérité ne doit pas être recherché à la manière du modèle scientifique, par un dispositif méthodologique garantissant la saisie d'un objet par la connaissance rationnelle du sujet. Comme le dit Gadamer, dans la continuité de Heidegger et plus spécialement de l'essai fondateur « L'origine de l'œuvre d'art⁸ » : « Ce que l'instrument de la méthode ne peut atteindre doit plutôt et peut réellement être atteint par une discipline de questionnement et d'enquête qui garantisse la vérité⁹ ».

⁵ Aux *Entretiens de Cerisy* en 1955, Heidegger disait : « Il n'y a pas de philosophie de Heidegger, et même s'il devait y avoir quelque chose de tel, je ne m'intéresserais pas à cette philosophie. » Voir Jean Beaufret, « Préface » dans Martin Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. VIII.

Désormais les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle EC, suivi de la page, et placées entre parenthèses dans le corps du texte.

⁶ « Je n'ai rien à voir avec la philosophie de Heidegger. Je suis poète, pas philosophe en vers. », René Char, cité dans Paul Veyne, *René Char en ses poèmes*, Paris, Gallimard, 1990, p. 310.

⁷ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976.

⁸ Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 13-98. Gadamer reprend le présupposé fondamental que « dans l'œuvre, c'est la vérité qui est à l'œuvre, pas seulement quelque chose de vrai (*Ibid.*, p. 61) », ce par quoi l'œuvre rend possible de faire l'expérience de l'*alètheia* (vérité), c'est-à-dire, pour Heidegger, le jeu paradoxal du dévoilement-voilement (ou de dévoilement voilé) de l'être, ce que la méthode scientifique est incapable, par nature, d'appréhender, l'*alètheia* n'étant pas réductible en objet ou énoncé.

⁹ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, *op. cit.*, p. 347.

Cette discipline est avant tout un exercice d'écoute et de dialogue ¹⁰ et vise une fusion des horizons (*Horizontverschmelzung*) de l'œuvre et du lecteur – l'horizon du lecteur demeurant toujours, pour Gadamer, impliqué activement dans les processus de compréhension et d'interprétation – davantage qu'une analyse des propriétés d'un texte. Une telle fusion, nécessaire et féconde, est à distinguer d'une *confusion* des horizons, par laquelle, par exemple, un historien commettrait l'erreur d'appréhender le passé avec le regard de sa propre époque, au lieu de prendre conscience et d'interpréter l'historicité même de sa démarche de compréhension. Comme le souligne Jean Grondin, « c'est précisément pour lutter contre cette mauvaise fusion d'horizons que l'herméneutique classique a été créée ¹¹ ».

C'est par le détour d'une phénoménologie du jeu, dont le mode d'être est mis en parallèle avec l'expérience de l'œuvre d'art, que Gadamer en arrive à cette évidence d'une participation du lecteur dans le dévoilement de la vérité essentielle à l'œuvre. Car l'œuvre se donne au lecteur comme le jeu au joueur : par son engagement total et sans méthode dérivée des sciences naturelles, soumis aux lois internes du jeu plutôt qu'à celles du raisonnement logique. Comme l'enfant « profondément occupé » de Saint-Denys-Garneau, on *entre* dans le jeu par l'oubli de soi, la liberté totale et sans effort, et ce, malgré tout, avec un très grand sérieux qui est déjà le signe que l'instinct reconnaît la légitimité d'une forme différente de connaissance. L'œuvre nous *fait jouer le rôle* du

¹⁰ « L'herméneutique ne vise pas l'objectivation mais l'écoute mutuelle, savoir prêter l'oreille, par exemple, à quelqu'un qui sait raconter quelque chose. » Hans-Georg Gadamer, « Préface » à Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. VI-VII.

¹¹ Jean Grondin, « La fusion des horizons. La version gadamérienne de *l'adæquatio rei et intellectus?* », *Archives de Philosophie*, tome 68, 2005, p. 401-418.

personnage sur la scène, du représenté sur la toile, de l'émotion dans la pièce musicale ¹². Cette « absorption » naturelle du joueur, où s'enchevêtrent le *jouer* et l'*être-joué*, ne peut être écartée au moment de la compréhension du phénomène. C'est la réciprocité nécessaire de l'expérience esthétique. De même, on ne peut comprendre l'œuvre sans admettre qu'elle nous « prend », d'abord et toujours, et qu'il y va de sa nature d'œuvre d'être plus relationnelle et vivante qu'objective ¹³. L'herméneutique de Gadamer établit ainsi sa pratique dans une interprétation allant de plain-pied avec cette facticité de l'art.

Tenter d'approcher, dans les textes de Heidegger et de Char (deux auteurs profondément réfractaires aux pensées systématiques), précisément cette pensée de l'habitation où terre et poésie, langage et monde s'entrecroisent si intimement, se confondent, s'affrontent, cela requiert d'autant plus de consentir à ce double-jeu de l'herméneutique. Plutôt que de « décoder » Char et d'expliquer Heidegger, deux approches qui furent également fertiles et parfois nécessaires ¹⁴, je tâcherai donc de demeurer au plus près des mots pour en déceler, depuis l'intérieur du texte, la pulsation propre.

¹² La mimésis – l'imitation ou, plus justement, la représentation – opérant dans l'œuvre (notion qui se trouve au fondement de l'histoire de l'esthétique occidentale, qu'on la dénigre comme Platon ou qu'on la réhabilite comme Adorno), contribue en grande partie à ce phénomène de participation du lecteur ou du spectateur et pour Adorno, par exemple, c'est de ce fondement même que découle la vérité de l'art : « La thèse maîtresse de la *Théorie esthétique* [d'Adorno] est selon nous que l'essence de l'art est mimétique et que l'art possède une vérité justement en vertu de son caractère mimétique. C'est ce que nous apprend l'expérience de l'œuvre », Marie-André Ricard, « Mimésis et vérité dans l'esthétique d'Adorno », *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, n° 2, 1996, p. 445-455.

¹³ « “[Comprendre] ce qui nous prend”, saisir ce qui depuis toujours nous saisit, voilà comment on pourrait résumer le pari paradoxal de l'herméneutique », Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999, p. 181.

¹⁴ Comme le dit Paul Veyne, on ne peut nier que l'œuvre de Char ait parfois été « codée jusqu'au saugrenu » (*René Char en ses poèmes, op. cit.* p. 163), rendant sa lecture hermétique et parsemée d'embûches n'ayant qu'un rapport lointain avec l'essence de la poésie. Quant à Heidegger, son dialogue avec les grands philosophes du passé oblige au détour par l'histoire de la philosophie, ainsi qu'à développer une vue d'ensemble de celle-ci.

L'habitation poétique chez Heidegger

i. Généalogie de la notion

En mars 1934, émergeant avec inconfort de l'échec de son rectorat, Heidegger prononça une conférence radiophonique intitulée *Paysage créateur. Pourquoi restons-nous en province ?* dont la postérité garda une image assez négative, tant on y reconnaissait un certain ton, vieillot et romantique, associé à l'idéalisation du monde paysan et du pays natal¹⁵. On y entendait une parole de repli, le refus de Berlin et de la vie active des grandes villes. Il disait :

Tout mon travail (...) est porté et conduit par cet univers de montagnes et de paysans. Parfois, le travail de là-haut est interrompu un certain temps par des tractations, des voyages, des conférences, des entretiens et mon activité d'enseignement ici, en bas. Mais dès que je retourne là-haut, tout le monde des anciennes questions s'impose à moi dès les premières heures passées à vivre dans la hutte, et elles se présentent telles que je les ai laissées. Je suis tout simplement plongé dans la vibration propre au travail et au fond, sa loi cachée échappe à mon emprise.¹⁶

Des années plus tard, alors que le capitaine Alexandre (nom de code de René Char dans la Résistance) écrivait les *Feuillet d'Hypnos* au jour-le-jour, en plein maquis, adossé à un arbre déraciné, Heidegger écrivait encore dans cet « univers de montagne et de paysans », dans sa hutte de Todnauberg isolée du monde et de son chaos grandissant. L'engagement politique, qu'il avait voulu révolutionnaire et même impliqué dans le destin historial de l'être, avait échoué. Le lien entre la tâche intemporelle de la philosophie et les défis de son époque s'effiloçait dangereusement – non pas dans

¹⁵ Rüdiger Safranski, *Heidegger et son temps*, Paris, Grasset, 1996, p. 396.

¹⁶ *Idem.*

l'absolu (Heidegger ne reniera jamais la nécessité que la philosophie soit « maîtresse de son époque ¹⁷ »), mais dans sa propre faiblesse humaine. C'est de cette découverte amère que témoigne Heidegger dans une lettre de 1936 à Élisabeth Blochman, empreinte d'une profonde remise en question :

Il semblerait que nous soyons appelés au combat pour la préservation de la tradition : faire son œuvre propre ou préserver ce qui est grand – faire les deux à la fois dépasse les capacités humaines. Et pourtant, cette préservation n'a pas assez de force quand elle n'est pas le fruit d'une appropriation nouvelle. Il est impossible de sortir de ce cercle et c'est ainsi que mon propre travail m'apparaît tantôt important et tantôt à nouveau parfaitement indifférent et raté. ¹⁸

Ce défi imposé par la barbarie intellectuelle ambiante ¹⁹, au moins, celui d'une préservation qui soit « appropriation nouvelle » de la tradition – défi sous lequel on devine la lucide exigence du cercle herméneutique –, Heidegger crut peut-être l'avoir relevé au cours de ses séminaires des années 1934-1946 durant lesquelles il enseigna Nietzsche, Hölderlin et Platon ²⁰, bien que le caractère toujours fondamentalement traditionaliste, voire *volkish*, de ses thèmes, de ses images et de son vocabulaire allemand fut maintes fois analysé et mis en évidence par plusieurs commentateurs ²¹, rendant impossible d'appréhender les noyaux de sa pensée sans y reconnaître une

¹⁷ Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 302-303, 307.

¹⁸ *Ibid.*, p. 449.

¹⁹ Heidegger critiquait la *carence philosophique* de son époque, incluant celle du discours nazi à partir de 1934, mais non les idéaux nazis eux-mêmes, qu'il partageait pour la plupart et qui teintaient par ailleurs l'orientation de ses propres recherches, en particulier concernant la préservation de la tradition, la glorification esthétique de la terre natale et la relation étroite entre les concepts d'origine et de destin.

²⁰ *Nietzsche* (tomes I et II), Paris, Gallimard, 1971 ; *Interprétation de la « Deuxième considération intempestive » de Nietzsche*, Paris, Gallimard, 2009 ; *Les hymnes de Hölderlin « La Germanie » et « Le Rhin »*, Paris, Gallimard, 1988.

²¹ Notamment Theodor Adorno, *Le jargon de l'authenticité : de l'idéologie allemande*, Paris, Payot, 2009 et Henri Meschonnic, *Le langage Heidegger*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

influence douteuse en leur origine²². Sa vision du rôle du philosophe avait visiblement changé : il s'agissait d'être la bulle d'air sous l'avalanche de l'histoire et non, à la manière de Char, défenseur solidement ancré dans l'espace et le temps, celui qui en dévie la course. C'est par l'exercice désormais total de ce rôle, centré sur un intense recueillement et l'écoute attentive des textes, que se développa sa proximité avec la poésie et, parallèlement, sa pensée de l'habitation poétique, dans laquelle on reconnaît de nombreux traits de sa propre manière de continuer à vivre, penser, simplement *être là* en évitant les risques de l'implication politique.

Cette expression, « habiter en poète », était tirée d'un vers de Hölderlin en lequel Heidegger fit résonner l'entièreté de sa pensée du Dasein et du monde. Pensée dont la marque fut précisément de briser l'opposition et la séparation entre les deux termes « homme » et « monde », établies depuis les Grecs dans la tradition occidentale. Heidegger décrivait le monde, dès *Être et temps*, non plus comme un ensemble de choses, mais bien comme un ensemble de rapports, de relations au sein desquelles se trouve toujours déjà engagée l'existence de l'homme. Le premier contact avec le monde est donc celui d'un être-auprès (*Sein bei*), et le monde le plus quotidien, un monde *ambient* (*Umwelt*)²³. De la leçon phénoménologique que toute conscience est toujours conscience de quelque chose, Heidegger en arriva à la conclusion que notre rapport aux choses est avant tout un séjour (séjourner auprès) sur le mode de la familiarité. L'habiter était ainsi

²² Des commentateurs ont déjà soulevé l'incontournable problème éthique que posent certains propos de Heidegger sur la question juive et leur association, indiscutable depuis la publication d'extraits des *Cahiers noirs* et de la correspondance avec son frère, à des éléments de sa pensée (Peter Trawny, *Heidegger et l'antisémitisme : sur les Cahiers noirs*, Paris, Seuil, 2014 ; Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005). Je m'attarderai donc, principalement dans la dernière partie comparative de ce mémoire, moins sur le scandale entourant l'« affaire Heidegger » que sur les *apories internes de la pensée* heideggérienne elle-même, avant tout autour de la question d'habitation, apories partagées par l'idéologie nazie et par lesquelles, entre autres, cette idéologie a perdu tout contact avec la responsabilité morale.

²³ Martin Heidegger, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 102 sq.

déjà présent, en germe, comme moment constitutif de l'être-au-monde dès 1927. Le tournant de 1934 et la lecture approfondie des poètes contribuèrent à déplacer quelque peu la question, pour en diriger le faisceau au cœur de cet *abri* par excellence de la pensée (et donc du penseur) : le langage²⁴. En effet, considéré par le biais du Dasein, l'homme n'étant plus un sujet dans un monde objectivé, ni une substance particulière de ce monde, il devient l'étant ayant accès à l'être, et ce, grâce à la *parole*. Sa mission, affirmée dans la *Lettre sur l'humanisme*, est de veiller sur cet accès, d'être le berger et le gardien attentif de cette « maison de l'être » qu'est le langage. C'est ainsi que Heidegger s'était donné pour but au courant des années 30, tout en relisant de plus en plus Hölderlin (jusqu'à en faire l'objet des séminaires de 1934-35), de ne plus être philosophe, bâtisseur de systèmes et de conceptions du monde, mais penseur, « ayant la passion du questionnement, et non de la réponse²⁵ », davantage à l'écoute de la poésie et de la langue elle-même. Le foyer du travail désormais entièrement ancré dans le langage, et non plus, du moins directement, dans le monde ambiant, chaotique, quotidien (les recours fréquents aux exemples tirés de la vie quotidienne dans *Être et temps* disparurent dans les textes ultérieurs), la solidité et la « sécurité » intellectuelle du style philosophique de 1927 laissa place à une pensée plus aventureuse et presque littéraire²⁶. La forme du traité devint plus libre, méditative et traversée d'images poétiques, se rapprochant en cela de l'essai. Ce n'est qu'une fois ce tournant enclenché que la méditation de la poésie devint le

²⁴ « La pensée accomplit la relation de l'Être à l'essence de l'homme. Elle ne constitue ni ne produit elle-même cette relation. La pensée la présente seulement à l'Être, comme ce qui lui est remis à elle-même par l'Être. Cette offrande consiste en ceci que dans la pensée l'Être vient au langage. Le langage est la maison de l'Être. Dans son abri, habite l'homme. », Martin Heidegger, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 67.

