

**HEIDEGGER ET LE « DIEU À VENIR » :
S'IL Y A ÊTRE, POURQUOI DIEU ?**

Sylvaine Gourdain

(Université Paris-Sorbonne / Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)

L'ambiguïté intrinsèque qui caractérise la pensée heideggérienne du dieu ne tient pas tant au paradoxe entre le rejet du Dieu traditionnel – chrétien et métaphysique – et l'utilisation abondante du vocabulaire théologique et religieux, qu'à l'intégration au centre même de l'ontologie d'une figure divine propre à cette philosophie. Si Heidegger n'hésite pas à proclamer la « chute du dieu » et la « montée de l'homme »¹, il ne peut pas – indécision ou réelle impossibilité ? – franchir le pas qui l'amènerait à écarter complètement toute allusion au divin. Plus encore, il fait réapparaître le dieu, non pas à une place secondaire, mais au cœur du déploiement essentiel de l'être lui-même, puisque celui qu'il nomme le « dernier dieu » (*der letzte Gott*), le « dieu à venir » (*der kommende Gott*), est décrit comme la sixième figuration de la structure de l'être comme « événement appropriant » (*Ereignis*). Déjà dans *Sein und Zeit*, Heidegger montrait, en s'appuyant sur le mythe de Parménide, le rôle prépondérant d'une figure divine au moment même où l'être-là doit choisir entre vérité et non-vérité. Le dieu n'est-il qu'un simple « invité », sa présence ne s'impose-t-elle pas plutôt comme inévitable et essentielle ? Pourtant, la configuration de l'être n'était-elle pas déjà parfaitement cohérente et autonome sans la figure du dieu ? Pourquoi, au fond, l'*Ereignis* comporte-t-il six figurations et non pas cinq ? Quelle est la fonction du dieu au sein de la constellation de l'être ? Et si le dieu est « le tout autre »², a-t-il un visage propre, une identité définie, ou demeure-t-il une figure impalpable sans nom ni contours ?

I. Le « dernier dieu », une présence fugace à l'horizon de l'être

Comment la structure de l'être comme *Ereignis* est-elle représentée, figurée ? Qu'est-ce qui sous-tend la cohésion des différentes dimensions de l'être pour en faire un tout soudé et autonome, un ensemble de figurations étroitement enlacées, ou plus exactement, une con-figuration ? Dans les *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger décrit l'*Ereignis* comme une « articulation » (*Fuge*) cristallisant en elle six modes différents,

¹ *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, 279.

² Le dieu est décrit comme « le tout autre contre les ayant-étés (*die Gewesenen*), avant tout contre le dieu chrétien » – *ibid.*, 403.

six *Fügungen*, qui, toutes ensemble, forment un édifice par lequel elles reflètent l'être et lui "ressemblent"³. Chaque *Fügung* ne se comprend qu'en relation étroite avec les cinq autres. Ainsi, l'« écho » (*der Anklang*) ou « événement désappropriant » (*Enteignis*) – la première *Fügung*, qui désigne le non-déploiement de l'« événement appropriant » au sein de la métaphysique – n'a de sens que parce qu'il conduit au « passage » (*Zuspiel*) depuis le « premier commencement » de la métaphysique vers l'« autre commencement » après le « tournant ». Le « passage » fonde le « saut » de l'être (*der Sprung*), troisième *Fügung*, « projet » (*Entwurf*) de l'être projetant ses possibilités d'être en avant de soi tout en étant toujours déjà « jeté » (*geworfen*) en un monde. Par là s'accomplit la « fondation » (*die Gründung*) de la vérité de l'être, qui se fait « le fondateur fondé du fond » (*der gegründete Gründer des Grundes*)⁴. L'« événement appropriant » apparaît, avec la cinquième figuration, sous les traits des « futurs » (*die Zukünftigen*) : ces chercheurs de l'être sont chargés non seulement de trouver la vérité de leur être, mais aussi – et c'est là que le mystère s'épaissit – de préparer l'arrivée du « dernier dieu », « le tout autre contre les ayant-étés, surtout contre le dieu chrétien » (*der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen*)⁵.

Si les *Fügungen* ne sont pas des moments successifs – l'être *est* et ne devient pas –, elles s'encastrent les unes dans les autres comme des engrenages, animées par une autonomie, plus exactement une ontonomie, interne. Il n'existe donc pas de fondement qui sous-tendrait le tout comme un socle solide, inamovible et inaltérable sur lequel s'enracineraient ensuite différentes figurations, posées arbitrairement les unes à côté des autres sur ce fond commun. L'être n'a d'autre fondement que l'abysse qu'il est lui-même. Quant au dieu, il s'articule à l'être au même titre que les cinq autres modalités de l'« événement appropriant ». En cela, il se trouve dans une situation d'impuissance complète : si l'être ne se fonde pas lui-même en sa vérité, le dieu n'a aucune chance d'apparaître. L'homme, en revanche, comme *Dasein*, est le lieu où peut se déployer l'événement de l'être ; il se fait le « gardien de la vérité de l'être » (*der Wächter der Wahrheit des Seyns*)⁶, le « berger de l'être » (*der Hirt des Seins*)⁷. Alors que le dieu est lié à l'être par le besoin impérieux de ce qui seul engendre la possibilité de son épiphanie et conditionne son existence, l'homme se comprend en une relation de réciprocité essentielle avec l'être, comme le montre cette phrase de Heidegger : « L'être a besoin de l'homme pour se déployer, et l'homme appartient à l'être pour pouvoir accomplir sa détermination extérieure en tant qu'être-là »⁸. Si homme et être sont inséparables et cooriginaires, le dieu n'est qu'une modalité possible mais non nécessaire de l'être.

³ Cf. l'étymologie de configuration, qui vient du terme latin *configuratio*, signifiant ressemblance.

