

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

HEIDEGGER LECTEUR DE NIETZSCHE.

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

ALEXANDRE COMEAU

FÉVRIER 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je voudrais remercier tout ceux qui m'ont encouragé et soutenu pendant la rédaction de ce mémoire: parents, amis et professeurs. Plus particulièrement, Simon Blouin, étudiant à la maîtrise en philosophie à l'UQAM, pour nos nombreuses discussions, Jacques Aumètre, professeur au département de philosophie à l'UQAM, pour sa patience, son intérêt et son honnêteté, ainsi que Georges Leroux, Marc Djaballah et Christian Saint-Germain, professeurs au département de philosophie de l'UQAM, pour la pertinence de leurs critiques et leur rôle constructif au sein de mon jury. Je tiens aussi à exprimer ma gratitude à l'égard de ma mère, Manon Lafontaine, et de son conjoint, Denis Brisson, pour le support, aussi bien psychologique que pécuniaire, fourni lors de cette épreuve. J'aimerais enfin dédier la version finale de ce mémoire à mon père, malheureusement décédé au cours de sa rédaction, à qui je dois beaucoup et qui me manque énormément.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	iv
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I	
NIETZSCHE: PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ DE PUISSANCE, DE L'ÉTERNEL RETOUR DU MÊME ET DE LA JUSTICE.....	13
1.1 Développement autour de la question: Qu'est-ce que la métaphysique?.....	14
1.2 Les « catégories » de la métaphysique de Nietzsche.....	21
1.2.1 L'essence de l'étant: la volonté de puissance.....	22
1.2.2 L'étant maximum: l'éternel retour du même.....	26
1.2.3 L'être de l'homme: la justice.....	33
1.3 L'interconnexion des trois notions essentielles.....	38
CHAPITRE II	
NIETZSCHE: DERNIER MÉTAPHYSICIEN, SUPRÊME NIHILISTE.....	44
2.1 Le nihilisme pour Nietzsche et pour Heidegger	45
2.2 Le nihilisme chez Platon et Nietzsche.....	48
2.2.1 Platon: initiateur du nihilisme.....	48
2.2.2 Nietzsche reste prisonnier de la métaphysique idéaliste.....	54
2.3 Le nihilisme chez Descartes et Nietzsche.....	56
2.3.1 Descartes: la mutation de l'être dans la philosophie moderne.....	56
2.3.2 Nietzsche: relève et terme de la métaphysique moderne.....	62
2.4 L'éternel retour: suprême vengeance à l'égard du temps.....	66
CHAPITRE III	
APRÈS LA MÉTAPHYSIQUE.....	75
3.1 L'essence de la technique moderne.....	76
3.2 Les « catégories » de la métaphysique de Nietzsche et l'arrondissement.....	80
3.3 La relève de la pensée méditative.....	85
3.3.1 Oubli de l'être et non-occultation.....	88
3.3.2 La proximité de l'objet et le dire et penser humains.....	89
3.3.3 Le temps et l'être.....	93
CONCLUSION.....	97
BIBLIOGRAPHIE.....	105

RÉSUMÉ

Nous cherchons à comprendre la position qu'occupe Nietzsche dans la pensée de Heidegger. D'emblée cette position nous est donnée: il est le dernier métaphysicien et le suprême nihiliste. Heidegger prétend que Nietzsche s'inscrit à l'intérieur du grand mouvement nihiliste, qu'il est un autre philosophe de la tradition occidentale, mais aussi, et avant tout, le dernier de ceux-ci, celui qui tire les conclusions. La question centrale qui guide notre réflexion est la suivante: En quel sens la philosophie de Nietzsche peut-elle être entendue par Heidegger comme l'ultime possibilité du développement de la métaphysique?

Cette question fondamentale en contient plusieurs autres, auxquelles nous répondrons dans cet exposé. D'abord, en quoi Nietzsche est-il encore un penseur métaphysique, qu'est-ce qui fait qu'il participe au mouvement de la pensée occidentale, qu'est-ce qui l'attache à cette pensée? En guise de réponse, nous expliquerons ce qu'est la métaphysique selon Heidegger: elle est onto-théologie et concerne l'être de l'homme. Ces trois formes caractéristiques sont aussi présentes dans le discours de Nietzsche. La justice, la volonté de puissance et l'éternel retour du même sont les catégories de sa philosophie. Ces traits saillants seront tour à tour étudiés, en démontrant comment ils sont mutuellement interconnectés.

La seconde question dérivée de la question conductrice originale est la suivante: Pourquoi Nietzsche est-il le dernier penseur de la tradition, quel est le sens de l'extrémité qu'est Nietzsche? Nous tenterons de montrer ce qu'apporte l'auteur dans l'histoire de l'être et en quel sens il est résultat, en le mettant en relation avec les cercles de réflexion qu'il vient clore sous l'angle de l'être conçu comme *a priori* possibilisant. Nous verrons aussi en quoi la temporalité de l'éternel retour constitue l'achèvement de la pensée métaphysique du temps.

Ensuite, nous tenterons de répondre à une troisième question, à savoir: Quel monde le trépas de la métaphysique produit-il, quel est le résultat de l'histoire de l'oubli de l'être? Nous chercherons alors l'essence de la technique moderne avant de voir comment la pensée de Nietzsche rend possible cette essence, comment elle entre en relation avec et permet le déploiement de cette époque qui est caractérisée par la commission de toute énergie sans raison.

Une autre question se pose en relation avec la question originale: Au sommet du nihilisme occidental, quelle est dorénavant la tâche de la pensée? Comme toute la lecture de Nietzsche par Heidegger se veut une explication du second avec (ou contre) le premier, c'est-à-dire une prise de position de Heidegger par rapport à la métaphysique et à son dernier représentant, il nous faut voir comment il entend la dépasser, ou plutôt faire le saut de l'autre côté de cette dernière, afin que, peut-être, l'être sorte de l'oubli où il s'est par lui-même réfugié.

Mots clés: Heidegger, Nietzsche, nihilisme, volonté de puissance, éternel retour du même, valeur, justice, être, technique, arraisonnement, histoire, philosophie, Allemagne.

INTRODUCTION

Dans un texte rétrospectif écrit en 1888, *Ecce Homo*, Nietzsche se présente comme le grand destructeur de la philosophie morale:

La *mise à nu* de la morale chrétienne, voilà un événement historique sans précédent, une véritable « catastrophe ». Celui qui fait la lumière sur la morale est une *force majeure*, un *fatum* – il brise l’histoire de l’humanité en deux tronçons. On vit *avant* lui ou *après* lui... L’éclair de la vérité a frappé précisément ce qui se trouvait jusqu’alors le plus haut placé: que celui qui comprend *ce qui* a été détruit regarde s’il lui reste encore quelque chose dans les mains!... Tout ce qui, jusqu’alors, était appelé « vérité », a été démasqué comme la forme la plus nocive, la plus perfide, la plus souterraine, de mensonge: le saint prétexte d’« amender » l’humanité, démasqué comme la ruse permettant d’anémier la vie, de la saigner à mort.¹

L’auteur pense avoir débusqué, grâce à une analyse historique et psychologique efficace, le mensonge caché derrière les illusions suprasensibles ayant jusqu’alors déterminé l’humanité, en faisant ressortir le caractère humain, trop humain, des idées morales dominantes, hypostasiées afin d’assurer l’hégémonie de certains, les prêtres, et l’obéissance des autres, leurs fidèles. Ce mensonge a eu pour effet d’affaiblir l’espèce, de causer une grave dégénérescence du corps, parce que les enseignements proposés allaient à l’encontre de la nature, du vouloir vivre. Bref, selon Nietzsche, il faut abandonner tout principe transcendant au sein duquel repose la vérité, et faire de notre monde le seul réel et de notre point de vue le seul possible, afin de donner au surhomme le pouvoir de décider du destin de l’humanité et d’éliminer toute forme de philosophie mensongère qui fait passer pour divines des idées par trop humaines.

Cependant, une fois les valeurs supérieures de la tradition occidentale détruites à coups de marteau, l’homme jadis déterminé par le dogme métaphysique se retrouve sans repère, laissé à lui-même, désespérant sur une terre hostile, sans but, sans totalité, sans unité. Pour certains, cette nouvelle position de la pensée est un désastre; ils considèrent à ce moment que tout est perdu, que l’homme doit s’écrouler avec son système, que le

¹ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, p.194.

néant demeure le seul objet pour la volonté. Nietzsche croit plutôt qu'il faut dépasser, surpasser, voire outrepasser ces discours pessimistes de la faiblesse et nihilistes incomplets, non pas en niant l'absence d'un sens absolu, non pas en remplaçant sur le trône la dépouille du monarque assassiné, mais en posant et reposant sans cesse et sans repos de nouvelles valeurs, plus conformes à l'essence de la vie et au sens de la terre.

À la pointe extrême de son développement, le nihilisme hérité des pensées grecques et latines anciennes aboutit au nihilisme extatique. Le dernier homme, représentant des idéaux bourgeois et démocratiques, fait place au surhomme, autoritaire et oligarchique, et les anciennes valeurs déclinent et laissent l'espace ouvert pour de nouvelles. Nietzsche pose alors la volonté de puissance et l'éternel retour du même comme valeurs possibles pour la surhumanité. Le philosophe critique, qui tel un lion rugissait contre les valeurs traditionnelles, devient, instruit par l'expérience nihiliste occidentale, enfant; il crée de nouveaux espoirs, de nouveaux jeux, qu'il ne considère plus comme des vérités indubitables, mais comme des croyances faillibles, fragiles, permettant néanmoins aux hommes d'accroître leur force et leur grandeur. Devant ce monde aux idoles caduques, les nouvelles valeurs des philosophes explorateurs devraient nous permettre de nous réaliser pleinement et conformément au sens de l'être. En somme, Nietzsche se voit comme un destructeur de la pensée idéaliste, et cela en deux sens: il a exposé les torts du mouvement nihiliste originellement platonicien et il a tenté une transvaluation des valeurs traditionnelles, sans pourtant faire de celles qu'il pose des vérités absolues.

Pourtant, Heidegger nous amène à revoir cette position, ou du moins à la réfléchir, par son *explication* avec Nietzsche. Il prétend que ce dernier s'inscrit sous plusieurs angles à l'intérieur même du grand mouvement nihiliste (ce que lui concéderait Nietzsche, mais en un sens différent), qu'il est un autre philosophe de la tradition occidentale, mais aussi, et avant tout, le dernier de ceux-ci, celui qui tire les conclusions au bout de la longue chaîne de la pensée nihiliste. En renversant la philosophie platonicienne, il se serait inscrit à l'intérieur même de cette logique et aurait épuisé ses avenues. La question centrale qui guidera notre réflexion est la suivante: *En quel sens la philosophie de Nietzsche peut-elle être entendue par Heidegger comme l'ultime possibilité du développement de la métaphysique?* Question à laquelle nous pourrions

ajouter: dans un mouvement nihiliste qui a comme répercussion désastreuse l'oubli de l'oubli de l'être à l'époque de la technique.

Prenons d'abord le temps de présenter l'évolution de la position de Heidegger, puisqu'elle se transforme le long de son propre chemin. Il semble qu'il ne s'attarde pas vraiment à Nietzsche avant le tournant qui a marqué l'histoire de sa pensée. Dans son œuvre de 1927, *Sein und Zeit*, le nom de Nietzsche n'est mentionné qu'à trois reprises, dont deux fois d'une manière négligeable. Dans la deuxième section du livre, au chapitre 76, il utilise la seconde *Considération intempestive* de Nietzsche pour montrer que celui-ci a bien compris la fonction de l'histoire dans l'instant de la décision que le *Dasein* peut prendre de manière résolue. Le *Dasein*, suite à son expérience de l'angoisse et à l'écoute de la voix silencieuse de la conscience, qui lui apprennent son être-jeté et son projet en marche vers la mort, peut prendre la résolution d'un choix authentique éclairé par l'exemple des ancêtres, choix qui viendra affecter son action mondaine et son rapport avec la vérité. En ce sens, les trois catégories du savoir historique développées par Nietzsche, l'histoire comprise d'un point de vue monumental, antique ou critique, sont unifiées par le *Dasein* qui choisit les possibilités de son existence. Face au choix du *Dasein* pour son avenir, ce dernier utilise des exemples historiques, se démarque de ces exemples, leur rend hommage en s'installant dans la présence, tout en critiquant l'être quotidien du *on*. Finalement, Heidegger nous indique que les différents types du savoir historique ne forment pas l'objet principal de sa recherche ontologique, qui porte plutôt sur l'historialité de l'être-là au monde avec les autres, et de manière plus large sur le sens du souci, la temporellité de l'être-ouvert, le rapport du *Dasein* au temps. « C'est sur l'historialité propre que repose la possible unité des trois manières d'étudier l'histoire. Mais ce soubassement de l'historiographie propre a lui-même pour *fondement* la *temporellité* en tant que sens d'être existentiel du souci.² »

Heidegger n'ira jamais jusqu'au bout de son projet rénovateur qu'était *Sein und Zeit*. Le livre ne comporte qu'une seule partie qui ne compte que deux sections, bien qu'une troisième section et une deuxième partie aient été prévues, et qu'il laisse en suspens la question fondamentale du sens de l'être. De nombreux mystères pèsent sur le sort du livre (il aurait possiblement été brûlé par Heidegger, d'autres disent qu'il fait partie des écrits non publiés à la demande expresse de l'auteur), mais aussi sur son

² Heidegger, M., *Être et temps*, p.462.

possible contenu (les mots ont-ils manqué, a-t-il élaboré une théorie de l'être avant de se rendre compte de son erreur?). Ces questions sont en dehors de notre propos, puisque l'*explication* de Heidegger ne débute véritablement que dans les cours sur Nietzsche professés entre 1936 et 1940, et ne se précise que dans les compléments de ces cours écrits entre 1940 et 1946. Toutes les recherches de cette période à propos du « dernier métaphysicien » furent publiées en 1961 par l'auteur en deux volumes portant le titre *Nietzsche*, sauf un texte important, « Nietzsches Wort « Gott ist tot » », rédigé en 1943 et publié en 1950 dans les *Holzwege*.

À l'époque des cours sur Nietzsche, la méditation du professeur est au coeur même d'un tournant, de ce qu'il appellera plus tard une *Kehre* de l'être lui-même. La pensée emprunte de nouveaux chemins, certes préfigurés dans *Sein und Zeit*, mais qui lentement et sûrement se courbent et inclinent dans une nouvelle direction. Dans l'ouvrage de 1927, la question fondamentale est celle du sens de l'être. Heidegger espère qu'un questionnement sur l'essence phénoménale de l'homme en tant que *Dasein*, permettra d'ouvrir la voie à un questionnement plus originel qui concerne l'être en tant qu'être. Le propos essentiel est celui de la temporalité de l'existant, qui est lui-même défini en tant que souci; la question du rapport de l'être et du temps est à toute fin pratique ignorée. Le tournant rime avec un changement de perspective sur l'être et l'étant. Comme Heidegger le reprochera à la métaphysique, le premier questionnement portait sur l'être de l'étant, et tentait une percée vers l'être en tant qu'être. Le second n'est plus métaphysique puisqu'il est d'emblée orienté vers l'être même et directement sur son déploiement, l'homme habitant l'éclaircie dont il lui est fait don et recueillant la parole des Origines. Lentement, la quête de la vérité de l'essence du *Dasein* va faire place à une réception de la vérité de la parole de l'être, qui n'est plus envisagé à partir de l'homme, bien au contraire, puisque c'est dorénavant à partir du don de l'être qu'il faut considérer l'essence de l'homme. Les livres sur Nietzsche nous indiquent, nous dit Heidegger, le sens de ce tournant dans la pensée de l'être:

La présente publication, re-pensée dans son ensemble, se propose dans le même temps de procurer un aperçu de la voie que ma propre pensée a parcourue depuis 1930 jusqu'au moment de la *Lettre sur l'humanisme* (1947). [...] Savoir d'où procède l'explication avec Nietzsche, soit la prise de position à l'égard de sa cause, vers où elle mène, voilà qui se révélera peut-être au lecteur, pourvu qu'il emprunte le chemin sur lequel se sont engagés les textes suivants.³

³ Heidegger, M., *Nietzsche I*, p.10.

Empruntons donc les chemins qui conduisent Heidegger de *Sein und Zeit* à *Über den Humanismus*. Nous avons acquis la conviction que l'explication ne commence qu'avec la nouvelle approche, qui propose un projet de l'être en direction de l'étant. Si Nietzsche est envisagé sous cette perspective, c'est que sa pensée porte en soi l'empreinte de l'être, et si Nietzsche est un penseur métaphysique, c'est que toute pensée métaphysique a son origine dans l'être. À partir de la question fondamentale de notre exposé, nous sommes amenés à concevoir un nouveau développement, qui prend forme autour de la question: *En quoi Nietzsche est-il encore un penseur métaphysique; qu'est-ce qui fait qu'il participe au mouvement de la pensée occidentale, qu'est-ce qui l'attache à cette pensée, quelles sont les caractéristiques de l'être métaphysique?* Trois traits sont soulignés par Heidegger afin de cerner le noyau dur de cette appartenance: la justice, la volonté de puissance et l'éternel retour du même. Ces trois facteurs déterminants seront tour à tour étudiés, en démontrant comment ils sont mutuellement interconnectés et comment ils s'inscrivent comme éléments propres à toute métaphysique.

Dès le début du premier tome des *Nietzsche*, l'auteur déclare: « Explication dans ce sens revient à exercer une authentique critique. C'est l'unique et suprême manière d'apprécier véritablement un penseur. Car elle se charge de repenser sa pensée, de la poursuivre, non dans ses faiblesses, mais dans sa force agissante.⁴ » Le premier pas à franchir est conséquemment une analyse critique des écrits de Nietzsche, c'est-à-dire qu'il faut tenter de rassembler sa compréhension en la rapportant à certaines catégories communes de la philosophie occidentale. Et quelles sont ces catégories? Heidegger hésite. Il estime que cette structure est difficile à déterminer en points fondamentaux, car aucun schème ne peut rendre de manière parfaitement compréhensive la doctrine d'un philosophe. Les nombreux sens qu'il est possible de donner à une pensée assurent qu'elle ne sera jamais rendue totalement dans une analyse catégorielle. Compte tenu de la nature incertaine de toute interprétation, Heidegger approche Nietzsche sous trois angles différents dans *Nietzsche I*, puis, dans *Nietzsche II*, il soutient dans « Der europäische Nihilismus » qu'une position fondamentale comporte quatre éléments principaux, et plus loin dans « Nietzsches Metaphysik » il parle de cinq mots clés pour saisir la pensée de l'auteur. Enfin, dans le texte plus tardif « Wer ist Nietzsches Zarathustra? », il examine les deux enseignements du prophète.

⁴ *Ibid.*, p.15.

Une position métaphysique échappe certes à la catégorisation que voudrait lui imposer l'analyse, mais il est raisonnable de soutenir qu'elle met en jeu trois éléments essentiels. La première question de la métaphysique est: Qu'est-ce que l'étant? Cette question mène le chercheur à la connaissance de l'essence de tout ce qui est étant, mais elle en entraîne une nouvelle. L'être de l'étant reconnu en tant que ce qui est essentiel, l'interrogation est dorénavant dirigée vers le pourquoi, vers le principe du déploiement de l'être. L'essence de l'étant est quelque chose de statique, de figé; pour comprendre sa manière d'être, son existence, sa factualité, il faut trouver ce à partir de quoi se déploie l'étant. Le chercheur revient ensuite à lui-même et au monde qu'il habite et il calcule les conséquences de ses vérités sur ce qu'il décèle devant lui et en lui; il fait retour à la pensée et à l'agir humains. Ces trois éléments nécessaires au parcours du philosophe sont présents dans la pensée de Nietzsche: l'essence de l'étant est la volonté de puissance, le mode d'être ou l'existence de l'étant dans sa totalité est l'éternel retour du même et la pensée humaine qui prédomine est celle de la valorisation comme appropriation humaine de l'étant.

Au moment d'écrire son ouvrage ultime, qui devait présenter de manière systématique l'ensemble de sa pensée, ouvrage qui ne vit jamais le jour à cause de la maladie, Nietzsche hésitait entre trois titres à donner à sa grande œuvre: la volonté de puissance, l'éternel retour du même ou la transvaluation de toutes les valeurs. Ce livre envisagé devait trouver et ordonner les fondements de « la philosophie de l'avenir ». L'hésitation de l'auteur est remarquable, puisqu'elle renvoie aux caractéristiques intrinsèques de toutes les positions fondamentales métaphysiques. L'unité de la position fondamentale n'est pas à chercher dans un seul des trois éléments, mais plutôt dans leur réunion. La volonté de puissance est le *caractère fondamental* de tout étant, l'essence de tout ce qui est. L'étant est perpétuel devenir parce qu'il est infinie action de la volonté, et l'activité de la volonté est recherche constante d'un surplus de soi-même, d'un surcroît de la puissance. « La volonté n'est volonté qu'en tant que *vouloir-par-delà soi-même*, en tant que *vouloir plus*.⁵ » Cependant, la volonté de puissance n'est que l'essence de l'étant, il faut aussi trouver comment existe l'essence, à partir de quel fondement elle se déploie. En son être même, en sa profondeur abyssale, le devenir de la force ne peut être que revenir, que retour à soi. « Le mouvement circulaire du temps, sa rotation sur lui-même, et par

⁵ *Ibid.*, p.51.

conséquent, l'incessant retour du même, de tout ce qui est dans le temps, constitue la *modalité d'être* de l'étant dans sa totalité. Il est selon le mode de l'Éternel retour.⁶ » En effet, il est essentiel à la force qu'elle ne puisse être infinie, puisqu'elle s'éparpillerait à l'infini, ce qui est incompatible avec la définition d'une force. C'est pourquoi les possibilités de concrétisation de la volonté de puissance sont contenues dans la sphéricité de l'être, et elles reviendront sans cesse dans l'éternité du devenir. Cette pensée du retour ne peut revenir qu'en tant que moment historique et ne peut être envisagée qu'en tant que croyance passagère par et pour l'homme. Pour un instant, celui de la décision, midi et éternité s'enlacent au sein de la pensée surhumaine, mais comme le monde est essentiellement devenir, cette fixation, cette constance de l'étant, ne peut être envisagée qu'en tant que valeur. En fait, toute pensée de l'être sous le mode de la constance, qu'elle soit artistique ou scientifique, est une fiction nécessaire permettant l'activité de la volonté. Dans le cas précis où se situe Nietzsche, la pensée de l'éternel retour est amenée par une surhumanité en devenir pour parachever le nihilisme et en dégager la force potentielle.

Nietzsche fait plus que reprendre le modèle philosophique traditionnel, il le porte à son comble et à son achèvement. Avec lui, la métaphysique a épuisé toutes ses possibilités, toutes ses ressources, toutes ses manières de dire l'être. Elle ne l'a pas fait exprès, c'est plutôt l'être qui s'est par lui-même tu. Les hommes ne l'entendent plus et lentement oublient cet oubli de l'être, s'adonnant à une poursuite sans répit de l'étant. La seconde question dérivée de la question conductrice originelle est la suivante: *Pourquoi Nietzsche est-il le dernier penseur de la tradition, quel est le sens de l'extrémité qu'est Nietzsche?* Pour trouver réponse à cette interrogation, il s'agira de montrer ce qu'apporte l'auteur dans l'histoire philosophique de l'être et en quel sens il est résultat. Cette réponse se subdivise en deux embranchements. Dans un premier temps, nous mettrons Nietzsche en relation avec les cercles de réflexion qu'il vient clore, le grand qui part de Platon et de la philosophie grecque et le petit qui est introduit par Descartes et poursuivi par les Modernes, sous l'angle de l'être conçu en tant qu'*a priori* possibilisant.⁷ Dans un second temps, nous verrons comment Nietzsche demeure dans la conception métaphysique du temps et l'achève en tant que suprême vengeur.

⁶ *Ibid.*, p.232.

⁷ Voir Mongis, H., *Heidegger et la critique de la notion de valeur*, p.179.

Ce qui regroupe tous les auteurs métaphysiques, c'est, selon Heidegger, la notion de l'être comme *a priori* possibilisant. Il nous faudra approfondir cette notion et la façon dont elle a été conçue dans la pensée traditionnelle. Disons brièvement qu'elle est pensée pour la première fois par Platon comme manifestation de l'idée à partir d'elle-même. « Platon a été le premier à désigner l'Être par le caractère de l'*a priori* dans son interprétation de l'Être en tant qu'*ἰδέα*.⁸ » Pour les Présocratiques, l'être n'était pas compris en tant qu'antécédent, puisque pour eux la φύσις était envisagée comme le jaillissement initial dans lequel apparaissait l'homme et toutes les choses. Chez Platon, l'idée est une réalité première et par elle-même elle se donne à la vue de l'homme, elle est un *a priori* qui rend possible l'étant et la vision de l'étant par l'homme. Grâce à son esprit, l'homme représente les essences, dont il trouve les marques dans le monde sensible par l'εἶδος, la forme de la chose, l'aspect présentifié par l'idée. Il peut dès lors tenter une remontée ontologique et au terme de la dialectique rencontrer la première des idées. Selon Heidegger, il ne faut pas comprendre le bien uniquement d'un point de vue éthique. Il soutient que ἀγαθόν n'avait pas un sens strictement moral lorsqu'il était employé par les Anciens, mais plutôt celui, plus général, de *rendre apte*, de rendre possible. Le mot « bien » était prédiqué à une chose qui permettait à partir d'elle de réaliser autre chose, c'est en ce sens que l'idée première peut être conçue comme cause de l'ensemble des idées, comme une réalité « ...au-delà de l'essence, surpassant celle-ci en dignité et en pouvoir.⁹ »

Un déplacement du sens du caractère apriorique de l'être survient avec la philosophie des temps modernes. Heidegger nous dit que Descartes est l'initiateur de ce mouvement, qui sera poursuivi par Kant et Hegel, et clos par Nietzsche. L'être en tant qu'*ἰδέα* devient pour ces penseurs l'être en tant que fond de la subjectivité; l'*a priori* possibilisant est maintenant contenu dans le sujet humain. À partir de Descartes, la représentativité devient l'être de l'étant, car le sujet, en tant qu'essence de l'étant contenant en soi le mouvement vers l'extérieur, représente en lui l'objet et ainsi s'assure de ce qu'il a lui-même posé devant. « Dès lors l'essence de l'*ἰδέα*, de vision et de présence qu'elle était, se retourne en représentativité pour et par celui qui se représente et pose devant soi quelque chose. La représentativité en tant que la propriété d'être rend possible le représenté

⁸ Heidegger, M., *Nietzsche II*, p.175.

⁹ Platon, *La République*, p.1098.

en tant que l'étant.¹⁰ » Descartes est le premier à penser l'homme au centre du monde comme mesure de tout objet et mise en sécurité de la certitude recueillie. Le principe est la subjectivité, cela ne peut être mis en doute, mais la subjectivité telle qu'elle contient déjà en elle l'aller vers l'objet et le retour à soi à partir de l'objet, présenté de nouveau dans l'esprit. En recherchant le fondement de la science philosophique par le biais de la méthode du doute, Descartes trouve le sujet pensant, mais de telle façon que se penser soi-même revient à se penser en relation avec l'étant au sein de la représentation. Pour franchir le pas qui va du soi vers l'autre sur le mode de la certitude, il faut que Dieu vienne assurer la réalité des idées placées en nous par le Créateur divinement raisonnable. Bref, avec Descartes, ce qui rend possible et qui est antécédent est le sujet, et c'est grâce aux idées qui sont placées en lui par Dieu qu'il peut s'emparer du monde et en maintenir la certitude.

Le Nietzsche de Heidegger renverse Descartes et la raison hégémonique en posant comme principe la volonté de puissance fondatrice des valeurs. Il n'en demeure pas moins qu'il comprend l'être comme l'ont compris tous les métaphysiciens, c'est-à-dire en tant que présence essencifiante, qu'*a priori* possibilisant. Lui aussi pose un « sujet » et il le nomme point perspectiviste de la volonté de puissance, volonté de volonté. Cette perspective a besoin de se créer une ouverture pour accroître sa puissance, et c'est par des valeurs qu'elle y parvient. Les valeurs deviennent donc les conditions de possibilité de l'étant, comme l'étaient les catégories de Kant et les idées de Platon. C'est grâce à elles que la volonté peut augmenter ou stabiliser sa force; par les valeurs scientifiques, elle crée l'ordre et la constance et par les valeurs artistiques elle pose de nouvelles manières d'envisager le chaos. Valoriser veut aussi dire apprécier en ce sens que la volonté peut calculer, à partir de ses points de vue ouverts, ce qui est le plus profitable pour sa quête de puissance. La volonté est activité de comparaison des différentes valeurs, elle hiérarchise, construit des échelles, juge de la quantité d'énergie apportée par une valeur, par une structure de valeurs. La représentativité des Modernes est ainsi achevée par la *justice* nietzschéenne dans la perspective heideggérienne: « La justice est le fait de penser au sens où la Volonté de puissance institue à elle seule des valeurs. Ce penser ne se produit pas consécutivement aux appréciations, il est le fait même d'apprécier.¹¹ »

¹⁰ Heidegger, M., *Nietzsche II*, p.183.

¹¹ *Ibid.*, p.257.

La première partie d'un cours intitulé *Was heisst Denken?* et professé à l'Université de Fribourg-en-Brisgau au semestre de l'hiver 1951-52 par Martin Heidegger porte sur la pensée en général et sur celle de Nietzsche en particulier et questionne un aspect qui avait été tenu en retrait dans les études précédentes: le temps et sa représentation métaphysique. Cette tendance se confirme dans les *Vorträge und Aufsätze* publiés en 1954, alors que dans un texte central de l'œuvre Heidegger demande *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* et répond que le maître est le porte-parole de deux enseignements essentiels: la surhumanité et l'éternel retour du même. Zarathoustra est celui qui emprunte le pont qui mène à la pensée des pensées, celle de la rejouabilité de toutes les combinaisons dans l'horizon infini du temps. Nous consacrerons un développement à l'étude de ces textes afin de comprendre pourquoi la pensée du retour éternel de toutes choses appartient à la métaphysique et constitue son achèvement.

