

## Le dieu et le poète de Heidegger

Le sens du divin chez Heidegger est lié au voisinage de la poésie et de la pensée. Mais il s'est dit dans des expressions et des propositions radicales assez difficiles à entendre, telles que l'idée d'un « dernier dieu » ou la phrase déclarant : « Seul un dieu peut nous sauver ».

D'autre part Heidegger est le penseur de la finitude, donc de ce qui est mortel. Sa détermination de l'humain – l'étant que nous sommes nous-mêmes – par l'existence et l'historialité a exclu le sens à la fois métaphysique et dogmatique religieux de l'éternité. Et dans son œuvre inaugurale, *Être et Temps*, Heidegger n'a pas posé, ou du moins pas élaboré, la question du dieu, alors que la conscience morale, la mort, le monde etc, y sont pensés de manière aboutie. Un lecteur d'*Être et Temps* se cantonnant dans l'analytique du *Dasein* ne saurait où et comment faire intervenir la question du dieu dans un tel horizon de sens.

Par ailleurs encore, il y a l'ouverture de la pensée de Heidegger sur le poème, initiée par la lecture de Hölderlin. Là aussi la filiation qui relie le penseur de l'existence et de l'historialité au Dit poétique n'est pas évidente. Si l'on s'en tient strictement à l'analytique du *Dasein*, avec ses concepts d'angoisse, de dette, de peuple, etc, comment parvenir à entendre le poème disant le caractère « divinement beau » de la Nature ?

De même, il est un autre fait marquant de la pensée de Heidegger : elle mûrit dans le passage progressif d'un sens de l'existence authentique comme « résolution devançante » à cette même existence comme « sérénité » ou détachement des mortels dans leur rapport à la technique moderne. Or, le poème et la pensée du dieu sont tous les deux intimement liés à cette maturation.

Celle-ci serait cependant très difficile à évaluer si nous essayions d'établir la filiation de sens unissant *Être et Temps*, l'*Approche de Hölderlin* et *Acheminement vers la parole*, dans l'état de publication de l'œuvre de Heidegger que nous connaissions avant les années 80. Depuis, deux écrits fondamentaux ont paru : le cours de 1934 intitulé *Les Hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin* ; et les *Compléments à la Philosophie*<sup>1</sup>, rédigés de 1936 à 1938. On y voit le penseur de l'existence et de l'historialité lire les poèmes de Hölderlin en établissant un pont entre l'existence authentique dans l'angoisse, la mort, la dette et l'épreuve d'une tonalité fondamentale (*Grundstimmung*) comme modalité de l'existence authentique initiée par le poème. On y voit le penseur de la finitude de l'être et du mortel situer, à la suite du poète, sa propre destination par rapport au dieu.

Grâce à ces deux œuvres magistrales, il semble possible de poser à présent la question du dieu chez Heidegger, en maintenant le sens de l'interrogation inaugurale du

---

1. Tous nos renvois, dans la traduction originale excepté l'une ou l'autre modification, iront directement aux œuvres citées, dont nous établissons comme suit les titres en abrégés : *Être et Temps* (E.T.), trad. Vezin, Gallimard, Paris, 1986 ; *Les Hymnes de Hölderlin* (Hy), trad. Fédier, Gallimard, Paris, 1988 ; *Beiträge zur Philosophie* (Bei.Ph), Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1989 ; *Approche de Hölderlin* (Ap.Hö), trad. Corbin, Deguy, Fédier, Launay, Gallimard, Paris, 1973 ; *Chemins* (Ch.), trad. Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962 ; *Acheminement vers la parole* (A.P.), trad. Fédier, Gallimard, Paris, 1976 ; *Essais et Conférences* (E.C.), trad. Préau, Gallimard, Paris, 1958 ; *Questions 1* (Q.1), trad. Corbin, Munier, de Waelhens, Biemel, Granel, Préau, Gallimard, Paris, 1968.

« fondateur de l'ontologie moderne » sur le *Dasein*. Nous proposons ici une approche de cette question qui permette d'entendre les propos de pointe du penseur sur le dieu tout en articulant en leur unité les trois caractéristiques de son œuvre : pensée de la finitude, ouverture au poème, inclusion du problème de la technique planétaire dans la tâche de la pensée.

Nous repartirons pour ce faire d'une brève situation du *Dasein* comme mortel dans *Être et Temps* et remonterons progressivement vers la manière dont Heidegger pose la question du dieu et du culte à l'âge de la technique planétaire.

### 1. La finitude du Soi singulier dans *Être et Temps* : un bref rappel<sup>1</sup>

Dans *Être et Temps*, le Soi authentique est le Soi singulier, le « je » que chacun de nous peut être, mortel et fautif ou en dette, assumant doublement sa conscience solitaire, vers l'avenir ( sa propre mort) et vers l'avoir été ( sa dette envers l'héritage). Son être propre ou authentique suppose son *esseulement insuppléable* qui lui permet d'assumer en propre, comme lui seul de manière irremplaçable par autrui, sa projection vers sa mort tout en ne faisant porter que sur soi la dette qu'il a envers un monde hérité, non posé par lui, et auquel il reconnaît que sa propre existence est redevable. Être esseulé-insuppléable signifie dans les deux cas accepter de n'être suppléé par aucun autre dans l'ouverture à sa mort à venir et dans le poids de la dette envers ce dont chacun a dû faire usage pour pouvoir exister, à savoir l'héritage des possibilités d'être transmises telles que l'habitation, l'enseignement, le culte, etc.

Dans son esseulement pour sa mort, le Soi singulier se projette solitairement de manière constante vers l'avenir, assumant comme le Soi unique qu'il est sa destination à la mort comme impossibilité de l'existence en général. Cette impossibilité est elle-même liée, de manière ultime, à un moment de l'annulation de l'existence à tout instant possible, et dont l'avènement incontrôlable supprime finalement l'existence du Soi.

Dans son esseulement insuppléable pour sa dette, le Soi singulier authentique se rapporte à son avoir été en ne faisant peser que sur lui-même la conscience fautive d'une dette à l'égard d'un héritage non posé par lui. L'appel de sa conscience morale l'esseule en lui-même et le somme d'assumer sa propre existence comme redevable de ces possibilités d'existence héritées dont il a dû user pour être, de sorte qu'il se dise : la dette envers l'héritage pèse primordialement sur ma propre existence, la conscience de dette commence inaliénablement par moi-même, il me revient de ne pas m'en décharger sur autrui.

Si ces deux modalités d'être sont nécessaires pour qu'un *Dasein* singulier existe authentiquement, c'est qu'aucune existence n'est immédiatement authentique. Toute existence humaine est liée à un dévalement où « de prime abord et le plus souvent » le Soi est occulté, oublié dans la dispersion des entreprises quotidiennes où fluctuent les humeurs selon les tâches variées à réaliser. Aucune existence n'est immédiatement tournée vers l'avenir esseulé-insuppléable de la mort propre de soi – son avenir est de prime abord et le plus souvent les projets futurs concrets à réaliser et la mort le décès des autres dans la pompe funèbre. Aucune existence n'est immédiatement conscience fautive de sa dette propre à l'égard des possibilités héritées, mais le plus souvent conscience accu-

---

1. Pour une étude plus détaillée de cette question, nous renvoyons à notre article « La mort, la faute et l'historialité », in *Recherches sur la philosophie et le langage*, Grenoble, 1996.

satrice des fautes concrètes d'autrui relativement à une affaire déterminée, comme dans un procès.

La mort et la dette propres permettent à une existence de se suspendre hors des entreprises factuelles et des fonctions variées où, précisément, chacun est suppléable par autrui. Si, par exemple, je suis suppléable dans ma fonction d'enseignant, je ne puis l'être dans ma mort, nul ne pouvant prendre à autrui son mourir.

À ce dévalement de l'existence quotidienne correspond l'usage courant de la langue dans le On-dit où chacun répète, réeffectue, « véhicule » simplement les significations du discours en usage comme simples outils déjà à sa disposition. Dans la quotidienneté : « ... le parler a perdu, ou n'a même jamais atteint, le rapport d'être primitif à l'étant dont il est parlé, il ne se communique pas à la manière dont le ferait l'appropriation originale de cet étant, mais au contraire en s'engageant dans les palabres et les redites. » (E.T, p. 216)

Dans le On-dit, toute expression du parler est déracinée de l'apport d'un sens originel et est simplement utilisée dans un parler véhiculaire servant la réalisation et les échanges des entreprises quotidiennes où personne n'assume en propre le sens du dire. Si l'existence authentique est esseulée-insuppléable, elle doit donc se suspendre hors du On-dit, se désidentifier de l'usage courant du parler, c'est-à-dire se suspendre dans un certain *silence* où le Soi refuse les redites en cherchant « une appropriation originale de l'étant dont il est parlé ». De manière générale, si l'existence dévalée est le plus souvent un être en compagnie d'autrui oublieux du Soi, celui-ci ne peut que se gagner dans la conquête de son insuppléabilité au sein d'un esseulement et d'un silence caractéristiques le désidentifiant du « On-entreprend » et du On-dit. Heidegger précise à propos de l'existence moyenne : « Que de choses dont nous prenons d'abord connaissance de cette manière, presque tout ce que nous savons ne dépasse jamais ce niveau d'entente moyenne. C'est l'état d'explicitation quotidien au sein duquel le *Dasein* grandit tout d'abord ; il ne peut jamais s'y soustraire. C'est en elle et hors d'elle et contre elle que s'accomplissent tout entendre, tout expliciter et tout communiquer véritables ainsi que toute redécouverte et toute réappropriation. Dans ces conditions jamais il n'arrive qu'un *Dasein* vierge et non prévenu par cet état d'explicitation se trouve placé devant le champ libre d'un "monde" en soi où il n'ait qu'à observer ce qui se présente à lui. » (E.T, p. 217)

L'existence humaine est combat entre vérité et non-vérité, modification de l'existence de l'inauthentique à l'authentique, donc combat contre le On-dit et la dispersion dans l'existence publique oublieuse du Soi. C'est pourquoi la voix de la conscience est silencieuse, se suspendant au sein d'une conscience solitaire hors de l'ébruitement dispersé du On-dit. Heidegger parlera en ce sens d'une *sigétique* de la vérité.

Mais silencieux ne veut pas dire « se suspendant définitivement hors du parler ». Solitaire ne veut pas dire refusant définitivement tout être avec autrui. La solitude silencieuse du Soi authentique est le suspens constant hors des projets quotidiens et du On-dit dans la volonté ferme de fonder un autre être en commun sur la bonté, la responsabilité et la solidarité, où chacun assume à égalité sa conscience de dette et de mort dans une réappropriation créatrice, libre, inédite, de l'héritage. *Être et Temps* conduit son analytique jusqu'à la formulation de cet « impératif » ou de cet idéal d'existence pour une génération liée par un destin commun. Mais « c'est seulement si dans l'être d'un étant cohabitent cooriginellement la mort, la faute, la conscience morale, la liberté et la finitude » (E.T, p. 449) qu'un tel être en commun authentique est possible.

Une conscience résolue, s'étant révélée en silence son esseulement dans sa dette et sa projection vers la mort, veut se maintenir hors du On-dit et donc gagner une appro-

priation originale de l'étant contre l'entente moyenne. Là, dans ce suspens continuellement maintenu jusqu'à la mort, un Soi authentique veut un dire originel, refusant les palabres et les redites du parler quotidien. Se pose alors la question de savoir quel dire, quel parler correspond à cet être en commun où chacun a conscience de son esseulement silencieux s'il maintient dans sa résolution tournée vers l'avenir sa dette envers l'héritage jusqu'à la mort ?