⁴ GA 65, 239.

⁵ *Ibid.*, 403.

⁶ *Ibid.*, 240.

⁷ *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarken*, GA 9, 331.

⁸ GA 65, 251.

Cependant, contrairement à ce que la concision des deux formules exprimées conjointement « montée de l'homme » et « chute du dieu » laissait entendre, les relations entre homme et dieu ne sont pas simplement inversées par rapport à la pensée traditionnelle. Le « tournant » heideggérien est plus qu'un demi-tour, plus qu'une révolution qui mettrait le dieu à la place de l'homme et l'homme à la place de dieu. Le dieu se situe dans une relation de dépendance par rapport à l'être qu'il n'est pas, alors que l'homme *est* l'être lui-même en tant qu'être-là.

En toute hypothèse, le dieu ne vient – s'il vient – qu'en ultime position. Sa venue, avant d'être arrivée, est d'abord attendue, puisqu'elle implique l'accomplissement préalable de la transcendance de l'être comme « événement appropriant ». L'attente du dieu se double de celle de l'être, qui doit attendre que l'homme soit prêt à effectuer le « saut » dans la vérité pour pouvoir la fonder. Que signifie alors l'événement de l'être, qui, donnant lieu à une possible manifestation du dieu, coïncide avec un mouvement d' "à venir", et qui tout à la fois, sous les traits de cette double attente, semble reposer sur l'immobilité la plus complète ?

En réalité, il y a bien une dynamique inhérente au phénomène de l'attente, qui ne se réduit pas à ce sur quoi il débouche – l'attente satisfaite ou l'attente déçue n'est déjà plus attendue. Dans *Brief über den Humanismus*, Heidegger décrit une imbrication de dimensions qui se conditionnent les unes les autres, faisant émerger peu à peu le dieu, depuis la vérité de l'être :

Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'Être que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la déité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la déité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot « Dieu »⁹.

Chacune de ces quatre dimensions, tout comme les six modalités de l'*Ereignis*, désigne un type de séjour de l'homme. Chacune implique un "demeurer" de l'homme en elle, qui seul rend possible l'accès à une autre dimension. C'est seulement en séjournant dans la vérité de l'être que l'homme peut apercevoir le sacré, qui peut alors engendrer le déploiement de la déité, et celle-ci, lorsqu'elle est éclairée par la « lumière » de l'être, peut accueillir le dieu.

En ce sens, la configuration de l'être – décrite comme articulation de six modalités ou comme déploiement de quatre dimensions –, correspond à un système de sas qui s'ouvrent successivement, régi par un mécanisme précis et fragile d'engrenages qui lentement s'entraînent les uns les autres. C'est ce mouvement, celui du déploiement de l'être, qui suppose une attente longue et patiente, il se déroule peu à peu, de lui-

⁹ GA 9, 351, trad. mod.. Heidegger écrit ici *Gottheit*, et non pas *Göttlichkeit*, c'est pourquoi on a préféré le terme *déité*, cf. 2. Le « dieu à venir », une figure sans visage.

même. Si l'une des dimensions manque, c'est tout l'édifice qui s'écroule, l'être se retire et le dieu ne peut que fuir :

C'est dans cette proximité ou jamais que doit se décider si le dieu et les dieux se refusent et comment ils se refusent et si la nuit demeure, si le jour du sacré se lève et comment il se lève, si dans cette aube du sacré une apparition du dieu et des dieux peut à nouveau commencer et comment¹⁰.

Heidegger désigne aussi l'*Ereignis* comme un « il y a être » (*es gibt Sein*) originaire, c'est-à-dire comme l'événement d'une donation ne donnant rien d'autre qu'elle-même et excluant à la fois sujet et objet. L'être se donne comme « être-là » et se retire dans ce don de lui-même au profit du donné, l'étant. Le « il y a être » signifie en fait la manifestation de l'être derrière le voilement inhérent à l'« être-là » comme « être-au-monde ». Or la venue du dieu suppose la dé-couverte de l'être en sa vérité, c'est-à-dire la levée de tout voile (ἀ-λήθεια). Ni donateur, ni créateur, mais « invité de l'être », le dieu apporte à son tour un don, un présent, à son hôte : l'entrée du dieu dans la maison de l'être lui confère l'éclat qui lui manquait. Le dieu s'insère donc dans la constellation de l'être en tant que témoin et révélateur signalant l'*Ereignis*. De ce fait, Heidegger attribue au dieu une fonction déictique fondamentale, par laquelle celui-ci manifeste l'avènement de l'être en sa vérité. La figure-signal du dieu consacre l'événement de la configuration de l'être en lui offrant « l'éclat de la déité » (*der Glanz der Gottheit*)¹¹, c'est-à-dire le signe éclatant, que, dans l'impuissance du don, elle ne pouvait se conférer à elle-même. Loin d'être un intrus inutile et superflu, la figure du dieu transfigure la configuration de l'être.

En outre, la donation, « événement » unique de l'être, fonde l'histoire de l'être, qui se déploie sur le mode de la « temporalisation » (*Zeitigung*) entre les trois « ekstases », « être-été » (*Gewesenheit*), présent et futur. Celles-ci s'articulent entre elles pour constituer la « trans-sistence » (*Trans-sistenz*)¹², selon une formule de Joseph Brechtken : l'être se transcende tout en restant dans l'immanence. L'étroite imbrication entre les trois « ekstases » n'est rendue possible que par la prééminence de l'« ekstase » du futur : c'est parce que l'être est toujours en avance sur soi qu'il peut revenir vers son passé, son « être-été », en se faisant être au cœur du présent. Ni processus linéaire – sous forme d'un vecteur qui progresserait vers un futur, τέλος à atteindre – ni déroulement cyclique – à l'instar d'un cercle clos sur lui-même en une éternelle itération –, la dynamique de l'histoire de l'être repose sur un double mouvement :

¹⁰ *Ibid.*, 338.