²⁵ Rudiger Safranski, *op. cit.*, p. 11.

²⁶ Exemple flagrant : « L'expérience de la pensée », écrit en 1947, mélange d'aphorismes, de poèmes et de descriptions de paysage, dans *Questions III et IV*, *op. cit.*, p. 19-39.

cœur de l'œuvre heideggerienne, et la démarche étymologique, le mouvement d'amont de sa recherche.

La leçon de Hölderlin à cet égard est pour Heidegger d'avoir nommé l'habitation poétique en tant que *trait fondamental* de la condition humaine : car « riche en mérite, mais poétiquement toujours, sur terre habite l'homme ²⁷ ». Cette formule, où le poétique se voit accorder la primauté par rapport aux « mérites » multiples, mondains, inauthentiques de l'« habitant », inspirera, notamment dans les conférences du 5 août et du 6 octobre 1951, respectivement « Bâtir habiter penser » et « L'homme habite en poète », une méditation sur les modalités de ce fondement poétique. Si l'habitation, c'est-à-dire celle de chacun, et non seulement celle des poètes, est poétique, c'est que l'essence de poésie elle-même dépasse les limites d'un métier et concerne plutôt l'existence humaine. L'essence de la poésie est ainsi *fondation* : fondation de l'être par la parole, puis du Dasein dans le monde, et ainsi de toute Histoire ²⁸. Par la parole, l'étant que nous sommes se tient dans l'éclaircie de l'être, tout en permettant, par le fait même, à l'être d'accéder au langage. C'est ce dernier point qui fit dire à Alexandre Kojève que « sans l'homme, l'être serait muet : il serait là, mais il ne serait pas le *vrai* ²⁹ ». De par le rôle qu'elle joue au sein de cette relation à double-sens entre l'homme et l'être, l'essence de la poésie ne saurait donc être immuable comme une vérité de la science. Par exemple, pour Heidegger, Hölderlin fonda à *nouveau* l'essence de la poésie et révéla son sens propre à notre époque, au cours de laquelle la relation de l'homme à l'être s'est radicalement modifiée ³⁰. En effet, cette époque qui est la nôtre est un « temps de détresse » selon les

²⁷ Friedrich Hölderlin, *Œuvres*, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 1967, p. 939.

²⁸ « Hölderlin et l'essence de la poésie », *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1973, p. 53-54.

²⁹ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1962, p. 363-364.

³⁰ Martin Heidegger, « Hölderlin et l'essence de la poésie », *op. cit.*, p. 60.

mots du poète. Un entre-deux succédant à la disparition des anciens dieux et précédant la venue des prochains, un temps d'absence de repères et de dénuement ontologique – car c'est toute l'*onto*-théologie de la pensée européenne qui s'écroula avec la remise en question de Dieu. Habiter la terre ne peut pas signifier la même chose pour nous que pour les anciens Grecs, car notre terre est marquée par ce « défaut de dieu », par l'absence de nom suffisamment fort sous lequel un dieu pourrait se révéler et rassembler autour de lui une religion³¹. Dans le monde chanté par Hölderlin subsistent tout au plus des traces, et dans le nôtre, disait Heidegger moins de cent ans plus tard, plus que les traces de ces traces³². Or la trace du divin disparu constitue pour Heidegger le sacré (*Das Heilige*). Ainsi, habiter en poète impliquera un rapport au sacré centré sur l'attention et la préservation, sachant qu'un tel monde, déserté par les dieux, n'en est pas moins présent et chargé de sens pour celui qui s'exerce à voir et à s'ouvrir, fut-ce à des fragments d'une harmonie éteinte. Les hommes peuvent encore faire l'expérience fondatrice du monde indemne, sauf, malgré le péril et même au cœur de ce péril que constitue le retrait du divin. La tâche du poète est de plonger son regard dans la nuit pour y retrouver les fragments d'une expérience d'unité, de « plénitude de sentiment du réel³³ », pour reprendre les mots de Simone Weil. C'est le sens même de *Das Heilige* (le sacré), venant de *Heile*, « sauf » : « il demeure en soit intact³⁴ » et, lorsque le poète l'entrevoit par fulgurance, c'est de l'indemne *intégrité* du monde, de tous les rapports qui constituent le monde tel qu'il est décrit dans l'analytique existentielle *d'Être et temps*, qu'il fait l'expérience – expérience qui sera fondatrice du poème. Chez Heidegger comme chez

³¹ Martin Heidegger, « Pourquoi des poètes », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 323-324.

³² Emilio Brito, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Louvain, Presses de l'Université de Louvain, 1999, p. 86.

³³ Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1988, p. 146.

³⁴ Emilio Brito, *op. cit.*, p. 122.

Hölderlin, le nihilisme est un danger et une faillite, terribles certes, de cet être-au-monde, mais non un état inéluctable. La nuit du monde est encore une nuit sacrée, au contraire de ce qu'en dit Nietzsche, pour qui ces « restes » ne sont que les ombres et les miasmes du cadavre de Dieu, dont l'esprit libre doit se débarrasser³⁵. Nous verrons que sur ce point, Char aussi se distance de Nietzsche : « Char n'est pas nihiliste³⁶ », dira carrément Paul Veyne, affirmation cependant nuancée, voire contredite plus loin par l'épithète paradoxale « un nihiliste assoiffé d'absolu³⁷ », dans laquelle on retrouve la spécificité de Char.

Ce diagnostic de notre dénuement a cependant le défaut, chez Heidegger, de reposer sur la comparaison avec un modèle, qui n'est autre que sa propre vision de la Grèce archaïque – vision forgée au contact des grands textes philosophiques et littéraires. Or, selon Bernhard Böschstein, « [Heidegger] restait fixé dans une image d'une Grèce exemplaire. Hölderlin, au contraire, avait vu que le mélange sans frontière entre l'humain et le divin avait créé une situation qui devait conduire à l'effondrement de la culture antique.³⁸ » Cette dangereuse proximité, ce « feu » dont Hölderlin éprouvait le besoin de se protéger, n'était plus d'actualité à l'époque et dans l'expérience personnelle de Heidegger, pour qui tout rapport au divin était nécessairement pensé à travers l'effacement et le manque. Il risquait d'autant plus d'idéaliser une origine mythique perdue, celle des Présocratiques, d'où le constat possible que l'attente des prochains

³⁵ Friedrich Nietzsche, *Le Gai Savoir*, §108 et 125.

³⁶ Paul Veyne, *op. cit.*, p. 405.

³⁷ Paul Veyne, *op. cit.*, p. 362.

³⁸ Bernhard Böschstein, dans Stéphane Rousseau, « Pourquoi des poètes en un temps de dénuement ? Trois approches de Hölderlin par Bernard Böschstein », Film DVD, Corseaux, 2009. L'interprétation propre à Böschstein des poèmes de Hölderlin se retrouve développée dans ses ouvrages, malheureusement non traduits : *Hölderlins Rheinymne*, Zürich/Freiburg, Atlantis, 1968 ; *Konkordanz zu Hölderlins Gedichten nach 1800*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1964.

dieux devait être la conséquence logique à la disparition des anciens. « Seul un dieu peut nous sauver³⁹ », dit un jour Heidegger. À propos de cette sentence très controversée, Jean-Luc Nancy rappelle que, pour nous du moins, c'est le mot « sauver », et non « dieu », qui devrait se poser en problème⁴⁰. Le « salut » fut de tout temps une notion religieuse, reposant sur une délivrance nécessairement obtenue à travers Dieu, à travers la foi en un au-delà. La question implicite de Heidegger serait donc : avons-nous *encore besoin* d'être sauvés ? Sommes-nous véritablement libérés des doctrines du salut qui nous enchaînaient à l'illusion d'arrière-mondes, comme le voulait Nietzsche, ou bien sommes-nous incapables de renoncer, en même temps qu'à Dieu, à toute *espérance* – entendue au sens chrétien du terme ? Les notions d'attente et d'ouverture aux traces du divin constitueront dans la pensée de Heidegger des brèches non-refermées sur ce dilemme.

ii. Bâtir et faire-habiter

La méditation de Heidegger se précise dans les années 1950 autour de l'habitation et du bâtir, à l'occasion de conférences telles que « Bâtir habiter penser » et « L'homme habite en poète ». Dans la première, Heidegger demande : « Qu'est-ce que l'habitation ? » et « Comment le bâtir fait-il partie de l'habitation ? » (EC, 170) D'emblée, le schéma de la fin et du moyen, du bâtir comme moyen en vue de l'habitation, n'est pas satisfaisant pour Heidegger, car il occulte d'autres liens essentiels,

³⁹ Cette phrase fut prononcée en 1966 lors de l'entretien au journal *Spiegel* dont le texte fut publié après la mort de Heidegger en 1976. Voir Martin Heidegger, *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Paris, Gallimard, 1988, p. 76.

⁴⁰ Jean-Luc Nancy, « Seul un dieu peut nous sauver », colloque *Heidegger. Le danger et la promesse*, Université de Strasbourg, 2004.

le bâtir étant déjà, de lui-même, un habiter. Pour confirmer cette assertion, Heidegger en appelle à l'étymologie du mot « bâtir » : l'allemand *bauen*, « bâtir », venant du vieux-haut-allemand *buan*, qui signifiait « habiter », « demeurer », « séjourner ». Cet éclaircissement fait signe vers la manière dont Heidegger pensera l'habiter désigné par ce mot ancien, dont l'origine se rapproche du verbe allemand « être » :

« Que veut dire alors *ich bin* (je suis) ? Le vieux mot *bauen*, auquel se rattache *bin*, nous répond : “je suis”, “tu es”, veulent dire : j’habite, tu habites. La façon dont tu es et dont je suis, la manière dont nous autres hommes sommes sur terre est le *buan*, l’habitation. Être homme veut dire : être sur terre comme mortel, c’est-à-dire habiter. » (EC, 173)

Par un autre appel à l'étymologie, cette fois en direction du vieux saxon *wuon* et du gotique *wunian*, d'où provient l'allemand moderne *wohnen* (habiter), Heidegger « découvre » que l'expérience du « demeurer » de *wunian* implique un contentement, une paix ou une préservation ; ce dont il est question dans le séjour est libre (*fry*), c'est-à-dire libéré, épargné, ménagé (du verbe *Frein*) par le séjour même. Or ce ménagement qui permet le contentement n'est pas simplement passif. Il est positif : il a lieu quand nous laissons quelque chose dans son être ou l'y ramenons en vue de l'y préserver, enclos et mis en sûreté. Dans les deux cas, il s'agit bien d'un agir qui n'a rien de passif, puisqu'il consiste à renverser l'attitude naturelle, dans laquelle l'affairement quotidien prend constamment le dessus, réduisant toute chose à l'état d'objet, d'étant-là-devant, utilisable ou non⁴¹. « Ménager » un lieu, une maison, un milieu naturel, consisterait à suspendre cette relation frénétique d'utilisabilité et d'arraisonnement entre le sujet et les objets, ouvrant la voie à une perception nouvelle de l'être de la chambre, du jardin, de l'arbre.

⁴¹ Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., § 15.

« Le trait fondamental de l'habitation est ce ménagement », dit Heidegger (EC, 176). On y ressent déjà cet exercice très grec d'« égalité d'âme » qui préserve l'homme du déracinement de la technique et que Heidegger nommera la sérénité (*Gelassenheit*)⁴². Non seulement cet exercice nous protège de l'emprise de l'utilitarisation dans la vie, mais il aiguise notre regard sur l'être caché des outils, de notre rapport aux objets et à l'activité quotidienne. Le ménagement permet ainsi de garder « l'esprit ouvert au secret⁴³ », dans un rapport plus serein *et* lucide avec notre milieu de vie.

Le 6 octobre 1951, deux mois après avoir prononcé la conférence « Bâtir habiter penser », Heidegger semble retracer à nouveau ce chemin parcouru, en décalant quelque peu le centre de sa réflexion. Dans cette autre conférence, « "...L'homme habite en poète..." », Heidegger commence par rappeler ce que dit en vérité Hölderlin : que le fait d'*habiter* (ce qui n'implique aucun concept de logement ou de sédentarité : l'homme habite chaque fois, poétiquement *la terre*, précise le poème) est porté à sa plénitude par la poésie : « c'est la poésie qui, en tout premier lieu, fait de l'habitation une habitation. La poésie est le véritable "faire habiter". » (EC, 227) Or, la poésie, étant un « faire habiter », est aussi un « bâtir ». À sa manière, la poésie *édifie*. Elle se soucie d'« architectonique » et de « structure » (EC, 243), de même qu'Hölderlin parlait de « lignes » et d'« angles » dans le poème « Grèce » (EC, 201). Ce vocabulaire géométrique, inattendu dans la bouche d'un poète et d'un penseur, révèle une exigence extrêmement sérieuse : le besoin

⁴² Martin Heidegger, *Questions III et IV, op. cit.*, p. 146.