## 2. *Le lien entre silence authentique, poème et éternité historique du dieu : première approche*

On sait que par rapport à la pensée qui lui succède, l'analytique du *Dasein* laisse notamment trois questions fondamentales en suspens : le dieu, la terre et le poème (incluant l'œuvre d'art). Une première allusion préparatoire y était déjà faite au poème en ces termes : « Ce n'est que dans le parler à l'état pur qu'est possible un silence digne de ce nom. Pour pouvoir se taire, le *Dasein* doit avoir quelque chose à dire, il doit disposer d'une véritable et riche ouverture de lui-même. Alors éclate le silence-gardé et il cloue le bec au On-dit » (E.T, p. 211). De même : « La communication des possibilités existentielles de l'être affecté, c'est-à-dire la découverte de l'existence, peut être la fin que se fixe la parole qui "parle en poème" » (E.T, p. 209). Le « parlé à l'état pur » est la caractérisation qui deviendra celle du poème dans *Acheminement vers la parole*. Mais elle n'est ici qu'esquissée, de manière tout à fait embryonnaire. Par contre, le peuple est déjà pensé dans cette analytique. Il signifie l'être en commun d'une génération dans l'aventure responsable que constitue une réappropriation créatrice de l'héritage. Un tel destin « est la puissance toujours prête à surmonter les obstacles auxquels se mesure, en silence (nous soulignons) et non sans angoisse, la projection de soi sur son propre être en dette » (E.T, p. 449). Par ce « destin partagé dans et avec sa génération », il faut donc comprendre l'être en commun de chaque soi singulier avec autrui où chacun est lié dans sa solitude silencieuse à sa conscience de dette et de mort. Le peuple est l'être en commun des esselements insuppléables, c'est-à-dire la communication de chaque Soi singulier avec l'autre dans la bonté, la responsabilité et la solidarité. Cet idéal éthique-fondamental d'existence signifie un être en commun librement créateur, instituant un présent inédit à la hauteur de l'héritage, où chaque Soi est parvenu au maintien constant de sa conscience morale dans sa solitude silencieuse en dehors du On-dit et de la préoccupation quotidienne. Un constat s'impose ici : cet idéal éthique-fondamental n'implique pas encore l'exposition d'un sens du divin, ni de la terre liée à l'œuvre d'art, ni de la parole poétique instituant une modalité du parler à l'état pur – toutes choses qui constitueront les grandes questions heideggeriennes de *L'origine de l'œuvre d'art* à *Acheminement vers la parole* en passant par les *Compléments à la Philosophie*, et l'*Approche de Hölderlin*.

On peut donc déjà en conclure que le dieu de Heidegger ne pourra être un dieu révélé *immédiatement* à la conscience de chaque Soi singulier. Cette conscience solitaire et silencieuse, dans sa vérité éthique, n'est pas fondée comme le lieu d'une révélation du plus qu'humain. Pensons au contre-exemple kierkegaardien de la foi chrétienne. Là, la faute au sens non-heideggerien du péché est révélée immédiatement dans « le Moi isolé face à Dieu ». Et dans l'instant propre à la conversion chrétienne, chacun, dans sa conscience isolée d'homme intérieur (l'*intus* augustinien par exemple), se trouve face à

Dieu, de sorte que le moi y trouve une participation à l'éternité. C'est ce que Nietzsche, dans son propre horizon de sens, critiquera comme l'indécence chrétienne d'être « à tu et à toi » avec le dieu.

Le Soi existentiel par contre n'assume d'abord dans sa conscience solitaire qu'une dette envers un héritage non-divin, à savoir les possibilités d'existence du *Dasein* l'ayant précédé, et une projection vers la mort où il est finalement annulé, c'est-à-dire n'a la possibilité ni d'une participation à l'éternité ni d'une reprise, d'un recommencement de sa propre existence. Le Soi singulier est en dette envers son propre être ayant été, son « histoire » au sens historial, et projeté vers sa propre annulation ultime. Il n'est immédiatement face à du divin ni selon l'avoir été ni selon l'avenir et il ne rencontre dans sa conscience solitaire rien qui puisse lui révéler une éternité : « 1. comme *sempiternitas* – continuation ininterrompue du temps, *et caetera* incessant, jamais d'ultime maintenant ; 2. comme *aeternitas* – le *nunc stans*, le maintenant immobile, le présent indéfiniment prolongé » (Hy, p. 61).

Pendant, ne simplifions pas, et considérons que le mot « éternité » est aussi employé par Heidegger, à la suite de Hölderlin, pour désigner quelque chose d'historial, ayant trait à la finitude, et pas seulement dans un sens métaphysique ou dogmatique chrétien. Heidegger dit par exemple : « L'éternel n'est pas le permanent, mais ce qui peut se retirer dans l'Instant pour revenir ensuite. Ce qui peut revenir, pas comme le même, mais comme ce qui s'est à nouveau changé, l'Un-unique, l'être, de sorte que dans cette manifestation il ne soit pas de prime abord reconnu comme le même ! Qu'est alors l'éternité (*Ver-ewigung*) ? » (Bei.Ph, p. 371)

Il faut donc être prudent et considérer que dans la perspective d'une réappropriation créatrice de la tradition philosophique, Heidegger pourrait également entendre un sens inédit de l'éternel comme une propriété du divin, du « dernier dieu », sans pour autant réeffectuer un concept onto-théologique de l'éternel comme présent constant et identique. De fait, la possibilité d'un retour du divin par delà les « dieux enfuis » de la Grèce est évoquée poétiquement par Hölderlin. Le sens grec du divin s'est retiré, mais le sens du Sacré destiné au poète allemand est « revenu » d'une certaine manière. Et le cours de 1934 sur les poésies fluviales pense comment le poète allemand peut correspondre au divin sans « ressusciter » les dieux grecs, c'est-à-dire sans transgresser la loi historique de leur mort, mais en s'ouvrant de manière inédite, proprement allemande, à une réappropriation de leur « être ayant été » définitivement suspendu. Il peut y avoir un résignement « positif » face à cette fuite, dans un deuil poétique : « Le deuil n'est pas un attachement nostalgique au passé. À vouloir les réveiller <les dieux>, à transgresser par une violence truquée les frontières de la mort, on n'aboutit qu'à les attirer vers une présence inauthentique et non divine et, en place d'une nouvelle vie, à leur apporter la mort » (Hy, p. 95). Voilà une possibilité pour le divin de n'être plus jamais comme les dieux grecs et de revenir cependant « dans une manifestation où il ne serait pas de prime abord reconnu comme le même ». Ce retrait dans un avoir été définitivement suspendu et ce retour dans une manifestation inédite, Heidegger, comme Hölderlin, ne les envisage pas sur le temps d'une « brève existence individuelle », puisque :

*Limité, certes, est le temps de notre vie,  
Le compte de nos années, nous le voyons, le comptons,  
Mais les années des peuples,  
Un œil mortel les vit-il jamais ?*

Le retrait et le retour du divin concernent le temps des peuples, pour lequel « des générations et des générations » peuvent être nécessaires. C'est pourquoi « le peuple est rare ». Historiquement parlant, Heidegger n'en reconnaît que deux : l'un, le peuple grec dont le présent est advenu par rapport aux dieux ; l'autre, l'allemand, dont l'être est seulement annoncé par Hölderlin comme une possibilité en instance, sous le coup du « conditionnel d'une possibilité destinale ».

Voilà donc le concept de peuple lié au sens du divin où un certain sens de l'éternel – ce qui, s'étant retiré, revient autrement – peut caractériser la persistance historique du dieu. Nous pouvons pour cette raison appeler cette persistance « l'éternel-historial ». Seulement, dans *Être et Temps*, le Soi singulier assumant son existence authentique est quant à lui être en dette et être pour la mort, c'est-à-dire ce que nous pouvons appeler, dans les termes de l'analytique du *Dasein*, un Soi existentiel-historial, ayant sa constance propre de mortel. Comme nous l'avons indiqué, il est hors de question de considérer qu'un Soi singulier puisse, comme l'éternel, se retirer et revenir ensuite dans une autre manifestation. Le Soi singulier est lié au moment de sa mort qui annule son exister comme tel. Le Soi de la résolution devançante une fois annulé par sa mort se voit privé de « la possibilité de l'existence en général ». Sinon, cela signifierait que le moment de la mort apporterait au Soi singulier un retrait par delà lequel il pourrait à nouveau se manifester et reprendre une existence authentique inédite. Toute « constante » qu'elle est, la volonté du *Dasein* n'est pas capable de dépasser son annulation. Si elle l'était, elle serait éternelle-historiale. Mais si l'on renonce à cette hypothèse fantaisiste, la question du peuple se pose alors en des termes nouveaux.

Dans *Être et Temps*, « peuple » veut dire : être en commun des esselements insuppléables où chaque Soi singulier s'est fondé dans son existence authentique. C'est l'idéal éthique-fondamental d'une génération. Mais le peuple ainsi constitué est-il le même que le peuple trouvant son dieu ? Comment concilier l'éternité historique du divin avec l'être mortel des Soi singuliers composant une génération authentique ? L'avènement d'un peuple provient-il du simple être en commun de Soi singuliers mortels fondant leur responsabilité, leur bonté, leur solidarité à partir d'eux-mêmes, ou est-il rendu possible à partir d'un certain sens de l'éternel, qui est une propriété inattribuable au Soi singulier ? La réappropriation créatrice de l'héritage, aventure authentique d'une communauté, peut-elle s'initier à partir du simple être en commun des Soi singuliers par la seule volonté constante de chacun ou lui faut-il la révélation d'un dieu pour se produire ? Telle est la question qu'il faut poser en essayant de comprendre si et comment le peuple existentiel-historial et le peuple lié au dieu éternel-historial sont les mêmes. La pensée de Heidegger se trouve ici confrontée, d'une manière certes radicalement différentes, à une tension commune à celle qui anime cette interrogation de Kant : « Instituer un peuple moral de Dieu est une œuvre dont l'exécution ne peut être attendue des hommes, mais de Dieu lui-même. Ce n'est pas toutefois une raison pour qu'il soit permis à l'homme de rester inactif en cette affaire et de laisser faire la Providence comme s'il était licite à chacun de s'occuper uniquement de son intérêt moral particulier, en abandonnant entièrement à une sagesse supérieure les intérêts du genre humain... Chacun doit au contraire plutôt procéder comme si tout dépendait de lui-même... »<sup>1</sup>

---

1. *La religion dans les limites de la simple raison* (Gibelin), p. 135.

### 3. Le silence solitaire surpuissant du dieu

Approfondissons la question du dieu, de la terre et du poème (incluant l'œuvre d'art) dans leur articulation réciproque et dans leur lien au Soi singulier en son être propre existentiel-historial. Ce lien est celui du *silence solitaire*, source d'existence authentique car lieu du suspens constant hors du On-dit et de la préoccupation quotidienne. *Être et Temps*, avons-nous vu, n'indique qu'embryonnairement le sens du parler, du dire originel où communiquerait une génération authentique. Dans le cours de 1934 sur Hölderlin, il dit par contre ce qui suit à propos de la langue originelle d'un peuple : « S'il nous était loisible ici de songer philosophiquement plus en amont, en direction de l'essence et de l'origine de la langue comme poésie originelle, il nous faudrait reconnaître ceci : la langue elle-même a son origine dans le faire-silence. Il faut d'abord qu'en ce dernier se soit recueilli quelque chose comme l'"Être" pour qu'il puisse ensuite devenir parole au-dehors comme "monde". Ce faire-silence prémondial est plus puissant que toutes les puissances humaines. Aucun homme à lui seul n'a jamais inventé une langue ; aucun homme à lui seul n'a été assez puissant pour briser le pouvoir de ce faire silence, à moins que ce ne soit sous la contrainte du dieu » (Hy, p. 201)

Il dit ailleurs que « concevoir un dieu comme parlant est un non-sens ». Le dieu de Heidegger a donc une certaine nature solitaire et silencieuse *plus puissante* que le silence uniquement mortel et capable de contraindre l'humain à instituer une langue originelle. Comme nous le verrons, cet humain privilégié est le poète qui, puisant à la source du silence divin pré-mondial, configure dans son Dit ce qui peut se manifester comme un monde à un peuple.

On le voit, il y a dès lors affinité, lien de parenté entre le divin et l'humain sous l'angle de l'être silencieus et, par là, nécessairement solitaire de ce qui est authentique. Pour différencier le mortel du dieu il faut en ce sens comprendre la nature du silence, du suspens hors du parler quotidien, qui les sépare et les rapporte néanmoins l'un à l'autre, le mortel « se mesurant non sans bonheur à la divinité » bien que « le faire-silence divin » soit « plus puissant que toutes les puissances humaines ». En d'autres termes : que signifie « ne pas parler » pour le dieu, si être silencieus pour le Soi singulier, le mortel, signifie se maintenir constamment hors du On-dit, du parler quotidien, dans la solitude d'une conscience de dette maintenue jusqu'à la mort ?