¹¹ « Non seulement les dieux et le dieu se sont enfuis, mais l'éclat de la déité s'est éteint dans l'histoire du monde » – « *Wozu Dichter ?* » in *Holzwege*, GA 5, 269, trad. mod.

¹² Josef Brechtken, *Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger, Die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gott-lose Gottesfrage*, Meisenheim am Glan, Anton Hain (Monographien zur philosophischen Forschung, Band 99), 1972, p. 137.

depuis l'avenir jusqu'au présent – l'être comme « être à venir » – et à partir du présent en direction de l'avenir – l'être comme « être pour la fin » (*Sein zum Ende*)¹³. C'est en ce sens qu'il faut interpréter l'expression de Heidegger « eschatologie de l'être »¹⁴. L'être se meut toujours entre "à venir" et arrivée. « Arrivée qui demeure et qui dans son demeurer attend l'homme » (*bleibende und in ihrem Bleiben auf den Menschen wartende Ankunft*)¹⁵, il est aussi toujours en chemin entre ses trois « ekstases », dans l'incapacité de se fixer.

Par conséquent, ce que le dieu figure demeure par essence toujours insaisissable, fuyant et évanescent. Le dieu découvre l'être à lui-même en son fondement abyssal, il manifeste le néant d'où celui-ci s'approprie et se transcende et le dévoile par là en sa finitude fondamentale. La vérité de l'être, puisqu'elle est toujours voilement avant de se faire dévoilement, inclut son propre non-déploiement, c'est-à-dire la non-vérité, et apparaît en ce sens sous la forme d'une oscillation infinie, d'un éternel tremblement. Aussi l'épiphanie dévoilée de l'être grâce à la figure divine ne peut-elle être qu'éphémère et transitoire. « L'être est le tremblement des dieux » (*die Erzitterung des Götterns*)¹⁶. Le « tournant » vacille et tourne toujours, sans jamais cesser son mouvement de rotation et de retournement. De même, le dieu vient en se dérochant, son arrivée marque aussi sa fuite, sa venue n'est qu'un passage fugitif. La figure divine fait donc signe vers l'être et se montre elle-même comme signe avant de se retirer aussitôt dans son retrait essentiel. L'abyme de l'être prend également le sens de cette impuissance à se fonder soi-même et à retenir le dieu. « Le passage est justement le propre de la présence des dieux, l'évanescence d'un signe à peine perceptible qui, à l'instant infinitésimal de son passage, peut offrir la somme de toutes les béatitudes et de toutes les épouvantes »¹⁷.

La présence du dieu ne signifie pas l'abandon de l'absence : elle désigne au contraire un entre-deux, entre présence et absence, un signe fugace qui, soulignant subitement l' "à venir" de la présence, laisse entrevoir le "revenir" imminent de l'absence. Cette éternité du passage – qui n'est ni *aeternitas*, ni *sempiternitas* – manifeste le "moment" comme le mode essentiel du déploiement de l'être – et de l'advenue du dieu.

Cependant, le dieu ne fait que répondre à l'appel de l'être, le signe du dieu comme signalisation coïncide avec le signe de l'être comme invitation (*Wink*). Si l'être et le dieu font tous deux signe vers l' « abysse sans-fond » (*Ungrund*), le dieu vient « sauver » l'être qui éprouve vertige et épouvante devant sa propre profondeur insondable. Au moment où, toute médiation supprimée et tout voile levé, il ne reste que l'être débarrassé de ses scories, revenu devant l'étant en un solipsisme fondamental, le

¹³ SZ, § 48, 245.

¹⁴ GA 5, 327.

¹⁵ GA 9, 363, trad. mod.

¹⁶ GA 65, 239.

¹⁷ Hölderlins *Hymnen "Germanien" und "der Rhein"*, GA 39, 111.

dieu vient remplir, un instant du moins, ce vide de l'angoisse par la présence d'un signe, si évanescents et éphémères fût-ils. « Seulement un Dieu peut encore nous sauver »¹⁸, affirme Heidegger lors du célèbre entretien du 23 septembre 1966 publié dans le *Spiegel*. C'est en effet au moment où l'éclipse de l'être derrière l'étant prend fin que le danger est le plus grand : le dieu vient alors s'intercaler entre l'être et l'homme pour « sauver » l'homme qui ne pourrait supporter d'observer immédiatement l'être dans la nudité angoissante de sa vérité. L'homme peut alors tourner son regard vers le signe du dieu, témoin et médiateur de l'épiphanie de l'être dévoilé.

Mais l'éclat divin de l'être en sa vérité risque d'éblouir, d'aveugler même celui qui le contemple de trop près, comme le chanteur du poème de Hölderlin¹⁹ qui a bel et bien perdu la vue. Cette découverte de l'être doit demeurer un moment exceptionnel et privilégié. L'évanescence du passage ne représente donc pas un manque, mais la nécessaire fugacité de l'instant où l'être vient se révéler, avant de retourner aussitôt derrière la voile du non-déploiement.

II. Le « dieu à venir », une figure sans visage

Si la fonction sémiologique et déictique du dieu au cœur de la configuration de l'être transparait assez explicitement dans les textes, il n'en est pas de même pour son identité. Qui se cache derrière cette figure divine entièrement subordonnée à l'être et pourtant capable de le « sauver » de l'angoisse existentielle devant sa finitude originelle ? Le discours de Heidegger à ce propos se fait délibérément flou, confus et hésitant. Son refus de toute fixation conceptuelle et sa répugnance à dresser un système du divin se traduit par l'emploi de diverses appellations. Heidegger évoque tantôt un dieu, tantôt des dieux, tantôt même Dieu, comme nom propre, sans prendre la peine de motiver explicitement cette variation. À titre d'exemple : il déplore le « manque de Dieu » (*Fehl Gottes*)²⁰, tout en évoquant deux pages plus loin les « dieux enfuis » (*die entflohenen Götter*)²¹ sans que l'on sache réellement qui désignent ces deux formules. Cette hésitation constante entre le singulier et le pluriel reflète l'indécision et l'incapacité à trancher, comme Heidegger l'explique dans les *Beiträge* :

Parler des « dieux » ne veut pas dire ici l'affirmation résolue de la présence d'une multitude par opposition à un seul, mais cela désigne l'indécision concernant l'être des dieux, le fait de ne pas savoir s'il s'agit de l'être d'Un seul ou de Plusieurs²².