⁴³ « L'égalité d'âme devant les choses et l'esprit ouvert au secret sont inséparables. Elles nous rendent possible de séjourner parmi les choses d'une manière toute nouvelle. Elles nous promettent une autre terre, un autre sol, sur lequel, tout en restant dans le monde technique, mais à l'abri de sa menace, nous puissions nous tenir et subsister. L'égalité d'âme devant les choses et l'esprit ouvert au secret nous dévoilent la perspective d'un futur enracinement », Martin Heidegger, *Questions III et IV, op. cit.*, p. 146-147.

d'établir une « nouvelle *orientation* à l'habitation sur terre ⁴⁴ ». La poésie prépare ainsi la possibilité de bâtir concrètement des lieux habitables : elle « édifie l'être de l'habitation » (EC, 243). Cet agir fondateur constitue donc une *mesure*, comme Heidegger le décrit à partir du poème tardif de Hölderlin, « En bleu adorable », d'où est extrait le fameux passage :

Un homme, quand sa vie n'est que peine, a-t-il le droit
 De regarder au-dessus de lui et de dire : moi aussi,
 C'est ainsi que je veux être? Oui. Aussi longtemps qu'au cœur
 L'amitié, la pure amitié, dure encore, l'homme
 N'est pas mal avisé, s'il se mesure avec la Divinité.
 Dieu est-il inconnu?
 Est-il manifeste comme le ciel? C'est là plutôt
 Ce que je crois. Telle est la mesure de l'homme.
 Plein de mérites, mais en poète, l'homme
 Habite sur cette terre. Mais l'ombre de la nuit
 Avec les étoiles, si je puis parler ainsi,
 N'est pas plus pure que l'homme,
 Cette image, dit-on, de la Divinité.
 Est-il sur terre une mesure? Il n'en est
 Aucune. (EC, 232)

Dans l'interprétation de Heidegger, le regard vers le ciel du poète est un acte de mesure de ce qu'il nomme la « Dimension », c'est-à-dire l'entre-deux habitable du ciel et de la terre. Par ce regard, l'homme se mesure avec la divinité. Il s'agit d'un élan vers le ciel autant qu'une descente vers la terre. Cette mesure diamétrale est le propre de l'homme : « L'homme en tant qu'homme s'est toujours déjà rapporté à quelque chose de céleste et mesuré avec lui. » (EC, 234) Cette mesure est « aménageante », c'est par elle que l'homme aménage son habitation. Ce n'est pas l'œuvre d'une science telle que la géométrie, mais bien le propre de la *poésie*. « Être poète, c'est mesurer » (EC, 235) et,

⁴⁴ Bernhard Böschstein, dans Stéphane Rousseau, *op.cit.*

donc, recevoir la mesure de son être, déployé en tant qu'être de mortel habitant, à chaque instant, la terre. Il est aussi dit que c'est avec la Divinité que l'homme *se* mesure – il n'est pas de mesure sur terre, affirme le poète. Cependant, ce qui peut servir à mesurer l'homme ne peut être Dieu (demeurant inconnu) ou le ciel, mais plutôt « la façon dont le Dieu qui reste inconnu est, *en tant que tel*, manifesté par le ciel. » (EC, 237) La mesure convenant à la poésie est la Divinité, mais pour le poète, Dieu ne se manifeste qu'en tant qu'Inconnu, dans les choses familières à l'homme, comme les aspects du ciel : « Du sein des apparences familières, le poète appelle cette chose étrangère où l'Invisible se délègue pour demeurer ce qu'il est : inconnu. » (EC, 240) C'est pourquoi la poésie parle *en images*, c'est-à-dire procède à sa prise de mesure à même l'*aspect* familier du ciel où s'est retiré l'Inconnu. Ces images poétiques ne sont pas des illusions, mais des « imaginations » où apparaît l'*étranger* au sein du *familier*. Et c'est en interprétant ces images chez les poètes que Heidegger établira une « configuration » du lien entre l'homme et le divin – interprétation qui prendra la forme, non d'un système, mais bien d'une autre image : celle d'un quatuor nommé le Quadriparti.

iii. Le sacré et le Quadriparti

C'est dans les mêmes conférences de années 1950 que Heidegger s'applique à penser le Quadriparti (*Das Geviert*), c'est-à-dire ce cadre de l'habitation humaine tel qu'il s'unifie à partir de quatre axes interdépendants, à la fois liés et opposés :

Mais « sur terre » veut déjà dire « sous le ciel ». L'un et l'autre signifient en outre « demeurer devant les divins » et impliquent « appartenant à la communauté des hommes ». Les Quatre : la terre et le ciel, les divins et les mortels, forment un tout à partir d'une Unité originelle. (EC, 176)

Ces quatre termes, lorsqu'ils sont pensés séparément, ne permettent pas de considérer la « simplicité des Quatre » (EC, 176) au sein de laquelle habite l'homme, du moins lorsqu'il habite authentiquement. Le trait fondamental de l'habitation étant le ménagement, les mortels habitent lorsqu'ils ménagent le Quadriparti, soit en vertu d'un quadruple ménagement. Être dans le Quadriparti signifie donc quatre choses. Premièrement : sauver, libérer la terre, c'est-à-dire la laisser revenir à son être propre et non pas l'exploiter ou la réduire à une réserve épuisable de ressources en vue d'en tirer profit. Il n'est pas question, dans l'habitation humaine, de se rendre maître ou propriétaire (EC, 177). Deuxièmement : accueillir le ciel en tant que ciel, domaine sur lequel nous n'avons justement aucun pouvoir : le cours des astres et des saisons, la brillance des étoiles et du soleil, mais aussi le déclin du jour et l'obscurité de la nuit (EC, 178). Ces images utilisées par Heidegger évoquent principalement l'écoulement du temps, ou plutôt les manifestations concrètes, phénoménales, de son passage, c'est-à-dire la réalité du temps avec laquelle nous entrons en contact. Accueillir cela, c'est aussi reconnaître, avec sérénité, que nous évoluons à l'intérieur de ces paramètres. Que nous ne pouvons nous en extraire afin de les maîtriser rationnellement, comme le ferait un observateur indépendant – un tel observateur n'habiterait simplement pas sur terre.

Troisièmement : attendre les divins. Car les divins sont désormais absents et les mortels, privés de la promesse du salut religieux, ne peuvent pas pour autant prendre leur place ni « [pratiquer] le culte des idoles (EC, 178) », quelle qu'elles soient. Il s'agit alors d'attendre les signes de l'arrivée des divins ainsi que le salut qui fut dérobé (EC, 178) ; le caractère ambigu de cette attente fut discuté plus haut. Quatrièmement : conduire, en tant

que mortels, notre être propre à son accomplissement, soit la préservation et l'usage du pouvoir de la mort. Car les mortels sont des êtres-pour-la-mort. Il n'est pas ici question d'obscurcir la vie en faisant de la mort, conçue comme néant, un but, mais plutôt d'assumer notre être de mortel afin qu'« une bonne mort soit » (EC, 178), qu'elle ait un sens à la clôture d'une vie authentique. Accomplissant tout cela, les mortels ménagent, c'est-à-dire ont la garde de l'être du Quadriparti.

Inscrivant alors cette réflexion sur le ménagement du Quadriparti dans la vie quotidienne, Heidegger se demande *où* celui-ci a lieu, c'est-à-dire où l'habitation préserve-t-elle l'être du Quadriparti ? Une telle préservation serait impossible si l'habitation humaine ne se faisait que sur terre, sous le ciel, devant les divins et avec les mortels. Au sein de l'être-au-monde, il s'agirait d'une abstraction, d'un retour aux généralisations conceptuelles de la métaphysique. Le séjour des mortels, de par son inhérente singularité, a toujours et nécessairement lieu auprès *des choses*, de chaque chose avec laquelle, à un moment précis, le Dasein est en relation : « L'habitation ménage le Quadriparti, en conduisant son être dans les choses. Seulement, les choses elles-mêmes ne mettent à l'abri le Quadriparti que si elles-mêmes en tant que choses sont laissées dans leur être. » (EC, 179) Or la manière propre aux mortels de laisser les choses dans leur être se révèle dans le double mode du bâtir dont il a déjà été question : soigner (protéger les choses qui croissent) et édifier. Heidegger prend à cet effet l'exemple du vieux pont de Heidelberg.

Le pont est un lieu créé par l'homme. Par cette construction, un lieu vient à être qui n'était pas auparavant, et ce lieu rassemble le fleuve, les rives, le pays, en un « mutuel voisinage » (EC, 180) ; il fait de la terre une *région* où un chemin s'ouvre aux mortels ;

que cette présence soit remarquée ou oubliée, l'élan du pont permet de s'approcher de l'intégrité (*Das Heile*) du divin. Ainsi, « le pont, à sa manière, rassemble auprès de lui la terre et le ciel, les divins et les mortels. » (EC, 181) Le pont, toutefois, ne doit pas être conçu comme un symbole de toutes ces notions, car le pont est d'abord et seulement *une chose*. C'est en tant que chose, par son être de chose, qu'il rassemble le Quadriparti et lui accorde une *place* en son lieu (*Ort*). Ce lieu du pont n'existe pas avant la construction du pont. Heidegger précise que seules les choses qui sont de telle manière des lieux peuvent engendrer des *espaces* (*Raum*) – « espace » étant entendu comme « quelque chose qui est “ménagé”, rendu libre, à savoir à l'intérieur d'une limite » (EC, 183)⁴⁵. L'être des espaces provient donc du lieu, et non de *l'espace*. Il serait vain de réduire les notions heideggérienne de site, de lieu, d'habitation, etc., à leur spatialité ; le caractère fondamental du lieu est de « rassembler en soi l'être d'une chose » (EC, 184) et toute mesure de l'espace ainsi aménagé serait impossible sans ce fondement préalable.

Pour Heidegger, l'homme et l'espace ne sont pas deux choses séparées : on ne peut penser l'homme sans penser son « séjour dans le Quadriparti auprès des choses » (EC, 186). La manière proprement humaine d'être, soit l'habiter, nous met en rapport avec les choses de telle manière que nous séjournons constamment *auprès* d'elles, même lorsqu'elles sont physiquement éloignées. Pour Heidegger, *penser* à tel pont lointain n'est pas une façon de se faire une représentation mentale, mais bien une manière d'être essentiellement proche de ce pont en nous tenant dans tout l'« espace » (dont la spatialité n'est désormais plus conçue mathématiquement) qui nous en sépare. En effet : « “Les

⁴⁵ Ce décelement de l'être à l'intérieur d'une limite est également pensé par Heidegger à travers l'image du temple grec dans « l'Origine de l'œuvre d'art », *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 44 sq. On peut aussi la mettre en parallèle, plus généralement, avec la *Lichtung*, souvent traduit en français par l'image de la « clairière de l'être ».

mortels *sont*”, cela veut dire : *habitant*, ils se tiennent d’un bout à l’autre des espaces, du fait qu’ils séjournent parmi les choses et les lieux » (EC, 187). Ainsi le séjour de l’homme imprègne tout l’espace et ne le sépare pas des choses à la manière dont la métaphysique séparait le sujet et l’objet. On retrouve ici le sens profond du *Dasein*, par lequel l’existence humaine est pensée comme un être-au-monde, et non plus un être *dans* le monde (comme l’eau est dans le verre) : « Il n’arrive jamais que je sois seulement ici, en tant que corps enfermé en lui-même » (EC, 187). Cette vision non-spatiale de l’être-là avait déjà conduit Heidegger à repenser la dynamique du retour chez soi dans le poème « Souvenir » de Hölderlin, où « être ainsi en marche sur le chemin du retour, c’est séjourner dans sa patrie » (AH, 154). Revenir, c’est-à-dire se diriger vers et penser à, c’est déjà y *être*, voire la seule manière d’être en sa patrie en temps de détresse et d’exil.

Heidegger admet que cette proximité avec les choses peut, par exemple dans les états de dépression, s’opacifier (EC, 188). Mais ce n’est pour lui que le signe (comme l’aveuglement est signe de la vue perdue) du caractère fondamental d’un tel séjour, de même que l’effacement du Quadriparti n’est que le signe de son unité originelle : « La détresse en tant que détresse nous montre la trace du salut. Le salut é-voque le sacré. Le sacré relie au divin. » (CM, 384) C’est le rôle des poètes en temps de détresse d’« apporter aux mortels la trace des dieux enfuis dans l’opacité de la nuit du monde » (CM, 384), trace qu’ils doivent chercher précisément où règne cette opacité, là où ils éprouvent « l’être sans abri » (CM, 384). C’est aussi pourquoi c’est au cœur du péril que « croît ce qui sauve ⁴⁶ ». Heidegger va même plus loin en affirmant qu’une salvation qui

⁴⁶ Friedrich Hölderlin, *Œuvres*, op. cit., p. 866.

ne serait pas issue du péril, soit un salut d'apparence, un expédient, constituerait elle-même un désastre (CM, 355).

Habiter en poète recèle ainsi le défi de l'authenticité. Le jeu de miroir du Quadriparti, où chacun des quatre pôles, comme le rappelle Emilio Brito, « reflète l'essence des autres et ainsi se reflète à son tour dans sa propre essence ⁴⁷ », n'est au fond qu'une description du monde tel qu'il se révèle lorsque le poète affronte authentiquement l'Oouvert : la terre porte l'empreinte du divin autant que les humains, et vice-versa. L'homme s'éprouve ainsi lui-même, habitant, dans sa propre essence.

L'analytique existentielle de 1927 imprègne donc encore ces conférences ⁴⁸. C'est pourquoi nous pourrions résumer en disant qu'habiter en poète, c'est *être là* – entièrement sur terre auprès des choses et des êtres – et non constamment tiraillé par l'ailleurs, la frénésie des idées, le vacarme des foules ou de l'affirmation du moi, la volonté, la dispersion, l'affairement quotidien ⁴⁹. L'agitation devient mouvement et repos. Penser consiste à *être avec*, tel que décrit dans « Que veut dire penser ? » (EC, 152 *sqq.*) Un tel exercice d'attention mène à la sérénité : on *laisse être*, enfin, tout ce qui est. Cela rompt avec l'attitude naturelle menant à l'aliénation dans l'impersonnel « on » et permet un décèlement, une expérience de l'être. Celle-ci pourrait se situer dans le non-vouloir, si on parvenait à l'intuition que ce lieu où la sérénité devient possible se trouve au-delà de toutes dialectiques d'opposition entre volonté et non-volonté, entre agir et non-agir, entre être et non-être. Or, cet « au-delà de » fragilise la notion du *choix*, le domaine de

⁴⁷ Emilio Brito, *op. cit.*, p. 152.