Le discours métaphysique a présenté le temps comme une succession de maintenant entourés de ce qui n'est plus présent et de ce qui ne l'est pas encore. Il suffit, pour s'en convaincre d'écouter cette parole d'Aristote: « Ce qu'est exactement le temps, c'est le dénombré à même le mouvement dans l'horizon de l'antérieur et de l'ultérieur.¹² » Nietzsche reste attaché à cette conception en posant ses trois traits fondamentaux du temps dans « La grande nostalgie »: l'Aujourd'hui, l'Autrefois et le Un jour.¹³ Les philosophes ont aussi pensé ce qu'est l'étant, ce qui est au fondement de ce qui est présent. Questionnant sur la présence, ils remontent vers ce qui est le plus présent, vers la présence des présents: l'être en tant qu'être. Ce faisant, ils ont usé de l'esprit de vengeance, puisqu'ils ont tenté de rabaisser le maintenant, qui est un passer, en le comparant à un être éternel, une absolue présence, une vérité suprasensible. Il s'agissait pour eux de débarrasser la volonté du ressentiment qu'elle éprouvait à l'égard de l'inconstance du devenir, qu'elle n'était pas capable de maîtriser ou de justifier. Nietzsche entend remplacer le « non » métaphysique par un « oui » adressé au devenir perpétuel de toutes choses. Par contre, ce « oui » est aussi l'affirmation d'une présence éternelle, puisque dans ce maintenant suprême est maintenu l'anneau complet des possibilités d'actualisation de la volonté de puissance et leurs retours éternels dans et par le cercle divin. Par sa conception du temps, Nietzsche entend renverser la vengeance qui régnait

¹² Cité dans Heidegger, M., *Être et temps*, p.488. Cf. *Physique* Δ 11, 219 b 1 sq.

¹³ Voir Heidegger, M., *Essais et Conférences*, p.126.

dans les méditations antérieures et qui avait pour fonction de rabaisser la temporalité du devenir sensible au profit d'une éternité de l'être suprasensible. Heidegger croit plutôt que la pensée du retour constitue la vengeance suprême à l'égard du temps. Avec l'enseignement de Zarathoustra, l'être se perd dans le devenir-revenir de tout étant et ce pour l'éternité du temps. Cette époque durant laquelle tout est calculé selon la valeur pour la volonté de puissance pourrait bien être la plus longue, si la pensée n'ouvre pas de nouveaux chemins.

Dans les textes précédents, nous avons vu comment le Nietzsche de Heidegger clôt le cercle des possibilités de la modernité et, à plus grande échelle, celui de la métaphysique dans son entièreté. Avec Descartes, l'homme prenait l'initiative d'acquérir par une méthode qui lui est propre toute vérité et toute certitude, en plus de mettre à l'abri la subjectivité à l'intérieur du mouvement de la représentation. Nietzsche va encore plus loin que son prédécesseur, car son surhomme ne désire que l'augmentation de la puissance en utilisant tous les moyens qui sont disponibles sur terre, et ce par de subtils calculs des décisions. Il pose le surhomme comme unique chercheur, créateur et professeur des valeurs, comme unique producteur de l'être. Tout l'étant, même l'étant suprême, est humanisé et partout l'homme devient l'unique centre de mesure. Nous pouvons maintenant poser la troisième question dérivée de la question conductrice originelle: *Quelles sont les répercussions de la philosophie de Nietzsche, comment l'être se donne-t-il après la métaphysique?* Au fil de son histoire, la métaphysique s'entortille et à son terme l'être se donne comme arraisonement dans le dangereux monde de la technique. Pour les développements qui suivront, nous tenterons de comprendre « Wer ist Nietzsches Zarathustra » à l'aide des textes qui le précèdent dans la première partie des *Vorträge und Aufsätze*. « Die Frage nach der Technik » présente de façon claire et concise les déterminations essentielles de la technique moderne, alors que « Überwindung der Metaphysik » nous apprend que le surhomme concrétisé est celui qui dirige, au profit de la puissance, le déplacement des masses d'énergie.

Devant ce sombre portrait d'une époque sans fin dans laquelle les volontés dispersées cherchent la puissance et la lutte, Heidegger espère une nouvelle donation de l'être, mais pour entendre son appel, l'homme doit d'abord être réceptif, doit pouvoir se mettre à l'écoute. Comme la lecture de Nietzsche par Heidegger se veut une *explication* du second avec (et/ou contre) le premier, c'est-à-dire une prise de position de Heidegger

par rapport à la métaphysique et à son dernier représentant, il faut voir comment il entend la dépasser, ou plutôt faire le saut de l'autre côté de celle-ci, sans se faire prendre dans ses pièges et ses manières, afin que, peut-être, l'être sorte de l'oubli où il s'est par lui-même réfugié. « Avant la semaison, il y a le labour. Il s'agit de défricher un champ qui devait rester dans l'inconnu du fait de la prédominance inévitable de la *terra metaphysica*.¹⁴ » Nous tenterons de présenter ce que peut être la nouvelle tâche de la pensée au sommet du nihilisme occidental à partir de certains textes de Heidegger.

Cette nouvelle tâche est présentée comme un saut hors de la philosophie. Ce saut vise l'être qui n'est rien d'étant, il vise le déploiement en tant que le se donner de l'être. Le saut n'est pas dirigé vers l'avant, comme un progrès, ni vers l'arrière, comme une simple régression, puisqu'en tant que pas de retour vers l'être, il accède au dire originel, libère la métaphysique de son secret et défriche un chemin vers une pensée de l'*Ereignis*. Le pas hors de la métaphysique sera compris à partir de la seconde partie des *Vorträge und Aufsätze* en ce qui concerne le dépassement de l'être conçu comme *a priori* possibilisant et à partir de *Zeit und Sein* pour le dépassement de la notion traditionnelle du temps. La pensée qui entend sauter hors de la représentativité questionne l'être de la chose; elle qui n'est pas séparée de nous comme l'est l'objet, mais qui présente avec elle les quatre pôles du *Quadriparti* réunis dans le *jeu de miroir* de l'unité qui rassemble et conduit dans la présence. Elle interroge aussi le dire et la pensée de l'homme, qui, loin de se précipiter sur l'étant pour en extraire des données objectives, doit plutôt entendre et recueillir la donation à l'intérieur de la présence. Le temps, questionné en fonction de l'*Ereignis*, est conçu tout autrement qu'une suite de maintenant. Les deux modes occultés, l'avoir-été et l'avenir, se donnent à nous comme ce qui est absent. Le présent tire son origine du jeu réciproque des deux autres modes et participe à la porrection triple. Ensemble réunis, les trois traits du temps donnent sens au jeu du monde et permettent à l'être de s'ouvrir et de se donner dans son avancée. Mais comment dire ce qui permet à être et temps de se déployer? Est-ce seulement dicible?

¹⁴ Heidegger, M. *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.255.

CHAPITRE I

NIETZSCHE: PHILOSOPHIE DE LA VOLONTÉ DE PUISSANCE, DE L'ÉTERNEL RETOUR DU MÊME ET DE LA JUSTICE.

Pour comprendre ce qui fait de Nietzsche un métaphysicien, il faut d'abord expliquer ce qu'est la métaphysique. Pour ce faire, il est nécessaire qu'elle soit achevée, qu'elle ait déjà épuisé toutes ses possibilités. Ce n'est qu'à cette condition que nous pouvons penser l'impensé du discours philosophique. Une fois l'achèvement de la métaphysique réalisé, il devient possible, par un pas rétrocedant, de la considérer comme une donation en mode rassemblé, c'est-à-dire de la comprendre comme un envoi historial de l'être. Le secret de la métaphysique, ce qui demeure en retrait à l'ombre de la pensée, c'est qu'elle ne pense pas la vérité de l'être, mais seulement la vérité de l'étant. Elle pose la question de la vérité de l'étant, elle cherche à savoir ce qu'est le principe de l'étant et nomme ce principe l'être. Elle cherche toujours ce qu'est l'être dans son rapport à l'étant, elle ne peut se passer de l'étant dans sa compréhension de l'être. Ce faisant, elle oublie l'être qui n'est rien d'étant et qui dispense l'éclaircie par laquelle l'étant est. L'être sans l'étant n'est pas apriorique et possibilisant; il n'est pas antécédent, il ne précède pas l'étant. Il est pure ouverture, pur jaillissement. Par l'être s'ouvre la clairière qui abrite l'homme, cette clairière qui, entourée d'une forêt dense et obscure, est offerte en partage. En ce sens, l'être et l'homme sont en communion; l'être ouvre un champ à l'homme et l'homme assure la garde de ce champ. Jamais la métaphysique n'interroge cette union originelle, puisqu'elle ne cherche qu'à fonder l'étant, qu'elle ne cherche qu'à trouver l'essence de l'étant et le sens de l'être.

Dans ce chapitre, nous demanderons comment les philosophes ont entrepris l'étant, quelles questions ils ont posé pour en connaître le fondement, et comment cette démarche a

influé sur l'être de l'homme. Nous verrons que l'étonnement du philosophe est d'emblée étonnement devant l'étant, que sa première question est toujours une question questionnant l'étant, et qu'à partir de ce moment le *logos* reste à jamais prisonnier de l'étant. Nous tenterons de mieux comprendre la première question que le philosophe pose: Qu'est-ce que l'étant en son être, quelle est l'essence de l'étant? Nous verrons comment cette question en appelle une autre, plus fondamentale: Quel est l'étant suprême, comment est l'existence de l'étant? Les réponses à ces questions métaphysiques entraînent une compréhension de l'être de l'homme, nouvellement défini par son rapport au fondement universel. Il peut dorénavant s'enquérir du sens de son action, demander: Que suis-je? Qu'est-ce qui est juste? Qu'est-ce, pour moi, que la vérité? Quelles actions me permettent de l'atteindre? Finalement, éclairés sur le sens de ces trois questionnements primordiaux, nous pourrions tenter de voir comment ils prennent forme dans la philosophie de Nietzsche. Nous suivrions alors le premier tome des *Nietzsche* de Heidegger et tenterions d'explicitier le sens des notions principales de la philosophie de Nietzsche: la volonté de puissance, l'éternel retour du même et la justice. Nous montrerions en quoi ces notions sont des réponses aux trois questions de la métaphysique et comment elles sont interconnectées.

1.1 Développement autour de la question: Qu'est-ce que la métaphysique?

Il nous faut tout d'abord reconnaître la complexité de cette question. À notre époque technoscientifique, le questionnement sur la transcendance se voit rejeté comme une interrogation caduque et futile. Tout se passe comme si la science pouvait répondre aux questions de l'origine, de la fin, du sens et du rôle de l'homme dans le cosmos. Se pourrait-il que cette dévalorisation de ce qui était jadis considéré comme la philosophie première soit le résultat de la structure même de la métaphysique et de son développement historique? Si la réponse était affirmative, cela signifierait que, à l'origine même de son dire, la pensée de l'être de l'étant portait en elle un trouble structurel présageant un développement et un achèvement nihilistes; à l'aube même de la métaphysique, à l'intérieur de la dialectique platonicienne et de l'analytique aristotélicienne, elle serait enceinte de l'oubli de l'être et de son époque ultime où tout sens est donné par la volonté au profit de la volonté. Quelle est donc cette structure qui porte en son sein l'époque absolument nihiliste de l'être? Qu'est-ce qui fait que nous pouvons parler de la métaphysique comme d'un don de l'être en mode

rassemblé, comme d'un dire qui, sans être identique d'un penseur à l'autre, est toutefois le même?

Nous le répétons, même si nous parlons de nihilisme, il ne faut pas s'imaginer un effort de la volonté humaine à l'encontre de la donation originelle, violence de l'étant contre l'être, qui aurait mené à un discours vide quant à la vérité essentielle, celle de la *Lichtung* ou de l'*Ereignis*, puisque tout ce qui advient est avènement propre de l'être, tout dire est prioritairement parole originaire, c'est-à-dire parole de l'être. Conséquemment, le philosophe ne parle pas par lui seul et pour lui seul, son discours correspond plutôt à ce que l'être décèle de lui-même et par lui-même. Le philosophe est le porte-parole du dévoilant, il est inspiré par l'être car il sait se tenir à l'écoute, il sait prêter oreille à la « chose » de la pensée, à *ce qui mérite le plus d'être pensé*. Ainsi, il peut être nommé le *lieu-tenant* de la pensée, puisqu'il assure la sauvegarde de la vérité, mais il ne peut être nommé commandant du nihilisme, car l'avancée de la métaphysique n'est pas son œuvre propre, œuvre qu'il aurait créée en abusant de sa force et en négligeant la voix de l'être, mais plutôt celle de l'être lui-même se dévoilant à l'homme comme ce qui, tout en cheminant, se laisse oublier, se laisse oblitérer.

Revenons à la question pour laquelle nous cherchons un chemin dans les écrits de Heidegger: Qu'est-ce que la philosophie? Elle est, comme tout événement, don de l'être, dévoilement de son essence plurivoque et infinie. Dévoilement qui, par contre, n'est pas lui-même plurivoque et infini, ayant son origine dans les idées de Platon et son terme dans la volonté de puissance de Nietzsche. Qu'est-ce qui fait l'unicité et l'univocité de ce vaste mouvement plusieurs fois millénaire? Comment pouvons-nous dire que c'est le même qui se joue dans toutes ces théories qui nous semblent au premier abord si différentes? Tentons quelques pas dans une direction audacieuse et cherchons la disposition fondamentale qui permet aux philosophes antiques de se mettre à l'écoute, d'être disponibles pour l'appel de l'être. Le premier moment de la philosophie, l'émotion initiale qui assure à la fois sa naissance et son épanouissement, est la disposition de l'étonnement. « L'étonnement est comme πάθος, l'αρχή de la philosophie.¹⁵ » La philosophie naît de l'étonnement devant le ciel et la terre, le soleil et les astres, le fleuve et la forêt, la lumière et l'obscurité, la vie et la

¹⁵ Heidegger, M., *Questions II*, p.338.

mort... Étonné devant ce qui est étrange et déstabilisant, devant le monde et ses milles merveilles, et de surcroît devant sa propre capacité intellectuelle, le penseur demande: Qu'est-ce que l'étant qui, à n'en point douter, est? Qu'est-ce que ce monde qui m'entoure et m'englobe, qui est présent devant moi et en moi? Il cherche à comprendre l'étant et ses causes, selon sa logique la plus profonde. Son regard se tourne vers la transcendance, ses oreilles sont attentives à l'appel de l'être. « Ainsi l'étonnement est cette dis-position dans laquelle et pour laquelle s'ouvre l'être de l'étant. L'étonnement est la disposition à l'intérieur de laquelle, pour les philosophes grecs, la correspondance à l'être de l'étant se trouvait accordée.¹⁶ »

L'étonnement est la disposition qui ouvre la relation entre le penseur et l'être d'une manière toute particulière. Qu'est-ce qui caractérise en propre cette ouverture? Elle prend pour point de départ cette question: Qu'est-ce que l'étant en son être? C'est cette question, à première vue innocente, qui emprisonne la philosophie dans un rigide carcan et la mène inéluctablement à mille lieux de la vérité de l'être. « La philosophie recherche ce qu'est l'étant en tant qu'il est. La philosophie est en route vers l'être de l'étant, c'est-à-dire vers l'étant visé dans son être.¹⁷ » C'est ainsi que l'être se donne de prime abord aux métaphysiciens de l'Antiquité: comme cause, principe, fondement ou raison de l'étant. Jamais plus, à l'intérieur de la longue tradition philosophique, il ne sera considéré pour ce qu'il est en lui-même, sans une relation d'antériorité et d'apriorité face à l'étant. Dans cette détermination initiale est contenue en germe toute la suite nihiliste, est contenue la doctrine de la volonté de puissance.

La question initiale de la philosophie oblige le penseur à assumer une distinction entre l'être et l'étant. En demandant à l'étant de lui livrer son être, le philosophe produit une séparation, par laquelle les deux termes éloignés sont en même temps rapportés l'un à l'autre. L'être est compris comme l'élément le plus général, le plus universel de l'étant, mais aussi comme ce qui est le plus présent et constant, ce qui vient fonder l'étant. L'étant comme tel est ce sur quoi l'on interroge, il est passager et fuyant et ne trouve son fondement que dans ce qui le transcende. Cette différence est à l'origine de tout *logos* métaphysique, c'est elle qui

¹⁶ *Ibid.*, p.340.

¹⁷ *Ibid.*, p.329.

propose les limites et l'expérience possibles du dire. Elle indique qu'à toute chose correspond une idée, un concept ou une valeur, que toute compréhension de l'étant n'est envisageable qu'en tant que connaissance de l'être. Cette distinction originaire recèle en elle tout le développement possible de la philosophie, elle est à l'origine de la structure même d'une position fondamentale métaphysique: « Attirer l'attention sur la différence ontologique, c'est nommer la raison et le « fondement » de toute onto-logie et partant de toute métaphysique.¹⁸ »

L'étonnement est la disposition à l'origine du questionnement philosophique sur l'être de l'étant. Ce questionnement porte en lui une distinction par laquelle les deux termes sont différenciés et placés en commun rapport. Quel est ce rapport qui définit toute métaphysique? Quelle est la structure nécessaire de la pensée une fois qu'elle évolue au sein de la différence? Interroger l'être de l'étant va signifier pour le penseur déterminer le fondement de l'étant dans un double sens, pour en assurer la stabilité et la connaissance. Dans un premier temps, la question conductrice pousse à enquêter sur le fondement de l'étant en tant qu'il est étant, c'est-à-dire à interroger à propos du caractère fondamental de l'étant. Ce qui est visé ici, c'est l'essence atemporelle de tout ce qui se présente dans le temps, c'est l'unicité qui se cache derrière le multiple, c'est l'universel qui détermine toute singularité; bref, c'est la constitution même de l'étant, son essence, ce qu'il possède en propre. Il s'agit de comprendre ce qui fait qu'un étant est un étant, et non pas rien, ce qui caractérise à la fois tel étant et tout étant, leur manière d'être essentielle.

La question tend à savoir ce que c'est que l'étant. Cette « question capitale » traditionnelle de la philosophie en Occident, nous la nommerons la question conductrice. Mais elle n'est que l'*avant-dernière* question. La *dernière et première* s'énonce ainsi: Qu'est-ce que l'Être même? Cette question est à développer et à fonder en tout premier lieu, nous la nommerons la question du fond de la philosophie, parce que c'est en elle que la philosophie questionne tout d'abord le fond de l'étant *en tant que fond* dans le même temps qu'elle questionne son fond propre à elle, et se fonde.¹⁹

Par cette citation tirée du premier *Nietzsche*, nous voyons bien que l'épreuve initiale porte en elle une seconde épreuve, qui vise encore plus profondément vers le principe de

¹⁸ Heidegger, M., *Nietzsche II*, p.167.

¹⁹ Heidegger, M., *Nietzsche I*, p.67.

l'étant. La question: Qu'est-ce que l'étant? conduit (c'est pourquoi elle est nommée question conductrice) à une nouvelle question, qu'elle contient en elle comme germe d'un développement subséquent, plus originelle et fondamentale, qui cherche le fond le plus profond de l'étant, le principe suprême et indépassable: Quel est l'étant maximum, celui qui correspond parfaitement à l'essence de tout étant? C'est ainsi que dieu fait son apparition dans la philosophie, en tant que principe premier et dernier régissant l'ensemble de l'étant. C'est lui qui justifie tout événement, qui est la cause ultime de tout ce qui existe. Il règne sur l'ensemble de l'étant aussi bien que sur chacune de ses parties, parce qu'il transcende le monde et lui donne sens. C'est lui qui fournit une réponse au: Comment l'étant se meut vers sa direction absolue? Et au: Pourquoi il est nécessaire qu'il se meuve ainsi? En somme, la question sur l'être de l'étant suppose une seconde question, celle sur l'étant suprême, insigne ou maximum; enquête sur le fond ultime et indépassable de l'étant, sur le sens de l'être de l'étant, la raison de son mouvement. Cette courte citation du premier *Nietzsche* nous fait bien voir le double caractère de la métaphysique: « L'être, métaphysiquement, se pense à partir de l'étant, comme la détermination la plus générale de celui-ci, et se pense vers l'étant, comme raison et cause de ce dernier.²⁰ » Retenons aussi celle-ci tirée de « Identität und Differenz »:

La métaphysique pense l'être de l'étant, aussi bien dans l'unité approfondissante de ce qu'il y a de plus universel, c'est-à-dire de ce qui est également valable partout, que dans l'unité fondatrice en raison, de la totalité, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus haut et qui domine tout. Ainsi d'avance l'être de l'étant est pensé comme fond qui fonde. C'est pourquoi toute métaphysique est, dans son fond et à partir de son fond, la Fondation qui rend compte du fond, qui lui rend raison et finalement lui demande raison.²¹

Les derniers développements nous ont fait apparaître la définition essentielle de la métaphysique: elle est onto-théologique. Son discours est toujours un *logos*, c'est-à-dire un ensemble de propositions langagières organisé de manière systématique, qui est construit pour rendre compte du réel, pour rendre compte du fondement de l'étant. L'ontologie et la théologie ont ceci de particulier que leur objet n'est pas seulement un secteur de l'étant, mais celui-ci dans sa totalité; elles cherchent à connaître non pas un ensemble d'objets spécifiques, mais l'ensemble des ensembles d'objets, ce qui fonde l'objectivité. D'un côté, l'ontologie est

²⁰ *Ibid.*, p.373.

²¹ Heidegger, M., *Questions I*, p.292-293.

la science qui étudie les principes fondamentaux de l'étant, ou si nous préférons, l'étant en son être. Elle sonde et approfondit ce que sont les choses pour découvrir ce qui fait leur plus grande généralité, ce qu'elles ont d'universel et de commun, ce qui est premier et antécédent à leur réalisation. Cependant, pour penser l'origine commune des choses, il faut en même temps penser un fondement commun, une unité transcendante qui vient s'imposer comme origine et achèvement, comme principe de la totalité de l'étant; c'est le rôle de la théologie. Elle cherche à établir un discours rationnel sur le fond du fondement, sur l'unité primordiale de la totalité de l'étant. Son objet est ce qu'il y a de plus haut, et par le fait ce qui est le plus abscons, ce qui n'est causé par rien d'autre que lui-même, mais cause par lui-même l'existence, et même l'essence, de tout ce qui est. En fait, ce que la théologie espère comprendre et exposer logiquement, c'est dieu, l'être suprême qui contrôle toutes choses et qui vient fonder en raison aussi bien le discours métaphysique sur l'être que l'ensemble de l'étant.

La métaphysique est à la fois ontologique et théologique. Les deux logiques de la métaphysique ne sont aucunement indépendantes, mais elles se fondent mutuellement l'une dans l'autre, pour ne devenir qu'une seule logique. Heidegger souligne à multiples reprises l'interdépendance de l'ontologie et de la théologie. C'est d'ailleurs son propos dans la seconde partie du séminaire « Identität und Differenz » intitulée « Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik ». Dans ce texte, l'auteur interroge derechef la différence entre l'être et l'étant, différence originelle de toute philosophie. Dès que la question conductrice est amenée, l'être devient être de l'étant, et par le fait même un désaccord, une distance, est posé entre les deux termes du questionné. Être et étant vont désormais apparaître dans une relation de mutuelle fondation, de mutuelle dépendance; le premier, l'antécédent, est la *Survenue qui découvre*, le second et conséquent, l'*Arrivée qui s'abrite*; le tout est en jeu au sein de la *Dimension* de la différence:

La différence de l'être et de l'étant, comprise comme la Di-mension de la Survenue et de l'Arrivée, est la *Conciliation, dé-couvrante et abritante*, de l'une et de l'autre. Dans la Conciliation prédomine l'éclaircissement de ce qui se ferme et se voile; et c'est par cette prédominance que la Survenue et l'Arrivée sont à la fois écartées l'une de l'autre et référées l'une à l'autre.²²

²² *Ibid.*, p.299.

Au sein de cette dimension, l'être vient fonder l'étant en tant qu'essence ou principe, il lui permet de parvenir à la présence, lui donne consistance, alors que l'étant suprême, le prototype de l'étant, vient fonder l'être en raison, survient comme principe premier et dernier de l'étant en totalité et du discours métaphysique. Ce jeu des renvois a pour moteur la différence conciliante, ou encore la disjonction rejoignante. À la base, il n'y a pas différend entre l'être et l'étant, ils ne sont pas poussés dos à dos, ligüés l'un contre l'autre, mais ouverts l'un à l'autre, par avance réunis au sein même de leur désunion, conciliés. Citons de nouveau Heidegger: « La constitution onto-théologique de la métaphysique procède de la puissance supérieure de la Différence, qui tient écartés l'un de l'autre et rapportés l'un à l'autre l'être comme fond et l'étant comme fondé et fondant-en-raison. Fonction qui est remplie par la Conciliation.²³ » L'ontologie, qui est la science de l'être de l'étant, est conséquemment réunie à la théologie, la science de l'étant maximum, au sein du *logos* métaphysique, puisque l'étant maximum fonde en raison la totalité de l'être, et que l'être en tant que principe universel fonde à son tour l'étant.

Une position fondamentale métaphysique ne se limite pas à une approche de l'étant en totalité considéré ontologiquement et théologiquement, mais comprend aussi une explicitation de l'être de l'homme; il existe une interconnexion essentielle entre ces trois éléments: l'être de l'étant, l'étant maximum et l'être de l'homme. La pensée de l'être transforme la conception que l'homme a de lui-même et la manière dont il se reconnaît porteur de la vérité. La question conductrice contient en elle d'autres questions: Quel est l'être de l'homme? Quel est le rapport de l'homme à l'être (de l'étant)? Quelle action est juste par rapport à la connaissance de l'être? Un troisième type de questionnement est essentiellement impliqué au sein de toute position fondamentale métaphysique, et ce questionnement a trait à l'essence de l'homme.

La façon dont l'homme se connaît lui-même, la façon dont il se reconnaît sciemment en tant qu'étant distinct de tous les autres, est déterminée par son rapport à l'être. Par exemple, si le dieu est intellect suprême, comme chez Aristote, l'homme sera doté de raison et représenté comme animal rationnel. Le rapport de l'homme à l'être est aussi caractérisé par

²³ *Ibid.*, p.305.

la manière dont l'homme se tient face à la vérité de l'être (de l'étant). Certains moyens, certaines méthodes sont davantage propices à déterminer ce qui est pris pour foncièrement vrai. Prenons par exemple la dialectique qui, chez Platon, est la méthode idéale pour cheminer parmi les idées jusqu'au bien. À ces deux premiers traits de la relation, il faudrait ajouter que la manière dont l'homme se représente l'être a une influence directe sur la décision qu'il doit prendre en tant qu'être historique. Les décisions proposées par les philosophes sont dans un lien étroit avec les idées qu'ils peuvent se faire de l'essence de l'étant et de l'étant suprême. À titre d'illustration, l'histoire ne joue pas un rôle essentiel chez Spinoza, car les vérités sont éternelles et immobiles, et la joie est acquise dans une vision *sub specie aeternitatis*. En somme, en plus d'être onto-théologique, la métaphysique est aussi anthropologique. Nous avons vu que la pensée de l'être de l'étant entraînait des répercussions sur la façon dont l'homme se conçoit en tant qu'homme, sur la façon dont il se tient par rapport à la vérité et sur la détermination de la décision historique. Nous aurions aussi pu parler d'une influence sur l'éthique, le politique, l'art, la technique et plusieurs autres aspects de la culture, mais rappelons pour le moment, par souci de concision, l'interdépendance de l'être de l'étant, de l'étant suprême et de l'être de l'homme. « Disons schématiquement: - que toute doctrine philosophique, c'est-à-dire pensante, de l'être de l'homme est *en soi déjà* doctrine de l'Être de l'étant; - que toute doctrine de l'Être est *en soi déjà* doctrine de l'être de l'homme.²⁴ »

1.2 Les « catégories » de la métaphysique de Nietzsche.

Dans la philosophie de Nietzsche, toutes les volontés, tous les points perspectivistes, participent à un fondement universel: ce fondement est la volonté de puissance. Elle représente la base même de ce qui est étant, la manière dont l'étant est en son être. Tout ce qui est recherche la puissance, il veut croître, prendre de l'expansion, aller plus loin. Ce qui signifie qu'il se veut lui-même davantage, qu'il veut que sa volonté, son essence, soit une volonté plus grande et plus forte. C'est ce mouvement vers l'avant de la volonté qui enclenche le processus du devenir; l'être devient perpétuellement par l'ouverture de la volonté en direction du surcroît de force. Nous ne pouvons comprendre ce mouvement qu'en

²⁴ Heidegger, M., *Qu'appelle-t-on penser?*, p.120.

corrélation avec l'éternel retour du même. En son essence propre, la volonté de puissance est un devenir qui revient éternellement comme il est déjà venu. Si nous pouvions arrêter le devenir un instant et déchiffrer l'agencement de toutes les formes de la volonté de puissance, nous pourrions prédire la répétition exacte de cet agencement à l'infini dans le cercle du temps. Mais ce projet est vain, puisqu'à chaque moment l'appétit des volontés est en action; le présent n'est pas déjà construit, mais tout ce qui reviendra se construit dans chaque présent. La détermination ontologique de l'être va nécessairement de pair avec la détermination théologique de l'être: le devenir est quelque chose de présent, de constant, de tangible parce qu'il se répète éternellement comme présent, passé et avenir. Cependant, faute d'être une vérité absolue, la pensée du retour doit être appréhendée comme une croyance, comme la plus plausible des hypothèses. Elle est pour l'homme, et jugée en fonction de son essence, la plus haute des valeurs, celle qui domine la hiérarchie et lui permet de devenir surhomme. La valeur à son tour est produite par la volonté, qui est essentiellement production de points de vue dans le but d'augmenter ou d'affermir la puissance. Nous voyons comment les trois termes clés s'enchevêtrent et s'imbriquent; les trois forment une pensée unique, la position fondamentale de Nietzsche. Dans les prochaines sections, nous présenterons séparément les éléments primordiaux de sa pensée: la volonté de puissance, l'éternel retour du même et la justice, avant d'expliquer les mutuels rapports qu'ils entretiennent.

