

Séance ordinaire du lundi 20 juin
"Sauver ?", sous la présidence de Rémi Brague
Président de l'Académie des sciences morales et politiques

"Seul un dieu peut encore nous sauver" - Heidegger, Hölderlin

Christian Sommer

directeur de recherche CNRS aux Archives Husserl de Paris (Laboratoire Pays germaniques,
Ecole normale supérieure - Université PSL)

« Seul un dieu peut encore nous sauver ». Cette sentence au ton oraculaire, et qui a suscité beaucoup de perplexité, se trouve dans l'entretien que Martin Heidegger a accordé à l'hebdomadaire *Der Spiegel* en 1966, entretien publié après sa mort, en 1976 (voir l'extrait, dans la traduction de Jean Launay de 1977). La phrase a même été placée en titre de l'article. Dans le contexte du présent séminaire, sobrement intitulé « Sauver? », la sentence heideggérienne pourrait être conçue comme une réponse à cette question, mais une réponse qui est très loin d'être claire. Je me propose simplement de déchiffrer cette sentence, en essayant de m'interroger entre autres sur ce « dieu » qui est censé pouvoir sauver ce qu'il y aurait à sauver. Et je vais le faire en rapprochant la sentence de Heidegger de ces vers de *Patmos* de Hölderlin (voir l'extrait):

Il est proche
Et difficile à saisir, le dieu.
Mais là où est le danger,
Croît aussi ce qui sauve.

Heidegger lui-même a fait ce rapprochement avec Hölderlin dans l'entretien avec le *Spiegel* où Heidegger explique à son interlocuteur que sa pensée se tient dans un « rapport incontournable avec la poésie de Hölderlin », et que Hölderlin est pour lui « le poète qui attend le dieu ».

Pour y voir un peu plus clair, il me faudra aller de 1966 aux années 1930, et retour. Car c'est à cette époque que Heidegger élabore un projet, déconcertant à première vue, d'une « nouvelle religion » hölderlinienne. Ou plutôt un projet d'une création des conditions de possibilité pour qu'advienne cette nouvelle religion, par où il s'inscrit, me semble-t-il, c'est une hypothèse, dans une problématique théologico-politique qui le précède et dont je dirai peut-être quelques mots. Ce qu'il faut interroger également, c'est le lien intime entre ce projet et le diagnostic, établi par Heidegger, d'un nihilisme déployé par le règne de la technique, déployé par ce qu'il appelle le « *Gestell* » dans l'entretien; un diagnostic qui permet d'éclairer les énoncés de l'entretien, et plus particulièrement la phrase qui est ici en question: « Seul un dieu peut encore nous sauver ». Et au terme de mon parcours, je vous laisserai juge de savoir si cette sentence proférée il y a plus d'un demi-siècle par cette « grande voix du passé », celle de Heidegger, nous parle encore aujourd'hui, ou si elle est devenue inintelligible, inaudible.

1) Technique, nihilisme, « mort de Dieu »

Je viens de suggérer que le diagnostic que fait Heidegger de notre époque (de son époque?) est l'une des conditions préalables pour comprendre la phrase « Seul un dieu peut encore nous sauver ». Je vais donc d'abord examiner ce diagnostic, que Heidegger reprend dans l'entretien: notre époque est soumise au règne nihiliste de la technique dont l'essence (le mode opératoire) est ce que Heidegger appelle le *Ge-stell*, qu'on pourrait restituer par « Dispositif », ou « Dispositif computationnel »; certains ont proposé naguère le terme d'« Arraînement », mais qui me semble un peu moins pertinent car Heidegger a plutôt élaboré le terme à partir du grec *thêsis*, position, pose, placement. Heidegger développe cette notion de *Gestell* dans certaines conférences données au début des années 1950, dont la plus connue est *La Question de la technique*. Et il n'est pas fortuit qu'il cite dans cette conférence sur la *Question de la technique* les vers de *Patmos* (GA 7, p. 29) : « Mais là où est le danger, / Croît aussi ce qui sauve ». Et il n'est pas moins fortuit qu'il *ne cite pas* dans cette conférence publique, « exotérique », les deux vers qui précèdent: « Il est proche / Et difficile à saisir, le dieu ».