Si le dieu a un silence plus puissant que les mortels et s'il a la puissance éternelle-historiale de « revenir autrement en s'étant retiré », cela signifie que son silence solitaire a le pouvoir d'accorder *plus d'une fois* une existence historique authentique à un peuple à partir d'un Dit poétique originel. Il y a le peuple d'Homère et le peuple de Hölderlin accordés par le dieu dont le silence permet à *tous deux* leur mise en suspens hors du On-dit et de la préoccupation quotidienne. Par contre, au mortel comme Soi singulier le silence solitaire de la conscience morale n'est accordé qu'*une seule fois* dans l'angoisse de l'esseulement insuppléable, et cette conscience est finalement annulée par le moment de la mort. Le « je », le Soi propre peut, dans sa volonté d'être une conscience de dette et de mort, se donner à lui-même son esseulement silencieux pour son unique et « brève existence individuelle », mais il ne peut se l'accorder plus d'une fois. Il a un silence solitaire limité. Et à ce silence limité ne correspond encore en propre dans l'analytique du *Dasein* aucune figure *explicitée* du dire ou du parler authentiques. Après *Être et Temps*, cette question du dire va se poser autrement à Heidegger. Elle sera reprise sous l'angle

d'une participation d'un humain privilégié, le poète, à la provenance divine, éternelle-historiale de la parole. C'est pourquoi le poète sera alors situé du côté du demi-dieu dans la lecture des poésies fluviales. Nous y reviendrons.

#### 4. *La pureté du dieu et la beauté des éléments naturels*

La puissance du silence divin est d'accorder plus d'une fois à un peuple le retrait nécessaire du dire hors du parler quotidien, de l'usage courant, dévalé, de la langue liée aux entreprises quotidiennes. Cela ne se peut que si, contrairement au mortel, le dieu n'a pas cette finitude qui l'enracine dans un exister quotidien de prime abord et le plus souvent inauthentique, mais a la *pureté* et l'*immédiateté* de l'être authentique impossibles au Soi singulier. Le dieu ne grandit pas dans l'entente moyenne de l'étant, avec le On-dit, la curiosité et l'équivoque. Il n'a pas à se suspendre par une conscience de dette et de mort d'une existence dans le On. Il n'est jamais dans le On-dit et n'a pas à gagner son esseulement insuppléable en s'esseulant dans une mort qui finirait par l'annuler. En lui-même, il ignore le combat entre vérité et non-vérité, existence authentique et inauthentique. C'est pourquoi, dans sa lecture des poésies fluviales, Heidegger indique la béatitude des dieux et leur immortalité comme une source de lassitude où « ils ne ressentent rien par eux-mêmes », de sorte que : « La surabondance les referme même devant l'étant. Mais ce suprême contentement à être soi-même, le fait qu'ils soient refermés en eux-mêmes par surabondance est la raison pour laquelle ils ont besoin d'un autre » (Hy, p. 249). Cet autre est la parole des hommes qui, par la médiation du poète, n'advient que rarement, lorsqu'un peuple le mérite, c'est-à-dire mérite son dieu.

Cette surpuissance du silence divin est donc un des sens dans lequel on peut entendre que Heidegger ait dit : « L'être n'est pas et n'est jamais étant comme l'étant, mais n'est pas non plus non étant (*unseiender*) comme les dieux, car ceux-ci ne "sont" aucunement » (Bei.Ph, p. 244). Si l'être est manifesté au *Dasein* comme n'étant pas – c'est-à-dire ni là-devant (*vorhanden*) ni utilisable (*zuhanden*) – dans sa conscience esseulée-insuppléable de Soi authentique, alors le dieu est *plus* que ce simple suspens mortel hors de l'étant, il est *purement non-étant* par la surpuissance et la pureté de son silence solitaire in-fini. Mais gardons-nous immédiatement de mécomprendre ce silence, cet être en suspens hors de l'ébruitement courant du parler. D'un tout autre « étant » Heidegger dit également qu'il « ne parle pas » : l'animal. Celui-ci, dans son altérité par rapport à l'humain, est « pauvre en monde » et privé de parole. N'ayant pas la capacité de dire, il n'est pas non plus silencieux, sauf si, aperçu sous un autre angle, on le considère dans son appartenance à « la Nature divinement belle », qu'il nous faudra situer. Mais n'anticipons pas. Le dieu est *éminemment silencieux non par défaut* ou pauvreté, mais par la *surpuissance* qu'il a de n'avoir jamais été jeté dans l'étant intérieur au monde, de s'être toujours gardé de cette existence où le On se disperse dans les entreprises quotidiennes et l'entente moyenne du parler. Il se suspend, se préserve, plus puissamment que le mortel dans sa solitude silencieuse. Il est donc *admirable* par rapport au suspens simple, fini, du mortel, mais néanmoins *mesurable*, comparable à lui puisque le Soi singulier est lui aussi capable d'esseulement silencieux, même s'il ne peut s'accorder plus d'une fois une existence authentique et est finalement annulé. Il donne l'occasion au mortel d'être « grand » si le secret du grand est de « vouloir avoir un plus grand que soit ». Ce dieu n'a pas de présence constante et identique si le retrait lui appartient pour

pouvoir se suspendre hors des temps vulgaires où l'existence quotidienne domine le *Dasein*. Il ne peut être que selon le mérite des mortels capables d'exister authentiquement, sinon il se refuse au paraître jusqu'à ce que des mortels « nés dans des berceaux d'airain » soient assez forts pour l'accueillir. Il lui faut pour cela la médiation d'un dire qui soit « le parlé à l'état pur », c'est-à-dire le poème.

Jusqu'ici nous n'avons envisagé le silence solitaire comme source d'authenticité que sous l'angle des possibilités d'existence transmises (habiter, enseigner, avoir un culte, faire la guerre etc), c'est-à-dire ce que Heidegger appelle, dans *Être et Temps*, un monde. Mais à un peuple appartient aussi éminemment une *terre*, que le poète fait apparaître dans « la Nature divinement belle ». Des trois questions fondamentales laissées en suspens dans *Être et Temps*, le dieu, le poème, la terre, celle-ci devient centrale lorsque le penseur questionne l'œuvre d'art à partir de ce qu'il appelle « le combat entre terre et monde ». Là, le poème est bien ce dire authentique, ou même archi-authentique, qui initie une communauté de destin dans une langue pour un peuple historial selon sa terre et son dieu : « Le Dit projetant (c'est-à-dire projetant une aventure historique inédite) est le poème : le Dit du monde et de la terre, le Dit de l'espace de jeu de leur combat et ainsi le lieu de toute approche ou éloignement des dieux. Le poème est le Dit de l'écllosion de l'étant. Chaque langue est l'avènement de ce dire dans lequel historialement s'ouvre à un peuple son monde et est préservée sa terre comme réserve... » (Ch., p. 61) ; « Le projet poétique véritable est l'ouverture de cela même en quoi un *Dasein* comme historial est déjà jeté. Cela c'est la terre et pour un peuple historial sa terre, le fond se réservant sur lequel il repose avec tout ce que, caché à lui-même, il est déjà. » (*id.*, p. 62)

La terre d'un peuple est une propriété, non au sens d'une possession permanente, mais d'un être propre qui fait qu'une terre soit accordée à une communauté de langue dans son unicité ou sa solitude insuppléables, inaliénables. Ainsi terres et langues grecques ou allemandes sont historialement uniques-insuppléables parce qu'elles ont été poétisées : la terre grecque est le pays d'Homère, la terre allemande, la Germanie, celui de Hölderlin. À cette condition seulement ( la poétisation), un peuple mérite la propriété de sa terre et est fondé à faire la guerre pour la sauvegarder. La terre comprise de cette manière est aussi rare que le peuple, et le droit authentique à sa propriété peut être bref, comme ce fut le cas pour le peuple grec, qui « alla à sa perte ». Pour Heidegger, s'il y a bien « terre allemande », Germanie, c'est uniquement parce que la langue allemande a reçu l'empreinte de son unicité insuppléablement créatrice par le Dit poétique de Hölderlin. Dans leur co-appartenance poétique, terre et langue deviennent insuppléables par aucune autre : la langue révèle l'être unique d'une terre, sa résonance (silencieuse) allemande est attachée à son lieu de provenance propre, cette terre, qui présente tels aspects sous le regard du poète disant : « La Nature du pays natal me saisit aussi d'autant plus puissamment que je l'étudie davantage ».

Reste à considérer en quoi la Nature ainsi étudiée, à laquelle la terre natale appartient, peut être dite « divinement belle ». Il n'y a pas de « beauté en soi » de l'élément naturel. Et le sens de la nature est lui-même varié. Heidegger en distingue principalement trois ententes, caractérisant de manière décisive des « âges du monde » : la nature (grecque) comme lieu de la venue et du retrait des dieux, reposant dans l'essence même de l'être ; la nature (chrétienne) comme étant créé par opposition à la grâce du Dieu créateur ; la nature (à l'âge de la technique planétaire et de la culture de masses) comme paysage pour le tourisme et l'exploitation dans l'ordre du gigantisme (Bei.Ph, p. 277). De même, un « sentiment du beau » pourrait par exemple être esthétique au sens kantien :

la grandeur de la nature ou de l'art peut donner une « satisfaction émouvante » où l'« imagination s'abîme en elle-même », comme dans l'exemple choisi par Kant de la contemplation des Pyramides, où il ne faut « ni trop s'approcher, ni être trop éloigné afin de ressentir toute l'émotion que procure leur grandeur... ». Un élément de la terre allemande tel que les Alpes pourrait être appréhendé de cette manière : ni de trop loin ni de trop près... Mais on sait que la proximité et l'éloignement par rapport à l'origine de la terre allemande (les Alpes) ont chez Heidegger un sens complètement différent'...

Pour être belle, comme une œuvre d'art institue la beauté, la nature doit être rendue manifeste, accueillie dans son caractère divin. Pensons à quelques éléments naturels de la Germanie tels que le Rhin, le Neckar, les Alpes, une forêt, l'orage dans la variation du temps et l'alternance des saisons tels que le projet poétique originel de Hölderlin les nomme. Ces éléments naturels sont beaux *s'ils sont aperçus* comme une manifestation du silence solitaire surpissant du dieu auquel correspond le silence limité, mais mesurable à lui, du mortel authentique. Alors le lien entre ces deux silences fait de l'élément naturel la source d'une *tonalité fondamentale* car il devient admirable par la surpuissance du silence solitaire transparaisant en lui et trouvant un écho dans le *Dasein*. Sinon comment la terre pourrait-elle se préserver, c'est-à-dire se suspendre hors de sa saisie inauthentique comme simple étant naturel là-devant – tel qu'un bloc de granit objet d'une vue scientifique – ou comme simple étant utilisable dans une entreprise quotidienne – telle qu'une forêt comme réserve de bois pour le bûcheron ? Comment aurait-elle été accordée au peuple grec et, s'étant retirée, serait-elle revenue ensuite, non comme la même, mais comme cette autre terre s'offrant au peuple allemand ? La nature est divinement belle si l'humain a la puissance d'y voir transparaitre le silence surpissant du dieu qu'il admire comme « plus grand que lui » mais auquel il se mesure non sans bonheur dans son propre silence esseulé-insuppléable. L'élément naturel n'y est donc pas aperçu comme privé de parole à l'instar de la pierre ou de l'animal – privé de monde ou pauvre en monde –, il ne s'agit pas d'une altérité *privative* du minéral, du végétal ou de l'animal par rapport à nous. La *non-parole* du fleuve, des Alpes, de la forêt, est *positivement* éprouvée comme signe de la surabondance divine à laquelle le mortel, en sa propre terre, correspond à sa manière. La terre d'un peuple est l'entre-deux du divin et de l'humain, tous deux liés par une participation commune au silence solitaire.