1.2.1 L'essence de l'étant: la volonté de puissance.

Nous pouvons maintenant nous demander ce qu'est la volonté de puissance chez Nietzsche et chercher sa signification propre. Selon Heidegger, le vouloir correspond au caractère le plus universel de l'étant, chaque étant est en son essence volonté de puissance.²⁵ Celle-ci n'est pas

²⁵ L'interprétation de la volonté de puissance comme fondement commun de tous les étants est sujette à critique. Müller-Lauter, dans son excellente étude *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance* nous fait remarquer que chez Nietzsche l'unité doit toujours son existence à la multiplicité. Le « sujet » n'est qu'une organisation temporaire d'une multiplicité de volontés de puissance en situation de rivalité et de concurrence. Certaines de ces volontés s'associent et parviennent à dominer pour un temps d'autres volontés, et ce n'est qu'à ce moment qu'il y a un « sujet ». Le microcosme et le macrocosme sont constitués par des volontés de puissance en conflit. Chaque organe du vivant est lui-même organisation temporaire, jeu de pulsions. Les volontés primitives s'associent pour dominer et forment ainsi un « sujet », une société, un peuple. Les volontés de puissance demeurent éternellement en conflit et le monde, comme somme totale des forces, ne devient jamais *un* monde, une totalité organisée. Il n'y a pas *une* volonté de puissance, *une* volonté divine. La lecture de Müller-Lauter nous

une simple faculté de l'esprit, c'est plutôt l'esprit qui est un produit conceptuel de la volonté. Il n'y a pas une âme, et une volonté comme partie désirante de cette âme, puisque ce qui existe est de prime abord et avant tout volonté de puissance. La puissance vers laquelle se dirige le vouloir n'est jamais quelque chose de représenté qui déterminerait, en tant que but à atteindre, l'action de celui qui veut; elle n'est pas extérieure à la volonté, mais lui est inhérente et lui donne son caractère propre. Vouloir ne signifie pas l'effort dirigé vers un objet voulu par un sujet voulant, mais plutôt une ouverture de la volonté en direction d'un surplus d'elle-même. « Volonté de puissance n'est alors que volonté de volonté, c'est-à-dire que vouloir c'est se vouloir soi-même.²⁶ »

Heidegger insiste aussi sur l'idée que, pour Nietzsche, vouloir signifie se commander à soi-même, légiférer pour soi-même. Se commander, c'est s'imposer des règles en fonction du devenir plus, et obéir à son commandement, c'est agir selon ses règles, dans chaque cas particulier, afin d'obtenir la puissance. Celui qui veut prend la résolution d'agir selon ses propres impératifs, ceux que formulent sa volonté afin d'accroître la portée de sa domination. En même temps, vouloir, c'est aller par-delà soi-même à partir de ses propres lois, c'est exercer une force sur l'autre, une puissance sur ce qui est étranger. Mais cette coercition n'est pas commandement de la volonté si elle n'a pas son origine en cette dernière, si elle ne connaît point l'obéissance à ses lois. « La volonté est résolution à soi-même en tant que dominer, en tant que maître par-delà soi-même, parce que la volonté, c'est vouloir par-delà soi-même, elle est capacité de puissance qui s'autorise à exercer la puissance.²⁷ »

Vouloir, c'est toujours vouloir être un peu plus que ce qui a été accompli. La volonté utilise l'homme pour l'amener à choisir des objets qui vont satisfaire son appétit de croissance, elle veut toujours grandir et aller au-delà d'elle-même. Naturellement, elle prospecte dans le sens de la puissance, dans le sens d'un accroissement de sa propre force. C'est elle qui ouvre le monde aux points perspectivistes, elle qui ouvre à la fois celui qui veut

permet de questionner plusieurs thèses de Heidegger. Pouvons-nous entendre *la* volonté de puissance comme essence de l'étant? Est-il juste de comprendre *le* sujet humain en tant que point perspectiviste de la volonté de puissance (en tant qu'*ego volo*) Pouvons-nous affirmer que Dionysos est *un* dieu, qu'il règne sur *un* monde? (Voir Müller-Lauter, W., *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance.*)

²⁶ Heidegger, M., *Nietzsche I*, p.40-41.

²⁷ *Ibid.*, p.46.

et l'objet de son vouloir. La puissance n'est jamais conquise, mais toujours en quête d'un peu plus de puissance; la volonté ne se satisfait jamais d'un état de la puissance. « Chaque vouloir est un *vouloir-être-plus*. La puissance même n'existe que pour autant et aussi longtemps qu'elle demeure un *vouloir-être-de-plus-en-plus-puissance*.²⁸ » Si la volonté veut toujours s'élever, s'affirmer davantage, elle doit aussi dominer et détruire des états précédents. Ce qui croît pendant un certain laps de temps devra succomber sous le poids de nouvelles ambitions plus grandes et hardies. Lorsque la volonté se crée elle-même comme quelque chose de plus qu'elle-même, elle détruit par le fait même ce qui préexiste ou fait obstacle à sa quête. « La volonté est à la fois créatrice et destructrice par elle-même. *L'être-maître par delà soi-même* n'en équivaut pas moins toujours à une destruction.²⁹ »

C'est par l'art que la volonté est en mesure d'acquérir ce qu'elle recherche naturellement: la puissance. La volonté la plus productive est celle de l'artiste, qui sans cesse invente de nouveaux univers. Il fait face à une réalité dionysiaque, un monde en perpétuelle transformation, en perpétuelle création et destruction de soi, qui est plus chaotique que rationnel, mais il produit une œuvre d'une structure exemplaire, il redéfinit sans cesse les anciennes règles pour faire système à l'intérieur d'un ouvrage conçu d'après les propres lois de sa volonté. « ...être artiste est le mode le plus transparent de la vie. La vie: la forme pour nous la plus connue de l'être. L'essence la plus intérieure de l'être est volonté de puissance. Dans l'être artiste nous rencontrerons le mode le plus transparent et le plus connu de la volonté de puissance.³⁰ » Pour le surhomme, être artiste devient une manière de vivre idéale. Produire, créer de nouvelles oeuvres qui conservent en partie la règle ancienne et amènent une affirmation prononcée du soi, telle est l'activité de l'artiste, telle est l'activité la plus haute de la volonté, celle qui lui procure le plus de puissance, qui correspond le mieux à ce qu'est en son fond le cosmos, mutation infinie et multiples volontés concurrentes et dominatrices.

Nietzsche étudie les états psychiques et physiologiques des artistes et de ceux qui contemplent leurs œuvres, et en ce sens son questionnement se transforme en une esthétique.

²⁸ *Ibid.*, p.61.

²⁹ *Ibid.*, p.64.

³⁰ *Ibid.*, p.69.

Il cherche à voir quels sont les états affectifs et corporels de ceux qui produisent et de ceux qui apprécient l'objet d'art. L'état idéal est celui de l'ivresse; il intensifie le sentiment de plénitude de la volonté qui est en présence de l'œuvre. L'ivresse ne peut être ressentie que lorsque les deux éléments antagoniques de l'art, le dionysiaque et l'apollinien, entrent en parfaite symbiose. C'est devant une production qui exhibe le côté tout illusoire et chaotique de la vie, mais sous une riche force organisationnelle, que l'homme est pris du doux vertige de l'ivresse. Alors, il sent monter en lui le désir renouvelé de force, il se retrouve prédisposé pour la puissance. Il possède le sentiment que par sa volonté il peut maîtriser, dominer les aspects tragiques du devenir, et ainsi aller au-delà de soi-même dans le sens d'un accroissement de soi-même, d'un surplus.

L'art parvient à procurer l'ivresse grâce au bel objet. Heidegger estime que la notion de « beau » est comparable chez Kant et chez Nietzsche: « ...ce que Nietzsche désigne comme le *ravissement d'être dans notre monde* est ce que Kant entend par le *plaisir de la réflexion*.³¹ » Pour les deux théoriciens, le bel objet n'est pas approché de manière intéressé, il ne vient pas combler un désir quelconque, mais il plaît et est vénéré, car il nous met en relation avec notre essence. Chez Kant, il initie un jeu de renvois entre l'imagination et l'entendement et suscite l'éveil du pouvoir de connaître, tandis que chez Nietzsche, il permet la contemplation de la maîtrise formelle liée au grand style, expression insigne de la volonté de puissance, et suscite l'excitation de la force. Pour les deux philosophes, la forme est plus importante que le contenu en ce qui concerne la beauté. Kant prétend que le bel objet se présente telle une forme, limitée et finie, à l'entendement, qui ne peut lui appliquer ses catégories, bien qu'il semble correspondre à ses objets usuels. L'artiste, selon Nietzsche, est celui qui donne forme au chaos du monde de la plus brillante façon. Il exagère les traits, simplifie les éléments, afin de donner à son œuvre une impression de maîtrise, de force, de dureté. Le bel objet donne un sentiment de bien-être, d'ivresse, parce qu'il fait rêver d'un monde où l'ordre, la limite et la répétition domineraient le désordre et le chaos.

L'artiste qui réussit à imposer ses formes sur le déchaînement perpétuel de la vie, avec froideur, calme et lenteur, est artiste de grand style. L'aspect tragique de la vie ne crée

³¹ *Ibid.*, p.106.

pas chez lui la douleur, la peur et le désarroi; il cherche plutôt à affirmer ses mesures et ses lois par-delà tout ressentiment et toute souffrance. Le grand style ne tolère pas le malaise, l'infirmité, la dysharmonie, puisqu'il est force extrême, légèreté du pas, générosité du don. L'enfant n'est pas celui qui naît, innocent, immaculé, mais celui qui renaît, après avoir été chameau et lion, après avoir expérimenté le tragique, celui qui, fort de sa maîtrise, ose créer de nouvelles valeurs. Si nous nous sommes attardés à l'ivresse, au beau et au grand style, c'est pour montrer comment ces notions s'imbriquent dans la définition de l'artiste, et pour préciser cette définition. Au terme de notre démarche, nous pouvons affirmer avec Heidegger: « Le grand style est suprême sentiment de puissance.³² »

1.2.2 L'étant maximum: l'éternel retour du même.

Si la doctrine de la volonté de puissance explique ce qui fait qu'un étant est ce qu'il est en propre, la doctrine de l'éternel retour du même est encore plus profonde, car elle exprime ce que la volonté de puissance est en elle-même, elle représente le fond du fondement, l'ultime cause de l'étant. Au cours du mois d'août 1881, lors d'une promenade solitaire près du lac Silvaplana, « 6000 pieds au-dessus de l'homme et du temps », Nietzsche découvre sa pensée la plus abyssale, sa « conception fondamentale », celle de l'éternel retour. L'auteur nous fait une brève description de ce don reçu, de ce moment de grâce, dans la partie de *Ecce Homo* consacrée à *Ainsi parlait Zarathoustra*.³³ Cette pensée qui détermine l'étant dans sa totalité fut communiquée pour la première fois par Nietzsche dans un livre intitulé *Le gai savoir*. Il n'y a que deux autres livres publiés par l'auteur où apparaît de manière explicite la pensée des pensées: *Ainsi parlait Zarathoustra* et *Par-delà bien et mal*. À chaque fois, Nietzsche présente l'éternel retour d'une manière non doctrinale, à demi voilée. C'est tout d'abord un démon qui en fait la proposition, puis Zarathoustra, le personnage poétique, qui l'interroge, et finalement, la doctrine est l'objet d'un questionnement. Ces trois communications de l'éternel retour nous fournissent des indices sur le sens des propos de Nietzsche, mais une place importante doit aussi être laissée aux notes et aux exercices quand vient le temps d'interpréter une pensée si difficile. Nous tenterons de comprendre, en suivant la section du premier *Nietzsche* consacrée à l'éternel retour du même, la portée métaphysique de cette pensée.

³² *Ibid.*, p.127.

³³ Voir Nietzsche, F., *Ecce Homo*, p.160.

C'est dans *Le gai savoir* que Nietzsche présente pour la première fois sa conception qui exprime le devenir entier sous la forme de l'être, et c'est par un regard sur cette apparition que nous débutons notre étude. À l'aphorisme 341, intitulé « Le poids le plus lourd », Nietzsche fait la supposition d'un démon qui nous convoquerait dans notre plus intime solitude pour nous dire que tout revient et pour toujours, même ce qui est le plus petit, et dans le même ordre, tel un sablier qu'on n'aurait cessé de renverser à nouveau.³⁴ En quel sens la parole du démon peut-elle être comprise comme un gai savoir? Pour répondre à cette question il faut d'abord demander: Que signifie ce « gai savoir » qui sert de titre au livre? Le savoir n'est pas considéré ici comme un ensemble de connaissances à propos d'un certain champ de l'étant, mais comme l'approche de la vérité essentielle de la totalité de l'étant. Il ne concerne pas seulement l'essence de l'étant, mais avant tout la manière d'être de cette essence, la manière qu'a la volonté de se déployer dans le temps.

Le savoir est gai parce qu'il fait preuve de la plus grande maîtrise du déferlement insensé de la vie, il fait preuve du calme et de la rigueur de la pensée et du langage en face de ce qui est le plus sibyllin et difficile; il est œuvre de grand style. Cette *science* de l'être est ce qui est premier et dernier dans tout l'édifice du connaître, c'est elle qui vient fonder la philosophie de Nietzsche en même temps que l'étant en totalité, elle est *le poids le plus lourd*. Ce poids entraîne tout vers lui, empêche tout autre chose de s'écarter, de partir à la dérive, comme l'ancre du bateau. Il vient déterminer l'agir même de l'homme qui peut ou bien sombrer dans de vaines lamentations, ou bien danser d'un pas léger sur l'éternité du devenir-revenir. Une règle éthique en découle, sous la forme d'une question qui se pose pour chaque action: « ...la question posée à propos de tout, et de chaque chose: « Voudrais-tu de ceci encore une fois et d'innombrables fois? » pèserait comme le poids le plus lourd sur ton action!³⁵ ». La vie de celui qui veut la doctrine du retour est héroïque parce qu'il accepte tout l'aspect tragique et le sanctifie. L'aphorisme qui suit porte le titre « Incipit tragoedia » et il servira d'introduction dans le premier livre d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. La tragédie commence pour celui qui veut le retour éternel, parce que le retour implique nécessairement toutes les contradictions: la souffrance et le plaisir, le grand et le petit, la vie et la mort... Le

³⁴ Voir Nietzsche, F., *Le gai savoir*, p.232.

³⁵ *Ibid.*, p.232.

héros tragique est celui qui veut la répétition de toutes choses, belles et laides, géniales et médiocres, car dans le cycle il se répétera lui-même avec son art tragique, point culminant de la puissance; il deviendra immortel.

Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, l'éternel retour trouve son premier penseur, mais ce n'est pas encore Nietzsche qui parle, puisqu'il utilise un porte-parole: « Zarathoustra est le premier penseur proprement dit de la *pensée des pensées*. Être le penseur proprement dit de la pensée de l'Éternel Retour du Même, être le premier à le penser, voilà qui constitue l'essence de Zarathoustra.³⁶ » Ce n'est plus un démon qui propose, mais un personnage fictif qui tente de pousser la pensée à sa limite et qui ressent tout son poids sur ses actions. Le « Incipit tragoedia », que nous retrouvons dans le *Gai savoir* pour la première apparition de Zarathoustra, revêt dès lors toute sa portée significative. Zarathoustra est celui avec qui la tragédie débute véritablement, le tout premier héraut de l'affirmation totale de la vie même dans ce qu'elle a de plus déchaînée, de plus contradictoire. Mais la pensée des pensées requiert une autre tâche, celle de la préparation des hommes à son accueil comme valeur suprême de la nouvelle hiérarchie. C'est pourquoi le prophète doit enseigner à l'homme à se surmonter, à devenir surhomme. Pour cela, il faut aussi qu'il identifie ce qu'est l'homme moderne, celui qui cligne de l'œil, le dernier homme. Dans sa solitude la plus creuse, dans sa caverne sur la montagne, Zarathoustra a appris sa pensée la plus lourde et la porte maintenant comme un bonheur, comme une pluie d'étoiles qu'il veut répandre sur les mortels. Malgré la lourdeur de sa sagesse, il est résolu à la prendre telle une bénédiction, il accepte que toute douleur et que toute joie s'enchevêtrent inlassablement à l'intérieur du grand destin, à condition que les plus grandes affirmations de la puissance reviennent sans cesse.

La troisième partie du livre *Ainsi parlait Zarathoustra* contient une section intitulée « De la vision et de l'énigme ». Cette section présente une communication de la doctrine du retour, bien qu'elle soit proposée sous la forme d'une vision recelant une énigme. Exposée par Zarathoustra à de hardis voyageurs, à ceux qui naviguent sur les mers du sens, cette vision met en scène une confrontation du prophète et du nain. Le second représente ce qui est supporté par le penseur, ce dont il a du mal à se départir: *l'esprit de pesanteur*. Le débat entre

³⁶ Heidegger, M., *Nietzsche I*, p.223.

les antagonistes est l'occasion de proposer une énigme à son *ennemi mortel* pour Zarathoustra. Il demande à son diminutif compagnon de s'imaginer deux chemins, l'un allant à l'infini vers l'avant, et l'autre allant à l'infini vers l'arrière; ces deux chemins se rejoignant sous un portique nommé *Instant*. Ces voies et le lieu de leur rencontre représentent de manière imagée l'écoulement du temps vers le passé et le futur. Cette image permet à Zarathoustra d'interroger le nain: Est-ce que les deux voies se rencontrant sous le portique vont chacune dans une direction opposée pour toujours, faisant du temps une droite ligne? Est-ce que les deux routes ne se rejoignent pas plutôt quelque part, n'étant point inlassablement contradictoires, et faisant du temps un cercle?

Le nain a déjà été porté jusque sur des sommets à peine imaginables à hauteur de nain par Zarathoustra, il pense que, par devant ou par derrière, les chemins mènent au même, à l'éternité, ce qui lui permet d'envisager la courbure des chemins et la circularité du temps. Cependant, la pensée la plus abyssale ne peut être comprise dans sa portée positive et affirmative par la petite créature. Le nain, par sa réponse un peu bête, ne considère pas le retour à partir de l'instant, sinon il se rendrait compte que c'est exactement le même qui revient, que lui et Zarathoustra se sont déjà rencontrés et se rencontreront toujours pour discuter de l'être de l'étant sous le portique. S'il arrivait à concevoir l'éternité à partir de l'instant, il constaterait que le mouvement entier de la roue se déploie à partir de celui-ci, que dans ce moment est contenu tout le développement possible du temps. Le destin ne s'abat pas sur l'homme comme une force invisible et aliénante, mais à chaque moment l'homme est amené à construire par ses décisions son retour éternel. « Et ne sont toutes choses si fermement nouées que vers lui cet instant entraîne toute chose à venir? Par conséquent - - lui-même encore?³⁷ »

Une autre partie du troisième livre de *Ainsi parlait Zarathoustra* communique la doctrine du retour sous forme poétique, il s'agit du chapitre intitulé « Le convalescent ». Après de longs et périlleux voyages en des territoires hostiles, Zarathoustra regagne sa caverne pour s'y réfugier dans sa solitude. Là, il tente de s'incorporer sa pensée la plus abyssale avant de s'écrouler tel un mort. Sept jours durant, il demeure étendu sur le sol, pour

³⁷ Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.198.

ensuite s'éveiller et être convoqué par ses animaux. L'aigle et le serpent sont les accompagnateurs de Zarathoustra dans sa solitude, ils comprennent ce dont il fait expérience, sans pouvoir vivre eux-mêmes la doctrine à partir de l'instant. Ils rappellent au penseur ce dont il est le maître, symbolisant par eux-mêmes l'éternel retour.

Dans le « Prologue », au dixième aphorisme, les animaux font leur apparition, il est Midi et le Soleil éclaire dans le ciel. « Et voici que dans l'air un aigle tournoyait, faisant de vastes orbites, et lui pendait un serpent qui d'une proie n'avait semblance, mais d'un ami; car se tenait au cou de l'aigle enroulé. « Ce sont mes bêtes! » dit Zarathoustra, et s'éjouit en son cœur.³⁸ » Le vol circulaire de l'aigle symbolise le grand cercle de la temporalité originelle, le grand cycle de l'année de l'être, tandis que le mouvement du serpent autour de l'aigle symbolise à la fois l'anneau du retour et l'enroulement du Soi dans sa grande roue. Les animaux représentent aussi les vertus essentielles de l'homme tragique, de celui qui veut affirmer l'éternité du devenir-revenir; l'aigle est l'animal le plus fier et le plus altier, car il plane sans effort loin au-dessus des hommes, tandis que le serpent est l'animal le plus sage et le plus prudent, celui qui sait changer sa peau, se métamorphoser.

Les deux animaux épient le convalescent, ils cherchent à s'assurer qu'il est enfin devenu ce qu'il est, qu'il peut enfin parcourir le monde et chanter le retour éternel. Ils ne savent pas encore si Zarathoustra s'est élevé jusqu'à sa plus haute puissance, s'il est affirmateur de la vie, de la souffrance et du cercle. C'est pourquoi ils viennent l'entretenir à propos de la pensée des pensées et le rassurer sur la lourdeur qu'elle peut contenir. Ils lui disent qu'à force de méditer, de faire retour sur soi, le penseur parviendra à accepter la doctrine, même dans ce qu'elle a de plus cruel, de plus insupportable, et que le temps est venu pour lui de prodiguer sa vérité, de la chanter à travers le monde, de trouver une nouvelle lyre pour jouer devant les hommes.

L'aigle et le serpent disent à Zarathoustra ce qu'ils ont appris sur l'éternel retour: que toutes choses passent et reviennent à jamais, que le devenir suit un mouvement cyclique comparable à celui d'une roue. Ils disent au convalescent que le temps est semblable à un anneau et que chaque moment de cet anneau revient inéluctablement dans le mouvement de

³⁸ *Ibid.*, p.33.

l'être. Bien qu'ils parlent d'une manière plus élégante que le nain, les animaux comprennent l'éternel retour dans le même sens que le diminutif personnage. Comme le nain dans le chapitre « De la vision et de l'énigme », ils ne parviennent pas à l'essentiel. Ils pensent aussi que le temps est circulaire et ils ne pensent pas au lieu de la collision, le centre étant pour eux partout. Même si en un sens ils voient juste, les animaux ne comprennent pas ce qu'est en propre l'éternel retour, puisqu'ils ne vivent pas la *détresse* occasionnée par cette pensée. Ils comprennent la doctrine de l'extérieur, sans être eux-mêmes impliqués dans l'anneau; ils ne saisissent pas son essence tragique. Les animaux ne ressentent pas le dégoût qu'apporte la certitude du retour de tout ce qui est petit et misérable, et le désespoir qui naît de savoir que malgré tous les efforts de la volonté, tout reviendra de toute manière au même. Penser authentiquement l'éternel retour du même veut dire affronter la contradiction et prendre la décision résolue de l'affirmer malgré toute la souffrance que cela comporte. Penser authentiquement l'éternel retour du même veut dire comprendre que tout retour de l'identique, passé ou futur, se dénoue au sein de l'instant, que c'est dans l'instant que se referme l'anneau de l'éternité.

C'est là ce qu'il y a de plus difficile dans la doctrine de l'Éternel Retour, son caractère propre, à savoir que l'éternité *est* dans l'instant, que l'instant n'est point le fugitif *maintenant*, aux yeux du spectateur, mais la collision de l'avenir et du passé. C'est dans cette collision que l'instant s'éveille à soi-même. Il détermine la manière dont toutes choses reviennent.³⁹

La convalescence de Zarathoustra ne peut s'achever que lorsqu'il se comprend comme affirmateur de l'éternel retour à l'instant du grand midi, et qu'il se veut revenant sans cesse comme annonciateur de cette pensée. Il peut être en paix avec le retour de tout ce qui est petit, il peut bénir son existence et toute existence. « J'ai dit mon dit, à mon dit je me brise: ainsi le veut mon sort éternel, - en tant qu'annonciateur je vais à ma perte! Pour celui qui décline, l'heure est venue maintenant de se bénir lui-même. Ainsi – de Zarathoustra s'achève le déclin.⁴⁰ »

La troisième communication de la doctrine du retour apparaît au cinquante-sixième aphorisme de *Par-delà bien et mal*, à l'intérieur de la section intitulée « Le phénomène

³⁹ Heidegger, M., *Nietzsche I*, p.245.

⁴⁰ Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.273.

religieux ». Il faut maintenant voir ce que celui qui a proclamé la mort de dieu peut affirmer à propos du phénomène religieux. Au début du passage à l'étude, Nietzsche nous dit qu'il a longtemps médité les théories pessimistes et que, contrairement à Bouddha et Schopenhauer, il n'a pas compris le pessimisme à l'aune de la morale. Réfléchir le tragique par-delà bien et mal l'a amené à concevoir l'homme le plus courageux, le plus affirmateur qui soit: le surhomme. Ce dernier ne fait pas que supporter la réalité et ses contradictions, il « ...veut la revoir *telle qu'elle fut et telle qu'elle est*, pour toute éternité...⁴¹ » Il veut, malgré toutes les peines inhérentes à la doctrine, l'éternel retour du même. La dernière phrase du passage cité dit: « Ne serait-ce pas là – un *circulus vitiosus deus*?⁴² » Cette phrase nous amène à nous questionner sur le dieu du surhomme, qui serait « l'anneau des vicissitudes⁴³ ». La mort de dieu, en ce sens, ne signifierait rien d'autre que la mort du dieu chrétien, ce dieu moral qui juge et distribue peines et récompenses. Le principe qui cause la totalité de l'étant, qui crée à partir de lui le monde, mérite toujours d'être questionné, et c'est, selon Heidegger, ce que fait Nietzsche en communiquant, non pas sous la forme de l'énoncé scientifique ou du discours philosophique traditionnel, mais d'une manière non dogmatique et questionnante, sa pensée de l'éternel retour du même.

Les travaux préparatoires et les notes de Nietzsche sont aussi très importants dans l'interprétation de la doctrine du retour. Heidegger va les examiner pour comprendre ce que Nietzsche pensait de cette doctrine, sans pourtant avoir eu l'occasion de le publier. Les notes et travaux préparatoires viennent confirmer l'exégèse réalisée pour les trois premières communications. Il y est question de l'incorporation de la doctrine par l'homme en tant que nouvelle béatitude et en tant que première détermination de toute action et de toute pensée. Le moment pendant lequel est pensé l'éternel retour est aussi abordé, en tant que grand midi de l'humanité. L'éternité se pense dans le temps; à certains moments dans l'histoire de l'homme, l'être et le devenir se confondent au sein d'une pensée fondamentale. Les travaux préparatoires au grand œuvre prévu viennent de plus compléter les communications publiées, comme nous pouvons le voir aux aphorismes 375 à 385 de *La volonté de puissance*. Nous y apprenons que la force, ou si on préfère la volonté de puissance, est finie, que ses possibilités

⁴¹ Nietzsche, F., *Par-delà bien et mal*, p.71.

⁴² *Ibid.*, p.71.

⁴³ Heidegger, M., *Nietzsche I*, p.252.

de concaténations sont enveloppées dans la sphère de l'être, parce que toute force, par définition, ne peut se déployer à l'infini. Le monde, qui est essentiellement devenir de la volonté de puissance, est conséquemment fini quant à ses possibilités d'actualisation, même si pour nous il paraît infini. À l'intérieur d'une succession temporelle infinie, le monde, activité d'une force finie, ne peut être qu'éternel retour de ses propres configurations. « La théorie de la constance de l'énergie exige l'*Éternel Retour*.⁴⁴ » Bref, dans les travaux préparatoires et les notes, les expositions de la doctrine du retour viennent consolider et compléter les éléments établis dans les communications publiées.

1.2.3 L'être de l'homme: la justice.

Platon pense que le monde vrai est celui des idées. Celles-ci possèdent des définitions qui leur sont propres et entretiennent des rapports permanents entre elles. Les idées sont présentes, car elles sont éternellement pareilles à elles-mêmes, inébranlables, tandis que les choses mondaines sont en continuelle fluctuation, prises dans le temps et dans ses mouvements. Cette distinction, entre le monde vrai et le monde apparent, est abolie par Nietzsche, car pour lui seule la réalité du changement perpétuel persiste, et, faute d'un monde vrai, il faut aussi se résoudre à abandonner l'idée d'un monde apparent. Une citation, tirée du *Crépuscule des idoles*, illustre bien le propos de Nietzsche. Au dernier paragraphe d'un morceau intitulé « Comment, pour finir, le « monde vrai » devint fable » nous pouvons lire: « Nous avons aboli le monde vrai: quel monde restait-il? Peut-être celui de l'apparence?... Mais non! *En même temps que le monde vrai, nous avons aussi aboli le monde des apparences!*⁴⁵ ». Si le monde vrai et son contraire, le monde apparent, n'existent plus pour la pensée, qu'en est-il du monde? Qu'est-ce que le monde par-delà bien et mal? Advenant que le monde soit un chaos de pulsions contradictoires, qu'en est-il de la vérité en tant que connaissance? A-t-elle encore un rôle métaphysique prépondérant? Est-ce que la raison et le principe de contradiction sont écartés, en même temps que sombre le monde idéal? Et si la vérité au sens du connaître est établie en tant qu'erreur nécessaire, qu'est-ce qui vient fonder cette vérité? À l'intérieur de quelle manière de penser s'inscrit-elle? Toutes ces questions guideront le présent développement. D'une manière générale, nous tenterons de montrer que

⁴⁴ Nietzsche, F., *La volonté de puissance*, p.428.

⁴⁵ Nietzsche, F., *Crépuscule des idoles*, p.31.

la justice est, une fois la distinction entre le monde vrai et le monde apparent abolie, l'essence nouvelle de la pensée humaine.