La technique moderne selon Heidegger fait de la nature un objet technomorphe, c'est-à-dire un objet calculable, mathématisable, conforme à l'usage et à l'exploitation humaine. La nature, dans ce processus d'objectivation technique est mise au défi, *gestellt*, « piégée » mais aussi « provoquée », « arraînée », et elle n'est pas perçue dans sa croissance propre et spontanée, comme la *phusis* grecque, mais comme possible matériau de production mis à disposition de l'homme et de sa volonté d'exploitation illimitée.

Ce « circuit » de la production qui met universellement à disposition ce qui est, le *Gestell*, est pour Heidegger l'essence de la technique moderne, c'est-à-dire le mode de son déploiement comme dévoilement déterminé de l'étant, de ce qui est, de ce qui se donne à nous. Autrement dit, la technique est une figure, un visage de la « vérité », une manière de dévoiler, de *faire voir* l'étant *comme* un objet mathématisable. Et ce mode de déploiement, cette manière déterminée, spécifiquement moderne, qu'a l'étant de se dévoiler tout en dissimulant l'être de cet étant, n'est autre que ce que Heidegger appelle : « métaphysique ».

Voilà pourquoi, selon la formule récurrente de Heidegger, « l'essence de la technique n'est rien de technique ». Le sens de cette formule, en première approche, paraît assez simple: à savoir, les descriptions des étants ou des objets techniques, pris séparément, ne nous donnent pas directement accès à l'essence de la technique, à son sens, à sa dimension « métaphysique ».

La technique n'est rien de technique, car elle est d'ordre métaphysique. Si l'interprétation techniciste et technomorphe de l'étant, de ce qui est et de ce qui se donne à nous, relève de la métaphysique, c'est parce que l'essence de la technique moderne est identique à l'essence de la métaphysique moderne (*Holzwege*, p. 69). En premier lieu, la métaphysique n'est donc pas un corps de doctrines (elle l'est aussi, bien sûr), mais la manière techniciste d'interpréter et de percevoir l'étant, ce qui est et se donne à nous. Et ce mode techniciste d'interpréter l'étant trouve son origine, d'après Heidegger, chez Platon, pour culminer dans une métaphysique de la volonté de puissance chez Nietzsche, qui pratique un platonisme inversé. Et le danger que comporte la technique moderne comme essence de la métaphysique c'est, d'après Heidegger, de s'aveugler à l'être à force de se fixer sur l'étant disponible, manipulable et calculable. Ce danger d'être abandonné par l'être (*Seinsverlassenheit*) et, de surcroît, de s'aveugler sur cet abandon, c'est ce que Heidegger nomme le danger de « l'oubli de l'être » (*Seinsvergessenheit*).

L'oubli de l'être caractérise, selon Heidegger, l'époque de la technique comme nihilisme qui dissimule cet oubli même. Et Heidegger dès les années 1930 situe cette époque nihiliste de la technique sous le signe de la « mort de Dieu » (qui est un motif nietzschéen), « mort de Dieu » corrélée à la « fuite des dieux anciens » (qui est un motif hölderlinien).

C'est de cette dimension que je qualifie de façon très vague pour l'instant de « théologique » que notre phrase plus tardive, « Seul un dieu peut encore nous sauver », est la trace ou l'indice. « Seul un dieu peut encore nous sauver », sous-entendu : seul un dieu peut nous sauver du danger que présente l'époque nihiliste de la technique, danger d'une dissimulation de l'oubli de l'être.