### 5. Le mot poétique comme signe voilant-dévoilant

Pensons au nuage, ou au vent dans l'alternance des saisons, comme éléments de la nature. Si leur être non-parlant est la manifestation du silence divin en sa surabondance, comment apparaissent-ils aux yeux des mortels en leur poétisation ? Pour le comprendre, il faut analyser ce que pense Heidegger lorsqu'il dit du nom, ou du mot d'un projet poétique véritable : « Le nom doit voiler. La nomination est, en tant même que l'appel libérant de l'abritement, du même coup ré-abritement. Le mot "Nature" que nous venons justement d'entendre est le nom véritablement obscur, voilant-dévoilant, dans la poésie de Hölderlin » (Ap.Höl, p. 249). Ou encore : « Dire signifie : montrer, laisser apparaître, présenter un monde dans une éclaircie qui est du même coup abritement, les deux s'unissant en libre donation » (A.P, p. 200).

---

1. Cf. Ap.Höl, Retour.

Le signe compris de cette manière est la plus haute forme du montrer. Il ne désigne pas directement une chose, n'est pas non plus symbole renvoyant à une autre, il « donne à voir » tout en voilant. Ainsi les nuages hymniques, l'orage comme feu céleste ou la cime des Alpes comme extrême messenger de la terre éclairée par l'éther radieux. L'élément naturel éprouvé de cette manière ne correspond à aucun sens de l'étant que *Être et Temps* appelle « intérieur au monde », c'est-à-dire là-devant ou utilisable.

Le nuage là-devant serait comme le bloc de granit analysé dans *L'origine de l'œuvre d'art* : soit une chose substance comme ce autour de quoi sont regroupées des qualités ou attributs divers, soit une chose perçue comme unité d'une multiplicité sensible donnée, soit une chose synthèse de forme et de matière, matière informée. Comme le bloc de granit ayant telle répartition spatiale de particules de matière, telle pesanteur, le nuage peut aussi de cette manière devenir l'étant là-devant d'une objectivation technico-scientifique de la nature si on le conçoit météorologiquement, si on décompose sa couleur en nombre de vibrations etc. Comme là-devant, le nuage apparaît selon sa matière et le contour de sa forme comme étant sous la vue et *en vue de lui-même*.

Au contraire, l'utilisable n'est pas en vue de lui-même, mais « signe » d'autre chose. Est-ce là le signe du montrer poétique ? Heidegger donne comme exemple : poteaux indicateurs, bornes, ballon annonciateur de gros temps, drapeaux, insignes du deuil etc. Ces signes font accéder à un réseau d'étants utilisables grâce à quoi le commerce qu'instaure la préoccupation quotidienne se donne et s'assure une orientation : « Si, par exemple, pour le travail des champs le vent du sud a "valeur" d'un signe de pluie, alors la "validité" ou la "valeur accolée" à cet étant n'est pas un ajout fait à un étant en soi déjà là-devant. » (E.T, p. 118) Le vent comme signe dans l'usage quotidien est là *en vue* d'une entreprise à effectuer. Il est joint, relié à un possible effectuable tel que semer, mettre à l'abri, prévoir tel travail. Le signe de l'utilisabilité quotidienne n'est pas un étant là-devant comme en vue de lui-même, il est là comme renvoyant à ce à quoi nous nous attendons et qui est co-impliqué dans une entreprise à réaliser. Il est *en vue d'un autre* au sens d'un « attendu » à réaliser dans un usage déterminé concret.

Là-devant, l'étant est en vue de lui-même ; utilisable, il est en vue d'un autre, pris dans un réseau de renvois. Mais le nuage nommé par le poème est quant à lui *en vue de lui-même et cependant là-pour un Autre*, le divin : il n'est ni là-devant ni utilisable. Il signifie, est le signe du divin en sa solitude silencieuse surpuissante. Il n'est pas simplement en vue de lui-même comme matière informée par exemple, mais n'est pas non plus signe d'une entreprise quotidienne à réaliser. Le divin qui se cache en retrait dans la manifestation du nuage n'est pas une entreprise à réaliser et il n'est pas la matière informée de ce nuage. Et pourtant ce nuage dans la clarté céleste est le signe du divin, là-pour lui. Signe du divin, l'élément naturel qu'est le nuage ne renvoie pas non plus, symboliquement, à un autre étant, comme par exemple le printemps serait symbole de la naissance. Ce nuage de la Nature divinement belle fait bien voir son apparence en vue d'elle-même : il est la Nature elle-même en cet élément. Mais son être en vue de lui-même se refuse à toute inspection technico-scientifique et toute saisie de son simple aspect perceptif car, en même temps, il n'est pas qu'en vue de lui-même, il est aussi là-pour le divin.

Le nuage comme signe du divin unit de manière spécifique deux propriétés, l'être là-pour et l'être en vue de lui-même, qui sont inconciliables « ontiquement », dans l'étant intérieur au monde. En son pur aspect d'élément naturel le nuage *ne disparaît pas* comme dans le renvoi du signe utilitaire. Il offre au contraire son apparence en tant que

telle en vue d'elle-même, comme la matière de l'œuvre d'art différemment par rapport à celle de l'instrument : « Parce qu'il est déterminé par l'utilité, l'instrument prend ce en quoi il consiste, la matière, à son service. Pour la fabrication de l'instrument, par exemple de la hache, on utilise de la pierre et on l'use. Elle disparaît dans l'utilité.../...L'œuvre-temple au contraire, en installant un monde, loin de laisser disparaître la matière la fait plutôt ressortir : à savoir dans l'ouvert du monde de l'œuvre. Le roc supporte le temple et repose en lui-même et c'est ainsi seulement qu'il devient roc, les métaux arrivent à leur resplendissement et à leur scintillation, les couleurs à leur éclat, le son à la résonance, la parole au dire. » (Ch., p. 35)

Les éléments naturels du pays natal « saisissant le poète d'autant plus puissamment qu'il les étudie davantage » ressortent en leur aspect pour eux-mêmes comme la matière de l'œuvre d'art et comme ils sont là-pour le divin. Cela contraint le mortel au suspens, à l'arrêt de tout comportement quotidien concret par rapport à la nature : le signe du divin retire, rend impénétrable la nature à toute effectuation d'une entreprise quotidienne et à toute saisie technico-scientifique.

## 6. *Le divinement beau*

Devant le nuage, ou l'orage, ou le fleuve comme signes du divin, le mortel n'a rien à effectuer, donc rien à dire dans l'ordre de l'entente moyenne du parler, il reste en suspens hors de l'usage et du On-dit et laisse silencieusement l'élément naturel à lui-même dans son propre repos. Ainsi seulement la nature selon ses aspects de terre natale peut-elle être étudiée librement pour elle-même. Son être propre, l'identité de sa configuration germanique peut être regardée en elle-même : l'alternance de ses saisons, son ciel en sa propre luminosité, les Alpes envisagées depuis la Souabe incluant le Neckar, s'ouvrant sur le Rhin, selon telle apparence de ses forêts etc, constituent l'être unique-insuppléable d'une terre natale selon la Nature divinement belle. Ces mêmes éléments, en leur insuppléabilité, ont valeur historique de monde que le poète allemand, dans la résonance de sa langue, fait apparaître comme une mission par rapport à l'héritage grec. Par exemple, l'aspect même du Rhin peut être un signe divin historiquement interprété : « La figure que fait l'orientation du fleuve (dirigé depuis son origine vers l'est, droit sur le pays grec) se voit subitement brisée et déviée vers le nord, en direction du pays allemand... » (Hy, p. 212), signe, dans l'élément naturel étudié pour lui-même, que la terre allemande peut, soudainement, comme un tournant de son destin, être la réappropriation créatrice de l'héritage grec. Le divin accorde donc bien plus d'une fois l'unicité insuppléable d'un peuple par la poétisation de sa langue et de sa terre. L'aspect de la terre allemande est regardée comme unique et correspondant à une autre terre unique ayant déjà été où le divin est apparu.

C'est grâce à cette propriété de signe « obscur », voilant-dévoilant, purement médiat, que le divin peut s'abriter en retrait dans la manifestation du nuage, du fleuve ou de tout élément naturel poétisé et apparaître ainsi non comme un étant dans sa présence ou son absence mais dans le jeu unitaire de sa *proximité* et de son *éloignement*. Le nuage là-pour le dieu le rend proche puisque, silencieux, il est divinement beau. Mais le nuage en même temps là en vue de lui-même, dans le regard sur son propre aspect, *met en avant sa propre saisie* de sorte que le dieu reste *libre*, se refusant à toute saisie directe, immédiate de lui-même. Il demeure lointain, caché en retrait *sous l'apparence* du nuage

car l'élément naturel en vue de lui-même *détourne notre regard* de la saisie immédiate du dieu. Il peut être en demeurant éloigné : le nom doit voiler pour laisser l'approchant dans son éloignement (Ap. Hö1, p. 249). Le dieu en suspens hors de sa saisie immédiate, ni présent ni absent, trouve dans le mot poétique comme signe obscur le lieu abritant lui permettant d'être historiquement encore à venir, éloigné, dans une tension entre son être ayant été grec et son être à venir placé sous le signe du conditionnel de la possibilité destinale. Comme nous le verrons, c'est cette puissance spécifique du mot poétique capable d'abriter le dieu qui permettra à Heidegger de situer la question du dieu et du culte à l'âge de la technique moderne (cf. 10. *Le maintien du dieu hors du culte à l'âge de la technique planétaire*).

Si nous repensons à l'ensemble de ces traits ou propriétés du « divinement beau », que signifie « beau » pour Heidegger ?

Est beau ce qui tire son origine d'un affect ou d'une tonalité fondamentale dont le siège est le *Dasein*, ou le mortel, confronté à l'historialité, à la mission d'une réappropriation créatrice de l'héritage. Heidegger parle en ce sens de l'*Unité d'affects antagonistes* fondant une possibilité créatrice véritable : « L'angoisse de l'audacieux ne souffre pas qu'on l'oppose à la joie, ni même à la jouissance facile d'une activité paisible. En deçà de telles antinomies, elle entretient une secrète alliance avec la sérénité et la douceur du désir créatif et agissant. » (Q1, p. 66) Une autre modalité d'une telle tonalité fondamentale peut être le deuil des dieux enfuis où naît la joie d'un retour possible du divin. De telles tonalités imprègnent la totalité de l'étant. Elles ne sont pas des sentiments ou des passions attribuables à un moi ou un sujet déjà constitués en dehors d'elles. C'est en elles et par elles que le Je poétique, créateur, s'initie et s'imprime dans la totalité de l'étant, de sorte que Heidegger puisse dire de ce Je poétique qu'il vaut pour tout le peuple allemand. Or, la nature n'est belle en ses propres éléments et contrastes – hauteur des cimes des Alpes, fleuves, forêts – que si transparait en eux la tonalité fondamentale d'un *Dasein* « audacieux » capable de statuer de manière inédite sur le sens du divin, du peuple, de l'histoire, de l'action etc. Par exemple, si l'arbre des forêts allemandes renvoie commémorativement au figuier sous lequel Achille est mort, si la courbe du Rhin renvoie à une mission germanique, alors le contraste des éléments naturels est « à l'image » des affects antagonistes du mortel. Sinon ils peuvent aussi bien signifier simplement le « pittoresque » et devenir un paysage évoquant des sentiments paisibles d'agrément pour un moi individuel et ses expériences vécues. Qui contesterait que, vues comme simples éléments naturels, les gorges de la Dordogne dans le Périgord soient aussi « belles » que les rives du Rhin ou du Neckar ? Mais elles sont restées, en langue française, sans poètes autres que régionaux.

Est beau le signe voilant-dévoilant du dieu dans l'élément naturel car il laisse ce dernier dans son être en vue de lui-même, sans le saisir comme là-devant pour une objectivation scientifique et accorde à l'élément naturel silencieux l'impénétrabilité de « ce qui n'est là pour rien ». Cela exige que le mot poétique sorte le *Dasein* de son usage pré-occupé utilisant la nature dans une entreprise concrète déterminée – telle que l'exploitation d'une forêt.