¹⁸ *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966)*, in *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, GA 16, 671.

¹⁹ Hölderlin, « *Der blinde Sänger* », in *Sämtliche Werke : Große Stuttgarter Ausgabe*, Band II : « Gedichte nach 1800 », 1. Hälfte : Text, Stuttgart, Kohlhammer, 1951, p. 54-55.

²⁰ GA 5, 269, trad. mod.

²¹ *Ibid.*, 271.

²² GA 65, 437.

En toute hypothèse, le dieu de Heidegger ne relève ni du polythéisme, ni du monothéisme, ni du panthéisme, ni même d'aucune forme de théisme. Il n'est ni pluriel, ni singulier, ni personnel, ni neutre. « Le dernier dieu a son unicité la plus unique et se trouve en-dehors de cette définition fautive que signifient les titres "mono-théisme", "pan-théisme" et "a-théisme" »²³.

À cette pluralité de dénominations s'ajoute l'utilisation de multiples termes étroitement liés à la notion de divin, mais, de même, jamais définis en tant que tels : que signifient précisément *das Göttliche*, *die Gottheit* et *die Göttlichkeit* et comment les traduire ? Si *das Göttliche* correspond en français au mot « divin », les termes *Gottheit* et *Göttlichkeit* peuvent présenter davantage de difficultés de traduction. *Göttlichkeit* étant formé à partir de l'adjectif *göttlich*, nous le traduisons par « divinité » (divin-ité). *Göttlich-keit* doit être envisagé comme *Göttlich-sein*, l'« être-divin », et nous avons réservé le terme « déité » à *Gottheit*, au sens de *Gott-sein*, l'« être-dieu ». Le « divin » désigne manifestement le déploiement du dieu dans la dimension de la « déité » tout comme l'« ek-sistence » est le déploiement de l'homme. Mais pourquoi employer le même terme au pluriel (*die Göttlichen*), comme synonyme pour les « futurs », veilleurs dans la nuit en attente du dieu ? Quant à la « divinité », elle renvoie au caractère immortel du dieu, par opposition au caractère mortel, fini, des hommes. L'énigme autour du dieu se complique encore lorsque surgissent des termes aussi étranges que *gotthaft*²⁴, *Götterung*²⁵, ou encore *durchgotten*²⁶. Littéralement, *das Gotthafte* signifie "tout ce qui touche au divin". *Götterung*, par analogie avec *Wesung*, semble désigner le mode de déploiement du dieu, qui se fait présent au sein même du « saut dans l'abandon de l'être » (*der Sprung in die Seinsverlassenheit*). Le verbe *durchgotten* vient figurer l'éclair d'une présence divine extrêmement frêle et fugace au cœur de l'être « événement appropriant ». Pour résumer : le ou les dieux (*der Gott* ou *die Götter*) se déploient sur le mode de la divinisation (*Götterung*) correspondant au saut de l'être vers le futur, dans la dimension de la déité (*Gottheit*), parce qu'il est ou parce qu'ils sont, de par leur caractère immortel comme divinité (*Göttlichkeit*), le divin même (*das Göttliche*). En tant que tels, ils sont à même de traverser l'être, de percer à travers lui (*durchgotten*), ne serait-ce que furtivement, et en se manifestant, au cœur du présent,

²³ *Ibid.*, 411.

²⁴ « Parler des "dieux" [...] désigne l'indécision concernant l'être des dieux, le fait de ne pas savoir s'il s'agit de l'être d'Un seul ou de Plusieurs. Cette indécision inclut la question problématique de savoir si quelque chose comme être peut réellement être attribué aux dieux, sans détruire tout ce qui touche au divin (*alles Gotthafte*) » – *ibid.*, 437.

²⁵ « L'être n'atteint sa grandeur que lorsqu'il est reconnu comme ce dont le dieu des dieux et toute divinisation (*Götterung*) ont besoin. [...] C'est pourquoi l'être n'est [...] accessible que dans le saut dans l'abandon de l'être en tant que divinisation » – *ibid.*, 243 sq.

²⁶ « [Le dieu], qui ne perce, en tant que dieu, à travers l'être (*das Seyn durchgotten*), que dans l'acte et le sacrifice, l'action et la pensée » – *ibid.*, 262.

non pas immédiatement, mais derrière les traits de "ce qui touche au divin" (*das Gotthafte*).

Toutefois, la lecture la plus attentive de Heidegger ne permettra jamais complètement de démêler ce que le philosophe a volontairement mêlé, de distinguer ce qu'il a sciemment confondu. Ces formules ne peuvent qu'effleurer un dieu qui, en tant que « dernier dieu » (dans les *Beiträge zur Philosophie*) ou « dieu divin » (dans *Identität und Differenz*)²⁷, doit demeurer « inconnu ». Il n'est pas le dernier d'une succession non achevée de dieux, mais par sa venue, il met fin à tous les dieux l'ayant précédé, et en cela, il figure l'acte ultime de l'histoire de l'être.