⁴⁸ Voir les descriptions premières de l'être-au-monde, de sa spatialité et de l'être-avec, dans Martin Heidegger, *Être et temps*, *op. cit.*, p. 144-173.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 169-173.

l'éthique – mot que Heidegger n'attribue d'ailleurs à rien d'autre qu'à l'*ethos* en tant qu'habitat. Mais habiter en poète *est* l'éthique de Heidegger⁵⁰. Si l'humain appartient au Dasein, il ne s'y trouve réellement qu'à ce moment de décèlement de l'être qui correspond à l'habitation.

On retrouve de ces moments d'unité et de paix dans certains poèmes de Char (« *Lettera amorosa* (OC, 341 *sqq.*) », « Ma renarde... (OC, 229) »), certaines clairières dans son œuvre, où avoir sa tête « de nouveau claire et vacante, posée comme un rocher (OC, 341) ». Mais la sérénité, pour Char, n'a jamais été un idéal de « vie bonne ». Et, sur de nombreux points, il préféra choisir et trancher que de laisser être ; mener *une* vie plutôt que penser *la* vie. Voir une « conception du monde » dans les choix poétiques de Char est donc un pari peu pertinent. Tout au plus, nous pouvons, de l'expérience du monde qui s'y dévoile, témoigner des divergences visibles, singulières, avec celle de Heidegger.

L'habitation poétique chez René Char

i. État de la question

René Char n'est pas philosophe et n'écrit pas ce qu'on pourrait appeler de la poésie philosophique. Ses lectures d'Héraclite et de Nietzsche, qui engendrèrent une profonde et évidente inflexion dans le cours de sa poésie, ne pourraient être qualifiées de savantes. La dimension pensante de la poésie de Char fut cependant reconnue et étudiée dès les débuts de la critique de son œuvre. Le premier ouvrage majeur sur la question,

⁵⁰ Hadrien France-Lanord, « Poésie », dans Philippe Arjakovsky, François Fédier et Hadrien France-Lanord, *Dictionnaire Heidegger*, Paris, Cerf, 2013, p. 1057.

*Avez-vous lu Char*⁵¹ de Georges Mounin, paru en 1946, mentionnait déjà les noms de ces deux philosophes et reconnaissait une parenté profonde entre l'hermétisme de Char et la profondeur de leur pensée. Mounin qualifie sa lecture d'Héraclite de « transfert de l'opération héraclitienne du domaine logique au domaine émotionnel⁵² » : c'est donc la « valeur poétique », et non logique, qu'il lut et reconnut avec une acuité extrême, bien qu'elle n'ait pas agi sur lui « comme notion, mais comme image⁵³ ». Au fil des années, cette proximité ne fit que s'affirmer davantage. Les études chariennes les plus récentes, dans le dossier de la relation avec Heidegger, se sont ainsi appliquées à *situer*⁵⁴ la poésie de René Char, notamment à travers les thèmes du pays (dans le premier numéro de la *Série Char*, sorti en 2005), du paysage (chez Michel Collot⁵⁵), de l'origine (chez Reiner Schürmann⁵⁶) ou du retour (chez Patrick Née⁵⁷). Le champ de l'*être-au-monde* y a donc été abondamment arpenté, dans un esprit de fidélité à la poésie de Char, sans jamais la réduire à une illustration littéraire de théories philosophiques ni supposer que Char ait pu être « influencé » par Heidegger. Le colloque international organisé à l'occasion du centenaire de Char en 2007⁵⁸, ainsi que la thèse de Patrick Née publiée la même année⁵⁹, affirmèrent une fois de plus l'existence d'une certaine parenté entre Char et Heidegger.

⁵¹ Georges Mounin, *La communication poétique, précédé de Avez-vous lu Char ?*, Paris, Gallimard, 1969.

⁵² *Ibid.*, p. 131.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ À ce propos, voir Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, et Patrick Née, *René Char : une poétique du retour*, Paris, Hermann Éditeurs, 2007.

Désormais les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle PR, suivi de la page, et placées entre parenthèses dans le corps du texte.

⁵⁵ Michel Collot, « Se rencontrer paysage », dans Didier Alexandre, Michel Collot, Jean-Claude Mathieu, Michel Maurat et Patrick Née (dir.), *René Char en son siècle : actes du colloque international organisé à la BnF du 13 au 15 juin 2007*, Paris, Classiques Garnier, 2009, p. 183-194.

⁵⁶ Reiner Schürmann, « Situer René Char : Hölderlin, Heidegger, Char et le "il y a" », *Po&sie*, n° 119, Paris, Belin, 2007, pp. 7-23.

⁵⁷ Patrick Née, *René Char : une poétique du retour*, Paris, Hermann Éditeurs, 2007.

⁵⁸ Didier Alexandre, Michel Collot, Jean-Claude Mathieu, Michel Maurat et Patrick Née (dir.), *op. cit.*

⁵⁹ Patrick Née, *op. cit.*

C'est cependant l'hypothèse soulevée par le philosophe allemand Reiner Schürmann dans un article de 1976 sur Hölderlin, Heidegger et Char ⁶⁰, qui oriente mon questionnement. Selon lui, la situation de Char par rapport à Hölderlin est typiquement post-moderne et au-delà de la métaphysique, alors que Hölderlin, dans l'exégèse de Heidegger, représentait plutôt le poète du « temps de détresse » chantant la trace du sacré et des dieux enfuis. À une certaine nostalgie des temps anciens, de la Grèce présocratique et de la présence des dieux, Schürmann voit dans la poésie charienne un renouveau et un dépassement catégorique de toute nostalgie, dont la pensée nous est encore difficile à saisir :

Il se pourrait que Char en dise moins que Hölderlin : nulle injonction divine n'est transmise. Il se pourrait aussi qu'il dise moins que Nietzsche : aucun fou n'est là pour crier après Dieu. Mais à partir du moment où il semble dire moins, ne parle-t-il pas d'un autre *locus*, d'un lieu encore trop nouveau pour que nous puissions le penser, un lieu au-delà de la représentation, et au-delà aussi de ce seuil où le dépassement de la métaphysique est encore le problème dominant ? ⁶¹

Sans être athée (bien qu'il ne soit définitivement pas un homme religieux), le rapport de Char aux dieux et au sacré serait différent, plus terrestre et détaché des préoccupations que voyait Heidegger chez Hölderlin. Situer le « lieu » poétique de *La Parole en archipel*, c'est donc revenir à cette terre, ce « contrepoint du vide auquel je crois (OC, 359) », dit Char, précisément là où *croire au vide* – celui laissé par cette « faille géante de l'abandon du divin (OC, 255) » – ne fait que renforcer par contraste la densité ontologique de la terre.

⁶⁰ Reiner Schürmann, *op. cit.*, p. 7-23.

⁶¹ Reiner Schürmann, *op. cit.*, p. 19.

ii. Défense et rapatriement : un mouvement vers la terre

Cette fidélité à la terre fit de Char un défenseur et un militant. À l'heure des conquêtes spatiales, dans lesquelles il ne voyait que l'évasion sans avenir de la technique, il opposa la dissidence renouvelée des premiers hommes, sachant que « l'homme de l'espace dont c'est le jour natal sera un milliard de fois moins lumineux et révélera un milliard de fois moins de choses cachées que l'homme granité, reclus et recouché de Lascaux, au dur membre recourbé de la mort. (OC, 412) » Ce que la figure de l'homme préhistorique, dont il est question en filigrane derrière celle d'animaux sauvages dans « La paroi et la prairie », a de si lumineux et révélateur réside avant tout dans son enracinement terrestre, lui conférant cette « passion » et ces « yeux » perçants de chasseur que le poète « aime » et désirerait partager (OC, 352). Cette habileté, tour à tour brute et attentive, tel le jeu du guet et de la prédation des bêtes, ne s'est pas éteinte en l'homme moderne, selon Char, bien que le passage de l'âge de pierre à l'ère de la technique l'ait camouflée et profondément enfouie. Elle constitue « cette part jamais fixée, en nous sommeillante, d'où jaillira DEMAIN LE MULTIPLE (OC, 352) ». Multiple, car l'animalité de l'homme est aussi imprévisible que l'avenir, et contient des possibilités contraires qui ne se résolvent et ne s'annulent pas. Il serait vain de voir une idylle des origines dans ce vers, d'ailleurs extrait d'un poème nommé « Transir ». Ce titre évoque le frisson, la sévérité du froid gagnant sur la chair lorsqu'elle n'est pas protégée. Car « l'âge du renne » est aussi « l'âge du souffle », du travail d'un corps luttant aussi *contre* les éléments : « ô vitre, ô givre, nature conquise, dedans fleurie, dehors détruite ! (OC, 352) » Une inquiétude sincère anime le poète, après la fascination ambiguë de Lascaux, des bêtes majestueuses et vaincues par la lance du chasseur. La

vitre – paroi transparente, mais encore paroi –, restera indispensable entre la part habitable et la part à vaincre du monde. Ce n'est pas gratuitement, mais « justement » que « nous contrecarrons [...] la nature et les hommes », au sens que prenait l'idée de justice dans l'Antiquité, où toute chose devait être à sa juste place dans l'ordre du monde ⁶². Lutter contre la « cruauté profane » et la bestialité du mal, héritage du prédateur appartenant également à cet ordre naturel, n'est qu'un « vœu de fourmi ailée » (OC, 353). Nous pouvons, telles les fourmis à l'heure de l'essaimage aérien, croire au détachement définitif de la terre et à l'altération de notre nature, mais ce rêve est voué à l'échec. La fourmi, après l'accouplement, si elle n'est pas happée en vol par un merle, finit toujours par se poser, non loin de son lieu de naissance, perdre ses ailes de quelques heures et fonder une nouvelle fourmilière où le même cycle recommencera, suivant les mêmes règles immuables. Cette lutte pour l'élévation, pour la fuite dans un ciel abstrait, demande amèrement le poète, « sera-t-elle notre novation ? (OC, 353) »

La terre primitive et intouchée par la technique de « La Paroi et la Prairie », loin d'être associée à un paradis perdu dans les temps archaïques, ne se laisse pas oublier si facilement. Elle demeure présente, rapatriée *en nous*, où nous devons la préserver malgré le danger qu'elle implique : « Ne permettons pas qu'on nous enlève la part de la nature que nous renfermons. N'en perdons pas une étamine, pas un gravier d'eau. (PA, 84) »

⁶² L'apogée de cette définition de la justice trouve son expression dans la *République* de Platon, où de l'ordre intérieur de l'âme dépend l'ordre de la Cité juste, lorsque dans les deux instances chaque partie (les espèces appetitives et rationnelles dans l'âme ; les gouvernants, les guerriers et les ouvriers dans la Cité) reçoit la part qui lui est due (*République*, II). On en retrouve une formulation plus proche de l'expérience charienne dans la philosophie stoïcienne, notamment chez Marc-Aurèle, pour qui l'épanouissement de l'homme individuel, de même que le Bien qui lui est contigu, n'émergeait que de l'accomplissement et de la conscience de son rôle dans le cosmos : « C'est selon la nature ; et rien n'est mal de qui se fait selon la nature » (*Pensées pour moi-même*, 2, XVI). Voir aussi Jean-François Balaudé, *Les théories de la justice dans l'Antiquité*, Paris, Armand Collin, 2000.

Avec ce bagage intérieur, cette inscription à double sens de l'homme dans la nature et de la nature dans l'homme, la notion d'exil prend une tournure particulière. Reprenant les mots de Jean-François Mattéi, le poète « n'est pas initialement exilé *de* l'origine, mais [...] exilé *dans* l'origine ⁶³ », cette dernière n'étant plus considérée comme extérieure et temporellement passée, dans une logique de causalité (comme l'était le mythe chrétien du jardin d'Éden), mais résolument présente ⁶⁴. C'est le poème lui-même, avec toute son « énergie disloquante », sa tension, qui se fait chaque fois lui-même origine. L'image de la source ne convient plus à une telle conception de l'origine. Elle correspond plutôt, comme disait Walter Benjamin, à « un tourbillon dans le fleuve du devenir, et elle entraîne dans son rythme la matière de ce qui est en train d'apparaître. ⁶⁵ » L'écriture maintient le poète dans ce tourbillon, ce microcosme tendu de la « lutte [qui] engendre toute chose ⁶⁶ », selon le mot d'Héraclite qui inspira beaucoup Char. C'est pourquoi l'exil du poète « est enclos dans la grêle (OC, 345) », dans la tempête qu'il endure comme Ulysse pour rentrer chez lui – ce fuyant chez soi où il semble que « plus jamais nous ne serons rapatriés (OC, 401) ».

C'est aussi à l'occasion du centenaire de Char que parut la thèse de Patrick Née, *René Char. Une Poétique du Retour*, dans laquelle cette fidélité à la terre est justement développée à travers de la notion de *retour*. Pour Née, l'ancrage de la poésie dans le Dict unique du poète (soit sa « situation » décrite par Heidegger dans ses lectures de Trakl) se fait *en un lieu*, et ce lieu n'est pas simplement intérieur : il donne son fondement à

⁶³ Jean-François Mattéi, *L'étranger et les simulacres. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*, Paris, Presses universitaires de France, 1983, p. 497.

⁶⁴ Je reviendrai plus loin sur la distinction que fait Reiner Schürmann entre l'origine causale et l'origine nuptiale, cette dernière méritant de plus amples développements.

⁶⁵ Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 1985, p. 43-44.

⁶⁶ Héraclite, dans Simone Weil, *La source grecque*, Paris, Gallimard, 1953, p. 149.

l'existence même du poète. Ici, Patrick Née se garde bien de réduire l'attachement de Char à sa terre à une forme de poésie idéalisée du terroir. Char n'a jamais été patriote, fût-ce d'une patrie limitée à la campagne de Provence. En revanche, « le site gagne tout son prix dans la menace qui pèse sur lui ; et il s'évalue au prix à payer pour sa sauvegarde » (PR, 126). René Char, militant et poète, se fera défenseur de la terre contre l'aveuglement utilitariste de la technique : « Dans une lettre [...], Char confiait : “nous essayons en Provence de résister à l'assassinat de la nature et de nous-mêmes” (l'un valant donc pour l'autre, en une interdépendance vitale) » (PR, 126). Un tel site, valant jusqu'à l'ultime sacrifice (on pense aux morts de la Résistance, dans laquelle Char joua le rôle du capitaine Alexandre), correspond au « vrai lieu grec, lieu-*omphalos* », à savoir « partout où l'homme a sa racine qui le lie aussi à son ciel » (PR, 127).