Beau également est ce même élément naturel dont le silence signifie la solitude surpuissante du Dieu par rapport au silence fini, limité, du mortel et où celui-ci trouve donc un « plus grand que soi », ou plus exactement « veut avoir un plus grand que soi », en manifestant ainsi sa propre grandeur, commensurable à celle du divin.

Beau encore est de faire résonner des mots allemands usuels en dehors de leur quo-

tidienneté en les arrachant à leur usage dans le On-dit et en imprégnant leur résonance du caractère divin de la Nature, c'est-à-dire en faisant correspondre l'unicité insuppléable de la langue allemande à celle d'une terre.

Beau signifie encore : avoir une terre unique-insuppléable dont, par exemple, les limites extrêmes naturelles que sont les Alpes, au lieu d'indiquer une frontière géographique, économique et linguistique, indiquent en leur cime le contact extrême de la terre avec l'éther divin. Ce contact veut dire : ici commence la terre poétisée par Hölderlin, le pays des Allemands. Alors que par delà commencerait la terre poétisée de l'Italie selon sa propre langue historique unique-insuppléable.

Beau, finalement, sera l'événement d'une terre réappropriée par un peuple, selon ces diverses propriétés, de sorte qu'à partir d'un ancien enracinement, l'habitation souabe par exemple, un nouvel enracinement soit configuré.

## 7. Le dieu octroyant le Dit poétique

Le dieu de Heidegger est donc plus originel que terre et langue dans le Dit poétique d'un peuple. Il est le dieu Un, unique et générique, du don chaque fois spécifique d'une terre et d'une langue pour un peuple, soit grec, soit allemand. Mais cette origine générique ne signifie en rien que le dieu soit producteur ou « créateur » de la terre et de la langue génériquement comprises. La terre générique serait la planète en sa matière et son mouvement par rapport à d'autres astres dans l'infinité de l'univers. La langue générique serait la capacité de parler essentielle au « vivant ayant le *logos* », l'ébruitement vocal signifiant, c'est-à-dire l'homme génériquement compris par rapport à tout autre étant non humain, spécialement l'animal. La terre comme planète et l'homme comme animal doué de langage, on peut dire que le dieu de Heidegger ne s'en soucie pas : ils sont en deçà des conditions éthiques-fondamentales de sa manifestation car ils relèvent d'une « humanité » sans conscience de dette et de mort à l'égard d'un héritage et incapable de créer un lien entre son propre silence solitaire et celui, surpuissant, du divin. Ils sont même ce que le dieu déserte, les laissant sans poétisation, précisément à l'âge de la technique planétaire où l'homme comme « fonctionnaire » de cette technique parle la langue formalisée des ordinateurs, des échanges commerciaux, dans le déracinement de tous les peuples et se rapporte à la « terre » comme espace touristique ou planète représentée par la physique nucléaire. C'est pourquoi l'homme planétaire, dominé par la représentation technico-scientifique du monde elle-même dominée par la *Weltanschauung* américaine de la technique, imagine par exemple un au-delà de l'habitation terrestre dans la perspective de la destruction matérielle de la terre sous l'effet de la transformation du soleil en nova. Mais, selon le sens heideggerien de la terre, l'humanité américaine est déjà, du moins sous cet angle, « extra-terrestre ». Car dans son extradition loin de son origine européenne elle n'a pas fondé sa terre nouvelle dans un Dit poétique initial d'enracinement, a progressivement conçu son espace comme une région du globe et la terre comme une planète dans l'univers. Pour Heidegger, cette humanité – dont la tendance historique dominante est d'essence technologique – n'habite en fait déjà nulle part, elle ignore l'habitation au sens développé dans *Bâtir, habiter, penser*.

Cela signifie inversement que pour pouvoir fonder la terre en son unicité, et non comme une planète parmi d'autres, Heidegger pense qu'il faut d'abord que chaque peuple fonde sa propre terre en son unicité insuppléable. À cette condition seulement il

peut y avoir un attachement fondamental à « notre » terre commune désirée comme unique : la terre des mortels. On sait que Heidegger caractérisa d'« effrayante » la vue de la terre photographiée depuis la lune. Il indiqua par là non une peur passéiste devant l'inconnu du nouveau, mais l'idée que la terre ainsi photographiée est conçue comme une planète privée de provenance historique des peuples, privée de commune mesure entre divin et humain de sorte que l'homme technicisé ne cherche plus, comme le poète, à éveiller un affect fondamental de mortel qui l'unit à la terre. L'homme peut perdre par là son attachement à l'unicité de la terre. On pourrait objecter que face aux exigences nouvelles de la planétarisation et au nécessaire maintien écologique de la terre matériellement comprise, la perspective de Heidegger serait une sorte de position « romantique » irresponsable. En effet, si « la bête technicisé » ne s'occupait pas du maintien matériel de la planète et que celle-ci soit détruite comme là-devant ou utilisable, à quoi bon se soucier de sa poétisation ? On peut aussi renverser l'objection : le mortel peut-il garder un attachement à sa terre s'il ne la conçoit qu'écologiquement comme un « corps matériel » à entretenir, ou lui faut-il un autre genre d'affect l'unissant à elle pour qu'il désire sa préservation ?

Mais revenons au dieu. Comme dieu unique-générique de deux terres et deux langues poétisées, il ne se soucie pour sa manifestation que de l'« audace » des peuples à s'approprier une terre en ses éléments naturels « étudiés par le poète ». En son silence surpuissant, alors qu'il accorde plus d'une fois langue et terre poétisées, il se retient, se suspend lui-même au-dessus de cette langue poétique, au-dessus de cette terre fondée en ses éléments naturels spécifiques. Il est donc plus puissant que le Dit poétique lui-même. Car lui-même, non-parlant, ne *doit pas* se manifester comme une résonance allemande ou grecque du dire ni comme les aspects terrestres allemands ou grecs : il « fait » parler le poète d'un peuple mais ne parle pas lui-même et ne se donne pas lui-même dans la configuration ou le visage spécifiques des éléments naturels d'une terre. Sinon il serait le dieu qui, par exemple, parlerait poétiquement l'allemand ou apparaîtrait comme l'aspect naturel de la terre entre le Rhin et les Alpes. Or, celui qui parle poétiquement l'allemand, c'est Hölderlin et non le dieu de Heidegger. Si ce dieu s'identifiait à l'aspect de la terre allemande, alors seule celle-ci aurait pu être poétisée et telle terre, en l'occurrence germanique, serait éternellement divine, toujours identique à elle-même, sans renvoi historique à une autre terre déjà elle-même poétisée, la Grèce. Un seul aspect terrestre pourrait accueillir la manifestation du dieu, et une langue telle que l'allemand serait elle-même divine. En garantissant par contre la pluralité de sa donation selon terre et langue, le dieu de Heidegger préserve la possibilité de son retrait, de son refus. Il n'est pas une présence constamment identique et il met le mortel à l'épreuve de son occultation possible dans des âges d'errance et de non-vérité. Sa puissance éternelle-historiale de retrait garantissant en même temps sa non-identification à une seule terre privilégiée, ce dieu met à l'épreuve librement la pluralité des peuples, ne réservant pas son don à un seul, qui serait un peuple « élu ». Ce dieu laisse les peuples libres, à égalité, dans leur combat pour la poétisation de la terre de chacun.

Se retenant lui-même hors du dire pour pouvoir accorder plus d'une fois la poétisation des langues, il n'est *pas lui-même disant* et ne s'identifie à *aucun visage terrestre* particulier. Mais cependant, il n'est producteur ou donateur que d'être disant et d'être terrestre, ayant la surpuissance de se préserver soi-même en accordant ces deux modes d'être aux mortels. Il faut donc également comprendre que ce don n'est pas simplement « trans-géographique » ou « trans-régional ». Le poète ne saisit pas l'unicité insup-

pléable de sa terre en la comparant à divers éléments naturels voisins, sinon il chercherait la caractéristique d'un paysage parmi la diversité des paysages. Il serait comme le voyageur, ou le navigateur, qui ne peuvent saisir la spécificité d'une terre natale qu'en s'éloignant, puis revenant. Il ne serait pas comme le fondateur. Le fondateur dévoile l'unicité de sa terre sans s'éloigner. Et comme dieu du Dit poétique, le dieu de Heidegger n'accorde pas une diversité de paysages terrestres, il n'est pas créateur de la géographie selon des régions dont l'homme n'aurait qu'à porter au vocabulaire de sa langue le caractère spécial et familier. Cela donnerait lieu à une « poésie locale ». Mais s'il n'accorde pas la spécificité d'une terre dans la comparaison des aspects géographiques variés et que le fondateur soit celui qui demeure près de la source, alors d'où vient la poétisation d'une terre comme unique-insuppléable ? Comme nous l'avons vu, elle vient de la rencontre en un événement unique, les unissant co-originellement, entre la tonalité fondamentale du mortel en son monde historial et de sa terre révélée comme lieu originaire où naquit cette tonalité. Dans le combat entre terre et monde, la terre n'est jamais « naturelle » ou « géographique », elle est toujours déjà historique, comme l'historialité s'inscrit toujours déjà dans une tonalité fondamentale initiée sur une terre. Si Hölderlin dispose l'existence allemande à la tonalité fondamentale de la nostalgie espérante du divin et que cette nostalgie, dans l'Unité de ses affects antagonistes, transparaisse dans les aspects de la terre allemande résonnant dans le mot, alors il y a un Dit poétique accordé par le dieu de Heidegger. À la question « quelle est ma patrie ? », le fondateur répond : la terre où est née la tonalité fondamentale d'un mortel lui permettant de statuer sur le sens de la totalité de l'étant de manière inédite de sorte qu'apparaisse un monde à l'instar de l'œuvre d'art qui « auparavant n'était pas et ensuite ne sera plus jamais ».

#### 8. Le rapport du Soi singulier au dieu par la médiation du poète

Revenons maintenant à notre question sur le concept de peuple dans *Être et Temps*. Nous demandions : la réappropriation créatrice de l'héritage, aventure d'une communauté historique, peut-elle s'initier à partir de l'être en commun des Soi singuliers par la seule volonté constante de chacun ou lui faut-il la révélation d'un dieu pour se produire ? Réapproprions-nous un instant, en dehors de son propre horizon de sens (*La religion dans les limites de la simple raison*), la phrase de Kant selon ce que nous venons de dire du poète, de la terre d'un peuple et du dieu de Heidegger. Nous dirions alors : « Instituer un peuple éthique-fondamental de Dieu est une œuvre dont l'exécution ne peut être attendue des seuls mortels, mais du Poète comme demi-dieu. Ce n'est toutefois pas une raison pour qu'il soit permis à chaque *Dasein* de rester inactif en cette affaire et de laisser faire le Poète comme s'il était licite à chacun de s'occuper uniquement de son existence inauthentique consacrée aux entreprises quotidiennes, en abandonnant entièrement à une sagesse supérieure les intérêts de son peuple. Chacun doit plutôt procéder en engageant sa propre résolution dans sa conscience de dette et de mort... »

L'élément étranger à toute métaphysique (au sens heideggerien) est bien sûr ici le poème, qui intervient dans la fondation d'une conscience morale. On ne voit pas comment le dieu de Platon, d'Aristote, de Kant ou de Hegel pourrait être directement lié au poème pour fonder initialement une éthique, une loi morale, un sens du droit à titre d'instance directrice pour une telle fondation. Cet éclairage inédit du Poème est une pro-

priété essentielle de la mutation heideggerienne de la question de l'être qui conduit au voisinage de la poésie et de la pensée.

Le poète est d'abord « seul devant dieu ». Il puise à son silence solitaire surpuissant l'authenticité historique de son Dit, retirant purement le mot allemand de son usage courant. Mais il n'est que demi-dieu car, disant, il n'appartient qu'à une seule langue, comme le fleuve, autre demi-dieu, n'appartient qu'à un seul aspect terrestre, celui de la Germanie. Demi-dieu, ayant une part d'être mortel en lui, il ne peut demeurer comme le dieu dans un suspens absolu hors du parler. Ayant puiser au suspens divin, il *doit* revenir vers les mortels, c'est-à-dire faire résonner son Dit dans une langue. De même, il ne produit la poétisation que d'une seule terre, la sienne, sa terre natale de mortel. Plus que mortel car chargé de suspendre purement l'allemand de son usage courant et d'offrir à tous la figure commune d'un Dit originel, il est moins que divin car il ne peut demeurer constamment dans son silence solitaire et doit se « redonner » dans la résonance des mortels au sein d'une langue spécifique.