Ce dieu désigne-t-il un type d'étant spécifique ? Difficile à dire, puisque le discours de Heidegger à ce sujet diffère selon les écrits. Si, dans la conférence « *Die Kehre* »²⁸ (1949) ou dans *Brief über den Humanismus*²⁹ (1947), Heidegger le range effectivement dans la catégorie des étants, sur le même plan qu'un rocher ou qu'une œuvre d'art, il exprime une autre opinion dans les *Beiträge zur Philosophie*³⁰ (1936-1938), où il met en doute la possibilité d'attribuer l'être au dieu sans risquer de détruire toute idée de divin. Or, si l'être n'est pas indissolublement lié au dieu, c'est que le dieu n'est pas un étant. Il ne serait donc ni étant, ni non-étant, ni être : « Le dieu n'est ni "étant", ni "non-étant", mais on ne peut pas non plus l'assimiler à l'être »³¹.

La pensée heideggérienne du dieu cherche en avançant prudemment, à tâtons. Au lieu de s'aventurer dans des définitions hasardeuses, elle préfère affirmer haut et fort non pas qui est le dieu qu'elle évoque, mais au contraire qui il n'est pas : le Dieu créateur du christianisme et le dieu *causa sui* de la métaphysique. Le « dieu à venir » n'est ni absolu – il dépend de l'être –, ni transcendant au sens théologique – il se manifeste dans l'horizontalité propre à l'*Ereignis* –, ni éternel – il vient en passant furtivement –, ni infini – il s'enracine dans la finitude propre à l'être –, ni immuable – il est tantôt pluriel, tantôt singulier. Ce n'est pas un dieu qui se révèle, mais qui révèle quelque chose d'extérieur à lui qui doit être révélé, l'être.

Finalement, ce qu'on peut dire du dieu nous vient de l'être, et ce qu'on peut identifier de lui se résume à son "à venir". Il se déploie sur le mode de l' "à venir", comme l'être se déploie sur le mode de l' « être-au-monde ». Il est le « dieu-à-venir » dans une période intermédiaire entre le « ne plus » des dieux enfuis et le « pas encore » de sa présence, après la mort des dieux d'autrefois, mais avant le retour de celui qui

²⁷ « Ainsi la pensée sans-dieu, qui se sent contrainte d'abandonner le Dieu des philosophes, le Dieu comme *Causa sui*, est peut-être plus près du Dieu divin » – « *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* », in *Identität und Differenz*, GA 11, 77.

²⁸ « Car le dieu lui-même, s'il est, est un étant, se tient comme étant dans l'être, dans l'essence de celui-ci, qui advient à partir de l'advenir-monde du monde » – « *Die Kehre* », in *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, 76.

²⁹ « L'être est plus éloigné que tout étant et cependant plus près de l'homme que chaque étant, que ce soit un rocher, un animal, une œuvre d'art, une machine, que ce soit un ange ou Dieu » – GA 9, 331.

³⁰ GA 65, 437, cf. note 24.

³¹ *Ibid.*, 263.

vient. Ce « dieu inconnu » demeure "venant" sur le mode d'une présence-absence qui le révèle comme insaisissable.

Le « dieu à venir » apparaît comme l'énigme de la structure de l'être, dont la présence n'influe aucunement sur l'accomplissement de l'événement de l'être, mais qui s'en fait la consécration, comme une couronne remise au roi de la fête qu'est l'être lui-même. Loin d'être un simple figurant rejeté, comme s'il était superflu, à la fin de l'histoire de l'être, le dieu joue le rôle d'un acteur principal dans la représentation de la fête de l'être. L'être l'a invité à venir jouer, mais il ne donne pas l'heure exacte de sa venue et on ne sait pas même s'il répondra à l'invitation. Acteur, le dieu est aussi musicien, réalisant ainsi un double « jeu ». Dans *Der Satz vom Grund*, Heidegger, se référant à un poème d'Angelus Silesius, le décrit comme un « joueur » (*Spieler*) qui joue d'un instrument qu'il n'a ni construit, ni créé, qui ne lui appartient pas, mais qu'on lui a confié pour qu'il en fasse vibrer les cordes. C'est l'homme, « berger de l'être », qui confie l'être au dieu, pour que celui-ci joue la musique de l'être.

En définitive, le dieu incarne, sous une forme inconnue, la pré-figuration de l'unité à venir entre l'homme et l'être dans sa vérité. Métaphore en négatif, il métaphorise en montrant d'abord, comme dans un miroir, l'envers de sa face, sa figure inversée, c'est-à-dire sa "défiguration" à travers le dieu chrétien et métaphysique. Son visage propre n'apparaît jamais directement. En cela, il illustre la nécessité d'une part d'inconnu au sein même de la configuration de l'être. Le dieu s'immisce dans la structure de l'*Ereignis*, qui, composé seulement des cinq premières figurations, pourrait apparaître comme un système clos, déjà achevé. L'ajout d'une sixième figuration vient creuser une mince fissure dans une composition presque trop parfaite, trop univoque pour représenter la vérité ontologique comme coappartenance entre être et néant, entre vérité et non-vérité. Le dieu est le signe à la fois présent et absent de l'ouverture sur l'infini inhérente à l'être, et il figure ainsi la liberté la plus essentielle de l'être. En tant qu'ouverture, il doit demeurer inconnu : dieu sans visage, figure sans figure, il incarne le mystère du déploiement de l'être.

III. Poétique du dieu

La problématique du dieu chez Heidegger nécessite un nouveau type de pensée, qui ne correspond ni à la théologie, ni même à la philosophie, mais qui va de pair avec une nouvelle forme de langage. C'est à la poésie que Heidegger confie la tâche de s'approcher du divin, celle-ci doit prendre le relais de la philosophie une fois qu'elle a amené la pensée jusqu'aux extrémités les plus ultimes de la vérité de l'être. L'idée même du « dieu à venir » témoigne d'une nouvelle conception de la langue : le langage, par excellence le langage poétique, n'est plus un instrument qui servirait comme moyen de communication, et son rôle ne se borne plus à affirmer péremptoirement des réponses en posant des étiquettes sur les choses, mais à refléter le questionnement inhérent à la

pensée. En cela, Heidegger lui confère une fonction fondamentalement ontologique, puisqu'il doit figurer le déploiement de l'être, et, éventuellement, permettre la venue du dieu.