Née emprunte les figures d'Ulysse et d'Icare pour décrire le rapport de Char à son site, préférant le premier au second. Icare représente l'évasion sans avenir et déracinée de l'entreprise de la technique, dénoncée par Char à plusieurs reprises, notamment dans sa critique des conquêtes spatiales ; « s'affirme au contraire [...] la nécessité de l'attache à la terre comme un destin » (PR, 129). Par là se dessine l'ascendance d'Ulysse, par laquelle Née détruit du même coup l'image possible d'un « Char ermite » – qualificatif qui oublie « la nécessité du départ avant le retour » (PR, 131). La terre habitable est ainsi toujours perdue puis retrouvée, mais d'une manière particulière, car, pour Char, l'exil et le rapatriement sont indissociables comme les contraires d'Héraclite : ils demeurent en lutte, mais restent pour toujours ineffaçables et liés (sans la résolution d'une synthèse) au cœur même de la condition humaine. Ainsi, « le pays natal n'a plus de pouvoirs » (PR, 133) dit Char, en cela qu'à lui seul il ne peut garantir une habitation véritable – toujours

formée, chez Char, par la dynamique du Retour, tel que l'analyse Née dans le poème « Débris mortels et Mozart » :

Le seul véritable anti-pèlerinage ne cesse plus de rassembler. C'est celui du « deuil de patrie intérieure », qui n'exige de ses pèlerins, au rebours des commémorations officielles, que d'« err[er] pour n'être pas semblables » : et donc d'accomplir votivement la geste d'exil et de départ qui les mènera, pour leur propre compte, dans l'harmonie du Retour, à « s'éprouver en secret ». (PR, 136)

L'errance ulyssienne du poète est ainsi, en elle-même, marquée d'un « dynamisme rapatriant » (PR, 136) sans lequel il n'aurait pas éprouvé l'« harmonie du Retour » et ne se serait pas éprouvé lui-même en tant qu'être *habitant*. Le poète peut certes « s'appuyer, durant le temps de sa vie, à quelque arbre, ou mer, ou talus, ou nuage d'une certaine teinte, un moment, si la circonstance le veut (OC, 374) », dit le poème « Pourquoi la journée vole ». Cette singularité le nourrit, offre repos au corps, à l'esprit, et matière à sa création, mais si « la journée vole », justement, c'est qu'à partir d'elle, de chaque évènement de beauté qu'elle offre, chaque possibilité d'enracinement, « le poète vivifie, puis court au dénouement (OC, 374) ». Il n'y a aucun enracinement sédentaire dans la poésie charienne. C'est le retour *en acte* qui compte, « le bond » de la création et « non le festin, son épilogue (OC, 222) ».

C'est pourquoi le matériau de la poésie charienne est l'*action*. Grâce à elle, sa poésie « construit la Maison, mais jamais une fois pour toutes » (PR, 138). La Maison, avec une majuscule, n'a rien d'un bâtiment protecteur, objet maîtrisé par son bâtisseur ; le bâtir dont il est question ici rappelle plutôt celui de Heidegger, à savoir un *faire-habiter* dont le caractère verbal implique un agir jamais conclu, d'où la réponse évasive du poète aux tentatives réductrices des mauvais lecteurs : « il répond qu'il est du pays d'à côté, du

ciel qui vient d'être englouti (OC, 374) ». La Maison du poète relève davantage d'une plénitude du sentiment d'être-au-monde, d'une forte intensité de présence octroyée par l'engagement de l'agir, par la tension des relations actives avec les choses et les êtres. Mettant en parallèle des poèmes de Char et de Camus abordant le thème du pays, Née décrit ce pays dont Char est en quête comme un « arrière-pays » toujours désiré, projeté, mais demeurant insaisissable en son retrait. Ce pays rêvé n'est ni un mirage ni une direction de fuite, mais bien ce vers quoi s'*avance* le retour tel que le voulait Heidegger :

« Retour » (*Heimkunft*) ne dit pas ici la démarche de celui qui, renversant sa direction première, revient sur ses pas. *Heimkunft* n'est pas *Heimkehr*. Il s'agit plutôt d'entrer plus avant dans le pays natal, de prêter une meilleure attention à ce qui est essentiellement natal [...] pour le mieux entendre au sens où il y a retour pour Chateaubriand quand le chant de la grive fait soudain reparaître Combourg. (PR, 139)

Ainsi, le retour « aménag[e] le lieu » (PR, 138) en le faisant reparaître et ce lieu rassemble dans l'« entrouvert de la patrie » (PR, 139). Par ce geste marqué de paradoxes, la poésie de Char rejoint la pensée heideggérienne du site. À travers l'écriture des lieux et des paysages, elle réunit – « rapaille », dirait Gaston Miron⁶⁷ – le poète plus loin dans le deuil de sa patrie intérieure, dans une expérience réitérée et plus approfondie de ce qui lui est « essentiellement natal ». Le caractère de réminiscence de ce retour, visible dans l'exemple du chant de la grive chez Chateaubriand, ne fait pas disparaître le deuil irréversible de la patrie intérieure ; revenir n'est pas un mouvement à reculons pour le

⁶⁷ En référence au recueil *L'homme rapaillé*, Montréal, Typo, 1998, dans lequel le poète affirme « je n'ai jamais voyagé / vers autre pays que toi mon pays [...] / un homme reviendra / d'en dehors du monde » (p. 87).

poète, mais une recreation, au sein de l'errance, de la dynamique d'ouverture, de la promesse de devenir (soit « l'entrouvert » cité dans le poème) octroyés par l'origine.

iii. Absence et retour des dieux

Cette attraction constante, presque gravitationnelle vers la terre pourrait nous porter à y voir le geste corollaire de « tourner le dos » au divin. Ce serait confondre le « céleste » au-delà chrétien avec la catégorie du divin dont le céleste n'est qu'une des représentations, par ailleurs historiquement morte du point de vue (cette fois très nietzschéen) de Char : « Le ciel a pourri, jusqu'à son arc le plus distant ; nul regard ne peut l'attiser (OC, 401) ». Ce que Char fit subir au divin correspond plutôt à un déplacement au cœur de l'homme, où désormais repose tout son sens. Là seulement et sous une forme très différente, il est vrai que « les dieux sont de retour (OC, 386) », où leur absence constitua le drame des siècles passés, dont la responsabilité incombe aux religions. En effet, pour Jean-Michel Maulpoix, la religion, avec ses vastes échafaudages sociaux, « constitue [au yeux de Char] une tentative absurde d'acclimatation du divin à la réalité humaine, alors que l'effort poétique consiste précisément à acclimater l'homme au divin.⁶⁸ » La relation attentive, soucieuse, du poète au divin chez Heidegger trouve ainsi des échos dans l'effort de Char, pour qui le retrait moderne des dieux n'en rend pas moins essentielle l'écoute et l'éveil de cette « expression la moins opaque de nous-mêmes (OC, 502) », dont nous avons perdu l'habitude de percevoir la transparence subtile, lointaine, dans les soubassements de notre être. Pour Char, l'éloignement des dieux n'est pas signe de la disparition complète du divin, au contraire : « Supprimer

⁶⁸ Jean-Michel Maulpoix, *J.-M. Maulpoix présente Fureur et mystère*, Paris, Gallimard, 1996, p. 61.

l'éloignement tue. Les dieux ne meurent que d'être parmi nous. (OC, 767) » Parmi nous, mais non *en nous*. Ces « dieux que nous avons en nous (OC, 382) », dont parle Char et qui « sont de retour (OC, 386) » modifient l'équation. Dans l'univers de Char, « attendre les prochains dieux », tel qu'en parle Heidegger au sens conventionnel du terme, est une attitude aberrante signant la régression de l'homme dans l'expectative et la soumission à un fantasme supraterrrestre. « Dieu avait trop puissamment vécu parmi nous. Nous ne savions plus nous lever et partir (OC, 399) », rappelle le poète, décidé à ne jamais se laisser fixer par une vision théiste, claire et ordonnée du monde, qui saboterait toute possibilité d'habitation véritable de la terre – cette habitation correspondant à un processus actif d'éternel retour (donc d'éternel départ) et de constante remise en tension créatrice, comme nous l'avons vu. Il préfère aiguïser ses yeux dans les ténèbres que de regretter ces « étoiles [qui] sont mortes dans nos yeux, qui furent souveraines dans [le] regard [de Dieu]. (OC, 399) » Car le divin nous éblouissait, présent « trop puissamment » et placé devant nous avec insistance par le système chrétien et son architecture basée sur l'espérance. Cette espérance, dirigée vers le ciel, s'est éteinte dans les yeux du poète, lui laissant le rare loisir de participer à « la seule lutte », celle qui « a lieu dans les ténèbres (OC, 400) », et qui sera bien sûr celle de la création poétique.

C'est ce qu'il faut garder à l'esprit pour mieux comprendre en quoi les dieux de Char sont, de son propre témoignage et au contraire de ceux de Hölderlin ou de Heidegger, très sobrement, des *mots*⁶⁹. De simples vérités universelles, des « dieux-dits » avec lesquels le poète se donne pour tâche de créer le poème – et rien de plus, devrait-on

⁶⁹ Paul Veyne, *op. cit.*, p. 452.

ajouter, car ce travail ne recèle aucun polythéisme déguisé⁷⁰. Ces dieux-mots sont révélés par la poésie, mais ne l'engendrent pas, n'approchent le poète que jusqu'à un certain point, au-delà duquel la création elle-même semble l'abandonner, poursuivre son existence en vertu de ses propres motifs irrésolubles, délaissant le catalyseur de l'individu : « L'éclair me dure (OC, 378) », s'aperçoit le poète, comme pour éclairer incompréhensiblement le reste du chemin, inaccessible sinon en imagination. Le trajet du poète, certes libéré de l'hétéronomie religieuse⁷¹, démarre ainsi par son propre effort sans pour autant s'achever sur une révélation durable. En définitive, « on naît avec les hommes, on meurt inconsolé parmi les dieux (OC, 378) ». Et c'est très bien ainsi, semble ajouter le poème, puisque le vers suivant dit : « La terre qui reçoit la graine est triste. La graine qui va tant risquer est heureuse. (OC, 378) » Douce vengeance sur la mort que d'y provoquer l'insurrection durable d'un poème – la joie de ce risque fertile allant de pair, toutefois, avec la présence accrue de la mort autour de soi.

iv. Mort et immanence du sacré : l'« au-delà nuptial »

Le dernier poème de *La Parole en archipel*, « Fontis », se lit comme suit :

Le raisin a pour patrie

⁷⁰ « Les dieux [...] sont des paroles, rien que des paroles, et cela n'occupe qu'une petite partie de la vie ; des paroles qui ont un sens. J'ai d'abord hésité à employer ce mot de dieux pour désigner de simples paroles, puis je me suis dit : pourquoi pas ? Seulement on a dit : ça y est, il reprend aussi le polythéisme hellénique. Eh bien non, et surtout dites-le bien dans votre livre. Cela n'a rien à voir avec la mystique et les Grecs ; les dieux, ce sont des mots, j'ai écrit des dieux-dits. », René Char, cité dans Paul Veyne, *op. cit.*, p. 451-452.

⁷¹ Ce qui ne le rend pas moins *croyant* en la poésie, en la capacité de l'homme de surpasser sa médiocrité, en la femme, en l'amour. Chacun de ces domaines ne l'intéressait qu'en tant qu'intermédiaire vers autre chose que la plate réalité : vers une réalité toujours humaine mais *transformée*, presque alchimiquement, par le pouvoir de la poésie. En ceci, nous pourrions le qualifier, faute de mieux, de « nihiliste assoiffé d'absolu » à la suite de Paul Veyne (*op. cit.*, p. 362) qui y percevait très bien le paradoxe.

Les doigts de la vendangeuse.
 Mais elle, qui a-t-elle,
 Passé l'étroit sentier de la vigne cruelle ?

Le rosaire de la grappe ;
 Au soir le très haut fruit couchant qui saigne
 La dernière étincelle. (OC, 415)

Ce poème contient une symbolique millénaire de la vigne et du vin, dont il n'est pas anodin que les auteurs fétiches de Char aient si souvent médité (Hölderlin, Nietzsche, Rimbaud). Dans ce texte, si le fruit du travail, raisin ou poème, n'est pas destiné à l'ouvrière qui le récolte, à quoi bon s'échiner au travail ? pourrait-elle se demander. Pour quelle récompense s'user les doigts dans la « vigne cruelle » qui ne lui offrira, dans l'instant, que la joie éphémère du travail bien fait ? Alors que le fruit est accueilli et réchauffé dans la paume de sa main, la vendangeuse, loin de chez elle, suit « l'étroit sentier » de l'effort manuel et de sa concentration. À la suite de quoi elle repartira les mains vides, épuisée au coucher du soleil, tel le poète voyant de loin ce « très haut fruit couchant qui saigne », soit la Poésie, qu'il vénère suffisamment pour lui sacrifier toutes les récompenses.

Cette forme d'auto-annihilation reste pour Char au cœur de la tâche qu'il se donne et de son résultat nécessairement fragmenté : « Notre parole, en archipel, vous offre, après la douleur et le désastre, des fraises qu'elle rapporte des landes de la mort, ainsi que ses doigt chauds de les avoir cherchées. (OC, 409) » C'est avec ces mêmes « doigts chauds » de la recherche appliquée que la vendangeuse égrène le « rosaire de la grappe », en une forme de prière monotone, faite d'habileté concrète et qui ne demande rien. Par cet ouvrage-prière dont l'intensité réchauffe le corps et les doigts, la cueilleuse amincit la paroi qui la sépare de la mort. À l'usure – la sienne propre, pourrait-on dire – elle sent

croître l'intensité de la présence de la mort, comme un territoire qu'elle serait en train de parcourir et où elle ne doit surtout pas s'endormir (« La poésie vit d'insomnie perpétuelle (OC, 413) »). Une récolte accompagne cette « douleur » et ce « désastre » : en eux sont découverts les fruits, fraises, raisins, poèmes, arrachés aux « landes de la mort », mais ils seront rapportés aux autres hommes ou femmes qui sauront en boire le vin ou jouir de leur beauté. C'est pourquoi un deuil accompagne le travail poétique, dont l'ouvrier sera toujours « absent là où l'on fête un absent (OC, 343) » : le « vin » du poème ne lui est pas destiné. Sa fête et sa grâce sont solitaires, exigeantes. Seule « la dernière étincelle » du brasier créatif, rappel constant de sa finitude comme de la nôtre, stimule de jour en jour le poète à reprendre sa vigile, bien conscient que « la poésie [lui] volera [sa] mort (OC, 378) ».