Cette dimension « théologique » se trouve élaborée notamment dans l'ouvrage posthume, à première vue très hermétique et « ésotérique », qui porte le titre de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* - *Contributions à la philosophie (de l'événement appropriant)*, manuscrit rédigé entre 1936 et 1938, et publié en 1989. Et dont l'une des sections, la section VII, porte le titre mystérieux : « Le dernier dieu ». Je sollicite ce document uniquement pour mettre en évidence le lien entre la critique de l'époque de la technique comme achèvement nihiliste de la métaphysique et la « théologie » de Heidegger. Je resterai un peu allusif, nécessairement ; mais il faut au moins esquisser à grands traits la position de Heidegger tel qu'elle oeuvre en sous-main, ou à l'arrière plan, de sa critique de l'époque de la technique comme achèvement nihiliste de la métaphysique. Ce détour par les années 1930 n'en est pas vraiment un puisqu'il ménage l'accès à la compréhension de la sentence de 1966 « Seul un dieu peut encore nous sauver ».

D'après le § 56 des *Contributions à la philosophie*, l'époque du nihilisme technique se caractérise par ceci qu'elle suscite et prolonge, mais surtout refoule la « mort de Dieu » annoncée par Nietzsche, « mort de Dieu » corrélée à ce que Heidegger appelle avec Hölderlin la « fuite des dieux » anciens.

La portée de cette annonce de la « mort de Dieu » ne s'éclaire pleinement qu'à la lumière de cette exclamation qu'on trouve au § 19 de *L'Antichrist* de Nietzsche : « Bientôt deux millénaires et toujours pas un seul *nouveau dieu* ! ». Et dans un fragment contemporain de *L'Antichrist*, intégré dans la série de réflexions sur « l'histoire du concept de Dieu », Nietzsche esquisse la conséquence qu'il croit pouvoir tirer de cette double perspective (« Dieu est mort » ; « pas un seul *nouveau dieu* depuis deux millénaires ») : « Et combien de *dieux nouveaux* sont encore possibles ! » Car l'annonce de la « mort de Dieu » est aussi la promesse, pour Nietzsche, d'une aube nouvelle, selon le § 343 du *Gai savoir* : « à l'annonce que “l'ancien Dieu (der alte Gott) est mort”, nous autres philosophes et “esprits libres”, nous nous sentons comme illuminés par les lueurs d'une aube nouvelle ».

Pour préparer cette aube nouvelle sous l'horizon crépusculaire de la « mort de Dieu » et de la « fuite des dieux », la plainte nietzschéenne (« pas un seul dieu nouveau »), associée à une quasi injonction (« combien de dieux nouveaux sont encore possibles ») semble pour ainsi dire inciter voire *exhorter* Heidegger, très, peut-être trop, nietzschéen sur ce point, à un geste de « re-divinisation », selon un programme qu'on pourrait appeler « théo-poiétique » ou, s'agissant de dieux au pluriel, d'une « théoi-poiétique », voire d'une « théio-poiétique » ou poiétique du « divin », d'une création ou invention des dieux.

Dieu, dieu, les dieux, le divin... Le discours heideggérien sur le(s) dieu(x) est difficile à décrypter. On ne sait plus à quel(s) dieu(x) se vouer, on ne sait plus de quel(s) dieu(x) il est question. Dans un cours sur *Parménide* (1942/43), Heidegger note : « τὸ θεῖον, c'est-à-dire les dieux ». Plus généralement, le néologisme de « théio-logie » (qu'on peut trouver par ex. sous la plume de R. Bague [dans *La Loi de Dieu*]) me paraît plus approprié pour désigner le discours heideggérien sur le(s) dieu(x) ; le préfixe « théio- » indiquant qu'il est question du « divin » (τὸ θεῖον, *das Göttliche*, *das Gotthafte*) lequel comprend aussi bien « le » dieu que « les » dieux que Heidegger entend opposer au Dieu monothéiste, au *Gott* biblique du monothéisme judéo-chrétien.