Demandons d'abord ce qu'est ce nouveau monde, qui vient remplacer la dualité pré-nietzschéenne. Il faut d'emblée noter que, s'il n'y a plus de réalité en soi, existant à part et de manière objective, le monde doit être celui de l'homme et l'homme un être dans le monde. Il n'y a plus de monde vrai ni de monde apparent, puisque c'est toujours l'homme qui s'ouvre un horizon et qui se découvre intégré au monde. Mais qu'est-ce alors que l'homme et qu'est-ce que le monde? L'être humain est lui-même un chaos et il corpore dans le grand chaos universel. Cette phrase demande plus ample explication. Elle ne signifie pas que l'être humain est confus, qu'il se précipite un peu n'importe où sans savoir ce qu'il fait, sans donner sens à ses actions, mais plutôt qu'il est agité par une infinité de pulsions, aussi indiscernables les unes que les autres, et qu'il baigne dans la grande mer des pulsions: « ...notre corps vivant corpore, telle une onde dans le courant du Chaos.⁴⁶ » Les états du vivant sont instables, les désirs affluent et ils sont toujours en rapport plus ou moins direct avec différentes sensations qui se présentent de manière surprenante. La vie n'est pas invariable et enfermée dans un soi, à chaque moment la volonté veut plus et entre en connexion et en compétition avec une multitude d'autres volontés.

Compte tenu que tous les êtres vivants sont essentiellement animés par des pulsions contradictoires, et que les pulsions des différents vivants se percutent inlassablement pour former le chaos du monde, nous pourrions penser que le devenir est tout à fait insensé, que la vie est sauvage et désorganisée. Pourtant, le propos de Nietzsche est tout autre, puisque, bien que pénétré par le chaos et porté par le chaos, l'homme aspire à la constance, à la stabilité. Le vivant, pour ne pas sombrer dans la confusion, s'ouvre un horizon, lequel repose sur une base solide, celle de la schématisation. « *La formation de l'horizon appartient à l'essence intérieure du vivant.*⁴⁷ » C'est pourquoi il doit être en mesure d'affermir certains éléments, de les tenir pour vrais. Le chaos, qui est au fondement du soi et du monde doit ainsi être figuré par l'homme sous une forme, sous un schème quelconque. Le sujet humain est compris comme un point perspectiviste; l'essence de son action est l'ouverture d'un horizon de sens.

⁴⁶ Heidegger, M., *Nietzsche I*, p.441.

⁴⁷ *Ibid.*, p.444.

C'est par lui-même et pour lui-même qu'il donne forme au chaos, à la mêlée des sensations (l'expression est de Kant). Il pose ce qui doit être considéré comme présent, comme constant; bref, comme étant.

[...]le poids du re-présenter est reporté sur le fait de se représenter, de produire-devant-soi, en tant que poser dans le sens d'établir, de fixer, - d'ex-poser dans la structure d'une forme. C'est pourquoi connaître n'est pas « connaître » au sens de reproduire, imiter. Connaître est entièrement connaître, en tant que mettre dans la consistance, contribuer au stable, subordonner, schématiser.⁴⁸

Heidegger démontre que certains aspects de la dualité platonicienne sont conservés par Nietzsche, puisqu'une forme d'(in)adéquation est encore posée entre la connaissance, qui assure la conservation du vivant par la mise en place d'un fond stable, et la mouvance générale du monde, impossible à connaître. En fait, il faut dorénavant penser le vrai en tant que fixation comme une forme de non correspondance face à ce qui est par nature mobile et volatile. Pour Platon, il fallait faire exercice de la dialectique pour parvenir à la connaissance de la vérité du monde, tandis que pour Nietzsche, la vie est par essence pose de valeurs apte à la conservation et l'augmentation du fond de puissance. C'est la vie qui dicte par elle-même ce qui est tenu pour vrai, afin de pouvoir aller au-delà de ce seuil critique par l'art, elle dicte ce qui doit être reconnu pour étant, ce qui est affermi et a de la valeur. « La vérité est l'essence du vrai; le vrai est l'étant; étant signifie ce qui est tenu pour stable et solide. [...] La vérité est par essence évaluation.⁴⁹ » Pour les hommes, le monde est en perpétuel changement, il ne peut être connu pour ce qu'il est en lui-même. La vérité est ce qui est fixé et vaut pour soi un certain temps. Elle n'est pas objective, elle ne correspond pas à la réalité, mais elle est une illusion créée par l'homme pour qu'il puisse vivre. Le monde n'est pas quelque chose de stable, il est perpétuel devenir, c'est pourquoi la vérité n'est pas à chercher à l'extérieur de l'homme, dans la nature ou dans l'idée, mais elle est posée par lui afin d'ouvrir un espace pour la conquête de puissance. Ainsi la vérité est pensée dans le sens de la philosophie moderne, comme ce qui, à partir de l'homme, est posé comme stable et persistant, mais, comme le monde est fondamentalement changeant, elle n'est pas elle-même permanente, elle ne vaut pas en soi et pour soi éternellement. Comparée à l'art, la vérité est

⁴⁸ *Ibid.*, p.447.

⁴⁹ *Ibid.*, p.425.

davantage frauduleuse, puisque l'art fait plus de place au mouvement et à la métamorphose dans sa représentation du monde, bien que les deux types de la valorisation soient des modes de l'apparaître qui, au bout du compte, falsifient le devenir pour le présenter comme quelque chose de consistant. L'imposition de formes et de règles par l'homme afin de s'ouvrir un espace dans lequel évoluer est un besoin essentiel, une condition de la vie; l'homme ne peut vivre sans certaines significations qu'il prend d'emblée pour acquises. « Conçu en tant que schématisation, le connaître est ramené au besoin pratique de la vie et au Chaos, en tant que conditions de sa possibilité comme de sa nécessité.⁵⁰ »

Poursuivons notre recherche et demandons maintenant des précisions sur *l'essence poétifiante de la raison*. Nous avons vu que, pour survivre au chaos, il faut que l'homme se crée des repères. L'horizon qu'il s'ouvre est structuré par de tels repères, par certains schèmes qui permettent l'abord du grand flux pulsionnel. Les éléments du flux peuvent ainsi être représentés et mis en sécurité, ils peuvent être intégrés et élargir l'horizon du connaissable. C'est la raison qui permet de reconnaître un objet en tant qu'un tel: « La raison consiste dans l'arrangement, l'élaboration imaginative du même.⁵¹ » Elle prévoit par avance des critères qui permettent de diviser le monde en divers objets et de nommer ces objets. C'est grâce à elle que tel arbre, par exemple un hêtre, peut être reconnu comme tel, et ce même s'il apparaît à chacun d'une manière différente, et même à soi sous différents angles à différents moments. Tout ce qui apparaît comme étant présent est d'ores et déjà poétifié par la raison, s'installe à l'intérieur de ses catégories.

Une contrainte subjective nous permet d'éviter la contradiction et, par le fait même, la dissolution dans le chaos. La loi fondamentale de la raison est le principe de contradiction, et cette loi stipule qu'un étant ne peut pas être et ne pas être en même temps, sous un même rapport. En d'autres termes, elle dit que tout ce qui est étant doit être présent, et que tout ce qui est absent, à proprement parler, n'est pas, ne peut être considéré comme de l'étant. Le principe de la raison permet, chez Nietzsche, d'ouvrir ce qui vaut pour de l'étant; est présent uniquement ce qui n'entre pas en contradiction avec lui-même. C'est le sujet rationnel qui se donne à lui-même cette loi, car face à l'afflux des pulsions, il se doit, pour vivre, de poser le

⁵⁰ *Ibid.*, p.434-435.

⁵¹ *Ibid.*, p.452.

vrai, le stable, le permanent. Le vivant se commande à lui-même de suivre cette loi de la raison afin d'évoluer vers la puissance malgré le chaos du monde. La loi est à la fois nécessaire, puisque sans elle il n'y a pas de vie, et posée par la liberté, car elle est imposée par le sujet et pour lui-même; il obéit à son propre commandement. « *Nietzsche pense le « biologique », l'essence du vivant orienté vers ce qui détient les propriétés impérative et poétifiante, capable d'établir une perspective et un horizon: dans la direction de la liberté.*⁵² »

Nous demandons maintenant quelle est l'essence de la pensée qui permet de concevoir le chaos sous certains schèmes par la connaissance et l'art. L'essence de la vérité, au sens de la connaissance, et de l'art, au sens de la transfiguration, est la justice.⁵³ Quelle est la signification de ce terme? Au sens courant, la justice signifie l'ensemble des règles implicites ou explicites, établies socialement, qui définissent les actions considérées comme morales dans une société donnée. La justice présente le cadre dans lequel s'inscrivent les actes justes et, par opposition, les actes injustes. Quelle est la signification du terme au sens de Nietzsche? L'auteur ne présente sa conception que dans de rares et brefs écrits non publiés, qui datent de la période de *Ainsi parlait Zarathoustra*. Une esquisse préparatoire à l'ouvrage est particulièrement importante: « *Justice* en tant que manière de penser constructive, éliminatrice, anéantissante, à partir des appréciations de valeurs: *suprême représentant de la vie même.*⁵⁴ » La justice nietzschéenne est semblable sous certains rapports à la définition courante, mais se joue à un autre niveau. Le terme revêt pour l'auteur une signification métaphysique, puisqu'il signifie le fait de pouvoir se représenter l'étant en totalité ou encore le procès d'affermissement en pensée de la totalité du devenir. La justice est un autre nom pour *l'essence de la vérité*, c'est-à-dire pour la vérité sur l'être de l'étant et sur l'essence de l'homme. C'est elle qui vient fonder toute solidification du chaos, toute

⁵² *Ibid.*, p.477.

⁵³ Il peut nous sembler étrange que Heidegger pense l'essence de la vérité en terme de *justice*, compte tenu que Nietzsche n'a défini ce mot dans aucun texte publié, ne l'a utilisé que dans quelques notes du temps de *Zarathoustra* et l'a laissé tombé par la suite. En fait, Heidegger retrace seulement deux esquisses dans lesquelles la notion est définie (voir Heidegger, M., *Nietzsche II*, p.495 et p.500.) Pourquoi alors faire de la justice l'essence de la vérité? Il lui fallait découvrir l'impensé dans les écrits de Nietzsche, c'est-à-dire, dans ce cas, trouver un terme pour nommer l'ensemble du processus de valorisation.

⁵⁴ Cité dans Heidegger, M., *Nietzsche I*, p.495.

connaissance et tout art, sans lesquels l'homme ne peut vivre. Pour un penser en terme de valeurs, la justice représente ce qui est le plus haut dans la hiérarchie, les valeurs qui dominant le système de valorisation et viennent le fonder. Cette pensée déterminante est constructrice, puisqu'elle bâtit le fond sur lequel s'érige l'ensemble de la structure, de la forme donnée par l'homme au chaos. C'est elle qui donne la mesure et la hauteur de tout connaître et créer subséquents; elle est le soubassement et la limite de l'horizon ouvert par le point perspectiviste. La justice est: « ...le fondement de la nécessité et de la possibilité de tout genre d'accord de l'homme avec le Chaos, que cet accord soit celui plus élevé de l'art ou celui non moins nécessaire de la connaissance.⁵⁵ » Elle est aussi éliminatrice, car, comme décision quant à l'étant dans sa totalité, elle élimine l'ancien fondement des valeurs. Par le fait même, elle est anéantissante, posant comme nul ce qui dirigeait auparavant la perspective du vivant. Somme toute, la justice est le fond sur lequel s'érige la valorisation, qu'elle soit apparaître cognitif ou artistique.

1.3 L'interconnexion des trois notions essentielles.

Après avoir présenté la structure tripartite d'une position fondamentale métaphysique et décrit séparément les trois notions principales de la philosophie de Nietzsche, il nous reste maintenant à comprendre l'interconnexion de ces notions. Nous commencerons cet exposé par une explication de la relation entre la volonté de puissance et l'éternel retour du même. Ensuite, nous verrons comment la volonté de puissance peut être comprise comme fondement de la valorisation et comme critère de toute évaluation de la valeur. Finalement, nous expliquerons comment l'éternel retour du même peut être conçu comme la croyance la plus haute et comment cette croyance peut venir à bout, en tant que décision instantanée, du nihilisme occidental.

Nous avons vu précédemment que la philosophie débute par la question sur l'être de l'étant. La question conductrice s'informe de la constitution de l'étant, et, pour Nietzsche, l'étant est constitué par la volonté de puissance. Cependant, il ne s'agit ici que de la première réponse à la question concernant la propriété d'être de l'étant; cette réponse nous amène à nous interroger sur le sens de l'être, sur le *comment* de la volonté de puissance. « Qu'est-ce

⁵⁵ *Ibid.*, p.502.

que la volonté de puissance et comment est cette volonté elle-même? Réponse: l'Éternel Retour du Même.⁵⁶ » La volonté de puissance est en soi éternel retour; pensée en son essence la plus propre, elle est mouvement circulaire et cyclique sans fin.⁵⁷ Dans un aphorisme de *La volonté de puissance*, Nietzsche dit: « Imprimer au devenir le caractère de l'être – c'est là la *volonté de puissance la plus haute*.⁵⁸ » Qu'entend-il par cette proposition? Affirmer sa puissance, c'est structurer le chaos d'une manière artistique ou scientifique. La plus forte affirmation est celle de l'artiste, plus précisément, celle de l'artiste tragique qui s'exprime par le grand style. Faire œuvre de grand style, c'est maîtriser l'ensemble du devenir et présenter cette maîtrise sous la forme de l'œuvre d'art. Comment l'être, qui vient enceindre le devenir est-il présenté par l'artiste tragique? Un peu plus loin dans le texte cité nous pouvons lire: « *Que tout revienne sans cesse, c'est l'extrême rapprochement d'un monde du devenir avec un monde de l'être. Sommet de la méditation*.⁵⁹ » La volonté la plus puissante, celle qui correspond le mieux à son essence, est celle qui affirme l'éternel retour du même, qui ceinture le devenir de la volonté de la pensée du retour. Le devenir demeure en tant que seule « réalité » de la volonté, mais il est dorénavant placé sous la loi de la constante répétition du même, incorporé à l'être.

⁵⁶ *Ibid.*, p.25.

⁵⁷ Le rapport entre la volonté de puissance et l'éternel retour du même a causé problème à tous les exégètes de Nietzsche. Certains ont adopté une idée plutôt qu'une autre en les concevant comme contradictoires, d'autres ont travaillé à faire dire aux deux idées le même en les concevant comme complémentaires. Heidegger se situe dans le second horizon. Nous pouvons douter de la force de sa démonstration, puisqu'il nous paraît difficile de concilier une volonté de puissance, qui est caractérisée par la stabilisation et la croissance, et l'éternel retour, qui inclut l'itération du négatif. En ce qui concerne cette problématique, la solution de Deleuze nous semble aussi douteuse. Elle a au moins le mérite de bien nous faire comprendre la dualité qui caractérise la volonté de puissance, qui n'est pas seulement active et affirmatrice, mais aussi réactive et négatrice. Le nihilisme est ainsi causé par la domination d'une volonté de puissance réactive et négatrice et ne peut être surmonté que par un devenir actif des forces. La transvaluation passe par l'affirmation de la puissance, qui est avant tout un donner et un créer (et non une quête de pouvoir). La suprême affirmation est celle de l'éternel retour, qui n'est pas pensé chez Deleuze comme un retour du même ou au même. L'éternel retour est sélectif en un double sens. En tant que pensée, il crée la possibilité et permet de faire le choix de l'actif et de l'affirmatif, en posant la règle d'un vouloir qui se veut revenant éternellement. En tant qu'être, il suppose que le devenir actif et affirmatif des forces est le seul à revenir, qu'il existe un *pouvoir centrifuge* qui chasse à jamais les forces réactives. Est-ce vraiment la pensée d'un éternel retour sélectif qui permet au convalescent la guérison et la grande santé? Le petit homme n'est-il pas condamné à revenir éternellement? (voir Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*.)

⁵⁸ Nietzsche, F., *La volonté de puissance*, p.319.

⁵⁹ *Ibid.*, p.319.

Reprenons et complétons la preuve de la pensée du retour par la finitude de la force présentée plus tôt dans la section consacrée à l'éternel retour. En gros, nous avons dit que la notion de force supposait par définition celle de finitude, et que, dans un temps infini, les possibilités finies devaient revenir une infinité de fois. Ajoutons maintenant que chaque force, dans le processus de son retour, traîne derrière elle la suite des forces qui lui a permis de se produire et pousse devant elle la même suite, mais dans l'ordre inverse, c'est-à-dire du côté des forces ramenées par elle, de telle sorte que, par cet « enchaînement clos »⁶⁰, c'est toujours le même qui revient.

Dans les deux démonstrations de la relation entre la volonté de puissance et l'éternel retour du même que nous venons d'évoquer, le second terme tire, en quelque façon, son origine du premier. Pourtant, la volonté de puissance ne peut pas être pensée comme le fondement de l'éternel retour, puisque les deux doctrines disent le même, la propriété d'être de l'étant, mais d'un point de vue différent; elles sont interdépendantes. Si nous avons présenté le problème de l'interconnexion de la sorte, c'est qu'à l'intérieur de la relation, l'éternel retour ne se connaît qu'à partir de la volonté de puissance. Cependant, il ne faut jamais oublier que la notion fondamentale et centrale de la philosophie de Nietzsche est l'éternel retour, qui est pensé comme volonté de puissance en tant qu'événement. C'est de l'éternel retour que Nietzsche veut avant tout faire la philosophie, qu'il désire montrer les tenants et aboutissants.

La Volonté de puissance est « présupposition » de l'Éternel retour en ce sens que ce n'est qu'à partir de la Volonté de puissance que se peut connaître ce que signifie l'Éternel Retour. Parce que l'Éternel Retour n'est, quant au problème, que la raison et l'essence de la Volonté de puissance, voilà pourquoi celle-ci se peut poser en tant que raison et issue permettant un regard dans l'essence de l'Éternel Retour.⁶¹

La double détermination de la propriété d'être de l'étant entre en relation avec l'être de l'homme. C'est toujours l'homme qui pense l'étant quant à son être et la pensée de l'être de l'étant marque indéniablement l'essence de l'action et de la réflexion humaines. Passons à notre second point, qui concerne la relation entre la volonté de puissance et la valorisation. La justice est la manière de penser en terme de valeurs et d'établir parmi celles-ci une hiérarchie

⁶⁰ Heidegger, M., *Nietzsche I*, p.289.

⁶¹ *Ibid.*, p.331.

à l'intérieur de laquelle les premières en rang fondent l'ensemble de l'horizon. Cette manière de penser a pour fondement la volonté de puissance, qui par elle-même institue des valeurs afin d'affermir ou d'augmenter sa puissance. « Les valeurs sont référées à la Volonté de puissance, elles dépendent de cette volonté en tant que l'essence proprement dite de la puissance.⁶² » La vie, en son essence la plus intime, est évaluatrice; elle s'ouvre un horizon par son appréciation du chaos. Il n'y a pas de vie, pas de volonté de puissance, sans pose de valeurs. C'est uniquement par l'évaluation que la volonté parvient à réaliser son essence, c'est-à-dire à aller au-delà d'elle-même, à projeter devant elle de nouvelles possibilités.

Nous avons reconnu que la volonté est au fondement de l'appréciation et que la valeur est condition de la volonté, il devient maintenant possible de mesurer l'apport en affermissement ou en croissance d'une valeur ou d'une organisation de valeurs. Le calcul de l'apport en puissance des différents points de vue ouverts est une activité essentielle de la volonté. Par cette activité, elle apprend comment conserver sa puissance et devenir plus puissante grâce à la valorisation. « Calculer l'augmentation de la puissance, un dépassement du degré de puissance chaque fois atteint, voilà l'essence de la Volonté de puissance.⁶³ » Les valeurs qui ont été hégémoniques dans l'histoire de l'Occident, bien qu'elles aient nécessairement été instituées par la volonté de puissance, ont eu pour résultat une diminution généralisée des forces vitales. Cette dégénérescence de la puissance tient au fait que les valeurs n'étaient pas posées dans l'optique de la puissance, dans l'optique de la vie, mais au profit d'un monde suprasensible étranger au devenir. C'est en ce sens que l'histoire occidentale de l'institution des valeurs est nihiliste: maintenant que le « monde vrai » est anéanti, et que toutes les valeurs placées en lui tombent et se brisent, la réalité humaine paraît insensée, sans valeur. Cependant, le nouveau principe d'évaluation de toute hiérarchie des valeurs, la volonté de puissance, permet de mesurer à quel point une forme d'appréciation est propre à l'intensification de la vie. Toute nouvelle hiérarchie proposée doit être prise en compte selon l'apport en puissance qu'elle est susceptible d'amener; elle doit pouvoir rendre l'homme plus fort, plus beau, plus vivant, le transporter par-delà lui-même. En somme, la justice, forme supérieure de la volonté de puissance, doit devenir pour l'homme l'unique manière de penser. Construire, détruire, anéantir, obéir à ses propres lois, se commander à

⁶² Heidegger, M., *Nietzsche II*, p.74.

⁶³ *Ibid.*, p.85.

soi-même, voilà pour l'homme la façon de correspondre à son essence, la volonté de puissance.

Le second caractère de l'étant dans sa totalité est l'éternel retour du même. Il s'agit de la plus lourde pensée et lorsqu'elle est assimilée, elle vient déterminer toute action. Il y a, ici encore, un jeu de mutuelle dépendance entre l'être de l'homme et l'être de l'étant: « ...l'homme se pense à partir du monde et le monde à partir de l'homme.⁶⁴ » L'homme, point perspectiviste situé au cœur de l'étant, est mis en rapport avec l'étant en totalité par la doctrine du retour; cette doctrine vient déterminer sa situation, son lieu propre au sein de l'étant. La justice est la manière de penser par laquelle l'homme se soumet à sa propre loi, qui vient fonder l'ensemble de l'horizon ouvert. Au sommet de la philosophie nietzschéenne trône une valeur fondamentale: l'éternel retour du même.

Quelle est la « valeur de vérité » de cette valeur? La pensée du retour est admise comme fond de l'horizon à titre de croyance, elle est prise pour vraie par celui qui croit, elle est pour lui ce qu'il y a de plus ferme, ce sur quoi il se maintient et ce qu'il ne remet jamais en question. « ...pour Nietzsche, croire signifie: saisir ce qu'apporte le perpétuel et changeant afflux du fortuit, pour le fixer dans certaines représentations normatives du consistant et de l'ordonné, et dans ce rapport de fixation, se fixer soi-même par rapport à ce qui est fixé.⁶⁵ » La croyance met en rapport aussi bien ce qui est cru, ce dont il est dorénavant futile de douter, que celui qui croit, l'homme qui accepte de placer au-dessus de toutes les autres sa valeur, qui devient ainsi un commandement. La pensée hégémonique détermine l'ensemble de l'horizon du vivant: son dieu et sa relation avec lui, son idée de l'homme, son action et sa réflexion... Assimiler l'éternel retour revient en conséquence à prendre cette pensée pour vraie et à la laisser devenir guide de toute action et de toute réflexion, revient à modifier l'ensemble de son comportement à l'égard de l'étant.

Croire à la pensée du retour est un choix, et non une nécessité. L'homme possède à chaque fois la liberté de se laisser commander ou non par la plus lourde des pensées, et ce même si la décision qu'il prend dans l'instant a déjà été prise une infinité de fois et sera à

⁶⁴ Heidegger, M., *Nietzsche I*, p.285.

⁶⁵ *Ibid.*, p.302-303.

nouveau prise une infinité de fois. L'éternité se joue dans l'instant, le choix est lourd de conséquences... La pensée du retour est une possibilité déterminante qui s'offre à chaque fois à un homme particulier, à une humanité particulière, et qui peut être adoptée comme pensée fondamentale. À l'extrême limite du nihilisme occidental s'offre à Nietzsche et à l'humanité européenne la croyance à l'éternel retour du même. La pensée la plus abyssale a son domaine propre: « La pensée de l'Éternel Retour du Même *n'existe qu'en tant que* cette pensée qui réduit le nihilisme.⁶⁶ » À titre de valeur hégémonique, elle permet une transvaluation des valeurs, une nouvelle hiérarchie qui inverse le modèle hérité du platonisme. La pensée fondamentale appartient à un contre-mouvement, elle est elle-même une valeur qui se pose contre toute suprême valeur située dans le suprasensible et contre le découragement qui survient lorsque ce type de valeur est anéanti. En somme, l'éternel retour vient renverser le mouvement de chute des forces vitales en tant que pensée absolument affirmative. Il appartient à l'histoire de l'homme et vient, comme événement, transformer cette histoire.

L'Éternel Retour du Même n'est réellement pensé que s'il est pensé dans un sens nihiliste et instantané. Or, dans pareille façon de le penser, le pensant s'inclut lui-même dans l'anneau de l'Éternel Retour, de telle sorte cependant que, du même coup, il acquiert de haute lutte l'anneau, et coïncide avec lui par sa décision.⁶⁷

En somme, au cours de ce premier chapitre, nous avons déterminé ce qui constitue une position fondamentale métaphysique et trouvé ces éléments constitutifs dans la philosophie de Nietzsche. Le but de cet exposé était de cerner les concepts importants retenus par Heidegger pour expliquer la pensée de Nietzsche, et de saisir le sens que l'interprète leur donne. Ce n'est qu'après cette première étape que nous pouvons étudier le rôle de ces concepts de manière diachronique, c'est-à-dire dans l'histoire de la philosophie, et la position de Nietzsche dans l'histoire du nihilisme.

⁶⁶ *Ibid.*, p.345.

⁶⁷ *Ibid.*, p.346.

CHAPITRE II

NIETZSCHE: DERNIER MÉTAPHYSICIEN, SUPRÊME NIHILISTE.

Nous avons défini les trois concepts fondamentaux de la métaphysique de Nietzsche: la volonté de puissance, l'éternel retour du même et la justice. Nous avons dit que Nietzsche est un métaphysicien parce qu'il pose les mêmes questions que les métaphysiciens: Quel est l'être de l'étant? Quel est l'étant suprême? Quelle action humaine est juste? Les trois concepts que nous avons définis peuvent servir de réponses aux trois questions de la philosophie. Maintenant, nous porterons notre attention sur la position de Nietzsche dans l'histoire occidentale de la pensée, position disons-le particulière puisqu'il occupe le dernier rang, subissant du même coup l'influence d'une myriade d'autres auteurs, dont Platon et Descartes sont sans doute les plus marquants.

Pour ce faire, nous présenterons tout d'abord brièvement l'interprétation que donne Heidegger du nihilisme chez Nietzsche. Puis, nous nous intéresserons à la question de l'essence de l'histoire pour Heidegger, qui est le nihilisme en tant que donation époquale de l'être. Une fois les deux pensées de la décadence exposées, nous tenterons de cerner ce qui fait de Nietzsche le dernier philosophe, l'ultime penseur du destin nihiliste de l'être. Pourquoi Platon est-il le premier philosophe? Qu'est-ce que Descartes modifie pour faire naître la modernité? En quoi Nietzsche est-il redevable de ces deux auteurs et en quel sens achève-t-il leur projet? Nous tenterons de répondre à ces questions en adoptant le fil conducteur de l'être considéré comme *a priori* possibilisant, c'est-à-dire comme un concept précédant le monde et lui donnant forme. Finalement, nous considérerons le temps, tel qu'il est envisagé dans la métaphysique d'une manière générale et au terme de celle-ci dans la figure de l'éternel retour du même.

2.1 Le nihilisme pour Nietzsche et pour Heidegger.

L'un des termes capitaux de la pensée de Nietzsche est celui de nihilisme. Selon Heidegger, le philosophe entend par là un processus de dévalorisation des valeurs hégémoniques dans l'histoire occidentale. Les hommes ne reconnaissent plus les valeurs qu'ils avaient jadis placées dans le suprasensible comme des idéaux dignes de diriger leur action. Les concepts d'unité, de finalité et de vérité leur paraissent dépassés et impropres à interpréter le monde. Pour expliquer les événements de l'existence, on avait supposé une cause première, qui venait fonder l'événement et le justifier. Or, cette cause fondamentale est dorénavant reconnue superflue et la confiance en un arrière-monde, en un monde en soi, impossible. Un immense découragement s'empare alors des hommes, qui perdent le système de référence au sein duquel ils recevaient la garantie de leur nécessité. Partout, on constate que l'on s'est trompé, que l'on a placé en un lieu fallacieux des valeurs qui venaient en définitive de soi, que le devenir n'est pas un processus téléologique. À ce moment, les plus pessimistes demandent: À quoi bon? Mais ils préfèrent encore vouloir le néant à ne rien vouloir.

Le nihilisme n'est pas conçu par Nietzsche uniquement comme le stade terminal de la dévalorisation, mais comprend tout le mouvement qui va de la valorisation platonicienne initiale jusqu'à la transvaluation. À ce propos, Heidegger nous dit: « Le nihilisme est histoire. Au sens de Nietzsche, il constitue l'essence de l'histoire occidentale parce qu'il concourt à déterminer la loi des positions métaphysiques fondamentales et leur relation l'une à l'autre.⁶⁸ » Nihilisme, valeur et métaphysique sont conséquemment trois notions qu'il est impossible de séparer dans l'histoire de l'humanité occidentale, puisque toutes les trois s'unissent pour structurer cette histoire. Cependant, même si Nietzsche se considère comme un penseur nihiliste, il se voit à la limite extrême de ce mouvement et espère qu'il servira de modèle à des philosophes inventeurs de nouvelles conditions d'existence. Il prend appui sur les constats nihilistes, mais tente aussi de s'extirper de cette décadence, et, en ce sens, son nihilisme est à la fois complet et extatique.

⁶⁸ Heidegger, M., *Nietzsche II*, p.76.