Ce poème, « Fontis », clôturant sans faux espoir ni consolation *La parole en archipel*, rappelle fortement un passage de « Pourquoi des poètes ?⁷² », conférence dans laquelle Heidegger pose en quelque sorte la même question de l'« à quoi bon ? » à la suite de Hölderlin. Reconnaisant la crise de la perte du sens, de l'effondrement des valeurs traditionnelles dans l'Europe au lendemain de la révolution française, Hölderlin posa en effet, dans l'élégie « Pain et vin », cette question déchirante qui résonna longtemps dans les cercles philosophiques et littéraires : « ...et pourquoi des poètes en temps de détresse ?⁷³ ». Le poète percevait avec une rare acuité les signes de ce nihilisme qui semblait contredire toute forme de poésie. Selon Heidegger :

ces signes sont pour le poète les traces des dieux enfuis. Selon l'expérience de Hölderlin, c'est Dionysos, le dieu du vin, qui, au milieu de leur

⁷² Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 323-385.

⁷³ Cité par Heidegger dans *Ibid.*, p. 323.

nuits, laisse aux mortels dépouillés de dieux une telle trace. Car le dieu du cep sauvegarde, en celui-ci et en son fruit, l'originale appartenance réciproque du ciel et de la terre, en tant que lieu férial de l'union des dieux et des hommes.⁷⁴

La signification mythique du fruit de la vigne, tel que la comprend Heidegger, en appelle à la divinité, au souvenir exalté par le poète d'un ordre du monde où la réalité humaine se trouvait imprégnée de la réalité divine. Nous avons vu que selon Bernhard Böschstein, Hölderlin avait parfaitement saisi le danger créé par ce mélange au sein la civilisation antique. Cependant, Heidegger attribue aux « poètes en temps de détresse » précisément cette tâche de retrouver, au cœur de l'abîme et du manque, le lieu et les traces de ces noces du ciel et de la terre. S'il semble y avoir convergence entre Char et Heidegger sur ce point, ce n'est que ressemblance de surface. Lorsque Heidegger parle du ciel en tant que pôle du Quadriparti, ses mots évoquent davantage l'écoulement concret du temps et l'accord avec lui de l'homme incarné au cœur de ce monde temporel. Mais le ciel de Hölderlin, dont il reste fidèle dans son herméneutique, est avant tout la demeure du divin et des dieux enfuis, tant Zeus que le Christ. Alors que Heidegger maintient cet enracinement de l'habiter dans l'origine mythique, causale – l'attente des prochains dieux et le deuil des anciens impliquant une inscription forte dans l'idée d'héritage et celle d'une continuité de l'histoire –, Char s'en détache radicalement. Pourtant, comme le souligne Reiner Schürmann, sa poésie, comme celle de Hölderlin, reste une poésie de l'origine. C'est donc qu'il y a deux types d'origine : causale et « nuptiale », passée et présente. Chez Char, c'est le poème lui-même qui se fait origine, constellation de ses propres dieux-mots. De là vient la force immanente du poème, par lequel le poète « [prend] possession d'un au-delà nuptial qui se trouve bien dans cette vie,

⁷⁴ *Ibid.*, p.326.

très rattaché à elle, et cependant à proximité des urnes de la mort. » Il n'y a plus de « châteaux des célestes » ou d'« Alpes sacrées » dans des poèmes comme « Le requin et la mouette » lu par Schürmann, où toutes les dimensions sont *de ce monde*, bien qu'une éclaircie harmonieuse, au prix de dure lucidité, soit parfois possible entre elles. Il n'y a pas cette « fête » clôturant certains poèmes de Hölderlin où sont célébrées les noces des dieux et des hommes : « Le seul mariage que Char concède est celui des dimensions de la terre, du requin et de la mouette. Jamais celui du ciel et de la terre. La situation ontologique de Char se trouve au-delà – ou en deçà – de tout ce qui pourrait ressembler à une “vitalité de l'au-delà”.⁷⁵ »

La vitalité de Char repose sur une transmutation du sens même de l'« au-delà » dont il parle. Certes à proximité des « urnes de la mort » dont le poète ne cesse de ratifier la présence, les noces rattachent vigoureusement à la vie, sans pour autant briser les urnes ou nier leur puissance. Cette cohabitation paradoxale de la mort « contenue » et de la vie exaltée par la mise en relation des dimensions terrestres *surpasse* en quelque sorte la dialectique d'opposition de la vie et de la mort, du bas-monde et du paradis chrétien, et surpasse conséquemment la faiblesse de l'individu : « Les poèmes sont des bouts d'existences incorruptibles que nous lançons à la gueule répugnante de la mort, mais assez haut pour que, ricochant sur elle, ils tombent dans le monde nominateur de l'unité. (OC, 360) » L'au-delà n'est plus pour Char le garant d'une immortalité de l'âme, mais d'une *imputrescibilité* de la création poétique – nous touchons alors au fondement de sa conception du sacré, lequel ne pourrait se départager de la possibilité même de faire un poème. Par ce geste capable de « nous rendre souverain en nous impersonnalisant (OC, 359) », le poète ne combat aucunement sa propre finitude, mais

⁷⁵ Reiner Schürmann, *op. cit.*, p. 52.

l'entreprise destructrice et décomposante de la mort, les habitudes, la complaisance et les vantardises de l'individu, le quiétisme, la méchanceté, en d'autres mots, la faiblesse humaine. La poésie permet de résister à tout cela. Comme le résume Rosemary Lancaster : « Le "sacré" pour René Char, c'est cette possibilité de créativité enfouie au cœur de l'homme que lui, en tant que poète, a le devoir d'éveiller. ⁷⁶ »

Driss Lebbar, dans sa thèse *La poésie de René Char au-delà du sacré et du profane*, attribue à cette vision une forte parenté nietzschéenne : « Le sacré charien est humain, trop humain ; humain du latin humus, terre. [...] La transcendance charienne renoue avec celle de Nietzsche pour signifie purement et simplement l'existence authentique dans le monde. ⁷⁷ » Une telle existence surpasse en intensité l'immense majorité des autres possibles. Marquée par l'extase et la douleur, ingouvernable sinon par « l'Éclair, qui tantôt nous illumine et tantôt nous pourfend (OC, 381) », cette authenticité des esprits libres exige l'exercice d'un « dur second regard (OC, 381) » afin de faire entrer en résonance les différentes dimensions du monde : de voir simultanément le bourgeon, la fleur et le fruit (donc aussi la mort du bourgeon et la mort de la fleur) sans leur ôter l'avenir, sans rompre la magie de leur présence (OC, 381). Grâce à cette vision créatrice, à la fois précise, par l'exactitude des réalités qu'elle perçoit, et rêveuse, par la découverte de liens inattendus, non-rationnels entre ces réalités, les relations immanentes de la terre sont ainsi le dernier foyer où l'alchimie du sacré a lieu, bien loin d'une paternité divine ou d'un face-à-face avec les divins. Le potentiel créateur et la plus grande liberté de cette vision propre à l'écrivain se démarquent du travail, peut-être plus cohérent et ancré dans un héritage textuel, de Heidegger.

⁷⁶ Rosemary Lancaster, *La poésie éclatée de René Char*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1994, p. 200.

⁷⁷ Driss Lebbar, *La poésie de René Char au-delà du sacré et du profane*, Lille, Atelier National de reproduction des thèses, 1997, p. 240.

Par ailleurs, il y a une différence marquée entre l'harmonie heideggérienne du ciel et de la terre et ces « noces » terrestres, dont l'énergie vitale est débordante, anarchique. Ici-bas « la terre feule, les nuits de pariade. Un complot de branches mortes n'y pourrait tenir. (OC, 344) » La pariade, c'est-à-dire ce moment où les animaux courtisent, luttent et s'accouplent, où toutes les forces de l'*eros* animant la terre sont en pleine tension. Ici au cœur de la nuit, cela a lieu dans l'obscurité primordiale où rien n'est encore distinct, défini, divisé. Cette terre nocturne « feule » : elle pousse le cri menaçant du félin défendant son territoire. Voilà la nature pour Char, le visage concret de la *phusis*, où « [les dieux] ne règnent pas⁷⁸ » et n'engendrent pas d'ordre. L'homme n'y construit pas de cité : il campe et veille, « [continue à se suffire] en elle (OC, 392) » Devant cette « nuit sans ornement », les entreprises de la technique n'ont aucune prise. Le « complot » de leur emprise sur la vie n'est que « branches mortes » craquant sous les pattes, avertissant tous les êtres à la ronde de son intrusion, et se préparant à être chassé.

Nouvelle configuration du Quadriparti ; une autre habitation poétique

Réunissant ces dimensions entrevues de la terre, du ciel, du divin et de la mortalité humaine, nous pouvons reconstituer chez Char une image semblable à celle du *Geviert* chez Heidegger – et le contraste ne pourrait être plus marqué. Pour René Char, le Quadriparti, dont l'homme est un des pôles obligés, n'offrirait pas la concordance ni l'apaisement perçus par Heidegger. Il s'agit plutôt d'une alliance forcée, ardue et pesante sur la liberté de l'homme, attisant cependant sa révolte – elle fertile : « L'homme n'est qu'une fleur de l'air tenue par la terre, maudite par les astres, respirée par la mort ; le

⁷⁸ Paul Veyne, *op. cit.*, p. 455.

souffle et l'ombre de cette coalition, certaines fois, le surélèvent. (OC, 381) » Dans la lutte et la fragilité, conscient de l'haleine de la mort sur sa nuque, le poète doit opposer une force abondante et généreuse pour rester debout. Une solidité de fleur : faite de racines légères (car nous sommes fleur *de l'air*, en exil sur la dureté du sol), de la pression des sèves en constante circulation, de la tension permanente d'être ouvert au monde tout en lui résistant, c'est-à-dire d'accueillir sa pollinisation bien qu'elle signe notre arrêt de mort – par métamorphose et mûrissement, comme il est dit par Rilke que l'homme porte sa mort tel le fruit son noyau. Cette mort, au prix de l'« ombre » et du « souffle » pesants, n'offre plus la consolation d'un paradis ou d'une résolution, mais d'autant plus celle d'un devenir créateur, qui nous « surélève » comme au-dessus de nous-mêmes : « ce qui me console : je serai là, disloqué, hideux, pour me voir poème ». L'écartèlement du Quadriparti, auquel s'accorde le poème, forme le cadre tragique de la vie, lui octroie son sens et sa légitimité, puisque « la réalité sans l'énergie disloquante de la poésie, qu'est-ce ? (PA, 121) » Le poème acquiert donc le double statut mystérieux de « parade contre la mort » et de force complice de l'écartèlement vital. La fructification elle-même est dislocation, fragmentation, non seulement des formes poétiques, mais de la réalité qu'elles épousent.

Le cadre de l'habiter heideggérien, d'apparence si symétrique par rapport à cela, est porteur d'innombrables ambiguïtés, dont l'évidente correspondance avec le mode de vie du philosophe, sédentaire et nationaliste, ne peut qu'éveiller les soupçons critiques. À commencer par le « jeu de miroir » du Quadriparti, où la « transpropriation expropriante » de chacun des quatre à travers les trois autres, dit Heidegger, les « [unit] par la confiance (EC, 214) ». Il ajoute que « le monde est en tant qu'il joue ce jeu (EC,

214) ». Ce schéma entrelaçant l'homme, le divin et l'être du monde en un destin commun, sans lequel le monde *ne serait pas*, semble trop rigide pour convenir à l'explosion de la pensée de Char, voire même à la complexité irréductible du monde telle qu'on la ressent aujourd'hui en Occident. La pensée et la poésie authentique n'aurait lieu qu'au sein de cette « simplicité des Quatre » perçue dans et par les choses, à partir du « tour encerclant du jeu de miroir du monde (EC, 217) ». Il n'est pas difficile d'y voir l'image close sur elle-même d'un serpent lové, voire un rappel du serpent de Zarathoustra, auquel il manquerait toutefois l'envol de l'aigle auquel il s'agrippe dans le récit de Nietzsche ⁷⁹, ainsi que le nomadisme de son maître et de son auteur.

L'habitation heideggérienne a un « prix », comme le fait remarquer Greg Garrard, pour l'individu « appartenant » à la terre au point de n'accorder de l'importance qu'au moment du retour vers elle, ainsi que pour la poésie elle-même, prix que Heidegger lui-même ne tint jamais en considération, peut-être car il était trop chargé de significations « basement » politiques ⁸⁰. Habiter à la manière de Heidegger, que ce soit dans le processus de création d'un seul poème, implique de se dissocier d'une part apatride, étrangère, du moi afin de *se retrouver*, plus uni, plus tranquillement unanime en soi-même et capable, dès lors, de *Gelassenheit*. On pourrait associer cet « envers de la médaille », le sacrifice de l'*apatride*, à un dépérissement de la liberté, de la révolte et de la pensée critique, entretenues dans un état de stagnation par des racines trop solides, trop

⁷⁹ Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Flammarion, 2006, p. 60.

⁸⁰ « Heidegger says that '[p]oetry is what first brings man onto the earth, making him belong to it, and thus brings him into dwelling'. But for Heaney, that 'belonging' has a political meaning and a human cost, that finally puts in question both dwelling and the poetry that gives it. In other words, 'authentic' poetry deconstructs itself as it reveals its own terrible conditions of possibility. », Greg Garrard, « Heidegger, Heaney and the Problem of Dwelling », *Writing the Environment: Ecocriticism and literature*, Londres, Zed Books, 1998, p. 170.

fidèlement ancrées dans le conclave des grands textes et dans l'attitude respectueuse du lecteur – cela même qui constitua pourtant la force du génie de Heidegger⁸¹.