Par où, là aussi, Heidegger se montre très nietzschéen, puisque la possibilité d'une force théio-poiétique capable de créer / d'inventer le ou les dieux nouveaux coïncide avec ce que Nietzsche, au § 143 du *Gai savoir*, appelle « polythéisme » : « L'art merveilleux et la force de

créer des dieux – le *polythéisme* ». Lorsque Heidegger parle des dieux, au pluriel, tout porte à croire qu'il le fait selon ce polythéisme alors nécessairement corrélé à un anti-monothéisme, dans le sillage du *Zarathoustra* de Nietzsche: « Voilà justement la divinité ou la déité (*Göttlichkeit*), le fait qu'il y ait des *dieux*, mais pas de Dieu unique ! ».

Dans ces années 1930, Heidegger constate ou semble regretter, à l'époque nihiliste de la « mort de Dieu », une « interruption » de la force théio-poiétique ou théio-gonique (*gottschaffende Kraft*). Or, Heidegger suggère que l'impuissance ou l'incapacité théio-poiétique signale un besoin de(s) dieu(x), un besoin qui incite à une « revigoration » qui s'articule alors comme un « dépassement du nihilisme », ainsi que l'indique le § 72 des *Contributions à la philosophie* : « Dans l'expérience fondamentale selon laquelle l'homme, comme fondateur du *Da-sein* est *requis* (gebraucht) par la divinité de l'autre dieu (*Gottheit des anderen Gottes*), s'annonce la préparation du dépassement du nihilisme » (GA 65, p. 140-141).

Ce qui semble alors motiver Heidegger, c'est de contribuer à créer la possibilité d'un espace-temps où l'homme (et le peuple) puisse être requis et interpellé par cet autre dieu, ou ces autres dieux. Selon la possibilité de cet « espace-temps » nouveau, les dieux seraient soustraits à l'empire technique de l'étant et à la machination ou à la faisabilité (*Machenschaft*) (ce que Heidegger appellera donc plus tard: *Gestell*), car ils seraient alors reliés, post-métaphysiquement, à l'être. Pour Heidegger, c'est en raison de l'Histoire de la métaphysique techniciste qu'il n'y a pas d'apparition de dieux nouveaux depuis deux millénaires.

2) Le retour des dieux

Ce diagnostic du nihilisme comme époque de la technique moderne, époque désenchantée, dédivinisée, et amnésique de l'être constitue la présupposition implicite mais opératoire pour la volonté heideggérienne de préparer quelque chose comme *un retour des dieux*. Et Heidegger envisage cette « préparation » d'un retour des dieux comme la préparation, conjointe, d'un dépassement du nihilisme.

Heidegger surinvestit de son espoir la perspective, qualifiée de « tragique », du deuil (*Trauer*) des dieux enfuis et du deuil de la « mort de Dieu ». Mais le défaut (*Fehl*) ou l'absence des dieux se donne alors comme la promesse espérée de leur retour: le « ne-plus » (*Nicht-mehr*) des dieux anciens enfuis anticipe le « pas-encore » (*Noch-nicht*) des dieux nouveaux à venir. C'est aussi en raison de cette situation intermédiaire que le divin s'énonce chez Heidegger tantôt au singulier tantôt au pluriel, car avant leur retour espéré et la nouvelle faculté « théio-poiétique » pour les nommer, les dieux n'ont plus ou pas (encore) de nom ou, ce qui revient au même, leur nom est variable, comme en atteste l'usage fluctuant de Heidegger : « le divin », « les dieux », « le dieu », « Dieu », « le dernier dieu »... ou « un dieu » dans notre phrase de 1966: « Seul un dieu peut encore nous sauver ».

Heidegger considère, ou espère plutôt, que la traversée des ténèbres de cette « nuit des dieux » (*Götternacht*), de cette absence de Dieu et des dieux, pourrait conduire à une nouvelle aurore, raison pour laquelle Heidegger entend s'installer philosophiquement, « méditativement », dans l'espace endeuillé où leur retour deviendrait possible ; dans un cours de 1934/35 sur Hölderlin, il dit ainsi qu'il faut « entrer (*Einrücken*) et se tenir purement dans l'espace d'une possible nouvelle rencontre (*Neubegegnung*) des dieux ». Nous retrouvons cette installation, cette disposition méditative dans les réponses sybillines données par Heidegger au *Spiegel* en 1966: « Il nous reste pour seule possibilité de préparer dans la pensée et la poésie une disponibilité pour l'apparition du dieu ou pour l'absence du dieu dans notre déclin ».