Chez Nietzsche, l'identification de la valorisation au nihilisme n'est pas nécessaire, puisque nous pouvons penser à des valeurs qui ne sont pas décadentes. Le problème de la philosophie depuis Platon, c'est qu'elle n'a pas voulu admettre que les valeurs ont été conçues pour assurer la domination de certains hommes et qu'elle a hypocritement placé tous les « tu dois » dans l'essence des choses, dans le monde en soi. Les philosophes doivent maintenant apprendre à apprécier en fonction de la volonté surhumaine, qui est volonté de puissance. C'est à partir du désir de rendre l'homme plus grand et plus fort que doivent apparaître les nouvelles tables de valeurs. L'ancien fondement de la valorisation était transcendant; il faut, pour parvenir à dépasser le nihilisme, qu'il devienne immanent. Bref, afin de s'extirper du nihilisme, ce qui doit changer n'est pas tant le fait de poser des valeurs, car ces dernières conservent leur rôle métaphysique, que le principe même de la valorisation.

Ce qui revient à dire: l'essence des valeurs a sa raison dans des « formations de domination ». Les valeurs se rapportent essentiellement à la « domination ». La domination est le fait pour la puissance d'être au pouvoir. Les valeurs sont référées à la Volonté de puissance, elles dépendent de cette volonté en tant que l'essence proprement dite de la puissance.⁶⁹

Cette compréhension du développement de la métaphysique en termes d'institution de valeurs est étrangère à Heidegger, qui comprend le nihilisme en tant qu'histoire de l'oubli de l'être. La métaphysique de la volonté de puissance est plutôt pour lui l'achèvement du nihilisme occidental, puisque par celle-ci l'homme devient l'ultime source et l'unique fin de tout dévoilement. « Calculer l'augmentation de la puissance, un dépassement du degré de la puissance chaque fois atteint, voilà l'essence de la Volonté de puissance. Les « valeurs » sont en première ligne les conditions d'augmentation que saisit la Volonté de puissance.⁷⁰ » Le but est toujours l'augmentation de sa propre puissance par la pose de valeurs et l'étant devient moyen pour parvenir à cette fin. La conscience doit s'éveiller au calcul des valeurs issues de la volonté, et cela en fonction de la conservation et de l'accroissement de la puissance. L'étant en sa totalité n'est ainsi ouvert que pour servir l'homme, qui devient l'absolue mesure de toutes les choses. « Pour peu que l'on puisse parler ici de but, c'est l'absence de but de la

⁶⁹ *Ibid.*, p.74.

⁷⁰ *Ibid.*, p.85.

souveraineté inconditionnée de l'homme sur la terre qui est le but. L'homme de cette souveraineté est le surhomme.⁷¹ »

La notion de valeur devient pour Heidegger proprement métaphysique lorsque Nietzsche en fait la condition de possibilité de la volonté de puissance. Cette transformation de l'être qui devient valeur n'est pas l'unique responsabilité de Nietzsche, mais est une conséquence historique du mouvement de la compréhension de l'être comme apriorique et possibilisant. Le présent développement a pour but de clarifier les étapes qui ont mené des origines grecques de l'être métaphysique à son terme dans la philosophie de l'être en tant que valeur, ainsi que les différentes raisons qui font que ce don de l'être est unique, qu'il s'agit toujours de la même donation, celle du nihilisme européen. Le mouvement de la philosophie occidentale tire son origine de la pensée de Platon, et tout ce qui vient ensuite est redevable en quelque manière de cette pensée. Le trait saillant découvert par le penseur grec est la distinction entre l'être et l'étant au sein de laquelle l'être est ce qui est antécédent et ce qui rend possible l'étant.

Avec l'interprétation platonicienne de l'Être en tant qu'ἰδέα commence la philosophie en tant que métaphysique. Par la détermination platonicienne de l'essence de l'ἰδέα dans le sens de τὸ ἀγαθόν, l'être et son apriorité deviennent interprétables en tant que ce qui rend possible, soit en tant que condition de la possibilité. La notion de valeur se trouve ainsi préfigurée dès le début de la métaphysique. Et c'est en effectuant l'achèvement que de penser en valeurs.⁷²

Nous verrons d'abord en quoi Platon s'éloigne de la vérité telle qu'elle est affirmée chez les Présocratiques. En posant le Bien comme essence ultime de l'être, comme source du déploiement, il détermine conceptuellement le fondement de ce qui est. Cette transformation au niveau de la différenciation entre l'être et l'étant, l'être devenant le précédent et l'essencifiant de l'étant, amène avec elle une *ambiguïté* tout à fait originale du concept de vérité. Pour la présenter, nous nous éloignerons un instant du texte du second Nietzsche, « Der europäische Nihilismus », et porterons notre attention vers l'interprétation donnée par Heidegger du célèbre mythe de la caverne dans un texte écrit en 1940 et publié en 1942, « Platons Lehre von der Wahrheit ».

⁷¹ *Ibid.*, p.102.

⁷² *Ibid.*, p.180.

Le commentaire de l'allégorie platonicienne est l'occasion pour l'auteur allemand de mettre en parallèle les deux concepts de la vérité qui sont présents chez Platon: la vérité du déploiement de l'être ayant pour fondement le Bien et la vérité du discours sur l'être ayant pour principe l'exactitude du regard. L'homme qui était prisonnier de la caverne et des ombres projetées sur ses parois a maintenant la possibilité d'en sortir et de contempler le Soleil. Ce dernier est à la fois source de la lumière et *telos* de la vision. Le Bien, si on le compare avec son rejeton, est principe des idées et terme de la dialectique; la vérité est dorénavant accessible à la raison humaine. Cette équivoque eu égard à la vérité est fondamentale pour le développement subséquent de la métaphysique. Avant de voir comment, avec Descartes et la philosophie moderne, la vérité comme exactitude du regard devient vérité comme certitude de la représentation, nous montrerons, à l'aide d'une leçon du premier *Nietzsche* de Heidegger, l'affinité essentielle des concepts nietzschéens et platoniciens de vérité sous leurs deux angles constitutifs (vérité de l'ouverture et vérité pour l'homme). Cette affinité est loin d'être une fraternité, puisqu'elle s'inscrit à l'intérieur d'une virulente critique de la part de Nietzsche, mais en tant qu'inversion du platonisme, la pensée de la volonté de puissance est symétrique à celle des idées.

2.2 Le nihilisme chez Platon et Nietzsche.

2.2.1 Platon: initiateur du nihilisme.

Avec Platon s'ouvre le don époqual de l'être que Heidegger nomme la métaphysique: « C'est à partir de l'interprétation de l'Être en tant qu'îδέα par Platon que commence la *métaphysique*. Elle marque de son empreinte la philosophie des temps ultérieurs. L'histoire de celle-ci depuis Platon jusqu'à Nietzsche est l'histoire de la métaphysique.⁷³ » À partir des spéculations du fondateur de l'Académie, la pensée se détourne de la vérité de l'être et devient nihiliste. Heidegger va chercher à découvrir l'impensé de la philosophie platonicienne, ce qui est non formulé et demeure en retrait derrière l'idée. Son interprétation des textes de Platon se veut une réponse à la question: Comment Platon en est-il venu à oublier l'être?

⁷³ *Ibid.*, p.175.

Il lui faut d'abord expliquer pourquoi cette ère nouvelle commence avec ce philosophe. Pour les Présocratiques, l'être est envisagé sous l'angle de la φύσις comprise comme déploiement de tout ce qui existe, comme jaillissement initial de tout étant. Cette éclosion permet présence et être à tout ce qu'elle déclôt: l'homme est un élément de la φύσις, tout comme les choses, les plantes, les animaux et les dieux. Ce qui est constant tient sa constance de la φύσις, il est enveloppé par elle et apparaît grâce à elle. Il n'y a pas de relation d'antécédence entre l'être et l'étant, puisqu'il n'y a rien au-dessus ou au-dessous de la φύσις.

[...]l'Être en tant que φύσις n'a absolument besoin d'aucun « ordre » à partir duquel et dans lequel il serait décidé de son antériorité ou de sa postériorité, de son avant ou de son après; car il est en soi-même le se-produire dans son éclaircie et en tant que ce qui se pro-duit précédemment, l'anté-cédent qui vient à partir de lui-même se faire essence dans l'éclaircie et, par elle, allant vers l'homme.⁷⁴

Avec la pensée de l'être comme ἰδέα, c'est une nouvelle donation de l'être qui débute, puisqu'il est dorénavant conçu telle une réalité *a priori* qui donne à partir d'elle-même l'existence à l'étant. C'est l'ἰδέα qui, à partir de soi, ouvre à la présence les objets sensibles. C'est elle aussi qui se montre à partir de soi à la vue de l'homme par l'intermédiaire de l'εἶδος, de la forme de l'objet. Pour l'homme, c'est l'étant qui manifeste sa présence en premier lieu, mais l'étant n'est présent que parce qu'il renferme en lui l'idée, qui vient au premier rang quant à l'origine du dévoilement. L'idée existe d'abord, elle est apriorique, et elle est principe et cause des objets sensibles. « L'Être selon sa propre essence est le πρότερον, l'*a priori*, le primordial, [...] eu égard à ce qui, venant à nous, se désigne soi-même d'abord, ce qui à partir de soi-même, allant vers nous devient préalablement présent dans l'ouvert.⁷⁵ » En somme, Platon renverse le schème présocratique en posant l'idée au fondement du dévoilement par rapport à la pure éclosion dans laquelle tout étant était compris. C'est en ce sens qu'il est le premier métaphysicien, le premier penseur oublieux de l'être.

Heidegger prétend que le premier philosophe a toujours conçu l'être dans un rapport à l'étant, et ne l'a jamais compris tel qu'il est par lui-même. Ce que Platon cherchait à

⁷⁴ *Ibid.*, p.181.

⁷⁵ *Ibid.*, p.174.

connaître, ce n'est pas l'être tel qu'il est en tant que pur « différentiant », que « différence différentiante non encore différenciée »⁷⁶, mais ce qui est le plus essentiel dans l'étant, ce qui le détermine et le fonde. Sous les questions: Qu'est-ce que le beau, le juste ou le vrai? se cachent les questions: Quel est l'être de tel étant qui est beau, juste ou vrai? La question fondamentale platonicienne est donc: Qu'est-ce que l'étant? entendue dans le sens de: Qu'est-ce que l'être de l'étant? Ce qui est recherché en premier lieu, ce n'est pas l'essence de la vérité, de l'ἀλήθεια, mais l'essence des choses sensibles, de l'étant. En ce sens, l'être est considéré comme présence, c'est-à-dire ce qui est absolument présent et ce qui rend toutes choses présentes. L'οὐσία, l'étantité, explique par elle-même l'apparition des choses sensibles, qui copient, ou participent à, ce qui est éternellement présent. L'idée est plus étante, elle possède plus de réalité, car elle est constamment présente et permet aux choses une certaine constance dans l'être. « ἰδέα est le nom pour l'Être même. Les « idées » sont πρότερον τῆ φύσει, ce qui est auparavant en tant que présence.⁷⁷ » À parler justement, la chose n'est pas, puisqu'elle n'est pas permanente, qu'elle s'écoule dans le temps. L'idée, par contre, est présence constante, elle est immobile et éternellement hors du temps. Elle demeure identique à elle-même dans un perpétuel maintenant. En somme, dès le départ, la pensée de Platon passe à côté de la différence essentielle, puisque ce qui est visé n'est pas la vérité originelle, mais l'essence de l'étant, son caractère le plus général, ce qui est le plus commun et explique la présence des choses présentes.

Nietzsche reproche à Platon d'avoir fait du Bien une valeur suprême au-dessus de toutes les valeurs. Il pense que tous les philosophes ont posé un absolu au sommet de leur philosophie afin de fonder leur système de valeurs; bref, que tout processus de pensée est un processus de valorisation qui s'achève dans l'hypostase d'une valeur. Nietzsche ne cherche pas à défaire la pensée de la valeur, mais plutôt une transvaluation de toutes les valeurs ayant eu cours jusqu'à son époque. Pouvait-il légitimement considérer le Bien comme une valeur dans la pensée platonicienne? Selon Heidegger, il n'avait pas le droit de prétendre que les idées étaient des valeurs, ni que le Bien était la plus haute d'entre elles, puisqu'ainsi il

⁷⁶ Voir Boutot, A., *Heidegger et Platon*, p.137.

⁷⁷ Heidegger, M., *Nietzsche II*, p.173.

comprendait de manière anachronique l'histoire de l'être. La notion de « valeur » est une notion moderne et elle ne peut être assimilée à une pensée aussi ancienne que celle de Platon.

Il n'existe un esprit et une culture, en tant que modes fondamentaux du comportement humain, que depuis les Temps modernes, et des « valeurs » en tant que mesures et critères servant à ce comportement que depuis une époque toute récente. [...] nos schèmes de « culture » et d' « inculture », de spiritualité et de « valeur » ne sauraient jamais nous permettre par exemple de saisir dans son essence l'histoire de l'humanité hellénique.⁷⁸

Dans la langue grecque, le bien signifie davantage ce qui est « bon pour », « bon à », ce qui a une excellence propre, une possibilité essentielle. En fait, ἀγαθόν n'a pas une signification strictement morale dans le discours platonicien, puisque le terme signifie avant tout ce qui *rend apte*, la capacité essencifiante: « ...au sens grec et platonicien ἀγαθόν signifie l'apte, ce qui est apte à quelque chose et qui même rend apte quelque chose d'autre. L'essence de l'ἰδέα est de conférer l'aptitude, c'est-à-dire de rendre l'étant possible en tant que tel: en sorte qu'il se présentifie dans le non-occulté.⁷⁹ » Le Bien, en tant que principe premier, rend les idées aptes à être, et elles-mêmes rendent l'étant apte à être, rendent possible l'étant. Il faut ici se rappeler l'analogie du Bien et du Soleil dans la *République*, pour comprendre le rôle du Bien. Comme le Soleil rend possible à la fois l'objet, la vision et la relation entre les deux, le Bien rend possible à la fois l'idée, l'intellection et la vision spirituelle de la forme. Le Bien est en ce sens principe de dévoilement, principe de l'être. C'est pourquoi il surpasse toutes les autres idées en dignité et en pouvoir. Cependant, il faut préciser que l'ἀγαθόν demeure une idée, et n'est pas transcendant à la transcendance, un dieu des idées. Le Bien est plutôt ce qu'est l'idée, il est l'essence de l'idée, l'idée même d'une idée. Les idées sont en elles-mêmes aptes à se dévoiler, et elles rendent aptes les choses à se présentifier, à être constantes en ce qu'elles ont de constant. Mais les idées sont essencifiantes parce qu'elles reçoivent leur existence de l'idée supérieure, de l'ἀγαθόν, qui est premier rendre apte et dispensation universelle du rendre apte.

Il ne faut pas confondre les deux types de primauté dans la philosophie de Platon: « Le πρότερον a un double sens: 1) Πρὸς ἡμᾶς – selon l'ordre de succession temporelle dans

⁷⁸ *Ibid.*, p.45.

⁷⁹ *Ibid.*, p.179.

lequel nous-mêmes saisissons proprement l'étant. 2) Τῆ φύσει – selon l'ordre dans lequel l'Être essencifie et « est » l'étant.⁸⁰ Il y a ce qui est premier quant au processus d'intellection et ce qui est premier quant au dévoilement. D'abord, ce qui est premier pour l'homme, dans sa marche vers le Bien, c'est le monde sensible. Il est constitué par le reflet des choses, les ombres sur le mur de la caverne, l'imitation de l'εἶδος dans l'œuvre d'art. Ce monde est aussi constitué par les êtres qui sont prisonniers du cycle de la génération et de la corruption, et par les objets fabriqués par l'artisan. À ce niveau, l'état d'esprit de l'homme en face des choses sensibles n'est pas la connaissance, mais seulement la simulation ou l'opinion. Toutefois, l'homme est en mesure d'accéder à une connaissance des principes et des causes du monde sensible, car son âme est essentiellement métaphysique. Ce qui permet la dénomination d'une chose, c'est l'εἶδος qui pointe vers l'ἰδέα, vers le suprasensible. L'εἶδος est l'aspect extérieur de l'idée, son visage; c'est grâce à lui que nous voyons la chose et la nommons. Les yeux perçoivent la forme de la chose, et par là même la structure de l'idée peut apparaître au regard de l'esprit. Cependant, la plupart des hommes ignorent que la connaissance d'une chose est redevable à l'idée, et ils passent leur vie à proximité des choses et pensent qu'elles seules ont de la réalité. Le philosophe, pour sa part, voit la forme et, en elle, saisit les articulations essentielles, le caractère général, par l'intellect. L'homme est appelé à opérer une conversion, à abandonner son opinion sur les objets sensibles pour connaître les objets intelligibles. Pour cela, il peut d'abord s'aider des sciences mathématiques, qui enseignent le passage du sensible vers le suprasensible. Progressant vers le monde purement formel, il entre en contact avec les idées, et parmi celles-ci poursuit son chemin à l'aide de la dialectique. Au terme de son apprentissage, il (re)connaît le principe suprême, le Bien, et contemple l'ensemble de l'intelligible. C'est à ce moment qu'il comprend que ce qui est premier à lui apparaître est en fait dévoilé en dernier, et que ce qui est connu en dernier est en fait dévoilé en premier.

Cette double primauté est étudiée sous l'angle de la vérité dans le texte « Platons Lehre von der Wahrheit » écrit par Heidegger en 1940. Dans ce texte, l'auteur tente de comprendre ce qui est resté impensé dans la doctrine platonicienne. D'entrée de jeu, il nous dit: « Ce qui est resté informulé est un mouvement tournant dans la détermination de

⁸⁰ *Ibid.*, p.173.

l'essence de la vérité.⁸¹ » Comme nous l'avons présenté, il y a un changement de l'essence du dévoilement qui se produit de la pensée présocratique à celle de Platon, puisque d'une interprétation de l'éclosion en tant que déploiement de tout ce qui est, nous passons à une théorie de la donation de l'idée par elle-même. Cette transformation de la compréhension du dévoilement est en corrélation avec une *παιδεία*, une formation de l'homme qui le mène de l'ignorance des principes du monde à une connaissance philosophique des idées. La lutte pour le savoir, ou l'affrontement entre la formation et la non formation, est aussi un nouvel élément du changement de l'essence de la vérité, puisque pour les Présocratiques, il n'y avait pas de combat à mener contre l'ignorance pour accéder à la connaissance de la vérité, pas plus qu'il n'y avait de totalement dévoilé, l'être se présentant essentiellement à partir du voilé.⁸² À ce propos, Heidegger écrit: « À l'origine, vérité veut dire: ce qui a été arraché à une occultation.⁸³ » La conception de la vérité en tant que dévoilement de l'idée fonde, chez Platon, une conception de la vérité en tant que vision de l'essence. L'homme, à l'intérieur du monde dévoilé par l'idée, est désormais en quête de l'évidence, de la vision pure de l'idée. « Le non-voilement est sans doute mentionné, ainsi que ses différents degrés, mais alors la question est toujours de savoir comment grâce à lui la chose apparaissant devient accessible dans son évidence (εἶδος), comment il rend visible ce qui se montre ainsi (ἰδέα).⁸⁴ »

C'est l'ἰδέα qui s'ouvre et luit aux yeux de l'esprit, mais les yeux possèdent d'emblée l'aptitude à la discernation du lumineux. Une nouvelle conception de la vérité voit le jour: le

⁸¹ Heidegger, M., *Questions I et II*, p.427.

⁸² L'interprétation que propose Heidegger des Présocratiques peut être mise en doute par une lecture attentive du *Poème* de Parménide. Dans ce court texte, l'auteur présente deux chemins pour la pensée. D'un côté, il y a l'opinion des mortels, qui n'est pas un savoir, mais une perte dans l'innommable, l'impensable, le non-être. De l'autre côté, il y a la pensée, qui correspond à l'être ou à l'alêtheia. Seul ce qui est peut être pensé et est source de connaissance. L'être est tour à tour présenté comme ce qui est pensable, inengendré, impérissable, tout d'une seule souche, achevé, ensemble, toujours le même, un, continu, indivisible, plein, entier, sans origine ni fin et immobile. Le néant a tout à voir avec l'impensable, l'autre, le périssable, le divisible, etc. Cette citation tirée du *Poème* est très claire à ce propos: « [Être] est achevé en tout sens semblable à la masse d'une sphère bien arrondie, équivalent en tout à partir du milieu; car ni quelque chose de plus grand, ni quelque chose de plus petit ne peut devenir ici ou là. Il n'y a pas en effet du non-être qui l'empêcherait d'arriver à l'homogénéité, ni de l'être qui ferait en sorte qu'il soit plus de l'être ici, et moins là, puisqu'il est tout entier inviolable. » (p.372) Il serait intéressant de voir comment Heidegger défend sa lecture de Parménide et sa pensée de la non-occultation. (Voir Couloubaritsis, L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, p.369-374.)

⁸³ Heidegger, M., *Questions I et II*, p.449.

⁸⁴ *Ibid.*, p.451.

regard qui fixe de manière appropriée l'idée est connaissance exacte. Par la juste perception de l'ἰδέα l'homme établit un rapport de certitude entre sa connaissance et la chose telle qu'elle est en soi. « Cette adaptation de la perception, de l'ἰδεῖν, à l'ἰδέα, entraîne une ὁμοίωσις, un accord de la connaissance et de la chose elle-même. De cette prééminence conférée à l'ἰδέα et à l'ἰδεῖν sur l'ἀλήθεια résulte un changement dans l'essence de la vérité.⁸⁵ » Cette nouvelle conception de la vérité comme saisie de l'idée par la vision qui se met en place chez Platon est à l'origine du développement ultérieur par lequel la vérité comme ἀλήθεια est supplantée par la vérité comme exactitude de la représentation. Ce qui importe de plus en plus en métaphysique, c'est la position de l'homme au milieu de l'étant et sa manière propre de saisir la vérité. C'est en ce sens que Platon, le premier métaphysicien, peut aussi être nommé le premier humaniste par Heidegger: « La métaphysique tout entière est régie par le souci de l'être de l'homme et de sa position au milieu de tout ce qui est. Le début de la métaphysique, qui s'observe dans la pensée de Platon, est en même temps le début de l'«humanisme».⁸⁶ » En somme, le maître de l'Académie est le premier penseur chez qui on retrouve une *ambiguïté* en ce qui concerne la notion de vérité. La vérité du déploiement de l'ἰδέα fonde la vérité comme saisie correcte du concept par la vision spirituelle. Les philosophes n'échapperont plus à cette *ambiguïté*, et tireront de plus en plus la vérité du côté de l'exactitude de la représentation.

2.2.2 Nietzsche reste prisonnier de la métaphysique idéaliste et nihiliste de Platon.

Dans la première partie du premier *Nietzsche*, Heidegger tente de voir comment Nietzsche renverse Platon, tout en s'inscrivant dans le même rapport à l'essence de la vérité. Le renversement n'est pas une sortie hors de la métaphysique, mais une inversion opérée à l'intérieur des mêmes présupposés philosophiques. Nietzsche demeure donc un métaphysicien, tout en renversant la métaphysique. Pour comprendre cette affirmation de Heidegger, il faut expliquer la relation entre le beau et la vérité dans les deux philosophies, ainsi que leur rapport à l'ἀλήθεια, à la vérité comme dévoilement.

⁸⁵ *Ibid.*, p.459.

⁸⁶ *Ibid.*, p.466.

Chez Platon, l'art est parfois considéré comme une imposture, du moins, souvent l'est-il, comme une sous-classe de savoir. Le singulier nous apparaît sous la forme de l'εἶδος, et il renvoie à un genre commun, à l'idée à laquelle il participe. L'artiste ne fait qu'imiter la forme qu'il trouve dans l'objet, tandis que l'artisan fabrique l'objet en portant son regard directement sur l'idée. Par son faire, son fabriquer, il amène l'aspect à paraître, à luire aux yeux de tous. L'artiste n'amène pas l'εἶδος à la vue, mais le copie et ainsi en obscurcit davantage l'éclat originel. L'artisan produit l'objet complet, tandis que l'artiste ne le fait apparaître que sous un certain angle. Eu égard à l'ἀλήθεια, au dévoilement de l'être, le produire artistique est au troisième et dernier rang, derrière le produire de l'artisan et celui de l'idée. Tout en haut de l'échelle, il y a le pur se donner de l'ἰδέα, puis le faire apparaître de l'artisan, et finalement l'imitation de l'εἶδος par l'artiste. « Dans la hiérarchie des différents modes de la présence de l'étant, et partant, de l'Être, l'art, selon la métaphysique platonicienne, se situe fort au-dessous de la vérité.⁸⁷ » Cependant, il n'y a pas divorce entre les différents modes de la présence, mais plutôt désunion, distance. L'artiste peut produire le beau, et ainsi attirer l'homme vers l'être. Il le produit certes, mais il le fait à partir de la matière, qui est une réalité dérivée des idées, une réalité qui a moins d'être. La contemplation du beau est conséquemment une étape dans le cheminement dialectique qui mène à la vision du Bien. La distance entre le beau et le vrai n'existe toutefois pas au sein du monde suprasensible, mais seulement pour l'homme qui vise l'être. Les deux idées sont fixes et éternelles et appartiennent à l'être comme toutes les idées.

Si, pour Nietzsche, la Beauté et la vérité entrent dans un désaccord, subissent une rupture, il faut alors qu'auparavant, elles aillent ensemble dans l'Un. Et cet Un ne saurait être que l'Être, et le rapport à lui. Or Nietzsche détermine le caractère fondamental de l'étant, soit de l'Être, en tant que Volonté de puissance. En vertu de quoi il faut que de l'essence de la Volonté de puissance découle une originelle appartenance de la Beauté et de la vérité, l'une à l'autre, destinée à les retourner l'une contre l'autre dans un désaccord.⁸⁸

Pour Nietzsche aussi une distance entre l'art et la vérité est créée, distance qui relève tout aussi bien d'une essence commune dans l'être. Après l'inversion, le monde sensible devient le seul monde vrai, et, après la destruction du suprasensible, on ne peut plus non plus

⁸⁷ Heidegger, M., *Nietzsche I*, p.171.

⁸⁸ *Ibid.*, p.181.

parler de monde de l'apparence, qu'il faudrait comparer à un monde de la non apparence. Tout ce qui demeure, c'est le devenir du jeu des volontés. Ces volontés sont portées vers la forme, vers l'ordre. Le vivant se dresse face aux forces chaotiques et cherche le rythme, la structure. Dans tout organisme, il existe cependant une multitude de pulsions qui ont des perspectives contradictoires. L'apparence fait donc partie intégrante du réel, puisque ce dernier est construit par les volontés sous l'impulsion de forces contradictoires. L'être, la vérité, est conséquemment un semblant, une erreur. Par contre, l'interprétation du chaos, qu'elle soit artistique ou scientifique, est nécessaire à la volonté parce qu'elle est par essence volonté de puissance, c'est-à-dire recherche de l'augmentation et de l'affermissement de la puissance.

Le dévoilement est un semblant, une continuelle métamorphose, et c'est à ce titre que l'art est plus près de l'ἀλήθεια que la vérité scientifique. Il porte la vie à apparaître dans ce qu'elle a de plus intime, soit sous l'angle de la perpétuelle transfiguration, tandis que la vérité suspend, rend impossible la vie. « Art et vérité ne sont des modes du sembler que dans la perspective des êtres. [...] L'art en tant que transfiguration est d'une vertu plus intensifiante pour la vie que la vérité en tant que fixation d'une apparence.⁸⁹ » Bref, au sein de la volonté de puissance sont assemblés vérité et art, comme pose de valeurs permettant l'activité de la volonté, tandis que du point de vue de la recherche de puissance par l'homme, vérité et art sont en désaccord, l'une permettant la fixation de la réalité et l'autre permettant une augmentation de la puissance.

2.3 Le nihilisme chez Descartes et Nietzsche.

2.3.1 Descartes: la mutation de l'être dans la philosophie moderne.

Ce qui caractérise la philosophie moderne, c'est d'abord et avant tout la part principale prise par le sujet humain dans la métaphysique. Alors que dieu était principe du monde et fondement de la connaissance pour les Grecs et les Médiévaux, la subjectivité humaine s'installe à la base de la chaîne déductive cartésienne des vérités claires et indubitables. Nous avons parlé d'un début d'humanisation chez Platon, mais il faut tout de suite préciser que pour lui, c'est toujours l'idée qui demeure principe du dévoilement. L'homme n'a accès à la

⁸⁹ *Ibid.*, p.195.

vérité que dans la mesure où il opère une conversion qui l'amène de la vue de la chose à la vision de l'idée. En ce sens, la raison n'est pas fondement du dévoilement de l'étant, elle ne fait que retrouver les idées qui se proposent par elles-mêmes au regard de l'homme.

Certains, qui veulent objecter que la notion de *sujet* est présente dès l'Antiquité grecque, prétendent que Protagoras a posé un sujet unique et indivisible bien avant les penseurs modernes, en s'appuyant sur la célèbre sentence: « L'homme est la mesure de toutes choses: des étants, pour établir qu'elles sont; des non-étants, pour établir qu'elles ne sont point.⁹⁰ » Cependant, selon Heidegger, la notion de *sujet*, au sens moderne du terme, est étrangère à Protagoras, puisque pour ce dernier, la non-occultation demeure le trait fondamental de l'être. L'homme saisit perceptivement ce qui est d'emblée donné par l'ἀλήθεια, par le dévoilement, ce n'est pas lui qui ouvre l'étant. Ce n'est que lorsqu'il se soumet à ce qui est précédemment dévoilé que l'homme peut être la mesure de toutes choses; la justesse de son jugement dépend de la modération de son intervention face à ce qui est d'ores et déjà ouvert. C'est pourquoi Heidegger entreprend une nouvelle traduction de la sentence de Protagoras: « De toutes « choses » [...], l'homme (à chaque fois) est la mesure des choses en présence, en sorte qu'elles se présentent *ainsi* qu'elles se présentent, mais aussi de celles auxquelles il demeure refusé de se présenter, en sorte qu'elles ne se présentent point.⁹¹ » Bref, c'est avec Descartes que le *sujet* devient souverain au sens fort du terme, puisque à partir de lui l'homme prend position au centre de l'être et y détermine sa propre présence ainsi que celle de l'étant: « Pour le fondement de la métaphysique des Temps Modernes, la métaphysique de Descartes est le début décisif. Ce fût là sa tâche que de donner son fondement métaphysique à la libération de l'homme pour la nouvelle liberté en tant que son autonome législation, sûre d'elle-même.⁹² »

Somme toute, c'est avec la modernité que naît le sujet rationnel libre et souverain, qui par lui seul prend en charge la connaissance de l'étant et fonde l'être. Ce nouveau principe entraîne d'importants changements en métaphysique, et nous verrons comment ils prennent forme dans la philosophie première de Descartes. D'abord, il y a renouvellement de

⁹⁰ Heidegger, M., *Nietzsche II*, p.110.