La figuration de l'être dans et par la poésie signifie-t-elle une création (poésie comme ποιήσις) ? En toute hypothèse, il ne s'agit pas d'une création *ex nihilo* par un poète démiurge qui inventerait l'être de toutes pièces. Le poète n'invente pas l'être, mais il doit créer le lieu, la « clairière » (*Lichtung*), où l'être vient à se dévoiler et le dieu à apparaître. En cela, la poésie est une « fondation de l'être », comme l'écrit Heidegger dans les *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, reprenant un vers de Hölderlin³² : « la poésie est fondation de l'être par la parole »³³. Cette « fondation de l'être » joue le rôle d'une médiation, qui permet à l'être de se fixer et de s'établir, momentanément du moins, dans le mot, et d'émerger ainsi hors de son retrait derrière l'étant. À ce titre, les poètes ne sont autres que des « demi-dieux », les penseurs de l'« autre commencement », à la fois veilleurs dans la nuit guettant les signes du retour des dieux et médiateurs tournés vers les hommes pour les mettre sur la voie de leur dieu. Parallèlement, la poésie reçoit une fonction de conservation et de protection de l'être et se fait le musée de la parole, la « maison de l'être » (*das Haus des Seins*) et l'« abri de l'essence de l'homme » (*die Behausung des Menschenwesens*)³⁴. Le poète préserve l'être à l'abri des vicissitudes de l'étant dans l'écrin sacré du poème, derrière le voile protecteur du mot, afin d'empêcher l'oubli définitif de l'être.

La poésie se fait fondamentalement réceptive. Si elle peut fonder l'être, c'est-à-dire si elle incarne l'espace de liberté d'où l'être peut se révéler, purifié de ses scories et où les dieux peuvent prendre forme et devenir figure, c'est parce que, avant d'être parole, elle est d'abord écoute silencieuse. « La parole se fonde dans le silence »³⁵, écrit Heidegger. L'être ne peut se déployer et le dieu apparaître que dans le silence, non pas le silence du vide, mais le silence authentique d'où la parole puise la possibilité de son existence, le silence de la pensée, celui qu'évoque Heidegger lorsqu'il conseille de se taire à propos du dieu³⁶. La poésie ne fonde pas l'être à partir de rien, mais elle le sculpte à partir du néant depuis lequel il se déploie comme être, le néant cooriginnaire de l'être. La parole du poète est donc d'abord une réponse, une réponse à l'appel du dieu, et la mission du poète devient une vocation.

Si la poésie est le creuset qui accueille l'être et le dieu, c'est bien parce qu'elle ne conceptualise pas, ne rationalise pas, ne systématise pas, mais figure. Elle n'a pas prise sur ce qu'elle exprime, mais au contraire se laisse moduler par lui. Les figures en

³² « Mais ce qui demeure, les poètes le fondent (*stiften*) » – Hölderlin, « *Andenken* », in *Sämtliche Werke : Große Stuttgarter Ausgabe*, Band II, p. 189, v. 59, trad. mod.

³³ *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, 41.

³⁴ GA 9, 333.

³⁵ GA 65, 510.

³⁶ « Quiconque a de la théologie, qu'elle soit chrétienne ou philosophique, une connaissance directe puisée là où elle est pleinement développée, préfère aujourd'hui se taire, dès qu'il aborde le domaine de la pensée concernant Dieu » – « *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* », GA 11, 63.

tant que telles ne sont que des médiations qui balisent un chemin jusqu'à l'être, voire jusqu'au dieu, elles ouvrent la voie sans tracer de ligne franche et définitive jusqu'à un but déterminé d'avance. Sans doute d'ailleurs n'y a-t-il pas d'autre quête à poursuivre que celle de s'avancer le plus doucement possible en direction du dieu sans vouloir le saisir directement. La poésie a pour mission de nous suggérer l'infinité de figures possibles tout en n'en manifestant toujours qu'un nombre nécessairement limité, puisque, dans son déploiement même, elle est toujours à venir.

Quel poète s'est montré, mieux que Hölderlin, à la hauteur de la difficile mission confiée à la poésie par Heidegger ? Le philosophe reconnaît et affiche sa filiation avec celui qu'il tient pour « le poète du poète » (*der Dichter des Dichters*)³⁷ quand il affirme, en 1966 : « Ma pensée se tient dans un rapport incontournable avec la poésie de Hölderlin »³⁸. Heidegger est fasciné par le pouvoir suggestif de la parole poétique de Hölderlin, précisément par sa capacité de figuration. Hölderlin consacre plusieurs de ses poèmes à la mise en scène et à la représentation de la notion de passage entre la fin d'une époque et le renouveau des temps à venir à travers le motif de la « nuit sacrée ». Heidegger y voit l'incarnation du « temps d'indigence » (*dürftige Zeit*) marqué par l'oubli de l'être dans lequel il vit, et la figuration de l' "à venir" de son « dieu divin ». La nuit décrite par Hölderlin représente l'abîme de l'entre-deux, ce gouffre sans-fond ouvert à l'infini, ce « chaos sacré » (*heiliges Chaos*)³⁹ qui est aussi le temps « du verbe torrentiel » (*das strömende Wort*)⁴⁰, le temps poétique par excellence. Heidegger comprend la poésie de son prédécesseur comme la preuve consolante que la nuit de la métaphysique, si noire soit-elle, ne peut détruire la possibilité d'une autre histoire de l'être, d'un « autre commencement », puisque même une poésie comme celle de Hölderlin a pu naître et se développer au cœur de l'époque métaphysique.