Or, ce que l'on pourrait appeler le programme théio-poiétique de préparation du retour des dieux après la « mort de Dieu » ne saurait s'accomplir pour Heidegger dans le cadre d'une religion traditionnelle, « judéo-chrétienne », commandée par un discours métaphysique, car ce

discours neutraliserait la possibilité de ce retour en réduisant la divinité à un étant suprême et à une cause suprême selon une structure que Heidegger appelle « onto-théo-logique ».

Toujours est-il que la critique de toute religion déterminée par le paradigme onto-théologique de l'ancienne métaphysique réduisant l'être à un étant, voire à un objet, fût-il suprême, donne ainsi à lire en creux la possibilité souhaitée, espérée (et conceptualisée) d'une *Rückbindung* ou « re-ligion » qui serait déterminée par une *autre* approche de l'être, qui ne rabattrait pas l'être sur les étants. On trouve ainsi plusieurs injonctions dans les textes de cette période, plusieurs invocations d'un rattachement du peuple aux dieux nouveaux à venir. Ainsi, dans le cours sur Hölderlin de 1934/35, Heidegger proclame que l'apparition du dieu dans l'être du peuple doit devenir un « événement fondamental » (*Grundgeschehnis*).

Or de ce peuple qui reste à « rattacher », « relier » (*rückbinden, anbinden*), le poème de Hölderlin annonce les dieux dont Heidegger entend philosophiquement élaborer le lieu d'arrivée possible. Ce sont essentiellement les hymnes tardifs de Hölderlin, mais aussi ses textes théoriques sur la tragédie, que Heidegger lit, interprète, voire sur-interprète comme un texte sacré et prophétique, par où il s'inscrit aussi, mais pas seulement, dans la tradition d'une lecture sacralisante de Hölderlin pratiquée dans les années 1910 et 1920 au sein du Cercle de George (*George-Kreis*), sorte de cercle néo-mallarméen alors très influent. Cette interprétation ou sur-interprétation de Hölderlin est conçue comme un dialogue que Heidegger met en oeuvre, ou en scène, sur des centaines de pages dans les années 1930 et au-delà, en réactualisant et en inversant le « vieux différend » entre poésie et philosophie qu'évoquait Platon dans le livre X de la *République* : la philosophie (de Heidegger) comme λόγος revu et corrigé ambitionne en effet de revenir à son origine qu'est le poème comme μῦθος. Et je le souligne en passant sans m'y arrêter, ce dialogue « mytho-logique » se concentre dès lors dans cette tentative de lire le poème de Hölderlin, tentative désormais identifiée, dès le milieu des années 1930 et jusqu'en 1976, comme la tâche *exclusive* de la philosophie (de sa philosophie). Voilà aussi pourquoi Heidegger dira encore dans l'entretien que sa pensée se tient dans un « rapport incontournable » avec la poésie de Hölderlin.

Heidegger ne propose pas exactement une nouvelle religion; il prétend donner une détermination nouvelle de l'« essence de la religion », susceptible de dégager les conditions de sa possibilité, sorte de prolégomènes à toute « religion » (*Rückbindung*) poétique future, que Heidegger élabore « avec », c'est-à-dire à partir de Hölderlin, de son Hölderlin, dont le poème (le μῦθος; *Sage*) configure le cœur du peuple. Ici jouent aussi plusieurs motifs que je n'approfondis pas pour ne pas compliquer encore mon propos: le motif de l'« Allemagne des poètes et penseurs », conçu par analogie avec la Grèce des poètes et des penseurs; le motif de l'« Allemagne secrète » dont le « secret » est formé par la poésie de Hölderlin; ou encore « Le plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand », une esquisse rédigée par Hölderlin avec le concours de ses camarades Hegel et Schelling, esquisse programmatique datée de 1797, qui rêvait d'une nouvelle religion esthétique traduisant la philosophie pour le peuple.