⁹¹ *Ibid.*, p.110.

⁹² *Ibid.*, p.119.

la question directrice et de la méthode pour parvenir à la réponse. La raison ne cherche plus en priorité à connaître l'idée de l'étant, mais à s'assurer par elle-même d'un fondement certain qui justifie l'étant et permet la connaissance. Sa méthode est le doute; tout ce qui peut être remis en doute doit être provisoirement rejeté. Ensuite, c'est dorénavant le *sujet* qui est au centre du monde, qui (re)fonde par lui-même l'étant et le savoir propre de la raison. Pour Descartes, le premier principe est l'existence de cette chose pensante qui est le *moi*, et c'est sur cette chose que repose toute réalité objective. Finalement, d'exactitude du regard porté sur l'idée, la vérité devient certitude de l'objet par et pour la raison humaine; n'est dévoilé par la perception que ce qui possède une idée, et n'est intégré en soi sous forme de représentation que l'objet vrai, l'objet dont la raison est certaine parce qu'il a sa source en elle. Nous analyserons ces développements de la métaphysique moderne amenés par Descartes tout en poursuivant notre lecture du texte « Der europäische Nihilismus » de Heidegger. Au terme de ce chemin, nous tenterons de comprendre l'achèvement par Nietzsche de la philosophie moderne.

La question directrice de la métaphysique est transformée à l'aube des Temps Modernes par Descartes. Ses *Méditations métaphysiques* s'ouvrent par une méthode originale, celle du doute radical et hyperbolique. Résolu à ne croire que ce qui est absolument vrai, il doute d'abord des sens, qui sont parfois trompeurs, et ensuite des objets *a priori* (ceux des mathématiques par exemple), qui pourraient être insidieusement placés en nous par un *malin génie*. Cependant, la méthode cartésienne est orientée, c'est-à-dire que l'auteur n'est pas fondamentalement sceptique, mais souhaite trouver une première vérité qui soit certaine et indubitable, un fondement d'où découlerait logiquement l'ensemble des connaissances. En ce sens, la question directrice de la métaphysique de Platon, qui voulait savoir ce qu'est l'étant, est transformée en une question sur le principe irréfutable et absolu de la science:

La question conductrice de la métaphysique traditionnelle: Qu'est-ce que l'étant? se transforme au début de la métaphysique moderne en celle relative à la méthode, la voie qui permette à l'homme même et pour l'homme de chercher quelque chose d'absolument certain et sûr et de délimiter l'essence de la vérité. La question: Qu'est-ce que l'étant? se mue en la question concernant le *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, l'absolu et inébranlable fondement de la vérité.⁹³

⁹³ *Ibid.*, p.115.

Ce que Descartes cherche à connaître, c'est la base essentielle de la science en général, ou les racines de l'arbre de la connaissance pour reprendre sa métaphore, et, parmi les objets de la métaphysique, celui qui peut servir de fondement à tous les autres, celui à partir duquel ils pourront être déduits. La méthode qui est mise de l'avant est celle du doute; il faut tout remettre en question et espérer qu'une dernière vérité résistera à cette épreuve périlleuse.

Au fond de tout ce qui peut être mis en doute subsiste une vérité première et essentielle, celle de la subjectivité pensante. En effet, même si le *malin génie* cherche à tromper mon esprit, il faut bien que cet esprit existe pour qu'il puisse être trompé:

Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose. De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: *Je suis, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit.⁹⁴

C'est l'existence du sujet pensant qui vient fonder l'ensemble du savoir et qui met un terme au doute radical et hyperbolique.⁹⁵ Par sa méthode originale, Descartes en vient à une

⁹⁴ Descartes, R., *Méditations métaphysiques*, p.275.

⁹⁵ Il peut sembler étrange que Heidegger, dans son interprétation de Descartes, néglige tout ce qui concerne l'existence de dieu, qui joue pourtant un rôle prépondérant dans la philosophie cartésienne. Dieu est pensé, chez Descartes, comme la substance pensante par excellence, comme le créateur de l'être humain et de la substance étendue et comme celui qui a placé les idées de perfection et d'infini en l'homme. Dieu vient ainsi légitimer toute connaissance et assurer la réalité du monde extérieur. Heidegger tente de cerner l'aspect moderne de Descartes et d'écarter ce qui appartient à une donation antérieure de l'être; il en fait un précurseur de Kant, chez qui nous retrouvons les catégories de la subjectivité à la base de la représentation. Dans son texte « La philosophie et l'idée de l'Infini », Lévinas reproche à Heidegger d'avoir passé sous silence tout ce qui concerne le divin chez Descartes. Il estime que les philosophes ont toujours pensé l'autre à partir du même en ayant recours au neutre. En un sens, Descartes répète l'erreur de la philosophie, puisqu'il pense la chose à partir du sujet et la fondation du monde en dieu. Par contre, il y a dans sa doctrine un moyen de penser l'altérité avant la même. L'infini, le parfait, ne peut être pensé pleinement par l'*ego*, contrairement à toutes les choses finies. L'altérité de l'infini ne devient jamais le propre du sujet fini, l'infini demeure un concept indéterminé et indéterminable pour l'homme. L'autre est conséquemment toujours plus près de dieu que moi, puisqu'il m'est étranger et dieu est l'absolument étranger. C'est ainsi que naît la conscience morale, comme un désir d'aller vers l'autre et d'agir avec bonté à son égard, mais ce désir ne connaîtra jamais de contentement puisque l'autre ne deviendra jamais le mien. Faute d'être passé à côté de l'idée d'infini, Lévinas estime que Heidegger est *de facto* passé à côté de toute forme d'éthique, si ce n'est

première vérité qu'il est bien difficile de remettre en question: lorsque je doute de tout et que le monde semble se dissiper sous mes yeux, je ne puis douter de la pensée même de *moi* qui pense ce monde en dérive. Ce qui fait dire à Heidegger: « L'*ego cogito (ergo) sum*. Descartes prononce cette proposition en tant qu'une connaissance claire, précise et indubitable, c'est-à-dire en tant que première et suprême en laquelle se fonde toute « vérité ».⁹⁶ »

Aussitôt l'existence du sujet pensant reconnue, de nouvelles questions voient le jour. La première de celles-ci est: si le principe du savoir est le *cogito*, qu'est-ce que signifie cogiter, qu'est-ce que cela veut dire d'exister à titre d'être pensant? Pour répondre à cette question, il faut, selon Heidegger, éviter les preuves de l'existence de dieu et tout le problème de la création du monde et des idées, puisque ce que nous cherchons à comprendre, ce n'est pas tant la cause de l'idée du parfait et de l'infini, que la manière d'être de la pensée, l'agir de la subjectivité. Ce qui fonde l'être en son essence est le sujet spirituel, reste à voir comment pense ce sujet ou existe actuellement la pensée. Ici encore Heidegger cherche à trouver l'impensé de la philosophie de Descartes et à le ramener dans le schème plus large de la modernité, voire de la métaphysique entière, en insistant sur ce qui était resté secret à l'intérieur de celle-ci tout en la déterminant viscéralement.

Chez Descartes, nous dit Heidegger, penser est équivalent à représenter, ou encore à poser devant soi, à partir de soi, un objet pour le ramener à soi sous la forme d'une représentation, afin d'en disposer en toute sûreté. Celui qui représente isole l'objet sur lequel il arrête son regard, le détermine grâce à ses idées aprioriques et en prend possession comme d'une chose dont il a la garantie, comme d'une chose sur laquelle il peut compter. Nous avons vu chez Platon que le savoir, par la voie d'une conversion, pouvait se conformer à l'idée, qui existe en soi et par soi sans avoir besoin de l'esprit de l'homme. Avec Descartes,

une éthique de l'indifférence. À ce propos, Lévinas écrit: « L'ontologie heideggerienne subordonne le rapport avec l'Autre à la relation avec le Neutre qu'est l'Être, et, par là, elle continue à exalter la volonté de puissance dont Autrui seul peut ébranler la légitimité et troubler la bonne conscience. » (p.170) En fait, en pensant la relation du moi à l'autre par le filtre de l'être, Heidegger aurait agi à la manière des philosophes. Le *dasein* peut s'approprier l'étant, entre autres l'histoire, en le considérant comme la propriété de l'être, mais ainsi il ne fait qu'obéir aux *ordres* de l'être. L'être sans qualité propre, *anonyme* et *neutre*, l'éthique est synonyme d'indifférence, l'homme est privé de toute conscience morale et de culpabilité. (Voir Lévinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p.165-178.)

⁹⁶ Heidegger, M., *Nietzsche II*, p.120.

la source de la connaissance n'est plus extérieure à l'homme, puisque ce qui peut être connu a son origine dans les idées de l'entendement (placées en lui par un dieu infiniment bon). Comme la représentation est opérée à partir de l'homme, l'objet est intégré en lui sous le mode de la certitude et il peut ainsi s'en rendre maître et possesseur. Le *représenter* est conçu comme une relation essentielle qui unit le sujet fondateur et l'objet fondé au sein de l'acte de représentation. Tout ce qui est représenté par le *subjectum*, une chose, un souvenir, un objet voulu, est proposé par et pour lui. En ce sens, le penseur est la prédisposition fondamentale de tout *penser*, puisqu'il est la base et la source de toute représentation et qu'il appartient nécessairement, avec l'objet posé, à la structure de cette dernière.

Sous ce rapport, il appert désormais que: *cogitare* est re-présenter, au sens accompli, pourvu que l'on considère de façon identiquement essentielle à la fois le rapport à ce qui est re-présenté, le disposer-devers soi, du représenté, le se-trouver et se-présenter du représentant devant ce qu'il re-présente, et cela à l'intérieur et du fait de la représentation.⁹⁷

Si penser est essentiellement représenter, est essentiellement prise de possession d'un objet extérieur au *sujet* par et pour ce dernier, le premier principe de Descartes prend un tout nouveau sens, puisque se reconnaître comme celui qui doute, pense et existe revient à se reconnaître comme celui qui est dans une relation de représentation avec l'étant: « *Ego cogito, ergo: sum*; je (me) représente, « et c'est en quoi réside », c'est en quoi déjà est posé de façon sous-jacente par la représentation même: moi, en tant qu'étant.⁹⁸ » Plusieurs commentateurs de Descartes ont soutenu que la proposition est en fait un syllogisme par lequel l'existence du sujet pensant est prouvée. Selon eux, la proposition majeure du syllogisme est: ce qui pense existe, la mineure: je pense, et la conclusion est l'existence du *moi* qui pense. Au contraire, d'autres commentateurs ont affirmé que la proposition ne peut être comprise comme un syllogisme, puisque, en tant que principe premier, elle ne peut pas être induite logiquement, mais seulement intuitionnée métaphysiquement; pour eux le *cogito* ne peut être démontré parce qu'il est par soi clair et évident. Si, d'un côté, la proposition cartésienne est beaucoup plus complexe qu'elle ne peut paraître, contenant en elle l'essentiel de la philosophie de Descartes, de l'autre, l'existence du *sujet* ne peut être comprise en tant

⁹⁷ *Ibid.*, p.127.

⁹⁸ *Ibid.*, p.130.

que résultat d'une équation. Le « je suis » n'est pas une conséquence du *moi* qui pense, mais est par essence un penser sous le mode de la représentation. *Ergo*, en ce sens, ne peut pas être traduit par « donc », mais doit plutôt l'être par: « et voilà qui dit déjà de soi-même.⁹⁹ » En fait, la proposition peut minimalement être ramenée à *cogito sum* en éliminant le « et voilà qui dit déjà de soi-même » et en prenant pour acquis que c'est toujours l'ego qui pense, à condition cependant de ne pas l'interpréter dans un sens mathématique, où il y aurait une équation qui poserait l'équivalence entre pensée et être, puisque le principe est métaphysique et cherche à fonder toutes les autres connaissances. *Cogito sum* veut plutôt dire: être, exister, c'est représenter et connaître sous le mode de la certitude. Ce qui devient présent dans le mécanisme de la représentation, c'est bien sûr le *sujet*, dans un sens fondamental, mais aussi l'objet, ce qui est représenté et peut être acquis, maîtrisé. En somme, la proposition cartésienne contient en elle le schème total de ce qu'est l'être, la pensée et la représentation; elle contient en elle la représentéité.

La proposition dit: le re-présenté qui s'est essentiellement / posé devant soi / re-présenté à soi-même, pose l'être en tant que re-présentéité et la vérité en tant que certitude. Ce sur quoi toutes choses se trouvent re-placées comme sur un fondement inébranlable est la *pleine essence de la représentation même*, pour autant que à partir de cette essence se déterminent celle de l'être et de la vérité, mais aussi l'essence de l'homme en tant que celle du re-présentateur et le mode de cette règle.¹⁰⁰

2.3.2 Nietzsche: relève et terme de la métaphysique moderne.

Dans des fragments publiés de manière posthume, Nietzsche prend position sur le *cogito* cartésien. Il est d'accord avec les commentateurs qui croient que la proposition originelle est de nature syllogistique, mais objecte qu'elle ne peut être à proprement parler première puisque pour la comprendre, il faut déjà connaître la signification des termes qu'elle comporte. Pourtant, nous venons de le souligner, la proposition pose, selon Heidegger, tout ce qu'il faut entendre par les termes « être », « certitude », « pensée » et même l'essentiel de leurs rapports communs. Il n'y a pas à connaître quelque chose d'autre, un savoir préalable au principe, puisque la première vérité présente de manière concise ce qu'il en est de cette

⁹⁹ Voir Heidegger, M., *Nietzsche II*, p.130.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.131.

métaphysique de la représentation: « La proposition cartésienne est de telle sorte qu'elle énonce et détermine immédiatement et tout à la fois les internes rapports de l'être, de la certitude, du penser. C'est en quoi consiste son essence en tant que « principe ». ¹⁰¹ » Bref, contre l'interprétation nietzschéenne du *cogito*, Heidegger soutient que la proposition n'est pas syllogistique et que la connaissance de la signification des termes clés n'est pas préalable à sa compréhension.

Dans un autre ordre d'idées, Nietzsche critique Descartes en fonction de la volonté de puissance, c'est-à-dire qu'il en fait le calcul psychologique. La transformation de l'*ego cogito* en *ego volo* permet de penser la métaphysique cartésienne en tant que volonté de vérité. Ce que le père de la modernité chercherait à faire, c'est mettre en sécurité le sujet et la vérité au profit de la puissance: « « Volonté de vérité » en tant que « je ne veux pas être trompé » [...] ou « je me veux convaincre et m'affermir », en tant que formes de la Volonté de puissance. ¹⁰² » Il n'exploite par contre qu'un des versants de la volonté, qui est celui de la vérité, de l'être et de la constance. Pour Nietzsche, le *sujet* n'est plus le *moi* rationnel, au sens où l'entend Descartes, mais la *vie corporante*, livrée à ses appétits et à ses instincts. La forme supérieure de la valorisation n'est plus celle de la vérité, de la constance, mais celle de l'art, de la transfiguration, celle qui permet l'augmentation de la puissance. Malgré tout, nous dit Heidegger, les deux positions, celle de Nietzsche et celle de Descartes, appartiennent à la même donation de l'être, soit celle de la métaphysique moderne, ce qu'il nous faut maintenant préciser.

La pensée des deux auteurs modernes suppose une *cohésion interne*, puisque c'est le *Même* qui est présent à l'intérieur de leur théorie (et ce bien que chacune d'entre elles soit singulière). Comment Nietzsche se retrouve-t-il dans la même époque de l'être que Descartes et comment pense-t-il sous le mode de la représentation? Heidegger nous dit: « Nietzsche, sans s'en apercevoir suffisamment, est d'accord en ceci avec Descartes que l'être signifie « représenté-ité », le fait d'être solidement établi dans le penser, que la vérité signifie certitude. ¹⁰³ » Nous tenterons de cerner cette correspondance entre les deux pensées en les

¹⁰¹ *Ibid.*, p.144.

¹⁰² Cité dans Heidegger, M., *Nietzsche II*, p.146.

¹⁰³ *Ibid.*, p.146.

analysant sous deux points de vue: d'abord, nous verrons comment la notion de vérité comme exactitude de la représentation est reprise par Nietzsche; ensuite, nous verrons comment l'être en tant que représenté fait place à la *justice*.

Pour Descartes, la vérité est considérée comme mise en sécurité de l'objet par le sujet représentant. L'objet qui est intégré à l'entendement à partir des déterminations essentielles du sujet est dit vrai pour le sujet puisqu'il est maîtrisé par l'homme et son pouvoir de connaître. Cette conception de la vérité comme exactitude de la représentation est aussi présente chez Nietzsche. En effet, la volonté pose des valeurs de vérité qui lui permettent de s'assurer l'objet, de se le rendre disponible. Cette stabilisation du devenir permet à la volonté le déploiement d'une base sur laquelle elle pourra de nouveau accroître sa puissance. Par contre, pour Nietzsche, la certitude de l'objet est temporaire et éclate avec la pose de nouvelles valeurs. Le monde conçu comme devenir de la volonté de puissance ne possède pas en soi de forme stable, de catégorie universelle, c'est pourquoi la vérité n'est toujours qu'une erreur de la représentation, erreur cependant nécessaire à l'affermissement de la puissance.

Le fait de fixer une pensée, de la considérer comme vraie, est lié au désir de sécurité dans un monde caractérisé par l'insécurité et le chaos. Le sujet n'est plus le moi-raison, mais la vie incorporante, l'unité pulsionnelle issue de la volonté de puissance, qui est essentiellement perspectiviste. Poser des vérités scientifiques est l'un des traits fondamentaux de cette volonté, bien que créer de nouvelles valeurs, et par le fait même détruire les anciennes, en soit le trait principal. L'être, ce qui est fixé comme valeur, n'est donc qu'une forme arbitraire de mise en sécurité d'un monde essentiellement incompréhensible. La représentation est utile à la vie puisqu'elle permet de conserver certains acquis sous la forme de l'apparence, de ne pas toujours tout remettre en question (ce qui serait contraire à la recherche de puissance) et d'assurer un fond pour une éventuelle augmentation de la force.

La vérité comme exactitude de la représentation participe chez Nietzsche à la *justice*, comme elle participe chez Descartes à la représentéité. L'essence de la représentation a pour fondement le sujet rationnel et nécessite un objet lui faisant face, afin d'en obtenir la certitude. Pour Nietzsche, le mouvement de la *justice* est semblable, puisqu'il a pour base le sujet pulsionnel, point perspectiviste de la volonté de puissance, qui ouvre son monde par la

valorisation et qui intègre la valeur pour calculer son apport à la conservation ou à l'augmentation de la puissance. En ce sens, Nietzsche va beaucoup plus loin que Descartes et complète la période moderne, puisque pour le second, l'homme, être fini et dépendant, peut encore douter ou commettre des erreurs, alors que pour le premier, le soi pulsionnel n'a plus de limite externe, plus de borne pour le conditionner, et il possède tous les droits relatifs à la quête de puissance; est juste ce qui permet à la vie corporante de conserver ou d'accroître sa force. « Conformément à cette essence de la vérité en tant que justice, la subjectivité de la Volonté de puissance, que la justice « représente », en est une inconditionnée.¹⁰⁴ »

Pourquoi Nietzsche est-il le dernier métaphysicien de l'Occident? D'un certain point de vue, Nietzsche est le dernier philosophe d'une longue tradition nihiliste pour avoir conçu l'être à titre d'*a priori* possibilisant. Platon avait été le premier à utiliser un concept abstrait, le Bien, pour expliquer l'origine de l'étant de manière absolue. Sa théorie sur les idées est aussi la première à scinder le concept de vérité en deux parties distinctes: il y a la vérité pour la raison humaine et la vérité du dévoilement. Avec la modernité inaugurée par Descartes, la vérité pour l'homme devient plus essentielle que la vérité des causes premières; le sujet devient principal dans la relation qu'est la représentéité, c'est à l'intérieur de cette relation qu'il existe et fait exister le monde. Nietzsche accomplit la métaphysique en transformant la représentéité cartésienne en justice inconditionnée de la volonté de puissance. *Justice* est le nom de cette propriété de la volonté pulsionnelle qui pose des valeurs et fait retour sur ses valeurs afin d'accroître sa puissance.

La filiation de ces penseurs dans la chaîne métaphysique étant explicitée, il faut trouver en quel sens Nietzsche est le dernier maillon, pourquoi après lui tout est dit quant à l'être *a priori* possibilisant. Deux raisons expliquent d'une manière fort générale la position extrême de Nietzsche. Il a d'abord inversé toutes les possibilités ouvertes par Platon, et ce en faisant de sa philosophie une réplique parfaitement symétrique de celle du penseur grec. Il a ensuite porté à son comble, du côté de sa bestialité, l'affirmation de la subjectivité moderne, en faisant du *sujet* un point perspectiviste de la volonté de puissance porteur de valeurs aptes à ouvrir un monde. Somme toute, dans la métaphysique de Nietzsche, l'être est conçu comme

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.159.

ce qui est absolument immanent, il n'y a plus de place pour le transcendant ou le suprasensible. L'être qui n'est rien d'étant mais pur jaillissement, est parfaitement oublié. Seuls font maintenant sens la parole valorisante de l'homme et son calcul machinal.

D'un autre point de vue, celui du temps, de nouvelles questions se posent concernant la position extrême de Nietzsche à la limite de la métaphysique. Peut-on affirmer que Nietzsche s'est sorti de la philosophie avec la pensée de l'éternel retour du même? Peut-on affirmer que cette pensée *la plus abyssale* nous transporte de l'autre côté du pont que traverse Zarathoustra? En faisant de l'être suprême un équivalent du temps suprême, a-t-il pensé l'être comme quelque chose d'autre qu'un étant? Le fondement sans fond de la philosophie de Nietzsche échappe-t-il à l'idée d'un fondement présent ou est-il la présence ultime des présents?

2.4 L'éternel retour: suprême vengeance à l'égard du temps.

Pour étudier le temps dans la pensée de Nietzsche et son rapport à l'ensemble de la métaphysique, nous utiliserons un texte plus tardif de Heidegger intitulé « Wer ist Nietzsches Zarathustra? » et publié en 1954 dans les *Vorträge und Aufsätze*. Dans les *Nietzsche*, l'étude de la pensée de l'éternel retour comme aboutissement de la conception métaphysique du temps avait été laissée pour compte, l'auteur se contentant de montrer la filiation historique sous l'angle de l'être apriorique et possibilisant. En demandant: « Qui est Zarathoustra? », Heidegger entame une nouvelle recherche portant sur la temporalité, puisque Zarathoustra est, nous le verrons, le prophète de la pensée du retour, et, à ce titre, celui qui indique le chemin vers le surhomme. Ce faisant, il devient pour Heidegger le suprême vengeur, celui qui complète la vengeance métaphysique contre le temps et son *passer*. Nous avons vu, dans le premier chapitre, comment volonté de puissance, éternel retour du même et justice veulent dire le même, c'est-à-dire comment ils sont les éléments essentiels de la position métaphysique fondamentale de Nietzsche. Dans le texte plus tardif qui suscite maintenant notre attention, Heidegger cherche de nouveau la pensée unique de Nietzsche, qui concerne l'essence de l'homme et l'être de l'étant. Demandons donc avec Heidegger: « Qui est Zarathoustra? », afin de trouver par cette voie réponse à notre question déterminante: En quoi

la pensée du Retour est-elle la dernière pensée de l'Occident du point de vue de l'interprétation du temps?

Puisque nous cherchons à savoir qui est Zarathoustra, afin de comprendre la position privilégiée de Nietzsche dans l'histoire de la compréhension métaphysique du temps, il convient de nous attarder à l'ouvrage majeur du philosophe de l'éternel retour: *Also sprach Zarathustra*. C'est dans ce livre qu'il présente à la fois le personnage et sa pensée prophétique. Déjà, en analysant le titre, nous comprenons que Zarathoustra a quelque chose à nous dire, qu'il a un enseignement à prodiguer. Celui qui veut le connaître, qui veut comprendre ce dont il est le professeur, s'interroge ainsi: « Que proclame-t-il? En faveur de quoi parle-t-il? Que veut-il expliquer? Zarathoustra est-il le quelconque porte-parole de n'importe quoi, ou bien est-il le porte-parole d'une seule chose, de celle qui, avant toute autre et à tout moment, concerne l'homme?¹⁰⁵ »

Dans un chapitre du livre intitulé « Le convalescent », Nietzsche répond en partie à ces questions: « Moi, Zarathoustra, le porte-parole de la vie, le porte-parole de la souffrance, le porte-parole du cercle...¹⁰⁶ » Le titre du chapitre nous dit que Zarathoustra se recueille pour rentrer au plus profond de soi, qu'il est en route vers lui-même, qu'il cherche la grande santé. À l'intérieur de lui, il voit qui il est, il voit qu'il parle en faveur de la vie, de la souffrance et du cercle. Ces trois termes signifient une seule et même chose, c'est-à-dire la pensée unique de Nietzsche, puisque la vie est en son essence volonté de puissance, que celle-ci se déploie parce qu'elle inclut en soi un manque ou un désir d'accroître sa puissance, et que le cercle est ce déploiement de la volonté qui toujours revient. Donc, Zarathoustra est le porte-parole de cette pensée: « Que tout ce qui est est volonté de puissance, laquelle souffre comme volonté créatrice se heurtant elle-même, et se veut ainsi elle-même dans le Retour éternel de l'Identique.¹⁰⁷ »

Deux autres citations extraites du livre nous disent que Zarathoustra est un maître qui divulgue un enseignement. Son enseignement est constitué, d'une manière générale, de deux éléments: l'éternel retour du même et le surhomme. Heidegger veut voir comment les deux

¹⁰⁵ Heidegger, M., *Essais et conférences*, p.117-118.

¹⁰⁶ Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 268.

¹⁰⁷ Heidegger, M., *Essais et conférences*, p.119.

éléments se raccordent dans la pensée unique de Nietzsche, mais nulle part dans l'ouvrage poétique, Zarathoustra n'indique de quelle façon ils s'unifient pour lui. Faute de l'apprendre du porte-parole, Heidegger médite sur le *comment*, l'*occasion* et l'*intention* du dire dans les deux citations. La première est tirée du « Convalescent »: « Car tes bêtes savent bien, ô Zarathoustra, qui tu es et dois devenir; voici: *tu es celui qui enseigne le retour éternel*, - tel est à présent *ton* destin.¹⁰⁸ » Ce sont les animaux de Zarathoustra, l'aigle et le serpent, qui lui annoncent ce dont il est le maître, alors qu'il les voit dans le ciel, l'aigle traçant d'immenses cercles en planant et le serpent s'enroulant sans cesse autour de lui. Mais eux-mêmes ne sont pas ceux qui créent la pensée du retour éternel, puisqu'ils ne font que s'installer dans le cercle et l'anneau comme en quelque chose qui les précède. L'appel qui concerne l'être insigne est plutôt adressé par l'être lui-même, nous dit Heidegger. L'appel de l'être crée chez Zarathoustra un grand effroi, une inquiétude marquée devant ce qui s'impose à sa pensée. Les animaux le pressent et lui demandent s'il vit encore, c'est-à-dire s'il correspond à l'essence de toute vie. Ils veulent savoir si la volonté du maître est la volonté de puissance incarnée, s'il est devenu celui qu'il est en son essence. Le destin de Zarathoustra est tracé, il deviendra celui qu'il est. Ainsi, il peut dire de lui-même dans le « Prologue »: « *Je vous enseigne le surhomme*.¹⁰⁹ » Enseigner le surhomme, cela veut dire, en fin de compte, enseigner l'éternel retour du même.

L'appel de l'être est toujours adressé dans le temps et à un mortel à l'écoute, c'est pourquoi l'époque d'un penseur est digne pour lui d'être questionnée. Il convient maintenant de demander comment Nietzsche considérerait son époque et pourquoi il fallait à l'homme se surpasser pour devenir surhomme. L'homme, selon le Nietzsche de Heidegger, est en voie de devenir complètement *maître et possesseur* de la terre. Prenant en compte ce donné historique, il demande: «...l'homme, en tant qu'homme, dans son être tel qu'il s'est révélé jusqu'ici, est-il préparé à assurer la domination complète de la terre? Sinon, comment le transformer, pour qu'il puisse se soumettre la terre et ainsi accomplir la parole d'un Ancien Testament?¹¹⁰ » Nietzsche ne pense pas que ses contemporains soient prêts à relever le défi; il y aurait même danger pour la vie, si l'homme ne change pas radicalement sa manière de

¹⁰⁸ Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.272.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.22.

¹¹⁰ Heidegger, M., *Essais et conférences*, p.122.

faire et de penser. Le danger tient en grande partie à une caractéristique fondamentale de la pensée métaphysique: l'être de l'homme n'est encore ni déterminé ni fixé lorsque l'on dit que l'homme est l'animal rationnel. « ...puisque pour Nietzsche ni le physique, le sensible de l'homme, le corps; ni le non-sensible, la raison, ne sont encore représentés suffisamment dans leur essence, l'homme demeure, dans la définition qu'on en a donné jusqu'ici, l'animal non encore pré-senté, et par là non encore déterminé.¹¹¹ » L'homme n'a pas découvert son essence propre, et son juste rapport à l'être de l'étant. Il faut donc qu'il passe au-delà de lui-même, qu'il découvre son essence et agisse selon elle. Pour ce faire, Nietzsche doit penser un pont qui transformera l'homme, qui le conduira vers une détermination véritable de son être propre et lui permettra de prendre le contrôle de la terre, de gouverner toutes les puissances qu'il crée. Zarathoustra n'est pas encore un surhomme, mais il enseigne en montrant ce qui n'est pour lui qu'un horizon; il prévoit l'être du surhomme et lui donne forme.