Qu'offre-t-il aux mortels ? L'instance directrice, dominante, de la réappropriation créatrice d'un héritage. Il crée de manière inédite ce à partir de quoi un peuple peut s'engager dans ce qui fait de lui une communauté historique authentique régie par « la mort, la dette, la conscience morale, la liberté et la finitude ». Parmi les Allemands, le Soi poétique, mortel participant au divin, est le plus estimable. Il a destiné avec le plus d'audace son esseulement insuppléable de dette et de mort à l'affrontement solitaire avec le divin pour offrir un Dit poétique fondateur aux Allemands. Dans ce Dit est inscrite la part de silence solitaire surpuissant du dieu éternel-historial accordant la poétisation à plus d'un peuple. Si chaque Soi singulier allemand, en sa responsabilité existentielle, au lieu de s'en remettre à « une sagesse supérieure », se tourne dans l'angoisse de son propre esseulement insuppléable silencieux vers une réappropriation créatrice de l'héritage selon l'instance directrice du Poème, alors, sa résolution est à présent « encouragée » ou soutenue par cette part de divin que contient le Dit du plus estimable des Allemands. Devenir une conscience morale signifie maintenant *poétiser son existence* à partir du Poème hölderlinien, « père de la nation allemande ». Si chaque possibilité d'existence transmise – habiter, enseigner, avoir un culte, s'aimer entre hommes et femmes, avoir un art etc – est réappropriée à partir du Poème, alors chaque Soi singulier qui s'engagera dans cette aventure bénéficiera de la part d'éternité historique que le poète comme demi-dieu éprouva solitairement dans la fondation de son Dit.

Mais cela ne constitue en rien une « promesse d'éternité », ni au sens platonicien ni au sens dogmatique chrétien. Le Soi singulier conserve ici son annulation ultime. Néanmoins, l'engagement de sa conscience morale le fait participer à l'aventure historique qui échoit à plus d'un peuple, le grec et le sien. De cette manière, médiate et non immédiate, sa conscience solipsiste, esseulée, entre dans l'orbe du divin, par-delà « sa brève existence individuelle », dans l'aventure des peuples. Il peut se dire : dans le sacrifice de mon existence inauthentique, dans le renoncement angoissé, par exemple au tourisme de masses, j'ai conscience d'appartenir à une mission me renvoyant commémorativement au peuple grec de l'authenticité duquel le dieu s'est retiré pour revenir à présent autrement, grâce à son éternité historique, pour instituer notre authenticité allemande. Si je me rapporte à la terre allemande en voyant dans ses éléments naturels le signe voilant-dévoilant du dieu, et notamment le renvoi à l'héritage grec s'inscrivant dans telle courbe du Rhin, mon engagement moral me fait participer à l'éternité historique des

peuples ayant un Dit poétique. Ma projection vers l'avenir, ma conscience morale de dette, tout mon exister authentique sera finalement annulé avec le moment incontrôlable de ma mort, mais j'aurai participé à l'initiation d'un monde issu, par la médiation du poète, du dieu éternel-historial.

Ici, la hiérarchie des destins est donc la suivante : il y a le dieu éternel-historial se préservant purement dans son silence solitaire surpuissant, ensuite le poète comme demi-dieu portant le Dit authentique à une résonance spécifique (une langue), ensuite chaque Soi singulier d'un peuple poétisant son existence par la mise en œuvre de sa conscience morale à partir de l'instance directrice qu'est le Poème.

*Être et Temps* ne précisait pas s'il devait y avoir une instance directrice de réappropriation historique, ni comment et quel Soi authentique pouvait créer un dire à la mesure de cette réappropriation, ni le lien qui pouvait unir un *Dasein* à un « plus grand que lui ». Le Soi poétique est la figure du *Dasein* qui vient répondre à ces questions. Il constitue l'articulation entre le mortel, la terre, la parole et le dieu. De cette manière, « le choix » de Heidegger est fait. C'est sous la direction du Poème que doit se faire une réappropriation créatrice de l'héritage. Ce sont terre et langue poétisées qui offrent ce à partir de quoi toutes les possibilités d'existence doivent être authentiquement produites. Ni le droit, ni la guerre, ni l'architecture, ni l'enseignement etc, ne peuvent, pour Heidegger, initier par elles-mêmes un Monde. Historiquement, ce ne sont par exemple ni Sparte ni Rome, mais Athènes, qui constitue l'exemple (ce qui ne veut pas dire le modèle, nous y reviendrons). Et cela signifie que pour le peuple allemand, les questions « qu'est-ce qu'habiter », « qu'est-ce qu'avoir un droit », « que signifie faire la guerre » doivent toutes être référées au Dit poétique fondateur. Par exemple, habiter doit signifier : construire une habitation dans une terre unique-insuppléable poétisée dans telle tonalité fondamentale selon les éléments d'une nature divinement belle etc. Aimer, de même, dépendra « des noces préalables d'un peuple avec son dieu ».

### 9. Les destinations respectives du poète et du penseur se refusant à la théologie

Si le poète est le plus estimable de nous et que son Dit devienne une instance directrice de réappropriation créatrice d'un monde, qu'est-il imparti au penseur dont on ne voit pas comment Heidegger pourrait négliger de situer le *Dasein* spécifique si la pensée de l'existence implique toujours une inclusion du questionnant dans le questionné ? Or Heidegger dit également à propos du rapport entre l'être, objet propre de sa question, et le divin : « Les dieux n'ont pas besoin de l'être comme leur propriété où ils trouveraient eux-mêmes une situation. Il leur faut l'être pour qu'à travers lui, auquel ils n'appartiennent pas, ils appartiennent à eux-mêmes. L'être est le besoin (la détresse) des dieux.../... Ils ont besoin de la philosophie non pour devoir être eux-mêmes philosophiques » (Bei. Ph, pp. 438-439). Voilà qui montre que Heidegger se refuse à faire de son dieu l'objet d'une théologie. Onto-théologique est par exemple la pensée aristotélicienne du *théos* comme ce qu'il y a de suprême et de meilleur dans le tout de l'étant. Elle pose le dieu comme premier moteur immobile mouvant les astres à la manière dont l'objet d'intellection meut l'intellect et elle le situe comme une modalité pure de l'*énergeia* où il apparaît comme l'*on* supérieur, le plus étant dans l'étant, de sorte qu'il ait plus d'être que l'intellect humain. Or ce « plus d'être » est pour Aristote ce qu'il convient au plus au point de dire, de caractériser pour la *philosophia*. Le dieu métaphysique est l'étant suprême

dont il revient en propre et en premier au philosophe comme théologien d'énoncer les caractéristiques.

Ce serait ici le cas si Heidegger entreprenait d'élaborer une théologie du dieu des poètes en exposant par exemple le sens de sa temporalité envisagée comme supérieure et plus parfaite que celle du Soi singulier dans son existence authentique. Il établirait alors l'être suprême du dieu comme temporalité éternelle-historiale et cet être surpuissamment silencieux du dieu deviendrait le modèle ultime du sens de l'être auquel l'existence des mortels ne participerait qu'imparfaitement. Heidegger comme théologien referait du *logos* philosophique le lieu premier, immédiat, de l'énonciation des propriétés du dieu, faisant ainsi passer ce qu'il entend par « être » sous le coup d'une détermination ultime, suprême par la théologie de ce dieu. Heidegger aurait réeffectué une ontothéologie à sa manière.

Or il ne s'engage aucunement dans cette voie. Il n'écrit pas de théologie. Et, dit-il, si tel eût été le cas (mais ce ne le fut pas), le mot « être » ne s'y serait pas trouvé. Comme dans la phrase que nous venons de citer sur l'essence non-philosophique du dieu, cela fait beaucoup de négations et de précautions ! Heidegger *parle* cependant bien du dieu et, si notre explicitation est juste, nous disons qu'il en *pense* quelque chose de précis. Sinon comment pourrait-il statuer sur l'origine plus puissante que toutes les puissances humaines d'où provient le Dit poétique ?

Le penseur se doit-il de statuer aujourd'hui sur le sens du dieu ? Il le doit si l'ontologie fondamentale est la réappropriation créatrice de toutes les possibilités transmises par la métaphysique. Sa dette authentiquement assumée par rapport à cet héritage lui impose cette réappropriation. Sinon le fondateur de l'ontologie moderne n'initierait pas une vue sur la totalité de l'étant humain et autre qu'humain et ne serait pas à la hauteur de son héritage. Encore faut-il que cet impératif historial ne soit pas formel et que Heidegger ait une pensée du dieu correspondant à cet âge de la pensée, sans forçage artificiel.

Heidegger doit donc se frayer un accès non-métaphysique au sens du divin avec les moyens de son ontologie fondée dans l'existentialité et l'historialité. Si nous repensons à tout ce que nous avons dit du Poème, cela signifie : arriver à penser historiquement ce que doit être un dieu pour accorder un Dit au poète de sorte que soit créée une connivence essentielle, un voisinage véritable entre l'engagement poétique du dire et la pensée du « philosophe ». Heidegger gagne alors avec des moyens ontologico-existentialux un accès au dieu du Dit poétique. Il regagne l'épreuve du dieu tel qu'il doit être pour qu'il puisse y avoir ce Soi le plus estimable qu'est Hölderlin, à la suite d'Homère. De cette manière, la pensée se donne à elle-même les moyens de correspondre avec l'Autre, le poète habitant sur un « mont éloigné ». Si ce n'était le cas, rien n'autoriserait Heidegger à prétendre établir une sphère d'écoute entre poésie et pensée : il ne pourrait statuer sur l'origine du Dit poétique.

Pensant par contre le dieu comme silence solitaire surpuissant pré-mondial forçant le poète à dire sous sa contrainte, il crée cette sphère d'écoute en son point ultime, son origine. Là le penseur est avec le poète, à l'origine de son Dit. Faisons un bref parallèle avec Hegel. Il est philosophe « lecteur » de l'histoire sous l'angle de l'Esprit absolu, et cela détermine ce qu'il entend par dieu pour qu'il puisse situer le protestantisme, la monarchie constitutionnelle, l'art etc. Heidegger est « lecteur » du sens de l'historialité sous l'angle du Poème, et cela exige qu'il ait un dieu lui permettant de dialoguer avec le poète en montrant qu'il peut appartenir au sens du divin d'où s'origine son Dit. Ayant

la même expérience du dieu que le poète, mais par la pensée, Heidegger peut concevoir le sens de l'historialité sous l'angle de sa destination poétique possible.

Mais dans ce cas, une fois cette expérience commune établie, « avoir le même dieu » que celui de Hölderlin à l'origine de son Dit ne peut plus signifier pour Heidegger élaborer une théologie. Car le dire, le *legein* issu immédiatement, en premier, de ce silence solitaire surpuissant, ce n'est pas un *logos* encore à instituer par le philosophe, c'est un dire déjà institué par le poète Hölderlin. De son dieu le penseur trouve un dire *déjà* institué. Entre lui et le dieu, il y a déjà un Autre dont il convient de ne pas effacer la primauté. Le Dit poétique est le dire originel issu du silence solitaire divin.

Une expérience, dit Heidegger, est ce qui altère celui qui chemine en elle. Expérimenter le dieu comme silence solitaire surpuissant initiant le Dit poétique, c'est pour le penseur se laisser altérer, transformer par la rencontre de l'Autre, le dire poétique, qu'il n'a pas lui-même. Dans l'expérience de son dieu, Heidegger dévoile la racine commune de deux modes du dire : le poétique et le philosophique. Mais cette racine commune partage, est le partage même de deux destinations différentes. Il revient au poète d'aller en premier et seul puiser la ressource de son Dit dans le silence divin et il revient au penseur de regagner existentiellement l'expérience de ce silence en vue d'établir la sphère d'écoute du poème et non d'initier son dire lui-même immédiatement à partir de lui. Heidegger n'est pas poète. Il met en garde contre « le trouble amalgame de la poésie et de la philosophie ». Le poète est demi-dieu, solitairement et initialement frappé par le silence divin surpuissant. Il a le même statut que le Fleuve dans une terre unique-insuppléable. Le penseur n'est pas demi-dieu, il reste ancré dans la sphère de la finitude. S'il expérimente le même silence surpuissant que le poète, cela ne l'autorise pas à en initier un Dit originel. Le dire pensant, celui de Heidegger penseur de l'être, ne provient pas d'un affrontement solitaire direct avec le divin. Jamais Heidegger ne pourra dire qu'il a été frappé par l'éclair de Zeus !