3) Qui est le « dernier dieu »?

Hans-Georg Gadamer, élève de Heidegger, disait comme en passant dans un entretien de 1988 que son maître caressait lui aussi, dans les années 1930, le « rêve d'une religion du peuple ». Est-il possible de discerner dans le tissu de ce rêve d'une religion du peuple, le visage de ce dieu qui seul peut encore nous sauver? L'un des suspects ou plutôt l'un des candidats pour figurer ce dieu c'est, me semble-t-il, l'énigmatique « dernier dieu » dont Heidegger précisait dès l'exergue de la section VII (intitulée précisément *Le dernier dieu / Der letzte Gott*) des *Contributions à la philosophie*, dernier dieu qui s'oppose à tous les autres, surtout au Dieu

chrétien : « Le tout autre (*Der ganz Andere*) contre / ceux qui furent (*die Gewesenen*), particulièrement contre (*gegen*) / le chrétien ».

Sans entrer dans le détail des descriptions souvent obscures que donne Heidegger de ce « dernier dieu », dans cette section VII et ailleurs, je voudrais essayer d'en indiquer, succinctement, quelques traits caractéristiques, quelques indices, pour constituer une sorte de portrait robot.

a) Son caractère antagoniste. Il serait précipité d'interpréter le *contre*, le *gegen*, l'*anti*, le *versus* de ce dernier dieu en le référant sans médiation à l'*anti*-christianisme nietzschéen, en convoquant la formule célèbre d'*Ecce Homo* : « Dionysos *contre* le Crucifié ». « Dionysos » ne serait alors qu'un autre nom de l'Antichrist (comme le suggère Nietzsche dans la nouvelle préface à la *Naissance de la tragédie*).

Cet anti-christianisme semble impliquer alors une certaine forme de « paganisme ». Cette catégorie de « paganisme » étant évidemment rejetée par Heidegger lui-même; une position « païenne » ou « néo-païenne » ne cesse de se définir par rapport au christianisme qu'elle critique et conteste. La situation inextricable de l'anti-christianisme de Nietzsche, dans son *Antichrist* et ailleurs, le montre avec éclat : le *contra Christianos* de Nietzsche n'est qu'une répétition du *contra gentiles* des Pères de l'Eglise sous un signe inversé. Or Heidegger laisse entendre dans une note du cours de 1936 qu'il y aurait d'un côté un paganisme anti-chrétien, de l'autre un paganisme a-chrétien ou non-chrétien. Voir aussi les critiques du « paganisme » réel ou supposé de Heidegger formulées par H.-G. Gadamer, H. Jonas, J. Habermas et E. Levinas.

Cette question du paganisme chez Heidegger est difficile à trancher ici; il faudrait aussi tenir compte de ce que Heidegger a appelé lui-même son « explication silencieuse avec le christianisme », avec son christianisme initial, une explication tortueuse, torturée, parfois violente qu'il n'a cessé de conduire tout au long de son trajet.

La question de savoir si le « dernier dieu » de Heidegger est ou n'est pas le « Dionysos » dont Nietzsche souhaitait le retour ne peut se formuler aussi simplement, car il faut aussi tenir compte du rapport qui lie le « dernier dieu » aux « dieux », identifiés dans l'exergue précité à « ceux qui ont été » (*die Gewesenen*), auxquels ressortit aussi (*zumal*) le « Dieu chrétien ». Si le polythéisme anti-monothéiste de Nietzsche influe sans aucun doute sur la description de la figure du dernier dieu (« contre » le Dieu chrétien), il ne faut pas oublier le rôle de Hölderlin, qui dans *Der Einzige*, dit qu'il est encore à la recherche d'un « dernier » dieu manquant.