En effet, si ce qui est proche n'est pas encore présent, le sauvetage ne peut surgir que de l'abîme :

Mais aux lieux du péril croît
Aussi ce qui sauve⁴¹.

Certes, le sacré tend à se retirer et le « sauf » (*das Heile*)⁴² à tomber dans l'oubli, mais l'absence de ce « sauf », repérée comme absence, est le signe qu'elle peut encore devenir présence. Seul l'oubli de l'oubli serait irrémédiable.

³⁷ GA 4, 34.

³⁸ GA 16, 678.

³⁹ Hölderlin, « *Wie wenn am Feiertage* », in *Sämtliche Werke : Große Stuttgarter Ausgabe*, Band II, p. 118, v. 25.

⁴⁰ Hölderlin, « *Brod und Wein* », in *ibid.*, p. 91, v. 34, trad. mod.

⁴¹ Hölderlin, « *Patmos* », in *ibid.*, p. 165, v. 2-3.

⁴² GA 5, 295.

L'interprétation des poèmes de Hölderlin ne permet pas à Heidegger d'identifier davantage le dieu, mais bien de préciser le mode de son advenue. Le dieu demeure inconnu, mais son arrivée, elle, doit être connue et annoncée dans et par la poésie. La poésie, parole performative, pré-figure et tout à la fois fait advenir le « mariage du ciel et de la terre » (*Hochzeit von Himmel und Erde*)⁴³, formule de Heidegger qui n'est pas sans rappeler un vers de Hölderlin : « Alors ils fêtent les noces, hommes et dieux » (*Dann feiern das Brautfest Menschen und Götter*)⁴⁴, et qui signifie en d'autres termes la venue du dieu au cœur de l'être. Instaurant un jeu de miroir entre les quatre éléments du « quadriparti » (*Geviert*) qui se réfléchissent mutuellement, et reflétant par là même le déploiement de l'être, la poésie est capable de renvoyer l'image du dieu. Mais le miroir, parce qu'il est médiation, est toujours déformant, et il est vain de chercher à découvrir qui se trouve devant le miroir, qui se reflète dans le mot. La volonté d'atteindre immédiatement le dieu ne peut aboutir qu'à sa défiguration, comme nous le montre, dit Heidegger, le règne déclinant de la métaphysique.

IV. À quoi bon un nouveau langage ? À quoi bon le « dieu à venir » ?

Heidegger s'efforce d'abandonner complètement le langage dépassé de la philosophie. Il veut, à travers la poésie, inventer une forme de langage radicalement différente. Mais pourquoi est-il nécessaire de changer de langage pour dire le « dieu à venir » ?

Le projet ontologique de Heidegger suppose de repenser le futur pour lui-même : il s'agit de combler un manque en réalisant une tâche jamais accomplie par les philosophies métaphysiques, depuis Hegel, qui conçoit l'histoire comme un « présent absolu », jusqu'à Nietzsche, qui envisage la temporalité comme « l'éternel retour du même ». Heidegger s'attache à penser ce qui n'est pas encore, sans l'inventer et sans recourir ni à la spéculation métaphysique ni à la foi. Cette entreprise ne vise pas à une simple amélioration de l'avenir, mais elle touche à la possibilité même d'un futur. L'être peut-il encore être sauvé de l'étant, à une époque où l'on a oublié jusqu'à l'oubli de l'être lui-même ? Peut-on contrecarrer la décadence du temps et le déclin de l'histoire ?

L'emploi du superlatif dans l'expression le « plus à venir de l'à venir » (*das Kommendste des Kommenden*)⁴⁵ marque bien cette volonté de ne pas réduire la dynamique de l' "à venir" à autre chose qu'elle-même. De même, « le dernier dieu », dans sa formulation même, souligne la nécessité de préserver le futur en tant que futur. L' "à venir" est toujours et perpétuellement "à venir", c'est-à-dire « refus hésitant »

⁴³ « *Das Ding* », in *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, 11, trad. mod.

⁴⁴ Hölderlin, « *Der Rhein* », in *Sämtliche Werke : Große Stuttgarter Ausgabe*, Band II, p. 147, v. 180.

⁴⁵ « Le plus à venir de l'à venir est l'à venir du dernier dieu » – *Die Geschichte des Seyns (1938-1940)*, in *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, 97.

(*zögernde Versagung*)⁴⁶, il ne peut se faire arrivée définitive sous peine d'être englouti par le présent, mais ne doit pas non plus être relégué à un futur pour toujours inaccessible. L' "à venir" est un lieu intermédiaire qui préserve en lui la possibilité de futur comme futur, mais aussi du présent comme présent et du passé comme passé. En ce sens, l'absence de dieu n'est pas un déficit, mais bien plutôt le signe de l'ouverture infinie sur et à l'avenir. L'impossibilité de définir le dieu représente cette infinité de possibles par lequel le futur reste futur.

Pendant, en quoi était-il nécessaire de lier l'idée d'un futur inconnu comme dimension irréductible au présent à la figure d'un dieu ? Peut-on dégager les motivations profondes de Heidegger qui expliqueraient le recours au divin ? S'interrogeant sur le sens de l'être, Heidegger, inéluctablement, parvient à des questions qui touchent à une dimension au-delà de l'être. Cette nouvelle dimension ne peut être atteinte ni par le langage réducteur et spéculatif de la métaphysique, ni même par l'ontologie "pure", qui, en tant que telle, ne dispose pas des moyens appropriés pour dire ce qui dans son déploiement la dépasse. Pour penser cet horizon "méta-ontologique", Heidegger a besoin d'un langage au-delà du langage. Le recours au terme de dieu relève précisément d'un discours qui se trans-porte au-delà du langage traditionnel, autrement dit d'un discours méta-phorique⁴⁷. Toutefois, Heidegger use d'un type de métaphore qui vaut pour elle-même, qui n'enferme pas ce à quoi elle renvoie dans une représentation prédéfinie, comme la métaphore de la métaphysique, mais qui se montre en tant que telle, tandis que ce qu'elle métaphorise demeure caché, inconnu, voilé derrière le voile de la figure métaphorique.