Par contre, frappé par son expérience altérante du dieu, il est fondé à écouter le Dit poétique en son site même. Et là, à la racine commune de deux modes du dire, il rencontre les destinations respectives, proches et cependant à l'écart l'une de l'autre, du Dit poétique et du dire de l'être. Le Dit poétique est plus pur, plus puissamment issu du silence divin que tout autre, car il peut établir une parole pour les mortels qui soit purement suspendue du On-dit, de l'usage courant, *tout en nommant l'étant* (le Rhin, les Alpes, l'orage). Il peut faire apparaître, montrer l'étant sans le présenter comme là-devant ou utilisable. Le penseur par contre ne peut arriver à suspendre sa vue hors de l'étant là-devant ou utilisable pour sortir du parler quotidien qu'en *disant l'être même* (la mort, la dette, l'historialité), c'est-à-dire qu'il est contraint de *ne pas nommer l'étant*. Le penseur, « diseur de l'être », ne peut *inscrire dans l'étant* la suspension du dire hors de son usage courant et ne peut faire apparaître *immédiatement* en son dire les Alpes, le Neckar ou l'orage comme autres que là-devant ou utilisables.

Plus pur en son dire issu du silence divin, le poète, au contraire, ne doit pas dire l'Autre de l'étant (l'être au sens de Heidegger) pour faire apparaître ce qu'il dit autrement que là-devant ou utilisable. Il peut nommer l'étant inscrit dans une langue en le faisant apparaître au sein de la Nature divinement belle. Il appartient à un ordre de solitude silencieuse issu du divin où l'étant ne s'est jamais présenté comme là-devant ou utilisable, mais s'est toujours déjà offert sous l'angle de la Nature divinement belle. Dans le Dit poétique, « Alpes » ou « Neckar » résonnent *comme si* leur détermination par l'être là-devant ou utilisable n'avait *jamais été produite*. Être pur et demi-dieu signi-

fie pour le poète : parler une langue, en un Chant, où tout étant apparaît comme s'il n'avait jamais été produit comme là-devant ou utilisable et comme si ce « mortel » initiant ce Chant n'avait jamais parlé l'allemand en son usage courant, dévalé.

Mais pour le dieu de Heidegger, à quoi bon ce « privilège » du Chant poétique, et à quoi bon éprouver la racine commune de deux modalités du dire ? Parce que le dieu de Heidegger n'a de sens que si, précisément, il peut *marquer de son empreinte* non l'être, mais *l'étant*, c'est-à-dire faire directement apercevoir ce dernier sous l'angle de la beauté où il est suspendu de l'être là-devant ou utilisable. C'est pourquoi une théologie heideggerienne n'aurait pas de sens si elle cherchait à dire le dieu selon son empreinte dans l'être pour s'y manifester comme une modalité suprême de celui-ci. Cela ne contribuerait pas – comme c'est au contraire le cas dans une théologie métaphysique – à faire advenir la manifestation de ce dieu pour nous autres les mortels liés à une terre. Or la visée de Heidegger est bien de contribuer à cette manifestation et, en tant que penseur, il doit dès lors se tenir en réserve, s'interdire de prendre la parole inconsidérément afin de préserver le genre de rapport à lui que ce dieu exige des mortels. Ce n'est pas une théologie comme caractérisation de l'être sous l'angle suprême du divin dont ce dieu a besoin pour se manifester : il lui faut rester « différent de l'être » et celui-ci devient par là le plus « sans fond », le plus « fini ». Heidegger accepte ici, avec sa finitude historique de Soi pensant, le partage imposé par le dieu lui-même.

Au lieu de reproduire, de réeffectuer le genre métaphysique du rapport théologique au divin après *Être et Temps*, il *approprie* son regard et son dire à ce qui est exigé de la situation historique où sa méditation sur le rapport entre terre, mortels et dieu l'a conduit à la suite de l'ontologie du *Dasein*. Et dans une telle expérience du dieu comme silence solitaire surpuissant initiant un Dit poétique, le partage des destinations entre poète et penseur s'altère radicalement. Le poète n'y est plus l'imitateur relégué (ironiquement) par Platon au sixième rang de la hiérarchie des âmes (*Phèdre*, 248e). Son Dit a le privilège de pouvoir nommer l'étant à la lumière de la Nature divinement belle. Comme demi-dieu, il devient le plus estimable des Allemands dans la Cité devenue peuple lié à une terre poétisée. Le penseur par contre reste du côté des mortels, dans la finitude de sa question : l'être. Comme nous l'avons vu, entre sa question propre, le *Dasein*, et le dieu qu'il expérimente, il y a déjà un dire institué, celui du poète. Voilà une des marques de sa finitude radicale : le penseur n'a pas d'accès immédiat au dire provenant du silence divin. Il rencontre un Dit déjà institué par Hölderlin. Et c'est au-travers de son accès à ce Dit qu'il peut regagner l'expérience disante issue de son dieu.

Il semblerait donc que le penseur, dans une sorte de *paidéia* platonicienne retournée, apprenne sa destination dans la lecture du Poème. Cela est partiellement le cas. Mais une véritable situation inédite de la pensée ne peut jamais être le simple « renversement d'une proposition métaphysique ». Il ne s'agit pas du voisinage de la poésie et de la pensée ainsi atteint que Heidegger se situe à un « rang inférieur » à celui du demi-dieu. Dans une pensée inédite, toute la configuration d'une question s'altère, donc ici, également l'idée d'une hiérarchie des âmes. Car, avec cet accès à une expérience du dieu commune au poète et au penseur, qu'est-ce qui est visé en propre ? Le projet authentique de préparer la terre à un nouvel enracinement des mortels à l'âge de la technique planétaire, dans l'horizon du dernier dieu.

Là, dans le projet commun unissant Hölderlin et Heidegger, le penseur de provenance philosophique « regagne » un rôle décisif. Car si le Poème peut initier une réappropriation créatrice du monde, encore faut-il qu'un *Dasein* déterminé, en une situation histo-

riale précise, puisse l'écouter. Or Hölderlin a dit des Allemands de son temps : « Ils n'ont que faire de moi ». Et, non écouté par les mortels, il passa du silence surpuissant du dieu au silence définitif de ces quarante deux années de retrait... D'où le projet heideggerien d'*unir* à présent les destinations poétique et philosophique dans une mission historique commune.

À l'inverse du Dit poétique en sa pureté, la pensée philosophique a quant à elle une tendance initiale dominante à déterminer l'étant comme là-devant. Cette détermination est celle qui, selon Heidegger, domine aujourd'hui l'achèvement de la métaphysique à l'âge de la technique planétaire. L'étant intérieur au monde y prend la figure globale du calculable, du quantitatif comme qualitatif (le gigantisme), de la marchandise toujours changeante et déracinant l'homme loin de toute tradition, bref ce qui constitue la *Machenschaft* ou le *Gestell*, la machinerie planétaire de la productivité où l'existence quotidienne des entreprises à réaliser passe sous le contrôle et le modèle exclusifs de « la bête technicisée », « le fonctionnaire de la technique planétaire ». Entre le Poème et le projet d'une réappropriation créatrice de l'héritage se dresse l'obstacle périlleux d'un âge où plus rien dans l'étant ne fait signe vers l'être. Si la pensée de provenance philosophique, en posant la question de l'être de manière inédite, peut en elle-même opérer un virage de son regard sur l'étant en se défaisant de sa tendance initiale à le déterminer comme là-devant (ce qui rend possible une désobstruction de l'histoire de la philosophie), alors elle peut à sa manière contribuer à réapprendre aux mortels une autre vue sur l'étant que celle de la bête technicisée. Dans sa propre mutation, passant de son *hinsehen*, sa vue métaphysique sur l'étant à son « regard dans ce qui est » à partir du sens de l'être, elle « sait » comment guider, conduire le passage de l'un à l'autre puisqu'elle provient de cette détermination dominante de l'étant dont il faut se défaire à présent. Sa « carence » en pureté au niveau du dire par rapport au Poème est ici un avantage, à l'âge de la détresse où l'on se demande « à quoi bon des poètes ? ». On retrouve ici le sens d'une *paidéia* non-platonicienne où le penseur demeure à sa manière un « guide » du nouveau regard sur l'étant. Sa moindre pureté, son être en deçà du demi-dieu, est ici nécessaire. L'être est ce dont le dieu a besoin, et par là même le poète pour qu'il puisse à nouveau être entendu. Il s'agit d'arracher la totalité de l'étant intérieur au monde à sa détermination exclusive, hégémonique par la technique planétaire pour refonder un sens de l'œuvre, de l'outil expérimenté comme Chose, de l'acte et du don. Heidegger assume avec Hölderlin cette situation historique précise : « Comme notre *Dasein* est sachant <puisque philosophique>, il n'y aura donc plus jamais pour nous d'existence purement poétique, pas plus que d'existence purement pensante, mais pas non plus d'existence seulement agissante. Ce qui va être exigé de nous, ce n'est pas d'arranger des compromis acceptables et courants entre les puissances poétiques, pensantes et agissantes, mais bien de prendre au sérieux leur séparation et leur isolement dans le retrait de ce qui se trouve à la cime, et en cela d'éprouver le secret de leur coappartenance originale, afin de les configurer originalement en une conjonction nouvelle est jusqu'ici inouïe de l'Être » (Hy, p. 172).

La *paidéia* heideggerienne d'un nouveau regard sur l'étant a pour but de repréparer la terre à un nouvel enracinement dans un âge qui n'est plus celui d'Homère, mais celui de la technique planétaire. Nous commençons cet âge avec un étant intérieur au monde technicisé, avec une terre dévastée comprise comme ressource d'exploitation et « parc d'attraction » pour l'hédonisme touristique de masses, avec une singulière privation de culte véritable, dont il faut maintenant questionner le sens.

## 10. Le maintien du dieu hors du culte à l'âge de la technique planétaire

Historialement responsable, prenant acte de la présence dévastatrice de l'outil technicisé, la pensée de Heidegger ne propose pas un retour à l'ancien enracinement dans une réeffectuation modernisée du vieux pont sur le Rhin, de la ferme souabe, ou du temple grec. Elle cherche à initier une *opposition* poétique et pensante à l'hégémonie de la technique planétaire, d'abord en créant une entente commémorative de l'ancien enracinement afin de susciter, comme au sein d'une tonalité fondamentale de nostalgie espérante, une volonté inédite d'un autre enracinement incluant les outils technicisés auxquels les mortels diraient alors à la fois oui et non, dans un rapport de détachement à eux.

Mais, s'agissant du dieu, qu'est-ce qu'une possibilité transmise par un héritage ? Sans aucun doute, il appartient à cette possibilité une existence selon le culte. Un culte au sens historial, selon l'exemplarité grecque, est la fondation terrestre d'un lieu où s'instaure l'œuvre d'art liée à une piété, des actes et des offrandes, rassemblant le Ciel et la Terre, les Dieux et les mortels (et les héros) à partir d'un ou plusieurs noms divins, de sorte que ce lieu soit la plus haute figure d'habitation signifiant l'enracinement unique-insuppléable d'un peuple dans une terre et une langue. La spécificité grecque du culte est d'avoir rassembler dans une même destination sacrée le temple, le stade, le théâtre.