Le passage qui mène de l'homme vers le surhomme renferme trois aspects essentiels: a) le passant va au-delà, il surpasse, comme le passage nous permet de traverser, d'aller vers... b) ce qui est surpassé c'est une forme antérieure de l'homme, c) le passer est dirigé vers quelque chose d'autre; d'une rive, nous empruntons le pont qui mène vers une autre rive. L'horizon, le lointain, doit être entrevu par celui qui passe, puisque si l'on ne voit rien au devant, il est impossible d'assurer une direction au passage. Par contre, ce vers quoi celui qui emprunte le pont se dirige n'est saisi en totalité que lorsqu'il parvient sur l'autre rive. La pensée de Zarathoustra va vers cet horizon, mais celui-ci demeure voilé, entouré de mystère. Le chapitre « Le convalescent » est suivi de « La grande nostalgie ». Quel est le sens du mot nostalgie? La nostalgie est un état de douleur causé par ce qui est à la fois si près et si loin, par cet horizon que l'on aperçoit là-bas, mais qui est encore éloigné du passant. Dans ce chapitre, Zarathoustra entre en son âme pour déterminer son essence véritable. Une pensée fondamentale émerge de ce dialogue intérieur: « Oh! mon âme, je t'ai appris à dire *Aujourd'hui* comme *Un jour* et *Autrefois* et à passer en dansant par-dessus tout Ici et Là et Là-bas.¹¹² » Il faut comprendre, à partir de ce morceau, que Zarathoustra nomme les trois phases du temps et que celles-ci se rejoignent dans l'éternité du devenir revenir. Le retour

¹¹¹ Heidegger, M., *Qu'appelle-t-on penser?*, p.54.

¹¹² Cité dans Heidegger, M., *Essais et conférences*, p.126.

éternel est par conséquent l'horizon de la nostalgie, la direction du passage emprunté par le maître.

L'homme d'aujourd'hui et d'autrefois est surpassé par ceux qui empruntent le pont, mais qu'est-ce qui le caractérise? Quelle est l'essence de la représentation de cet homme? Dans « De la rédemption », Nietzsche écrit: « *L'esprit de vengeance*, ô mes amis, voilà ce qui jusqu'à présent fut pour les hommes la meilleure réflexion; et là où était peine, là toujours devait être châtement.¹¹³ » L'essence de l'homme est donc la vengeance. Mais que signifie le verbe *venger*? Venger est en rapport dans le langage avec heurter, poursuivre, pourchasser, pousser, faire avancer devant soi, être sur la piste de... Le vengeur se place en relation d'opposition face à la chose contre laquelle il en a, mais de telle manière qu'il soit au-dessus d'elle, de façon à la rabaisser par sa position.

Pour atteindre l'autre rive, la *lointaine proximité* de la nostalgie, Zarathoustra propose un passage. Qu'est-ce qui caractérise ce passage? Dans « Les tarentules », il parle ainsi: « *De la vengeance que l'homme*, en effet, *soit affranchi*, tel est pour moi le pont vers l'espérance la plus haute, et c'est un arc-en-ciel après de longues tempêtes.¹¹⁴ » La libération à l'égard de la vengeance est pensée par Nietzsche d'une manière métaphysique, c'est-à-dire qu'elle concerne le discours qui questionne la relation de l'être et de l'homme. Il est donc opportun d'interroger la métaphysique moderne sur sa pensée de l'être de l'étant, afin de voir comment l'esprit de vengeance est ce qui domine. Heidegger soumet d'abord la thèse de Schelling selon laquelle l'être est le vouloir, vouloir qui est éternel et indépendant à l'égard du temps. Leibniz, Kant, Fichte et Hegel pensent aussi l'être de l'étant comme volonté. Nietzsche n'échappe pas à cette tendance puisqu'il conçoit l'essence de l'étant en tant que volonté de puissance. Pour tous ces penseurs, le vouloir n'est pas seulement une faculté de l'âme humaine, mais il nomme avant tout l'être de l'étant. « L'être de l'étant pour la métaphysique moderne et par elle, apparaît expressément, spécialement, comme volonté.¹¹⁵ »

Contre quoi la volonté, en tant qu'être de l'étant, en a-t-elle? À quoi s'oppose-t-elle pour le rabaisser? Dans le chapitre « De la rédemption », Nietzsche donne réponse à cette

¹¹³ Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.178.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.128.

¹¹⁵ Heidegger, M., *Essais et conférences*, p.133.

question: « Voici, oui certes voici seulement ce qu'est la *vengeance* même: contre le temps et contre son « Cela fut » le contre vouloir de la volonté.¹¹⁶ » On pourrait faire remarquer que le temps possède deux autres modes: le présent et le futur. Cette critique tombe cependant à plat, car en soi le temps est quelque chose qui s'en vient, se présente et s'en va. Le temps passe, mais il ne reste jamais, s'en allant continuellement dans l'avoir été; il ne vaut que comme ce qui est passager. Le *cela fut* ne désigne donc pas un mode de la temporalité, mais le caractère propre du temps. La définition de Nietzsche ne fait pas ressortir une modalité particulière du temps, mais caractérise le trait fondamental du temps dans son être propre.

Le vouloir veut aller de l'avant, au-delà de lui-même. Ainsi, il ouvre le temps, mais ce faisant, il pose en lui son contraire, qui est le *cela fut*, et souffre de cette altérité à l'intérieur de lui-même. La volonté se heurte sans cesse au *passer* du temps; elle n'arrive pas à maîtriser l'évanescence du temps. Contre ce qu'elle ne peut retenir ou recommencer, la volonté développe un ressentiment. Il prend la forme d'une évaluation qui rabaisse le devenir par rapport à un être suprasensible. « La vengeance la plus profonde consiste pour Nietzsche dans cette méditation qui pose pour absolus des idéals supra-temporels tels que, mesuré à eux, le temporel ne peut que se rabaisser soi-même à n'être proprement qu'un non-étant.¹¹⁷ » L'homme métaphysique n'est pas en mesure d'assurer la domination de la terre, puisqu'il place sous le règne du suprasensible tout ce qui est temporel, et ainsi le rabaisse par rapport à ce qui est ontologiquement supérieur. Il faut donc que l'esprit de vengeance soit renversé, il faut que la volonté veuille le temps et son *cela fut*.

Comment la volonté surmonte-t-elle l'esprit de vengeance? Une libération de la volonté comme telle est impossible pour Nietzsche, qui la conserve comme être de l'étant, se rattachant ainsi à la métaphysique moderne. Il faut plutôt que la volonté se débarrasse de ce qu'il y a de négatif à l'intérieur d'elle-même, de ce *non* qu'elle destine au temps. Pour devenir volonté en soi et pour soi, la volonté doit s'approprier son contraire et, dans la mesure où, pour les hommes, le temps est indéfectiblement *passer*, elle ne le peut qu'en voulant le revenir incessant de tous les moments. Ce qui était pour la volonté de l'homme traditionnel figé dans le passé ne l'est plus pour la volonté du surhomme pour autant que son vouloir

¹¹⁶ Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, p.178.

¹¹⁷ Heidegger, M., *Essais et conférences*, p.136.

veille éternellement le retour de tout ce qui est voulu. « L'être de l'étant est la volonté comme vouloir éternellement revenant de l'éternel retour du même. L'éternel retour du même est le plus haut triomphe de la métaphysique de la volonté qui désire éternellement son vouloir même.¹¹⁸ »

Comme nous avons pu le remarquer dans les derniers paragraphes, les deux enseignements de Zarathoustra se répondent l'un et l'autre. Le passant emprunte le pont qui conduit de l'homme dont la représentation est infectée par la vengeance, vers le surhomme qu'il est essentiellement, vers un lieu où il est libéré de la vengeance. En traversant, celui qui passe voit apparaître devant lui, sur l'autre rive, la pensée *la plus abyssale*, celle de l'éternel retour de l'identique. Dans son dernier livre, *Der Wille zur Macht*, qui n'a malheureusement jamais atteint un état définitif, Nietzsche résume en quelques mots l'essentiel de sa position: « Imprimer au devenir le caractère de l'être - telle est la plus haute volonté de puissance.¹¹⁹ » Dans cet extrait, nous voyons bien comment les doctrines de l'éternel retour et du surhomme se répondent. Être *la plus haute volonté de puissance*, c'est-à-dire être le surhomme, revient à *imprimer*, entendre se représenter, l'éternité de l'être, la volonté voulant à jamais son propre retour, comme essence de tout *passer*. Cette relation réciproque n'est ni nouvelle ni étrange pour la pensée, puisque, comme nous l'avons vu précédemment, le questionnement sur l'être de l'étant et sur l'essence de l'homme est un questionnement unique, en tant qu'il est un questionnement circulaire. « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche? Nous pouvons maintenant répondre formellement: Zarathoustra est celui qui enseigne le Retour éternel de l'Identique et qui enseigne le Surhomme.¹²⁰ »

Nous connaissons dorénavant les deux pôles de l'enseignement de Zarathoustra et savons qu'ils se joignent pour dire le même. Nous pouvons maintenant répondre à la seconde question qui retient notre attention, plus primordiale en ce qui concerne notre exposé, à savoir: En quoi la pensée du retour peut-elle être comprise comme la dernière de la métaphysique du temps? Nous avons vu qu'à l'horizon de Zarathoustra se profile un vouloir débarrassé du ressentiment à l'égard de l'inéluctable passage du temps. Or, nous pouvons

¹¹⁸ Heidegger, M., *Qu'appelle-t-on penser?*, p.79.

¹¹⁹ Cité dans Heidegger, M., *Essais et conférences*, p.140.

¹²⁰ Heidegger, M., *Essais et conférences*, p.139.

demander avec Heidegger: « Est-ce que, par cette pensée [celle du Retour] la méditation accomplie jusqu'ici est surmontée, est-ce que l'esprit de vengeance est surmonté?¹²¹ » Heidegger émet un doute sérieux quant au dépassement de la métaphysique par Nietzsche du point de vue du temps:

Que dire d'autre, sinon que l'enseignement de Zarathoustra ne nous libère pas de la vengeance? [...] nous le disons pour tourner notre regard sur le fait que la pensée de Nietzsche, elle aussi, se meut dans l'esprit de la méditation passée et présente et pour tâcher de voir jusqu'à quel point elle s'y meut. [...] Dans tous les cas la pensée jusqu'ici connue est métaphysique et il est à présumer que la pensée de Nietzsche réalise son achèvement.¹²²

Voyons maintenant pourquoi Nietzsche ne parvient pas à dépasser la conception métaphysique du temps. Tout d'abord, l'auteur comprend le temps sous ses trois guises classiques: le passé, le présent et l'avenir, et pense le présent comme la seule guise qui existe réellement. En ce sens, il rejoint Aristote pour qui le temps est une succession de maintenant présents entourés de maintenant passés et à venir. Ensuite, Nietzsche reproche à la métaphysique d'avoir placé dans un lieu suprasensible ce que la volonté ne peut maîtriser à cause du temps et ainsi d'avoir rabaissé le devenir par rapport à l'éternité. Par contre, il ne semble pas s'apercevoir que lui aussi, bien qu'il ne fasse pas de l'absolu de sa pensée un objet suprasensible, pense une coupure entre le devenir et l'éternité. En effet, l'éternel retour peut être envisagé comme une présence suprême qui permet l'avènement et le passage des présents, comme le maintenir de tous les maintenant. Ces deux raisons expliquent, selon Heidegger, l'échec de Nietzsche dans son dépassement de la métaphysique du temps et de la vengeance.¹²³

¹²¹ *Ibid.*, p.140.

¹²² *Ibid.*, p.141.

¹²³ Les deux arguments de Heidegger ne nous semblent pas convaincants. Tout d'abord, il se fait avare de commentaires pour expliquer en quel sens les trois guises de la temporalité chez Nietzsche sont équivalentes aux trois guises de la temporalité dans l'histoire de la métaphysique. Une thèse semblable devrait pourtant être solidement défendue, puisqu'à première vue, il n'est pas du tout évident que l'instant qui décide du retour éternel soit comparable à un maintenant dans une simple succession de moments présents. Ensuite, Heidegger explique très peu le second argument, qui propose l'éternel retour en tant que source *a priori* du devenir. Or, nous pourrions faire valoir que l'éternel retour n'est pas la cause de l'étant et n'est pas séparé, soutenant plutôt qu'il est la loi immanente de la nature. De plus, séparer l'éternité du devenir chez Nietzsche, c'est négliger un aspect fondamental de la doctrine, soit ce qui se rapporte à l'éthique et à la décision. Löwith nous paraît fort explicite à ce propos en parlant des deux enseignements contenus dans la pensée du retour éternel. D'un côté, il est question

Les trois phases du temps convergent, en tant que Même, vers le Même et se rejoignent dans un unique Présent, dans un Maintenant stable. Ce Maintenant de toujours, la métaphysique le nomme: l'éternité. Nietzsche, lui aussi, pense les trois phases du temps à partir de l'éternité comme Maintenant de toujours. Seulement, la permanence ne réside pas pour lui dans une position fixe, mais dans un Retour de l'Identique.¹²⁴

Voilà qui conclut ce chapitre consacré à l'appartenance de Nietzsche à la métaphysique et à sa position extrême à l'intérieur de celle-ci. Par sa pensée de la justice et par celle de l'éternel retour, Nietzsche complète cette donation de l'être appelée nihilisme. Si la philosophie a complètement achevé de dire ce qu'elle avait à dire, si son *logos* portait essentiellement une histoire de l'oubli de l'être, quels chemins la pensée peut-elle encore défricher? Mais avant, qu'en est-il de l'homme et de l'être à l'époque achevée de la métaphysique, quel est l'héritage de la pensée de Nietzsche?

d'une modification d'une pensée antique de l'être, soit d'une forme renouvelée du fleuve héraclitéen. De l'autre, l'itération du même suppose la décision instantanée de ce qui sera répété éternellement, le vouloir de ce qui sera repris à nouveau. En ce sens, Löwith écrit: « L'éternité du midi ne nie pas le temps comme si elle était l'éternité intemporelle de Dieu avant la création du monde; elle désigne l'éternité du temps du monde: le cycle retournant éternellement du même qui naît et disparaît, où pérennité de l'être et changement du devenir deviennent une seule et même chose. Ce qui est « toujours » n'est pas intemporel. » (p.15) En plus de précipiter ses arguments sans trop les expliquer, Heidegger ne dit pas pourquoi Nietzsche est le suprême vengeur, le dernier de la série des penseurs métaphysiques du temps. Il aurait été intéressant, pour notre projet et pour notre compréhension de la lecture de Nietzsche par Heidegger, que l'auteur développe davantage ses idées. (Voir Löwith, K., *Nietzsche. Philosophie de l'éternel retour du même.*)

¹²⁴ Heidegger, M., *Essais et conférences*, p.126.

CHAPITRE III

APRÈS LA MÉTAPHYSIQUE.

Nietzsche est, selon Heidegger, le dernier philosophe de la tradition occidentale. Il s'inscrit à l'intérieur de ce discours en pensant le même que tous les philosophes depuis Platon, soit la propriété d'être de l'étant et la relation de l'être de l'étant à l'être de l'homme. Cependant, par ses théories sur la volonté de puissance, l'éternel retour du même et la justice, il ne fait pas que répéter la même parole de l'être, il la porte à son extrême limite et achève toutes ses possibilités en tant que parole métaphysique. Avec lui, le platonisme est absolument inversé et la dominance assurée de la philosophie dans le dévoilement destinal de l'être est remise en question. Pourtant, jusqu'à ce moment critique où la philosophie prononce ses derniers mots, elle règne sur le domaine entier de la pensée occidentale; reine des sciences, du dire, de la méditation. Elle définissait jusque dans ses profondeurs l'essence de la civilisation du soleil couchant. Quel monde nous laisse en héritage le déclin de la pensée philosophique? Comment les concepts nietzschéens s'incarnent-ils dans un monde ambiant dépouillé de métaphysique? Qu'est-ce qui demeure disponible pour la pensée à l'heure de la logique de la provocation et du trépassement du *logos* métaphysique? Ce sont les questions auxquelles nous tenterons de donner réponse en nous inspirant surtout des *Vorträge und Aufsätze*. Nous esquisserons d'abord un panorama général de cette époque post-philosophique où règne désormais la technique moderne, avant de déterminer comment y sont adaptées les principales notions de la philosophie de Nietzsche. Puis, nous accompagnerons Heidegger sur un chemin qui pourrait peut-être permettre une sortie hors du monde déterminé par l'arraisonnement, accomplissant avec lui le pas rétrocedant qui, par une nouvelle interprétation de l'aurore présocratique, permet de penser l'être et l'essence de l'homme d'une manière différente.

3.1 L'essence de la technique moderne.

Dans un texte des *Vorträge und Aufsätze* intitulé « Die frage nach der Technik », Heidegger interroge un aspect essentiel du monde contemporain: la technique. D'emblée, il établit une distinction entre une recherche sur la technique comme telle et une recherche sur l'essence de la technique. Somme toute, connaître les rouages principaux du monde techno-scientifique peut s'avérer fort utile, et une conception générale et systématique peut même viser l'exactitude de la représentation. Une telle vision globale de la technique, que l'auteur nomme *conception instrumentale et anthropologique*, s'intéresse aux différents moyens utilisés par l'homme pour atteindre, par une activité, certaines fins proposées par l'homme. Elle rend compte des instruments qui sont fabriqués et utilisés, du travail qui fait partie du processus, ainsi que des besoins humains qui sont comblés. La *conception* aspire soit à l'exactitude de la représentation, lorsqu'elle veut tenir registre le plus fidèlement possible de l'état de fait, soit à une maîtrise des moyens disponibles, lorsqu'elle veut mettre en marche le processus vers des fins plus « spirituelles ». Dans tous les cas, la démonstration et l'argumentation peuvent être justes, fidèles à la réalité et à la logique, mais ne peuvent être vraies, car elles oublient ce qui est le plus important pour la réflexion et l'explication: l'essence de la technique.

Comment porter au dire l'essence de notre époque? Pour ce faire, Heidegger pense plus avant la question du caractère instrumental de la technique. Le jeu des moyens et des fins s'inscrit à l'intérieur de ce qu'on a coutume de nommer en philosophie la *causalité*. Le mouvement est reconnu pour une succession de causes et d'effets à l'intérieur du temps. L'homme participe au mouvement et devient lui-même cause de certains effets. Il peut tourner son regard vers des causes finales et atteindre par l'effet de son action leur réalisation. Le modèle classique d'explication de la causalité est celui des quatre causes hérité d'Aristote. Les causes matérielles, formelles, efficientes et finales expriment les modes de la causalité. Qu'est-ce qui réunit ensemble ces différents modes et qui les rend solidaires les uns aux autres? Heidegger nous qu'ils ne font qu'un à l'intérieur de *l'acte dont on répond*, c'est-à-dire qu'ils sont réunis au sein de la production: « Les quatre modes de l'acte dont on répond conduisent quelque chose vers son « apparaître ». Ils le laissent advenir dans l'« être près-

de ». ¹²⁵ » Par son produire, l'homme rassemble les quatre causes et les rend solidaires, il participe au dévoilement de ce qui est en menant dans la présence ce qui n'était pas. La technique grecque, artisanale ou artistique, est partie intégrante de la φύσις, et toutes deux dévoilent ce qui était voilé. Ce qui diffère dans les deux produire, c'est que, d'un côté, l'objet qui jaillit de la φύσις a en soi la possibilité de se produire, tandis que l'objet créé par l'homme lui doit sa présence. En somme, la technique, au sens grec, est un produire, un faire apparaître, qui peut être compris dans sa causalité quadruple et qui participe à un dévoilement plus originel et englobant.

Si la technique ancienne est un produire, une activité qui amène ce qui était caché dans le non caché, qu'en est-il de la technique moderne? Est-elle aussi un produire? Est-elle aussi un dévoilement? La technique moderne est en rapport avec la science moderne de la nature. L'activité scientifique, à partir du XVII^e siècle, a pour but la connaissance de la nature par la mathématisation de ses forces. La raison applique ses catégories afin de se rendre certaine de ce qu'elle se représente; la nature est ainsi dévoilée comme ce vers quoi l'homme avance pour en assumer la connaissance. S'appuyant sur les résultats des sciences, la technique se développe et permet à son tour de nouveaux progrès scientifiques. À la manière des sciences, la technique moderne sort vers la nature, mais plutôt que de vouloir la comprendre, elle la somme de lui livrer son énergie. Ainsi, elle est dévoilement, puisqu'elle fait passer les énergies cachées de la nature en énergies non cachées, mais aucunement dans le sens d'une production. Il ne s'agit pas ici d'un produire qui porte à la présence un étant par les quatre modes de la causalité, mais plutôt d'une appropriation de la nature et de ses énergies, effectuée avec l'aide de calculs mathématiques. Il y a aussi, chez Heidegger, la supposition d'une prédétermination du développement de la technique moderne à l'intérieur de la science moderne et de son idéal de connaissance, et toujours comme si ce qui précède était voué à s'achever en ce qui succède, la science portant en germe la marche suivante dans l'escalier historial, sauf peut-être en ce qui concerne la production entendue au sens grec initial, qui est davantage en opposition avec la provocation moderne. Quel type de « causalité » permet d'affirmer que Nietzsche était, en quelque façon, contenu dans Platon, et que l'arrondissement était contenu dans la raison scientifique? Une « causalité » historique, à

¹²⁵ Heidegger, M., *Essais et conférences*, p.15.

mi-chemin entre le nécessaire et l'absurde, si ces catégories sont encore applicables, suivant ce qui est projeté par l'être et à partir de la richesse infinie de ses possibles.

Nous savons que l'homme de l'époque actuelle utilise les machines hypersophistiquées pour extraire les énergies de la nature. Ces machines sont conçues afin de susciter le maximum de l'étant, elles font en sorte qu'il est sommé de rendre le plus possible de ce qu'il peut rendre, et toute baisse des coûts de l'exploitation ou augmentation de l'énergie rendue est considérée comme un progrès, une amélioration de la qualité de vie. Dans quel but est élaborée cette machination? Quel est le *telos* de cette activité? Là où règne la technique, il n'y a pas de but, pas de sens à la provocation, sinon celui du surplus, de l'accroissement de la puissance. Les énergies sont ainsi saisies afin de les accumuler, de les diviser, de les renvoyer pour qu'elles servent dans un nouveau trafic des énergies. Nous pouvions parler des objets pour nommer l'autre des sujets dans le discours tenu par la science moderne, nous devons maintenant parler du *fonds* propice à rendre l'homme puissant là où la volonté agit pour elle-même, pour sa croissance, et là où elle gère l'exploitation de la machinerie. L'autre n'est plus cerné et connu, mais il est sommé et cumulé, divisé et transformé; il devient un puit sans fonds d'énergies. « Le dévoilement qui régit la technique moderne est une pro-vocation par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée.¹²⁶ »

Peut-on blâmer quelque individu ou quelque regroupement d'individus en constatant le piètre état du monde actuel, livré aux caprices de l'attitude provocante de la volonté? Ou est-ce plutôt le destin de l'humanité à l'ère de la métaphysique achevée que de ne désirer que la puissance apportée par le cumul et l'échange des énergies planétaires? Ces questions concernent l'essence de la donation à l'époque de la technique moderne. L'essence n'est pas entendue comme ce qui est universel derrière les événements particuliers, le lieu commun d'où tire son origine toute chose, mais plutôt comme ce qui ouvre et tient en mode rassemblé, ce qui est « au sens de ce qui dure ». Non pas cependant au sens platonicien où ce qui dure est compris comme une pure présence, un étant éternel se dévoilant dans sa plénitude d'être, mais plutôt au sens de ce qui a déjà été accordé par l'acte même d'accorder: « Tout destin de

¹²⁶*Ibid.*, p.20.

dévoilement se produit à partir de l'acte qui accorde et en tant que tel.¹²⁷ » Jamais l'homme ne dispose à sa guise de ce qui est éclairci, car toujours l'être se déploie dans l'ouvert en mode rassemblé. L'être n'est, par contre, jamais étranger à l'homme, c'est l'être qui déclos et mène à la présence. Nous vivons au sein de l'éclairci de l'être, et ce, que nous tendions l'oreille à son appel ou que nous ne la tendions guère. Tout ce qui se donne est régi par le destin historial; une forme extrême d'historicité anime encore le développement historique au sens de l'histoire de l'être et, au terme de la domination du discours philosophique sur la culture occidentale, règne l'époque la plus dangereuse de l'être, celle où rien ne va plus et où tout va si bien, celle qui menace d'être sans fin, éloignée du dire originel et de la méditation attentionnée.

L'homme n'est pas responsable de son agression contre la nature, parce qu'il fait partie de l'éclosion et qu'il n'est pas par lui-même en mesure d'ouvrir la totalité de l'étant. Le destin le frappe et il n'a dorénavant pour but que l'accumulation de la puissance par la voie du machinisme. À quel appel de l'être peut bien répondre cet homme ivre de richesses naturelles et à quel appel ne répond-il pas? Heidegger dit dans ses *Vorträge und Aufsätze*: « Arraisonement (*Ge-stell*): ainsi appelons-nous le rassemblant de cette interpellation (*stellen*) qui requiert l'homme, c'est-à-dire qui le provoque à dévoiler le réel comme fonds dans le mode du « commettre ». ¹²⁸ » Ce terme, arraisonement, signifie ce qui rassemble, le *Ge-*, sous le mode du *stell-*, du « suivre à la trace », du « demander des comptes ». L'homme est, bien entendu, celui qui s'arroge l'étant par la provocation de la nature, mais il n'est pas celui qui appelle, celui qui pousse vers le dévoilement de l'étant par la technique moderne.

S'il est déterminé par le destin de l'être, l'homme est-il quand même libre? S'il est inclus en tant que position préétablie dans le domaine défriché par l'être, il ne peut être conçu que comme instrument du dévoilant. Que reste-t-il alors de cette liberté qui semblait autrefois si essentielle? L'homme est-il simple jouet du grand destin? Ces questions et réflexions devançant notre propos général, nous les soumettrons à un examen plus attentif ultérieurement. Pour le moment, voyons le lien qui existe entre la métaphysique de Nietzsche et ce dangereux dévoilement qui caractérise l'époque moderne. Posons les questions: Qu'est-

¹²⁷ *Ibid.*, p.43.

¹²⁸ *Ibid.*, p.27.

ce qui, à l'intérieur de l'essence même de la technique provocante, est hérité du dernier philosophe? Et comment cela se réalise-t-il concrètement dans la gestion quotidienne des énergies?

3.2 Les « catégories » de la métaphysique de Nietzsche et l'arraisonnement.

La métaphysique a été, depuis ses origines platoniciennes, le discours qui a révélé la vérité sur l'étant en totalité. Les grands philosophes ont entendu et prodigué la parole de l'être, qui s'est présenté comme un *a priori* possibilisant à l'intérieur de l'histoire de cette pensée déterminante. Avec Nietzsche prend fin le dire métaphysique, mais la « science des sciences » n'a pas fini d'exercer sa domination dans un monde qui en est encore tout imprégné. Même si sa dernière heure a sonnée, les conséquences de son hégémonie millénaire sur la pensée et l'action humaines se font de plus en plus vives. Notre monde est marqué par le *trépas* de la métaphysique, et ce trépasement risque de durer encore plus longtemps que le passage. Dans « *Überwindung der Metaphysik* », Heidegger écrit: « Le déclin s'accomplit à la fois par l'effondrement du monde marqué par la métaphysique et par la dévastation de la terre, résultat de la métaphysique.¹²⁹ »

Quelles sont précisément les conséquences du déclin du discours sur l'étant en totalité? Nous venons, du moins en partie, de répondre à cette question: l'essence du déploiement de l'être est l'arraisonnement et l'homme ne considère plus l'étant que comme le fonds duquel il peut puiser les énergies désirées. Nous tenterons maintenant de préciser le développement historial par lequel la philosophie amène la technique moderne, en prenant pour phare le dernier penseur de la vérité de l'étant et en essayant de comprendre son rapport à l'époque de la dévastation planétaire. Pour ce faire, nous proposons l'utilisation des concepts principaux de la philosophie de Nietzsche, que nous avons préalablement définis, la volonté de puissance, la justice et l'éternel retour du même, afin de saisir comment ils se concrétisent à l'époque de la technique. Les divers liens qui réunissent la dernière parole de la métaphysique et l'appel sous le mode de l'arraisonnement sont davantage suggérés, par Heidegger, qu'ils ne sont traités de manière parcimonieuse et approfondie. Il faut, à l'aide des

¹²⁹ *Ibid.*, p.82.

morceaux de différentes œuvres, combler les vides laissés par l'auteur et rendre compte des multiples aspects de ce lien.