Chez Hölderlin ce « dernier » est le Christ, frère d'Héraclès et de Dionysos. Or, si le Christ est frère secret d'Héraclès et de Dionysos, s'il est comme eux « fils » de « Celui qui est toute vie (*Allebendiger*) » (*Friedensfeier*, v. 71), il *n'est pas* le fils du Dieu judéo-chrétien onto-théologique. Rien n'empêche alors de voir dans ce Christ hölderlinien l'un des noms du « dernier dieu » des *Beiträge*. Même si le Christ, invité à la « fête de la paix », et qui en tolère d'autres à côté de lui, n'est plus le Christ du dogme et de la révélation (si on suit Hölderlin dans son *Brief an die Mutter*, 11/12/1798). La réinscription du (judéo-)christianisme dans le polythéisme antique (ou supposé tel), le Christ étant le dernier dieu antique, impliquerait alors la fin du (judéo-)christianisme comme monothéisme.

b) Son caractère d'étrangeté. Le dernier dieu est appelé le tout autre (*der ganz Andere*), et comme tel il est étrange, dépaysant (*befremdlich*) et « inconnu ». Cette étrangeté peut faire songer au « dieu étranger » de Marcion, et, plus qu'au dieu inconnu évoqué dans le NT, au « dieu inconnu » de la *Plainte d'Ariane* de Nietzsche, encore lui (« toi – dieu inconnu » (*Dionysos-Dithyramben*, KSA 6/398), c'est-à-dire à Dionysos, dieu étrange et étranger.

c) Son caractère révolutionnaire. C'est notamment en interprétant les notions de révolution, revirement, retournement, catastrophe, etc., dans le corpus dit « tragique » de Hölderlin — de *La mort d'Empédocle* aux *Remarques sur Antigone* et *Oedipe* en passant par les hymnes tardifs —, que Heidegger semble extraire la figure du dernier dieu comme dieu de la « révolution ». Ce dieu révolutionnaire est un dieu de la transition (*Übergang*) et de la métamorphose, car il préside au revirement, ou au *tournant* d'un état ancien (l'époque du nihilisme) vers un état nouveau (l'époque nouvelle). C'est par ce « tournant », cette « volte », que la possibilité d'un autre espace-temps, possibilité inaccessible à l'ancienne métaphysique, peut devenir effective suite à l'effondrement ou à la dissolution tragique de l'espace-temps de l'« ancien monde ».

d) Son caractère ultime. Le dernier dieu ne peut apparaître qu'à la fin de l'Histoire de la métaphysique (de l'époque ancienne), par le déclin (*Untergang*) interprété comme l'éclosion (*Aufgang*) de l'époque nouvelle. Ainsi, le dernier dieu n'est pas la fin, il arrive *avec* la fin pour initier ce que Heidegger appelle fréquemment un « autre commencement ».

e) Sa temporalité instantanée et irruptive. Le dernier dieu est un dieu de l'instant (*kairos*): situé au moment du *déclin* de l'époque ancienne et au seuil d'une époque nouvelle, c'est un dieu fugace qui passe, en un instant, en un clin d'oeil (*Augenblick*); ce n'est pas un dieu de la présence constante, mais du passage et du devenir. Pour penser le temps du dernier dieu, Heidegger se tourne vers Hölderlin pour lequel les dieux « ne sont rien d'autre que du temps » et « le céleste est fugace ».

f) Le mode paradoxal de son apparition. Le passage du dernier dieu ainsi pensé détermine le mode paradoxal de sa théophanie. Le dernier dieu apparaît sous un aspect double et contraire, puisqu'il apparaît en disparaissant, n'étant proche que lorsqu'il est distant. Comme le dieu dans *Patmos*, le dernier dieu dans son passage est « proche et difficile à saisir » – difficile à saisir par l'explication causale d'une approche objectivante métaphysique et onto-théologique. Selon sa théophanie paradoxale, le dernier dieu comme dieu lointain qui s'absente ou part est dans le même mouvement le dieu proche qui se présente ou vient. On pourrait alors considérer que le dernier dieu, absolument proche, extrêmement lointain, épouse les traits du « dieu qui vient » (*der kommende Gott*), c'est-à-dire de « Dionysos » tel qu'il est énoncé par Hölderlin dans *Pain et vin*, v. 54 : « De là-bas est venu et revient présager le dieu à venir » (*Dorther kommt und zurück deutet der kommende Gott*).