Ainsi, le conciliabule du poète avec son habitation non seulement occulte la nécessité d'un exil avant le retour, comme nous l'avons vu avec Patrick Née, mais ne laisse aucune place non plus à l'intervention de l'altérité : l'homme se tient devant les divins, la terre et le ciel, mais il peut aussi bien le faire seul, sans que son habitation n'entre en relation quelconque avec celle d'un autre, avec la complexité du social ou du politique⁸². Or l'irruption de l'autre, inmanquablement, fissure cet équilibre – c'est même précisément cet ébranlement qui provoque la poésie, dit Char :

Il n'y a que mon semblable, la compagne ou le compagnon, qui puisse m'éveiller de ma torpeur, déclencher la poésie, me lancer contre les limites du vieux désert afin que j'en triomphe. Aucun autre. Ni cieux, ni terre privilégiée, ni choses dont on tressaille. (OC, 378)

La catastrophe de l'engagement politique et les tendances *volkisch* de Heidegger résonnent dans sa pensée de la poésie, sur ce sujet. Qu'il n'y ait pas de « terre privilégiée » à l'origine du poème chez Char n'est pas étranger à son engagement de maquisard qui se tenait à féroce distance de tout patriotisme, selon lui malsain et

⁸¹ De même que la fascination hypnotique engendrée par son œuvre, à la rencontre de notre propre inclination, dans le travail intellectuel autant que dans la vie quotidienne, pour la sécurité et l'équilibre : « Perhaps our credulity, our wish that it might be so, facilitates the way in which 'Heidegger insinuates a preestablished harmony between essential content and homey murmuring' », Greg Garrard, *op. cit.*, p. 178.

⁸² Les interprétations heideggériennes des hymnes « Retour », « Souvenir » et « Grèce » de Hölderlin, dans *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1973, en sont une preuve flagrante. L'herméneutique de Heidegger ne semble pas du tout s'intéresser à la dimension au voyage ou de la rencontre de l'étranger, et y approfondit seulement le sens du « retour chez les siens », dans la patrie concrète, l'Allemagne, ou spirituelle, la Grèce antique.

dangereux⁸³. Le contenu et la forme du poème, les *choix* participant de sa création, engendraient donc pour lui une responsabilité morale, ce qui n'a rien d'évident chez Heidegger. Rappelons que la notion de liberté, pilier de l'éthique, n'intervient jamais dans la pensée heideggérienne de l'œuvre d'art, si ce n'est la liberté de « [s'exposer] à l'ouverture de l'étant telle qu'elle se manifeste dans l'œuvre⁸⁴ ». Il s'agit là d'une posture existentielle de penseur et d'interprète, et non de poète. Char, lui, affirme : « Sur ma lyre, mille ans pèse moins qu'un mort (OC, 374) », liant définitivement la poésie à la vie, à son expérience concrète du risque et de la responsabilité humaine. Il en va ainsi, pour lui, des exigences propres à la création elle-même, à son mode d'activité fondamentalement différent de celui de la pure méditation issue de la *lecture* des poèmes. Dans le « vieux désert » de l'écriture, où l'esprit se dessèche s'il cesse un instant de lutter, c'est la complicité de l'humanité, par le biais de l'amour ou de l'amitié, qui motive et donne un sens à la marche du poète, et non le décèlement de l'être. Non le poème, pourrait-on dire. La vénération du poète pour la Poésie (qu'il aimait écrire avec une majuscule, comme le prénom d'une amoureuse) ne l'empêcha pas de cesser toute publication durant les années 1939-1945, et de toujours enraciner ses écrits dans un combat soumis aux règles du réel, fut-il « dévasté » et chaotique, plutôt qu'à celles du destin. Il y était contraint par la nature même de son travail. À l'inverse, l'interdépendance de la pensée heideggérienne de la poésie et de sa pensée de l'histoire, puis la confusion de cette dernière avec l'histoire *de l'être*, plaça toujours Heidegger dans une position étrangement surélevée, hors d'atteinte, comme si la méditation n'avait pour

⁸³ Paul Veyne, *op. cit.*, p. 190 ; Georges-Louis Roux, « René Char hôte de Céreste », dans René Char, *Œuvres Complètes*, *op. cit.*, p. 1148.

⁸⁴ Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 76. Plus loin, il ajoute : « Car c'est l'œuvre qui rend possibles, en leur essence, les créateurs ; c'est l'œuvre qui, de par son essence, a besoin de gardiens. (*Ibid.*, p. 80) »

lieu que la clairière de l'être, image souvent reprise par Heidegger⁸⁵, et s'éclipsait, insaisissable, dès que l'actualité de l'étant – la guerre, la dénazification, la rencontre avec Paul Celan en 1967⁸⁶ – ne s'ajustait plus à son éclaircie. L'extraordinaire fortune de la pensée de Heidegger dans la philosophie d'après-guerre n'est sans doute pas étrangère à cette apparente « intouchabilité », ou éloignement éthique, que lui donne son contenu. Or, pour Char, le *toucher*, le contact maintenu avec la présence concrète du Beau et de l'homme authentique surpassent en importance l'enracinement dans sa terre natale⁸⁷, ce qui implique que la poésie est imputable de ses dires auprès de l'homme. Que « le poète se rêve voyant⁸⁸ » à la suite de Rimbaud, qu'il se sache marqué du sceau solitaire de l'exception, ne contredit en rien cette affirmation d'Aurélie Frighetto selon laquelle « la poésie [est] le lieu du rapport et du lien⁸⁹ ». Lié au sacré reposant en chacun comme une braise qu'il a le devoir d'aviver, partie prenante de chaque lien qu'il tisse entre les éléments naturels, partie prenante du paysage même⁹⁰, le poète est *responsable*. La difficulté et le caractère inachevable de cette responsabilité marquent encore la différence de nature entre l'agir créateur, tout entier contenu dans un « bond », empreint

⁸⁵ Traduction de *Lichtung*, cependant aussi traduit par « éclaircie » ou « allégie ». Voir notamment *Être et temps*, §28, 133 et la *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, p. 81.

⁸⁶ Dans les trois cas, il semble que le « charme » personnel et l'habileté manipulatrice de Heidegger ait suffi à dévier ou atténuer les attaques, reproches ou franches accusations, l'aura hypnotique de sa courtoisie et de son intelligence confondant même le comité de dénazification, dont la clémence était pourtant loin d'être gagnée d'avance. Voir notamment Dirk Weissenam, « L'ombre de Heidegger », *Poésie, judaïsme, philosophie : une histoire de la réception de Paul Celan en France, des débuts jusqu'en 1991*, thèse de doctorat, Département de littérature générale et comparée, Université de la Sorbonne-Nouvelle, 2003, p. 351-376.

⁸⁷ À l'inverse, Heidegger soutenait dans « Sérénité » que de l'enracinement dans la terre natale dépendait toute création artistique féconde et toute pensée profonde. Voir *Question III et IV*, *op. cit.*, p. 138 sq.

⁸⁸ Anne-Marie Fortier, *René Char et la métaphore Rimbaud : la lecture à l'œuvre*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 57.

⁸⁹ Aurélie Frighetto, Lise Angot, et Marie Fourgeaud, « Sur le style des "Feuillets d'Hypnos" de René Char », *Academia*, [en ligne] https://www.academia.edu/10191600/Sur_le_style_des_Feuillets_dHypnos_de_Ren%C3%A9_Char (consulté le 3/11/2016).

⁹⁰ Michel Collot, « Se rencontrer paysage », *René Char en son siècle*, *op. cit.*, p. 187.

d'incertitude, de résistance et de risque, et la réceptivité du penseur, opérant dans la sérénité davantage que dans la lutte.

Un nombre impressionnant de poèmes sont adressés dans l'œuvre de Char, que ce soit à l'ami, à l'amoureuse ou, le plus souvent additivement et par métaphore, à la Poésie. Tous ses écrits tissent en cela une immense *lettera amorosa* – titre du liminaire de *La Parole en archipel* –, soit une lettre d'amour à sa fiancée, la Poésie, dans laquelle il témoigne de sa reconnaissance et de son désir. « Elle », le plus souvent, réfère à celle « qui illumina le bâti de mon être, la conque de son ventre : je les mêlai à jamais (OC, 341) ». L'être du poète se voit rattaché, par la sensualité de ce langage, à son « bâti », au corps physique et sexué, mais plus encore à celui de l'amoureuse sans qui il serait demeuré sans lumière. Cette connivence physique et désirante soulage le poète au milieu de son affrontement quotidien, lui aussi ressenti physiquement, avec la violence de la perception et l'hyperacuité de son entrelacement dans le chaos du monde. Plus loin, l'auteur de la lettre confie : « Souvent je ne parle que pour toi, afin que la terre m'oublie (OC, 344) ». La sincérité de cette fatigue témoigne de l'ardeur soutenue d'habiter authentiquement le monde, ainsi que du poids omniprésent de la responsabilité inhérente à cette terre, sorte de rocher de Sisyphe. Elle montre aussi qu'un tel séjour ne peut se passer de la rencontre chargée d'« éros altéré (OC, 341) », qui éveille et allège, de la compagne : « Je ne confonds pas la solitude avec la lyre du désert. Le nuage cette nuit qui cerne ton oreille n'est pas de neige endormante, mais d'embruns empruntés au printemps. (OC, 346) » Cette sérénité passagère, caressante comme des « embruns » printaniers, ne constitue pas un idéal de vie bonne, pas plus que la solitude n'est élevée sur un piédestal lyrique. Elle s'insère dans une expérience complexe d'un monde où

l'idéologie et les symétries faciles n'ont pas de prise, où les contradictions, comme chez Héraclite, ne se résolvent pas.

Immergé et lié, par son travail, dans cet entrelacement organique de forces en évolution et, donc, en transformation, « le poète ne retient pas ce qu'il découvre ; l'ayant transcrit, le perd bientôt. En cela réside sa nouveauté, son infini et son péril. (OC, 378) » De l'angoisse associée à ce péril conscient émerge un besoin lancinant, bien que souvent réfréné par devoir, de chercher refuge, car cet « infini » que lui ouvre le cycle de découverte, de perte, puis de recommencement au sein de la création excède les capacités humaines. On retrouve en ce constat la pensée de Nietzsche, pour qui ce « nouvel "infini" »⁹¹, dégagé par la mort de Dieu et la possibilité que le monde « renferme en lui des interprétations infinies »⁹², constituait l'horizon de l'*Übermensch*, du surhumain, en lequel on reconnaît l'image de l'aigle endurant, parcourant l'infini du ciel sans jamais se poser ; pour Nietzsche, c'est autant la méfiance des ports d'attache que la volonté de puissance qui tiennent le créateur dans ce cycle⁹³. L'exemple de Char ajoute à ce portrait une note réaliste, par exemple lorsqu'il écrit, n'employant pas le mot « aigle », mais plus largement et avec moins d'élitisme : « Oiseaux qui confiez votre gracilité, votre sommeil périlleux à un ramas de roseaux, le froid venu, comme nous vous ressemblons ! (OC, 379) » La notion d'habitation se trouve modulée, dans ce vers, par les dimensions complémentaires du vol, de la légèreté gracile des oiseaux et des roseaux passagers qu'ils grappillent pour nidifier, se reproduire et, non sans risque, dormir à l'abri du froid.

⁹¹ Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, §374.

⁹² *Idem*. Il s'agit d'un des énoncés fondant le perspectivisme, avec cet autre dont il est le corolaire, témoignant d'un fait essentiel de la connaissance : « Nous ne pouvons contourner notre angle du regard (*Idem*.) »

⁹³ « Autant de méfiance, autant de philosophie (*Le Gai savoir*, §346) », affirme Nietzsche. La puissance du penseur et du créateur, en cela, réside moins dans la construction qu'il laisse en héritage que dans l'élan de transfiguration des valeurs et le débordement d'énergie dont son œuvre est porteuse.

Comme le surhomme nietzschéen, le poète évolue dans un univers où « il n'y a pas de fond, il n'y a pas de plafond (OC, 379) » et où s'allient la « surprise » et la « liberté » de l'infini possible (OC, 379). Mais il y a un *refuge* du poète, seule forme d'aménagement de lieu où il s'autorise le danger du sommeil, qui est semblable au nid de l'oiseau, à la « tente » montée dans un « champ » dont parlait Martin Buber et qui symbolisait pour lui, aux époques de dénuement et de crise spirituels, le plus haut espoir d'habitation du monde⁹⁴. « Habiter en poète » a donc un caractère intermittent et faillible ; c'est pour Char un mode de pensée dont on ne peut éliminer l'errance déracinée, exigeant une résistance active à l'usure, ni le risque du retour périodique au refuge, dans lequel une forme de liberté cède, alors que le moi s'enfouit dans la clairière offerte par l'amoureuse, la nature, l'isolement ou l'ami. Dans « la bibliothèque est en feu », ce processus vital d'aller et retour s'obscurcit davantage, en regard de l'impossibilité du poète d'en maîtriser vraiment le cours :

Je m'avise parfois que le courant de notre existence est peu saisissable, puisque nous subissons non seulement sa faculté capricieuse, mais le facile mouvement des bras et des jambes qui nous ferait aller là où nous serions heureux d'aller, sur la rive convoitée, à la rencontre d'amours dont les différences nous enrichiraient, ce mouvement demeure inaccompli, vite déclinant en image, comme un parfum en boule sur notre pensée.

Désir, désir qui sait, nous ne tirons avantage de nos ténèbres qu'à partir de quelques souverainetés véritables assorties d'invisibles flammes, d'invisibles chaînes, qui, se révélant, pas après pas, nous font briller. (OC, 380)

Ce mouvement pourtant facile vers l'autre rive, vers l'amour et l'étranger, s'amorce dans le corps, « [les] bras et [les] jambes », mais se dégrade « en images » qui

⁹⁴ Martin Buber, *op. cit.*, p. 19.

ne s'actualiseront jamais : le créateur devient spectateur, lecteur fasciné d'images et de symboles qui instillent l'illusion d'avoir « créé » – pensons à l'imaginaire bucolique et agraire envahissant les métaphores du second Heidegger, dont le travail prenait racine et s'épanouissait exclusivement dans l'horizon du langage, dans le commentaire des poèmes de Rilke, Trakl, George et Hölderlin. De tels fantasmes allégoriques suffisent à imprégner la pensée de leur « parfum » persistant et à en réduire l'élan volontaire, le plongeant dans l'expectative par manque de scepticisme. L'échec de surpasser cette stagnation met en lumière, attachées à même nos rares « souverainetés véritables » (entendre ici tout ce que le *sacré* humain représente pour Char), des « flammes » et des « chaînes » invisibles qui, certes, nous handicapent et savent tromper la liberté tout en brûlant ses ailes, mais la rendent aussi plus forte et brillante lorsqu'elle parvient à déjouer ces manœuvres. Revenant à la simplicité d'un unique mouvement « des bras et des jambes », si simple, si concret qu'il est facile de s'en laisser détourner par les sortilèges de la poésie elle-même, cet éveil requiert un sacrifice intérieur : celui de ne jamais se sentir *chez soi* dans le poème.