Cependant, Hölderlin, dans son Dit puisé à la source du silence divin, n'a pas institué, inauguré le sens d'un nouveau culte en nommant des dieux pour le peuple allemand. Et nous sommes à présent confrontés à une privation singulière de culte, à l'âge inauguré par Nietzsche de « la mort du dieu de l'apologétique judéo-chrétienne » où « sombrent tous les théismes » (Bei.Ph, p. 411). Cela est « d'autant plus inhabituel que se poursuivent encore des services divins, qu'il y a encore des Églises incapables de fonder une vérité originelle » (*id.*, p. 237). En ce sens : « la préparation à l'apparaître du dernier dieu est le plus haut défi de la vérité de l'être » (*id.*, p. 411)

Mais « comment réussira la pensée où le dieu s'est refusé au poète ? » (*id.*, p. 12). C'est par cette interrogation que s'engage la question du dieu dans les *Compléments à la Philosophie*. Si Heidegger dit : « l'être est l'appropriation combative de l'approprié, le *Dasein*, et du refusé, le dieu, originellement ensemble », il caractérise notre situation historique présente, non celle des Grecs, où le culte fut capable de fonder une vérité originelle. Au refus du dieu dont il parle appartient la privation du culte. Un poète peut donc puiser son Dit à une source divine sans pour autant qu'un culte inédit surgisse dans un monde historial. Et malgré Hölderlin, nous restons dans l'indécidabilité de la fuite ou de la venue d'un dieu disposant l'existence des mortels à un culte ayant une vérité originelle.

C'est là que se trouve, nous semble-t-il, la pointe, le tranchant de la question du dieu chez Heidegger. On ne pourrait en effet comprendre que le penseur de l'Inédit qu'est Heidegger n'approche de manière *positive* la privation du culte où nous sommes en ne la liant pas à une appropriation librement créatrice de sa pensée. On pourrait trivialement demander à Heidegger : face à la privation d'un culte fondant une vérité originelle, que proposez-vous pour notre temps dominé par la technique planétaire, entendu qu'il ne peut s'agir de réeffectuer un culte grec modernisé ?

Par la technique planétaire, la terre est soumise à la dévastation de la productivité (centrale atomique à la place du vieux pont sur le Rhin). Par le Dit poétique hölderli-

nien, le mortel réapprend à regarder le caractère divinement beau des éléments naturels (nuages, Rhin, Alpes, forêts, alternance des saisons). L'existence du mortel orientée, éduquée par ce regard est celle du *Dasein* dont Heidegger dit qu'il est gardien de l'être. Le sens de celui-ci dans le rapport entre les mortels et le dieu est le suivant : « Le dieu n'est pas "étant" comme *mè on*, pas non plus comparable à l'être ; mais l'être advient de manière locale-temporale comme cet entre-deux qui ne peut être fondé ni en dieu ni dans l'homme comme là-devant et vivant, mais dans le *Da-sein* » (*id.*, p. 263).

De même que le dieu est silence solitaire surpuissant, de même a-t-il une *liberté surpuissante de retrait*, de refus d'apparaître. L'indécidabilité de sa venue est la liberté qui lui est propre d'apparaître ou de se refuser. Il a en lui la plus haute puissance libre de se refuser à l'apparaître, de se préserver dans son *non-apparaître* – ce qui caractérise notre âge comme celui du « destin caché du grand silence solitaire dans lequel le dernier dieu configure l'étant ». Mais attention, une telle indécidabilité de la venue du dieu ne peut signifier historiquement un simple futur hypothétique. Les *Compléments à la Philosophie* ne parlent pas d'une arrivée hypothétique d'un futur dernier dieu. Le conditionnel d'une possibilité destinale surpuissamment libre comme celle du dieu doit « constamment déjà » être inscrit dans le présent, il ne peut être relégué dans le futur comme un étant non encore effectué. Sinon le dieu serait un étant absent, ou l'équivalent d'une entreprise quotidienne non encore accomplie. Par ailleurs, comme nous l'avons vu, il ne peut pas non plus être une présence éternelle constante. Sa liberté de don et de refus d'apparaître doit toucher dès à présent notre âge historial en faisant de celui-ci quelque chose d'inédit, par quoi se caractérise le vrai présent, l'Instant d'une créativité libre.

Comment ce présent libre du dieu est-il lié à cette situation historique inédite de la technique planétaire s'il est bien un dieu marquant de son empreinte l'étant lui-même depuis son silence libre surpuissant ? C'est le *mot poétique*, comme signe voilant-dévoilant, qui correspond ici au destin inédit de la manifestation du dieu en offrant au mortel la puissance de détachement qu'il faut par rapport à la technique planétaire pour que le dieu se manifeste de manière appropriée. C'est dans l'élément naturel tel qu'il se montre dans le Dit poétique qu'un étant tel qu'un nuage, un fleuve, une montagne etc., demeure *le lieu même* de proximité du dieu. Le détachement est à comprendre de cette manière : il y a déjà, dès à présent, un lieu de regard non sur le dieu lui-même, mais sur le signe persistant de sa proximité au sein de l'étant. Le « nuage hymnique » est divinement beau, selon tous les sens du beau que nous avons énoncés. Le mortel dit *oui* à la technique planétaire en prenant acte de la présence sur terre d'outils technicisés où *le dieu refuse d'apparaître*. Il dit *non* à cette même technique en ré-apprenant à regarder l'élément naturel comme n'étant ni là-devant ni utilisable, mais signe voilant-dévoilant là-pour le dieu. Cela signifie donc apprendre aujourd'hui à regarder l'élément naturel en lui-même *disjoint* de l'étant technicisé, en *séparant* ces deux domaines ou aspects de l'étant. Il y a la centrale atomique d'une part, modalité de l'étant utilitaire en sa non-vérité ; il y a le nuage ou le Rhin d'autre part, modalité de l'élément naturel regardé pour lui-même comme signe du divin. Cet élément comme signe du dieu est impénétrable, là pour rien car non-posé par nous, signifiant un silence solitaire surpuissant, inobjectivable par la vue technico-scientifique, inutilisable par l'entreprise quotidienne. Regardé en vue de lui-même, il laisse au dieu sa liberté d'apparaître puisqu'il n'en constitue pas la saisie immédiate, il en détourne la vue sur lui-même.

Mais cette libération de l'élément naturel comme seul et unique lieu de proximité au dieu séparé de l'aspect technicisé de l'étant, que produit-elle finalement comme présent

historial inédit du dieu ? Cette auto-nomie (libération et séparation) de l'élément naturel signifie qu'à l'âge de la technique planétaire *la nature poétiquement regardée* devient le seul lieu d'approche du dieu *sans inscription* de ce lieu dans *une œuvre d'art* comme ce fut le cas inaugural chez les Grecs. La liberté surpuissante du dieu, son non-apparaître, est l'occasion, la « chance » historique de maintenir l'élément naturel lui-même comme pur lieu silencieux du regard sur le retrait du dieu *en séparant le domaine du terrestre du domaine du produit ou de l'outil* désormais dominé par la technicisation. En d'autres termes : là où l'étant apparaît comme un produit et non comme un élément naturel, à l'âge où le produit est technicisé, le dieu refuse d'apparaître. La technique planétaire a rendu le produit *impropre* à la manifestation d'un dieu. Dans le temple, la ferme souabe, la cruche, le vieux pont sur le Rhin, ou dans les souliers de paysans peints par Van Gogh – et quelques soient les différences entre ces types de produits – le terrestre et le produit étaient *unis* en vérité de sorte que le divin pouvait y faire un arrêt. À présent le terrestre et le produit sont séparés, désunis. Alors, soit le divin est annihilé, soit il se libère du produit pour ne plus se manifester que dans le terrestre, et sur un mode propre, inédit, qu'est le signe obscur du Dit poétique.

Notre âge est celui où le temple ne peut plus être le lieu de séjour du dieu. Unissant le terrestre et le produit dans l'œuvre d'art, le temple a été la vérité de l'étant où le divin accepta d'apparaître, et d'apparaître comme présent : « Par le temple, le Dieu peut être présent dans le temple. Cette présence du Dieu est, en elle-même, le déploiement et la délimitation de l'enceinte en tant que sacrée » (Ch., p. 32). À présent, tout sens du produit est déserté par le dieu et la manifestation du divin n'est pas sa présence même dans une enceinte sacrée, mais son signe voilant-dévoilant dans le seul élément naturel autonomisé où il demeure en retrait, non saisi en lui-même. Vouloir faire une œuvre d'art inscrivant l'apparaître du dieu dans le terrestre (la pierre, le bois), ce serait aujourd'hui *nier* la suprême liberté du dieu, son refus d'apparaître dans tout étant produit quelque soit son genre, du moins *tant que le produit se trouve dominé* par la technicisation. Tel est le temps historial inédit où le dieu ne s'inscrit plus que dans l'élément naturel poétisé.

Respecter le sens du divin à l'âge de la technique planétaire, c'est exister poétiquement en étant privé de produire une œuvre d'art où le dieu se présente lui-même en un produit lié à la terre. Cela signifie donc être privé d'un lieu fondant une piété relative à la présence même d'un dieu selon des actes et des offrandes, c'est-à-dire *être privé d'un culte*. Car en autonomisant l'élément naturel comme lieu de manifestation du dieu en son retrait, Heidegger ne désigne pas la courbe du Rhin, le nuage hymnique du ciel allemand ou les Alpes de la Bavière comme nouveaux lieux de culte pour le peuple allemand. Il ne s'agit pas d'inviter les Allemands à rendre un culte à la nature. Il s'agit d'apprendre à regarder l'élément naturel sur le mode poétique du signe voilant-dévoilant où le dieu silencieux n'est pas lui-même présent mais se signale en son éloignement. Le pur regard sur les éléments naturels expérimentés poétiquement comme signes obscurs du dieu, libérant et séparant le terrestre du produit technicisé, est l'unique *disposition détachée* qui puisse convenir à la *réticence* qu'a le dieu d'apparaître en notre présent où nous « redescendons dans la pauvreté d'une essence provisoire ».

Telle est la *sagesse* historique de Heidegger par rapport à la question du dieu. Elle consiste à *maintenir le dieu en dehors du culte*, en donnant au divin un site et une modalité de sa manifestation à l'âge de la technique planétaire. Quelles sont les principales caractéristiques de cette sagesse historique ou de cette « prudence » d'une essence provisoire ?

Heidegger éloigne le dieu *si loin* hors de l'étant là-devant, utilisable ou produit de toute action qu'il ne puisse donner lieu à aucune réeffectuation artificielle de notre rapport à lui, mais il ne supprime pas sa manifestation en tombant dans la naïveté de l'athéisme ou d'un quelconque agnosticisme optimiste ou pessimiste prétendant pouvoir « se passer » du divin. Il met le divin hors de portée de l'action technicisée et de la culture de masses. Il établit son signe résolument médiat dans le terrestre lui-même libéré, en préservant ainsi l'être de la terre. Il écarte la possibilité que le signe du divin s'établisse ailleurs que dans l'élément naturel, par exemple dans une corporéité humaine, comme le Christ. Songeons ici au fait que des contemporains de Heidegger, subjugués par la culture de masses nazie, disaient avoir éprouvé le besoin de « prier Hitler, non de prier pour Hitler, mais prier Hitler ». Il est exclu du dieu de Heidegger qu'il puisse être lié à aucune figure de la corporéité humaine. Ce dieu est de même suspendu hors de la possibilité du culte, mais il demeure un « plus grand » auquel un mortel peut se mesurer non sans bonheur. La phrase de Heidegger disant « Seul un dieu peut nous sauver » signifie la venue lointaine du dieu ayant *déjà* son présent inédit dans le signe voilant-dévoilant des éléments naturels poétisés. Sa manifestation suspend le culte du moins tant que le produit se trouve dominé par la technicisation, et Heidegger s'interdit de « voir au-delà », puisqu'il n'est pas prophète, mais se cantonne dans l'épreuve historique d'une situation inédite, depuis la finitude de son propre questionnement : l'être. La salvation concerne dès à présent chaque mortel dans la préservation du terrestre au sein d'un pur regard libérant les éléments naturels séparés du produit technicisé et guidé par le Dit poétique :

*La divinité nous conduit amicalement,  
D'abord avec du bleu  
Ensuite avec des nuages qu'elle arrange  
En forme arrondie et sombre  
Avec des éclairs brûlants et les grondements  
Du tonnerre, avec le charme des champs  
Avec la beauté, qui a jailli  
À la source de l'image originelle*