Le recours au divin relève donc d'un mode de parole spécifique qui cristallise l'espoir d'un renouveau au cœur d'un monde en déclin en incarnant en quelque sorte l'idée d'un ré-enchantement du monde. Le champ lexical du dieu et du divin apparaît comme une métaphore détournée, parce qu'elle est vidée de son contenu traditionnel. La figure du « dieu à venir » permet d'éviter que la pensée de l'être ne débouche que sur du vide, que ce soit le vide du néant inhérent à la finitude de l'être, ou le vide de l'erreur métaphysique. Elle constitue le plein positif qui vient combler l'ouverture à un futur indéterminé, sans pour autant définir et caractériser outre mesure ce qui doit demeurer inconnu. « La rose est sans pourquoi, fleurit parce qu'elle fleurit »⁴⁸, écrit Heidegger, citant Angelus Silesius. On ne sait pas pourquoi la rose fleurit, mais elle fleurit. On ne sait pas au fond pourquoi, ou plutôt pour quoi le dieu doit venir, mais il est "à venir". « La rose – sans pourquoi, mais non sans parce-que »⁴⁹.

Ce dieu errant dans la poésie relève-t-il d'une mythologie de l'être ? Certes, Heidegger reprend en partie le vocabulaire de la théologie chrétienne, qui lui est, de par son origine et sa formation, somme toute familier, et il a maintes fois recours aux

⁴⁶ GA 65, 29.

⁴⁷ Au sens premier, selon l'étymologie grecque, le terme *méta-phore* signifie "trans-ort".

⁴⁸ *Der Satz vom Grund*, GA 10, 53.

⁴⁹ *Ibid.*, 55.

représentations de la mythologie grecque, notamment à la figure du dieu Dionysos à travers la poésie de Hölderlin. De même, par certains aspects, sa description imagée de l'*Ereignis* en six figurations articulées les unes aux autres rappelle le langage mythologique. Cependant, sa philosophie ne correspond en rien aux caractéristiques de la mythologie définies par Manfred Frank dans son ouvrage sur le « dieu à venir » et la « nouvelle mythologie »⁵⁰. D'une part, la pensée de Heidegger s'oppose radicalement à la « fonction communicative du mythe »⁵¹. Si Heidegger recourt à des termes du langage courant, ce n'est certainement pas dans un souci de transparence – on l'accuse parfois d'hermétisme ! –, mais dans l'unique but de redonner aux mots leur sens originel, en deçà de leur fonction d'outils de communication. D'autre part, les figures de dieux n'engendrent pas le sentiment d'identité du peuple, ce qui nie l'idée du mythe comme prisme d'identification pour une communauté. Certes, « un peuple n'est peuple que s'il reçoit son histoire propre en trouvant son dieu »⁵². Mais avant de pouvoir accéder au dieu, l'humanité doit avoir surmonté l'oubli de l'être, et c'est cette entreprise qui constitue un peuple comme peuple, et non la découverte d'un dieu, qui ne vient qu'après. L'idée du « dieu à venir » souligne à cet égard l'inutilité de toute mythologie, puisque si les dieux se manifestent aux hommes, c'est que ceux-ci sont déjà, comme peuple, en mesure de les accueillir.

L'idée du « dieu à venir » marque certes le double rejet, pour la pensée de l'être, du dieu de la foi et de la métaphysique, mais surtout la volonté et la nécessité de trouver un nouveau langage, plus authentique, plus ontologique. Le recours à une ou plusieurs figures divines fonde « l'autre commencement » de la pensée, en le caractérisant comme une entreprise de dépassement de la métaphysique et de son langage. Le dieu représente l'inconnue de l'équation de l'être une fois que celui-ci est apparu dans sa vérité pure, devant l'étant. Il incarne la seule médiation possible au moment où tous les voiles sont levés, et, en tant que signe de quelque chose qui vient sans être déjà là, il ne peut être défini ni même représenté autrement que par les figures de la poésie.

Toutefois, si Heidegger recourt au potentiel créateur du langage poétique, il ne compose pas une mythologie de l'être. On peut tout au plus affirmer que la figure du « dieu à venir » fait partie d'une poétique de l'être. La nécessité de la poésie marque-t-elle l'échec de la philosophie ? Comme le constate Manfred Riedel, « le pas vers la poésie ne signifie pas pour Heidegger une fuite devant la philosophie »⁵³. En effet, les penseurs et les poètes ne sont-ils pas tous deux « les gardiens de la demeure de

⁵⁰ Manfred Frank, *Der kommende Gott, Vorlesungen über die neue Mythologie*, I. Teil, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1982.

⁵¹ *Ibid.*, p. 11.

⁵² GA 65, 398.

⁵³ Manfred Riedel, « *Seinserfahrung in der Dichtung. Heideggers Weg zu Hölderlin* », in "Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde" : *Heidegger und Hölderlin*, Peter Trawny (éd.), Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann (Martin-Heidegger-Gesellschaft, Schriftenreihe, Band 6), 2000, p. 26.

l'être »⁵⁴ ? Heidegger reste somme toute très cohérent avec lui-même lorsqu'il charge la poésie de prendre le relais de la philosophie. Si le langage est la « maison de l'être », une pensée qui se veut pensée de l'être ne doit-elle pas ancrer l'être dans son « habitation » la plus propre, entretenir cette « habitation », l'embellir, l'orne, en faisant usage de la musique des mots et du pouvoir des images ?

⁵⁴ GA 9, 313, trad. mod.