Dans *La parole en archipel* comme dans toutes la poésie charienne, la nature et les dieux résident en l'homme et bouillonnent avec sa fureur et son mystère : douloureusement. Nous pourrions, à la suite de Blaise Lamontagne, qualifier l'obstination du poète à la résistance et à la création, exempte, phénomène rare, de tout cynisme, d'« optimisme tragique⁹⁵ ». Malgré la quadruple rigueur de la finitude, de la dureté terrestre, du délaissement des dieux et du ciel, il soutient qu'il faut exiger et défendre cette condition, ne pas céder la part de la *phusis* que nous renfermons, ne pas

⁹⁵ Blaise Gaulin Lamontagne, « Optimisme tragique et réconciliation de la pensée et de la poésie dans l'œuvre de René Char, *précédé de Le travail au noir* », mémoire de maîtrise, Départements des littératures, Université Laval, 2010.

cesser de se soumettre aux dieux « inexistants » et souvent ingrats du Poème pour obéir à des porcs (OC, 413). Pour Char, on ne peut vivre qu'en fugitif ou en résistant. Cette foi des années de guerre ne le quittât jamais.

Conclusion

Le dialogue entre ces deux grandes visions de l'habitation du monde ne fait pas qu'éclairer une différence entre des personnalités dont elles sont indissociables, mais révèle deux chemins empruntés par une même inclination humaine sans doute universelle. Chacun ressent le besoin, souvent contrarié et souvent mésinterprété, d'être *chez soi* dans le monde, d'appartenir, d'une manière ou d'une autre⁹⁶. De poser sa tête « comme un rocher (OC, 341) » sur la terre chaude, sans fièvre, et de faire l'expérience de la sérénité. La cathédrale de l'ontologie heideggérienne, où fut mis en scène, qu'elles le veuillent ou non, le baptême des plus grandes philosophies d'après-guerre en Occident, est construite sur ce sol unique : l'être-là. La poésie de Char, elle, ne s'en contente pas. Peut-être est-ce dans la nature de la poésie même de ne jamais s'attarder dans l'éclaircie ni la sérénité. C'est du moins l'expérience que je fis en rédigeant la première moitié de ce mémoire.

L'écriture du recueil de poèmes précédant cette réflexion croisée comporta en effet – c'est un cliché – beaucoup de difficultés. Ces difficultés sont, je crois, directement en lien avec le fait qu'« habiter en poète » n'est pas une faculté naturelle telle que respirer. Ce travail m'a forcé à soutenir, dans la pratique, cette même entropie intérieure contre laquelle se révoltait Char, contre laquelle Heidegger opposait la discipline de

⁹⁶ Voir l'exemple criant de Stig Dagerman, *Notre besoin de consolation est impossible à rassasier*, Arles, Actes Sud, 1984.

l'attention et l'authenticité. J'entends par là tout le bruit qui s'oppose à l'écriture et à la vision : la déconcentration, la dissipation, l'abstraction, une certaine lâcheté de l'esprit. S'apercevoir que sa propre présence, et par elle toute possibilité d'attester l'*ici*⁹⁷ et le *maintenant*, nous est le plus souvent complètement obscurcie. Écrire commença pour moi par le choc de cette noirceur complète, éteignant même le rêve et la rêverie. S'il reste à mes poèmes un style râpeux, morcelé, ce n'est absolument pas le fruit d'une savante imitation de l'« art du fragment » propre à Char, mais la trace laissée par les blocages sans fin qui interrompirent mon écriture, son rythme, ainsi que mon aptitude à m'y reconnaître.

Dans *Mourir de penser*⁹⁸, Pascal Quignard décrit la « dépressurisation » de l'esprit à travers l'exemple d'auteurs brisés par le travail mental et sa faillite. Je crois que cette rupture, l'arrivée « au bout du rouleau » physique et psychologique, est du même ordre que l'échec d'être-au-monde. Lorsque la pensée cherche précisément à atteindre le monde, se concentre totalement sur ce problème, elle est beaucoup plus capable de s'apercevoir si, au contraire, elle s'en éloigne. Mais en cas d'échec, l'exercice se poursuit quand même, à vide, et nous en sommes les acteurs-témoins nauséeux. On ne peut pas exister si on n'est *nulle part*. Alors l'élan se brise, montgolfière crevée. Je crois qu'écrire ces textes m'éloigna du monde plus souvent que cela ne m'en rapprocha ; la poésie n'existe pas, comme le savait bien Char, pour rendre facile le défi d'être. C'est pourtant par elle qu'on en arrive à se poser la question :

⁹⁷ Ce mot revint sans cesse dans mes poèmes à la façon d'un tic d'écriture, et dut être sévèrement censuré. Sans doute n'avais-je jamais l'impression de lui avoir fait livrer tout son sens. Je n'ai pas vécu d'épiphanie relative au sentiment d'être partie intégrante d'un lieu, dans ce recueil. Une seule m'aurait suffi, à titre de preuve.

⁹⁸ Pascal Quignard, *Mourir de penser*, Paris, Grasset, 2014.

qui es-tu
à n'avoir plus rien
pour rougeoyer

On se rend compte, comme la cécité prouve la primauté du voir dans l'exemple de Heidegger, que notre être est lié à cette capacité intermittente de se consumer par le désir et la créativité⁹⁹. Car le sacré – c'est la leçon de Char – repose en ce rougeoiement de métal qu'on forge, qui se transforme et transforme ce qu'il touche, au noyau de l'humain. Frapper les murs du poème aura eu le mérite, pour moi, de rendre insupportable un aveuglement capable d'éteindre le désir de créer, de penser, bref, de *ne pas s'effondrer*.

C'est aussi en cela que le « bâtir » est un « faire-habiter », à mon avis : bâtir nous oblige à confronter la loi de la gravité terrestre, à lui opposer un effort, à mettre en place un matériau de résistance et de soutien dont la durabilité nous excède dans le temps. « La réalité ne peut être franchie que soulevée (OC, 413) », affirmait Char. La franchir ne signifiant pas « en sortir », mais plutôt « la transformer », « la rendre habitable ». On retrouve ici presque le même rituel sacré de régénération du monde qu'opéraient les religions archaïques et dont Mircea Eliade fait le récit dans ses ouvrages. À quelques détails près :

1. L'absence de dieux ou de héros fondateurs dont on reproduit cycliquement les gestes. L'homme est désormais libre et créateur de sa vie, mais également livré au devenir, jeté hors du temps cyclique.

⁹⁹ Rejoignant en cela la philosophie de la création de Nietzsche et son lien, par le biais d'une capacité à « donner forme » (*Gai Savoir*, §290) au chaos et aux troubles intérieurs, avec la vie. Voir Kateri Lemmens, *Nihilisme et création. Lectures de Nietzsche, Musil, Kundera, Aquin*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015.

2. Le sacré n'est plus une sphère séparée du profane, mais un potentiel humain, conséquemment noyé parmi d'autres penchants et facultés où, très souvent, il étouffe. Bien qu'il en coûte à Char, entre poésie et réalité, un lien d'interdépendance existe.

3. La transformation poétique voulue par Char ne « régénère » pas le monde dans le sens de « le faire revenir à un état initial ». Il n'y a pas de retour aux sources possible : « Le poète a tué son modèle. (OC, 19) »

Les défis n'en sont que plus grands. La crise actuelle de l'être-au-monde, qui se traduit par des crises écologiques, politiques, psychologiques, symptomatise la perte de sens du mot *bâtir* dans notre psyché moderne. Les dieux n'étant plus là pour soutenir le monde à la manière d'Atlas, ce rôle essentiel incombe à l'étincelle créatrice dont des sentinelles rarissimes comme René Char se donnèrent pour tâche de stimuler l'éveil chez leurs contemporains et leurs lecteurs. Car désormais, « nous n'avons plus qu'une ressource avec la mort : faire de l'art avant elle. (OC, 413) »

Références

Ouvrage de René Char

Œuvres complètes, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 1983.

Ouvrages de Martin Heidegger

Chemins qui ne mènent nulle part, Paris, Gallimard, 1962

Essais et conférences, Paris, Gallimard, 1958,

Être et temps, Paris, Gallimard, 1986.

Les hymnes de Hölderlin « La Germanie » et « Le Rhin », Paris, Gallimard, 1988.

Interprétation de la « Deuxième considération intempestive » de Nietzsche, Paris, Gallimard, 2009.

Nietzsche (tomes I et II), Paris, Gallimard, 1971

Réponses et questions sur l'histoire et la politique, Paris, Gallimard, 1988

Questions III et IV, Paris, Gallimard, 1976

Ouvrages et autres références sur René Char

ALEXANDRE, Didier, Michel COLLOT, Jean-Claude MATHIEU, Michel MAURAT et Patrick NÉE (dir.), *René Char en son siècle : actes du colloque international organisé à la BnF du 13 au 15 juin 2007*, Paris, Classiques Garnier, 2009.

FORTIER, Anne-Marie, *René Char et la métaphore Rimbaud : la lecture à l'œuvre*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999.

FRIGHETTO, Aurélie, Lise ANGOT, et Marie FOURGEAUD, « Sur le style des “Feuillets d’Hypnos” de René Char », *Academia*, [en ligne] https://www.academia.edu/10191600/Sur_le_style_des_Feuillets_dHypnos_de_Ren%C3%A9_Char (consulté le 3/11/2016).

GAULIN LAMONTAGNE, Blaise, « Optimisme tragique et réconciliation de la pensée et de la poésie dans l’oeuvre de René Char, *précédé de Le travail au noir* », mémoire de maîtrise, Départements des littératures, Université Laval, 2010.

LANCASTER, Rosemary, *La poésie éclatée de René Char*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1994.

MAULPOIX, Jean-Michel, *J.-M. Maulpoix présente Fureur et mystère*, Paris, Gallimard, 1996.

MOUNIN, Georges, *La communication poétique, précédé de Avez-vous lu Char ?*, Paris, Gallimard, 1969.

NÉE, Patrick, *René Char : une poétique du retour*, Paris, Hermann Éditeurs, 2007.

SCHÜRSMANN, Reiner, « Situer René Char : Hölderlin, Heidegger, Char et le “il y a” », *Po&sie*, n° 119, Paris, Belin, 2007, p. 7-23.

VEYNE, Paul, *René Char en ses poèmes*, Paris, Gallimard, 1990.

Ouvrages et autres références sur Martin Heidegger

ADORNO, Theodor, *Le jargon de l’authenticité : de l’idéologie allemande*, Paris, Payot, 2009.

ARJAKOVSKY, Philippe, François FÉDIER et Hadrien FRANCE-LANORD, *Dictionnaire Heidegger*, Paris, Cerf, 2013.

BRITO, Emilio, *Heidegger et l’hymne du sacré*, Louvain, Presses de l’Université de Louvain, 1999.

- FAYE, Emmanuel, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005.
- GARRARD, Greg, « Heidegger, Heaney and the Problem of Dwelling », *Writing the Environment: Ecocriticism and literature*, Londres, Zed Books, 1998.
- MESCHONNIC, Henri, *Le langage Heidegger*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.
- NANCY, Jean-Luc, « Seul un dieu peut nous sauver », colloque *Heidegger. Le danger et la promesse*, Strasbourg, 2004.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger et son temps*, Paris, Grasset, 1996.
- TRAWNY, Peter, *Heidegger et l'antisémitisme : sur les Cahiers noirs*, Paris, Seuil, 2014.
- WEISSENAM, Dirk, « L'ombre de Heidegger », *Poésie, judaïsme, philosophie : une histoire de la réception de Paul Celan en France, des débuts jusqu'en 1991*, thèse de doctorat, Département de littérature générale et comparée, Université de la Sorbonne-Nouvelle, 2003, p. 351-376.

Autres références

- ARISTOTE, *Parties des animaux*, Paris, Flammarion, 2011.
- BALAUDE, Jean-François, *Les théories de la justice dans l'Antiquité*, Paris, Armand Collin, 2000.
- BENJAMIN, Walter, *Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 1985.
- BUBER, Martin, *Le problème de l'homme*, Paris, Aubier Montaigne, 1962.
- DAGERMAN, Stig, *Notre besoin de consolation est impossible à rassasier*, Arles, Actes Sud, 1984.
- ELIADE, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969.

- ELIADE, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.
- GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1976.
- GRONDIN, Jean, « La fusion des horizons. La version gadamérienne de *l'adæquatio rei et intellectus?* », *Archives de Philosophie*, tome 68, 2005, p. 401-418.
- GRONDIN, Jean, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999.
- GRONDIN, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1993.
- HÖLDERLIN, Friedrich, *Œuvres*, Paris, Gallimard, bibliothèque de la Pléiade, 1967.
- KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1962.
- LEMMENS, Kateri, *Nihilisme et création. Lectures de Nietzsche, Musil, Kundera, Aquin*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015.
- MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même suivi du manuel d'Épictète*, Paris, Flammarion, 1964.
- MATTÉI, Jean-François, *L'étranger et les simulacres. Essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*, Paris, Presses universitaires de France, 1983.
- MIRON, Gaston, *L'homme rapaillé*, Montréal, Typo, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Flammarion, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Le Gai savoir*, Paris, Flammarion, 1997.
- PLATON, *La République*, Paris, Flammarion, 2004.
- RICARD, Marie-André, « Mimésis et vérité dans l'esthétique d'Adorno », *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, n° 2, 1996, p. 445-455.
- ROUSSEAU, Stéphane, « Pourquoi des poètes en un temps de dénuement ? Trois approches de Hölderlin par Bernard Böschstein », Film DVD, Corseaux, 2009.

WEIL, Simone, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1988.

WEIL, Simone, *La source grecque*, Paris, Gallimard, 1953.