Remarquons que la réciprocité entre un dieu qui apparaît et l'homme qui voit cette apparition constitue le schème conventionnel d'un rapport attesté dans les récits d'épiphanies tant dans la prose que dans la poésie antiques; ce schème est certes maintenu, selon le modèle des *Bacchantes* d'Euripide, chez Heidegger également, mais il faut souligner ce qui singularise, car étant « moderne », ou non grec, l'apparaître de ce « dieu qui vient » qu'est le « dernier dieu » de Heidegger : le lien insécable entre le départ et la venue, la présence et l'absence dans leur soudaineté, c'est-à-dire la double aspectivité du dieu.

Après avoir brossé à traits grossiers ce portrait robot du dernier dieu, qui est l'un des fruits les plus extravagants du « dialogue » entre Heidegger et Hölderlin (et Nietzsche), peut-on dire qu'il correspond au dieu évoqué dans la phrase: « seul un dieu peut encore nous sauver? » Une certaine prudence est de mise. Disons: il semblerait que le dernier dieu porte le masque de Dionysos, mais est-il pour autant « Dionysos »? C'est une hypothèse plausible, à mon avis, et il faudrait avancer des arguments contraires pour l'invalider. C'est donc peut-être ce « dernier dieu » que Heidegger attendra encore en 1966 lorsqu'il dira que « seul un dieu peut encore nous sauver »... nous sauver de l'époque de la technique planétarisée, c'est-à-dire nous

libérer du danger de l'oubli de l'être qui nous fait errer dans le circuit compulsif des objets techniques.

Pour terminer, je voudrais souligner une curieuse réversibilité ou paradoxalité de la notion heideggerienne de « salut », que l'on trouve aussi chez d'autres auteurs, dans d'autres traditions: ce qui nous met en danger (la technique) pourrait aussi être ce qui nous sauve. Selon Heidegger, l'être qui se dissimule dans le Dispositif technique, dans le *Gestell*, doit transiter par l'homme pour se manifester. Le *Gestell* est bicéphale, c'est une tête de Janus : il asservit et aliène l'homme, il en fait le « fonctionnaire de la technique », mais il présente aussi et en même temps l'occasion pour lui d'entrer dans un nouveau rapport à l'être, où l'être ne serait plus oublié mais « pris en garde » et remémoré dans sa « vérité ». Comme le note Heidegger dans la conférence *Die Kehre* : « Dans l'essence du danger se déploie et habite une faveur (*Gunst*), à savoir la faveur du tournant (*Kehre*) de l'oubli de l'être vers la vérité de l'être » (GA 11, p. 120).

Le problème, semble-t-il, c'est que pour que cette possibilité d'être sauvé devienne réelle, l'époque technico-métaphysique doit changer, « tourner ». Et selon Heidegger, l'initiative de ce tournant ne relève pas du pouvoir humain; seul un dieu (dont l'un des noms, ou des masques, est donc, peut-être, le « dernier dieu ») pourrait provoquer ce « tournant », cette « révolution ». Mais le surgissement de ce dieu étrange et inconnu est absolument imprévisible. Puisqu'il est inutile de vouloir savoir quand et comment se produira sa théophanie, il ne reste que la possibilité d'attendre ce dieu en pensant l'être, en devenant le « gardien de l'être » par la pensée et ainsi s'ouvrir à l'éventuelle venue du dieu. C'est la réponse elliptique et plutôt dégrisante donnée par Heidegger à son interlocuteur du *Spiegel*: « Nous ne pouvons pas le [*sc.* ce dieu] faire venir par la pensée, nous sommes capables au mieux d'éveiller une disponibilité pour l'attendre ».