Comment la volonté de puissance s'affirme-t-elle, lorsque l'appel qui régit le dévoilement est l'arraisonnement? À l'intérieur du processus de provocation de l'étant, c'est toujours la volonté humaine qui dirige et contrôle, même si ce n'est pas elle qui donne sa tonalité à l'appel. Ce qu'elle recherche par son activité, c'est l'augmentation de sa propre puissance, c'est le règne planétaire de la volonté. Partout, ce qui doit s'imposer et dominer, c'est le vouloir humain; l'homme cherche à se rendre *maître et possesseur* de toutes les choses, de tout l'étant. La façon dont la volonté parvient à la domination universelle n'est pas sans rappeler celle qui caractérisait la volonté de puissance et sa quête de surplus chez Nietzsche: un mouvement incessant qui va de la mise en sécurité de l'étant conquis à l'exploitation de technologies révolutionnaires assurant la conquête de nouvelles énergies. Les étapes de stabilisation et d'accroissement de la puissance se succèdent et ce qui importe au bout du compte, c'est toujours la domination accentuée de l'homme sur la planète au profit de l'hégémonie de la volonté. « La volonté de volonté pose, comme conditions de sa possibilité, que le fonds soit mis en sûreté (vérité) et que les tendances puissent être poussées au-delà d'elles-mêmes (art). La volonté de volonté organise donc elle-même, en tant qu'être, l'étant.¹³⁰ » D'un côté, tout doit être calculé pour la mise en sécurité des énergies et l'organisation de tout étant disponible. L'homme s'assure sans relâche de la disponibilité de tous les étants par une planification générale de tout dévoilement; il faut qu'il maîtrise, par de rigoureux calculs, toute activité, qu'elle lui soit propre ou qu'elle soit celle de la machine. D'un autre côté, le calcul ne peut jamais être total, puisque la volonté est perpétuelle quête de puissance. C'est pourquoi de nouvelles pulsions, de nouveaux plans, qui permettront la mise en sécurité d'un nombre plus important d'énergies, doivent inconditionnellement voir le jour. La maîtrise est une avancée, elle ne se contente jamais d'un état stable, mais cherche sans cesse à s'imposer sur de nouveaux fonds, ce qui entraîne de nouvelles réalisations, ou si on préfère le « progrès ». En somme, ce qui est globalement recherché, c'est le grand style, soit une planification massive, de fond en comble organisée, simplifiée et efficace, de tout ce qui peut être utilisé. Le grand style permet l'exploitation de nouveaux fonds d'une manière

¹³⁰ *Ibid.*, p.100.

encore plus froide, lucide et attentionnée que toute planification arrangée jusqu'alors. « Le gigantesque du grand style correspond à la sobriété qui cèle la plénitude d'essence propre à cette simplicité dont la maîtrise constitue le caractère insigne de la Volonté de puissance.¹³¹ »

À l'ère de la prolifération des énergies atomiques, quel mode de penser est propre à l'humanité? Quels sont les hommes qui dirigent le processus de dévastation? Le mode de penser contemporain est en liaison avec la justice nietzschéenne telle que nous l'avons définie au terme du premier chapitre. Il y a ouverture de l'étant d'après des projections de valeurs humaines, puis calculs de l'excellence de ces horizons en fonction de la puissance. L'évaluation des horizons repose sur une valeur supérieure, celle de l'utilité (pour la domination de l'homme sur l'étant, pour sa quête de surplus). La question qui partout se pose est: Est-ce que la soumission de tel ou tel fonds est utile pour l'espèce? La rend-elle plus forte et plus puissante? On cherche toujours davantage à réguler la vie, à lui imposer une direction, afin d'augmenter, d'intensifier les impressions de maîtrise et de supériorité. Les hommes sont entrés en accord par rapport aux buts essentiels; ce qui compte, c'est désormais la mise en sécurité des fonds et des calculs qui les ouvrent, mise en sécurité doublée d'une obsession pour le progrès, pour l'affirmation de la qualité de vie et l'appropriation des richesses naturelles. Somme toute, même si on reconnaît l'aspect chaotique du devenir, on invente autant de buts qu'il est possible afin d'assurer l'hégémonie de la volonté. On fixe les fonds sur lesquels on peut compter, on schématise l'ensemble du devenir à l'aide de subtils calculs mathématiques et on tente de régler tous les comportements des hommes, entre eux ou à l'égard de l'étant. Tout cela dans un but unique: dépasser les seuils de domination déjà atteints. « Désormais la subjectivité en tant que Volonté de puissance dans l'autorisation pure et simple de la puissance à se dépasser ne se veut elle-même qu'en tant que puissance.¹³² »

Dans les horizons ouverts par l'homme contemporain, les projections ne sont déployées que comme moyens pour une finalité plus essentielle: la puissance. Elle ne devient jamais un moyen pour quelque chose d'autre, puisqu'elle est la fin intégrale de toute activité, de toute ouverture de sens. À ce propos, Heidegger écrit: « Pour peu que l'on puisse parler ici de but, c'est l'absence de but de la souveraineté inconditionnée de l'homme sur la terre qui

¹³¹ Heidegger, M., *Nietzsche I*, p.248.

¹³² Heidegger, M., *Nietzsche II*, p.243.

est le but. L'homme de cette souveraineté est le surhomme.¹³³ » Penser sous le mode de la justice, au terme de la métaphysique, c'est appartenir à la surhumanité qui organise l'ensemble de l'activité humaine afin de faire régner globalement la volonté, c'est désirer que le vouloir soit libre d'imposer ses projets impératifs dans les plus infimes racoins de l'étant.¹³⁴ La surhumanité est aussi, lorsqu'on la compare à l'essence de l'homme traditionnel, une sous-humanité, puisque ce qui nous différencie de l'animal, la raison ou l'intellect, est désormais au service de ce qui était propre à l'animal, la passion, le désir. La raison devient l'instrument du corps, de l'animalité, de la volonté; le corps fixe ses objectifs et utilise la rationalité comme moyen de les réaliser. « Aux pleins pouvoirs donnés au surhomme répond la libération totale du sous-homme. L'impulsion de l'animal et la *ratio* de l'homme deviennent identiques.¹³⁵ » Celui qui réussit à faire coopérer à l'intérieur de lui la volonté et la raison est celui qui possède le meilleur instinct, est la brute intellectuelle. C'est à ce type d'homme que revient le pouvoir, c'est-à-dire le contrôle des différents secteurs du dévoilement de l'étant, parce qu'il est en mesure de planifier efficacement l'opération vers la

¹³³ *Ibid.*, p.102.

¹³⁴ En ouverture de son article « Heidegger et le surhomme », Haar déclare: « De toutes les interprétations que Heidegger donne des grands thèmes nietzschéens, c'est peut-être celle qu'il donne du Surhomme qui révèle la plus grande volonté de réduction, le plus puissant effort d'enfermement. » (p.1) Le surhomme est présenté par Heidegger comme la réalisation métaphysique du concept d'homme. Il est la dernière figure humaine car il vient inverser celle de la subjectivité spirituelle détentrice du savoir absolu chez Hegel. Dans la doctrine nietzschéenne, c'est l'instinct qui prime et qui met à son service la raison. Haar estime que Heidegger fait fausse route en concevant le surhomme en tant qu'accomplissement du dernier homme, parce que pour Nietzsche le surhomme et le dernier homme sont amenés à se rencontrer, même s'ils vivent l'un à l'écart de l'autre, et parce qu'entre le surhomme et le dernier homme, il y a un fossé infranchissable; les deux sont totalement différents. De plus, selon Haar, Heidegger ne peut pas prétendre que Nietzsche inverse la science hégélienne. Au terme de la dialectique, le sujet hégélien est absolu, complètement transparent à lui-même, tandis que la volonté de puissance est éclatée, agitée par une infinité de forces contradictoires. Heidegger dit aussi que le surhomme se réalise dans la figure du fonctionnaire de la technique, conception que Haar critique avec véhémence. En tant qu'organisateur et que planificateur de la dévastation, le surhomme est passif et il se conforme au projet général, alors que pour Nietzsche il est actif et inventeur de nouvelles manières d'exister, il est artiste et cherche le nouveau et le différent. De plus, plutôt que de vivre au sein de la société des hommes, le surhomme préfère la solitude et est indifférent à toute forme de pouvoir politique. Nietzsche compare le surhomme au dieu d'Épicure, un dieu non-interventionniste, éloigné du démiurge de Platon par son inactivité et sa tranquillité, ce qui fait dire à Haar que le surhomme est peut-être plus près du penseur à l'écoute de l'être que Heidegger le laisse parfois entendre. Il faut aussi noter que certains textes plus tardifs de Heidegger (voir *Essais et conférences*, p.123 et *Qu'appelle-t-on penser?*, p.111-112.) nous paraissent plus près des pensées de Nietzsche et critiquent la conception du surhomme en tant que fonctionnaire de la technique. (Voir Haar, M., « Heidegger et le surhomme. »)

¹³⁵ Heidegger, M., *Essais et conférences*, p.109.

puissance. Par son flair surhumain, il peut sentir quels sont les facteurs à considérer, et par son esprit génial résoudre les équations sophistiquées, au sein du processus de provocation. Le surhomme est le chef, il gère adéquatement les hommes, les machines et l'usure de l'étant, au profit de l'utilité, et calcule les gains et les pertes énergétiques de manière froide et parcimonieuse, considérant l'éventualité de progrès.

Les « natures de chef » sont celles qui, se fondant sur la sûreté de leur instinct, se font embaucher par le processus en qualité d'organes régulateurs. Ils sont les premiers employés dans ce mouvement d'affaires qu'est l'usure sans réserves de l'étant au service de la mise en sûreté du vide créé par l'abandon loin de l'Être.¹³⁶

Essayons maintenant de trouver en quelle façon l'éternel retour du même devient la détermination fondamentale du temps à l'époque de la technique moderne. Cette tâche est complexe car ce thème est rarement abordé de front par Heidegger, mais nous tenterons tout de même d'élaborer certaines pistes de solution. Nous venons de voir comment tout projet humain est désormais réduit à un moyen au service de l'accroissement de la puissance. La puissance n'est pourtant pas quelque chose qui peut être obtenu définitivement, puisqu'à chaque fois qu'un nouveau degré est atteint, il faut en viser un plus élevé. La volonté de volonté s'oppose conséquemment à toute nouvelle donation de l'être; elle se prend dans le cycle de la conquête, qui roule sur lui-même à l'infini. L'effort de dévastation devient l'unique action, l'unique réalisation de l'homme de l'ère atomique. C'est la volonté qui, à chaque fois, ouvre des perspectives et met les moyens en œuvre pour les exécuter; par cette ouverture, ce qui est essentiellement visé par la volonté, c'est un surplus d'elle-même et pour elle-même. En ce sens, le devenir n'est pas insensé, car il obéit à la loi universelle du retour éternel de la stabilisation et de l'accentuation de puissance. La volonté ouvre le devenir à l'intérieur de l'anneau enlaçant du retour; l'exécution de la dévastation planétaire est assujettie à la consistance accordée par le devenir revenir de la quête de surabondance.

À la toute fin du texte « *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* », Heidegger écrit: « Qu'est-ce que l'essence du moderne « moteur », sinon *une* nouvelle forme du Retour éternel de l'Identique?¹³⁷ » L'image est certes frappante, mais aussi très énigmatique. L'auteur nous donne certains indices pour son interprétation en soulignant que ni l'essence de la machine ni

¹³⁶ *Ibid.*, p.111.

¹³⁷ *Ibid.*, p.147.

la pensée de l'éternel retour ne sont des choses machinales ou mécaniques. Quelle est l'essence du moteur? Nous l'avons vu, l'essence de l'époque de la technique moderne dans laquelle est employée la machine est l'arraisonnement, et c'est en réponse à ce rassemblant de l'appel que l'homme commet l'étant comme fonds. Quel est le moteur de l'essence? Le premier moteur de la pensée de Nietzsche est l'éternel retour du même et il met en action la volonté de puissance. L'arraisonnement serait, selon le passage cité, *une nouvelle forme* de la pensée la plus abyssale. Comme la métaphysique domine encore la pensée propre à la provocation des énergies, le temps considéré comme anneau de la répétition éternelle serait encore présent sous une forme dérivée à titre de réponse à la question sur l'étant maximum à l'époque de la technique, mais sans pour autant qu'il puisse y avoir un nouveau discours métaphysique, puisque celle-ci n'a plus autorité depuis l'achèvement de ses possibilités essentielles dans la philosophie de l'éternel retour. À moins que par son image, Heidegger ait voulu marquer l'achèvement diabolique de la pensée de Nietzsche en une gigantesque machine, un premier moteur qui octroie un temps infini à la dévastation planétaire, *une machine infernale*.¹³⁸ Dans ce cas, nous pourrions penser que tout ce qui est mû fait partie de cette machine, dans laquelle chaque mécanisme est fonction de tous les autres, et ce afin de permettre le mouvement général et perpétuel de l'ensemble (par exemple une horloge sur laquelle tournent les aiguilles).

3.3 La relève de la pensée méditative.

La métaphysique, en bloc, est nihiliste parce que son destin est celui de l'oubli de l'être. À son terme, l'être ne se pense plus que comme éternel retour de la volonté de puissance; il est devenu, purement et simplement, la loi générale du devenir. Dans son avancée, la métaphysique laisse apparaître ce qui est inscrit en elle depuis son origine: la perte de soi de l'être au sein de l'étant. « L'être même demeure par essence nécessairement impensé dans la métaphysique. Celle-ci est l'histoire dans laquelle il n'en est rien par essence, quant à l'être même. *La métaphysique est en tant que telle, l'authentique nihilisme*.¹³⁹ » Nous avons vu qu'il est aussi question, chez Nietzsche, d'un nihilisme et que celui-ci est en rapport avec une valorisation qui place les idéaux dans la région suprasensible. La grammaire du nihilisme est

¹³⁸ Voir Birault, H., *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p.568.

¹³⁹ Heidegger, M., *Nietzsche II*, p.281.

différente chez Heidegger, puisqu'il ne s'agit plus de le penser en termes de valeur, mais plutôt comme oubli de l'être. *Nihil* signifie désormais que l'être ne veut plus rien dire, qu'il est sombré dans le néant. Il convient donc de refaire le procès de la métaphysique en pensant son développement dans l'optique de l'oubli de l'être. Dès l'origine, par son questionnement initial, la métaphysique est oublieuse de l'être. La première question est toujours: Qu'est-ce que l'étant? L'investigation sur l'être naît inconditionnellement de cette question. Le philosophe veut connaître l'être, mais uniquement lorsqu'il est en rapport avec l'étant, soit comme l'essence de l'étant, son caractère général et commun, soit comme l'étant le plus étant ou l'étant maximum. L'être est inévitablement pensé dans un rapport fondateur à l'étant, mais jamais tel qu'il est en lui-même, hors de la relation d'apriorité, ce qui fait dire à Heidegger: « L'être de l'étant est questionné à partir de l'étant, en tant que ce qui est pensé *eu égard* à l'étant.¹⁴⁰ » En somme, le questionnement métaphysique cherche d'emblée à expliquer la présence de l'étant, et pour y parvenir, il opère un passage par l'être, qui vient fonder la totalité de l'étant en tant qu'*a priori* possibilisant.

Avec sa pensée unique, Nietzsche achève la métaphysique; elle atteint sa forme définitive par la découverte de l'être de l'étant pensé comme volonté de puissance sous le mode de l'éternel retour du même. Le surhomme, déterminé par cette propriété d'être, est celui qui prend en charge le calcul des valeurs selon leur potentiel pour la conservation et l'augmentation de la puissance. Il ne cherche dans l'étant que des manières nouvelles d'accroître sa force, et pour y arriver, il s'invente des méthodes fondées sur des calculs inédits. L'être, la représentation temporairement acceptée, qui se donne en tant que valeur tenue pour vraie, n'est envisagé que comme moyen dans le but de la stabilisation de la puissance. Nietzsche prétend avoir surmonté le nihilisme, mais à l'intérieur de la grammaire heideggérienne, il le pousse plutôt à son comble. Dans sa philosophie, toute différence ontologique est abolie et tout se situe sur un même plan: l'immanence. L'éternel retour est la manière d'être la plus intime de la volonté de puissance, qui est, par ailleurs, l'essence de toute vie. L'être n'occupe plus une position privilégiée, à l'écart du monde et en soi différent du devenir, même si l'éternel retour conserve le rôle de fondement premier et universel.

¹⁴⁰ Heidegger, M., *Nietzsche II*, p.277.

La métaphysique culmine et s'achève dans la pensée de Nietzsche, mais elle ne cesse pas pour autant d'être effective, puisqu'elle détermine en profondeur la technique moderne. La provocation de l'étant par l'homme et ses machines est le résultat historial du discours sur l'étant en totalité. Le grand danger propre à l'ère atomique était contenu en germe dans la philosophie de Platon, bien avant que Nietzsche n'en réalise la transvaluation. La fin de la métaphysique entraîne une donation non métaphysique de l'être, dont l'essence est l'arraisonement, et cette donation se tient à l'extrémité du nihilisme occidental. À l'époque de la technique moderne, l'être ne se donne plus dans aucun discours, puisque c'est l'homme qui, par lui-même et pour lui-même, assure toute prise en compte de l'étant. Ce qui est dorénavant essentiel pour l'homme, c'est de mettre en sécurité sa propre présence au coeur de l'étant et de maîtriser les fonds pour acquérir plus de puissance. Le questionnement à propos de l'être n'est plus envisageable sous la forme philosophique. L'être est presque entièrement oublié et dans sa plus grande détresse, personne ne se soucie plus de son oubli.

La situation qui prévaut dans notre monde est pleine de danger pour l'humanité. Les surhommes devenus poursuivent leurs buts sans cesse et sans relâche: l'augmentation de la volonté, l'augmentation de la puissance. Le dire de l'être qui était autrefois prononcé par les philosophes s'est achevé dans les leçons de Nietzsche. Maintenant, dans un retour identique des mêmes situations, dans un horizon de temps sans borne et sans finalité, s'accomplit ce qui seul prend valeur sous la pression de l'homme le plus fort. La prophétie de Zarathoustra s'est réalisée, le jeu du monde est dorénavant régi par la mécanique de l'éternel retour du vouloir de la puissance. Est-il possible qu'ensuite ce soit le néant pour la pensée? Est-il possible que l'être se taise pour toujours, témoin muet d'un dévoilement infini? Peut-être qu'une autre donation mettra fin à la désespérance, qu'une autre halte de l'être nous attend comme destinée. Peut-être qu'une nouvelle façon de penser, qu'un regard excentrique porté sur l'étant et sur les divins ou qu'une percée vers l'être nous permettront à nous, les mortels, de (re)devenir libre au sein de l'étant. Et si l'oubli même de l'oubli de la différence devait précéder un questionnement original à propos du déclin de l'être... Et si l'être lui-même s'était donné comme histoire dans laquelle il devient nullité pour que nous entendions enfin sa voix silencieuse qui nous adresse la parole...

Dans la suite du texte, nous essaierons de comprendre ce qui est resté impensé par la philosophie par rapport à la vérité de l'être. Les philosophes de la tradition n'ont pas vu que l'être est un déploiement en mode rassemblé. En conséquence, ils n'ont pas pu rester à l'écoute de ce déploiement et ont toujours tenté de saisir l'être sous un concept et une logique. Heidegger médite le don originaire et cette attention lui permet de penser autrement la vérité. Nous présenterons brièvement son approche sous trois points de vue: l'être pensé comme non-occultation, la proximité de l'objet et le dire et le penser humains, et le temps non métaphysique.

3.3.1 Oubli de l'être et non-occultation.

Le retrait de l'être au sein de la dévastation planétaire ne peut être attribué à l'homme et à sa volonté impératrice, puisque la pensée est toujours une donation en provenance de l'être. L'homme prend la parole pour autant qu'il sache se tenir à l'écoute de ce qui s'offre dans la non-occultation; il est le lieu du dévoilement, le héraut du verbe. Ainsi s'établit la relation entre l'être et l'homme: tandis que l'homme reçoit en partage le don de l'être et le met à l'abri dans la présence, l'être donne possibilité à l'éclairci par son éclosion. Heidegger soutient que même le nihilisme sous sa forme achevée est un dévoilement en provenance de l'être: «...l'Être même, de quelque manière que ce soit, fût-ce en demeurer-manquant, revendique l'essence de l'homme; laquelle essence est l'abri dont l'Être même se pourvoit pour se rendre en tant que la venue de la non-occultation en un tel abri.¹⁴¹ » Puisque c'est l'être qui donne forme à la pensée, espérer la fin du péril et la sortie hors du nihilisme revient à se tenir prêt pour l'appel salvateur. En attente d'une nouvelle halte, l'homme questionne la technique moderne et l'omission de l'être, s'approprie la métaphysique en démasquant ses fondements et en questionnant ses questions, et ainsi se rend disponible à une nouvelle compréhension de l'être.

La remémoration de la donation métaphysique rassemble le dire oublieux de l'être et en questionne l'impensé. Elle s'approprie l'histoire de la « science première » et la considère comme un nihilisme qui s'achève dans l'arraisonnement. Ainsi, elle accomplit le *pas en arrière* et le *saut* hors de la métaphysique et peut renouer le dialogue avec le dire originaire

¹⁴¹ *Ibid.*, p.293.

non platonicien. La remémoration est initialement une propédeutique à une écoute plus attentive; s'appropriant la métaphysique dans ce qu'elle a d'impensé, elle prépare à une méditation authentique de l'impensé. Le dire sur la propriété d'être de l'étant saisi par la remémoration, la pensée peut enfin revenir au commencement et s'ouvrir à l'initiale donation; elle est prête à accueillir la parole originaire de l'être. « ...la métaphysique est l'histoire de l'Être en tant que départ hors du Commencement, lequel départ, progressant, un jour laissera le retour devenir détresse et la remémoration du Commencement, nécessité pleine de détresse.¹⁴² »

Dans un texte des *Vorträge und Aufsätze* nommé « Alèthéia (Héraclite, fragment 16) », Heidegger tente de retrouver le sens originaire du mot grec ἀλήθεια. Pour ce faire, il propose de méditer le seizième fragment des écrits d'Héraclite, qui se lit ainsi: « τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἔν τις λάθοι; *Comment quelqu'un peut-il se cacher devant ce qui ne sombre jamais?*¹⁴³ » Il faut dès lors se demander: Qu'est-ce qui ne sombre jamais, ne disparaît dans l'occultation? À cette question, les Présocratiques répondent que la φύσις est émergence continue. La première partie du fragment étudié: τὸ μὴ δῦνόν ποτε, nous apprend que la φύσις est dévoilement parce qu'elle ne sombre jamais dans le voilé. Occultation et non-occultation sont présents ensemble dans la φύσις, ils jouent l'un contre l'autre pour permettre l'ouverture. « L'émergence comme telle, en toute circonstance, incline déjà à se fermer. C'est dans cette fermeture d'elle-même qu'elle demeure à l'abri. [...] C'est le se cacher qui garantit son être au se dévoiler.¹⁴⁴ » L'éclaircie ne peut projeter sa clarté que si elle est entourée d'obscurité. Nous comprenons maintenant que le α- d'ἀλήθεια est utilisé en un sens privatif, puisque le domaine de la vérité est celui de la privation de la λήθη. Ce qui signifie que le dévoilement nécessite d'avance le voilement, que la non-occultation naît de l'occultation.

Au trentième fragment, Héraclite écrit que ce qui ne sombre jamais, c'est le πῦρ, le feu. Cet élément est cause de tout ce qui se déploie en présence, car il est ce qui sans cesse émerge à partir du rien, sans pourtant craindre de sombrer dans le rien. Le feu rassemble toutes les choses et préserve un espace pour celles-ci à l'intérieur du κόσμος. « Le monde est

¹⁴² *Ibid.*, p.395.

¹⁴³ Heidegger, M., *Essais et conférences*, p.314.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.328.

un feu qui dure, une émergence durable au plein sens de la φύσις.¹⁴⁵ » La seconde partie du fragment 16 demande: πῶς ἄν τις λάθοι; comment un τις, un mortel ou un immortel, pourrait-il se cacher? Cette question est posée en référence à ce qui émerge sans cesse, au πῦρ. Nous comprenons qu'il est impossible pour les hommes et les dieux de rester caché, car ils sont présents au sein de la φύσις. L'éclaircie réunit mortels et immortels à l'intérieur de la clairière, c'est elle qui leur permet d'exprimer l'être par le λόγος. L'ἀλήθεια réclame les hommes et les dieux afin que par leur expression ils la préservent et la laissent durer. « Ils peuvent ainsi, à leur façon, parachever l'éclairement (c'est-à-dire l'amener à la plénitude de son être) et par là veiller sur la clarté.¹⁴⁶ »

3.3.2 La proximité de l'objet et le dire et penser humains.

Dans cette section, nous étudierons deux aspects de la *pensée du retour* proposée par Heidegger: la proximité de l'objet et le rapport du dire et penser à l'être. En ce qui concerne le premier, je m'en tiendrai aux propos tenus par l'auteur dans le texte « Das Ding ». Il espère établir une pensée qui ramène la chose auprès de nous, pour que nous cessions de la considérer comme un objet qui nous est extérieur et que nous représentons. Même si aujourd'hui les distances traversées sont toujours plus grandes et le temps pour les parcourir est toujours plus court, nous ne sommes pas pour autant plus proches des choses. La proximité nous échappe dans un flot d'objets indifférenciés, tout est trop près et tout est confondu. C'est pourquoi cette question redevient pertinente: « Qu'en est-il de la proximité? Comment appréhender son être?¹⁴⁷ »

Heidegger va vers la proximité en interrogeant ce qui séjourne auprès de nous: les choses. Les questions: Qu'est-ce qu'une chose? Qu'est-ce que cela veut dire que la chose se tienne en et par soi-même?, prennent alors toute leur importance. L'auteur utilise comme exemple la cruche, qui a pour caractéristique principale de pouvoir contenir un liquide. La cruche a été produite par un potier avec de la terre. Elle est mise en forme grâce à la fabrication, mais ce n'est pas en propre ce qui fait d'elle une chose, parce qu'elle est ainsi

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.332.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.337.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.196.

pensée en tant qu'*objet*. Nous ne disons pas tout de l'être de la cruche lorsque nous disons qu'elle a été produite. Le potier a une idée de l'aspect que prendra la cruche avant, pendant et au terme de la production, mais cette idée n'est présente que dans ce processus. Une fois qu'il a terminé, la cruche se tient d'elle-même, elle devient autonome. Elle est remplie pour différents usages et participe à la vie des hommes. Nous pouvons certes percevoir l'objet et nous imaginer sa forme, mais nous manquons ainsi l'essentiel de la cruche, le vide qu'elle offre à emplir.

« Mais comment la chose déploie-t-elle son être ?¹⁴⁸ » Pour répondre à cette question, Heidegger va tenter l'étude étymologique du mot *chose* et chercher sa signification propre. Pour rendre compte de l'extérieur les Latins ont employé le mot *ens*, les Romains *res* et les Grecs *ὄν*. Les philosophes modernes pensent aussi cette réalité en tant qu'*objet*. La signification primordiale est davantage à rechercher dans le vieux mot allemand *thing*. Ce mot est utilisé pour nommer une assemblée d'hommes réunis dans le but de discuter des affaires communes ou, dans un sens élargi, de tout ce qui les concerne. Dans ce sens restreint et plus originaire, la chose est le rassemblant, elle lie les hommes et le monde dans lequel ils vivent. La chose devient manifeste pour nous parce qu'elle réunit et fait apparaître, mais que réunit-elle et que fait-elle apparaître? « La chose rassemble. Rassemblant, elle retient la terre et le ciel, les divins et les mortels. Retenant, elle rend les Quatre proches les uns des autres dans leurs lointains.¹⁴⁹ »

Les chemins ouverts par l'interrogation sur la chose nous invitent à reconsidérer l'être de la proximité: elle est ce qui réunit les Quatre et les laisse paraître. La réflexion conserve l'être propre de chaque membre, mais les conduit en les *transpropriant* au cœur d'une relation unique. Tous conservent leur unicité, mais en même temps ils se donnent aux autres dans le spectacle des multiples reflets. La proximité libère et lie, elle accomplit ce que Heidegger nomme « le jeu de miroir du *Quadriparti* » ou encore « le jeu du monde ».¹⁵⁰ Elle entoure les Quatre non pas comme si elle venait s'y surajouter, mais en leur permettant de s'enlacer, de s'emmêler, de faire monde. C'est lorsque nous laissons la chose nous dévoiler le

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.206.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.211.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.214.

jeu du monde que nous la considérons dans son être. Elle *est* parce qu'elle rassemble les membres du *Quadriparti* et fait apparaître pendant un certain temps le domaine de l'*Anneau* encerclant le monde. La chose est portée à la présence par la simplicité qui réunit et produit l'enlacement. Cette simplicité peut être appréhendée par celui qui est vigilant. Ainsi il se rapproche des choses, habite dans leur proximité.

Le second aspect que nous considérerons dans cette section est le dire et le penser humains, et pour ce faire nous utiliserons le texte de Heidegger nommé *Logos (Héraclite, fragment 50)*. Par une lecture attentive d'un fragment d'Héraclite, l'auteur espère faire quelques pas en direction du sens originaire du mot λόγος. Ce que signifie ce mot dans le discours de celui que l'on surnomme l'Obscur est une énigme et pour l'expliquer, il faut d'abord que soit éclaircie la signification de λέγειν. Depuis l'Antiquité, les interprètes ont pensé ce mot en tant qu'un dire conforme à la raison comme mesure; il faut maintenant remonter avant la raison philosophique et retrouver son sens initial. Le λέγειν est habituellement pensé comme le dire, le parler, l'énoncer, mais d'une façon plus originelle, le mot a le sens de *legen*, c'est-à-dire de poser, d'étendre devant soi en mode rassemblé. Le mot allemand *Lesen* signifie entre autres la récolte, et ce mot est en rapport avec λέγειν. La récolte est le travail de nombreux hommes, qui unissent leurs forces pour placer sous un abri commun les fruits de la semence. En ce sens, λέγειν veut dire que nous prêtons attention à ce qui est rassemblé dans l'éclaircie, qu'il nous importe de le conserver comme il apparaît dans le non-caché. À l'origine, le mot signifie donc l'étendre et le rassembler, c'est seulement ainsi que le dire peut faire apparaître et réunir ce qui est présent dans l'éclaircie. « Λέγειν, c'est étendre. Étendre est l'acte, recueilli en lui-même, qui laisse étendu-devant ce qui est ensemble présent.¹⁵¹ » Dès le début, le dire des hommes rassemble et laisse étendu devant tout ce qui est présent. En tant qu'il fait ceci, le dire se fonde dans ce qui est dévoilé à l'intérieur de l'éclaircie. « ...le parler du langage se produit à partir de la non-occultation des choses présentes et se détermine comme laisser-étendu-ensemble-devant, conformément au fait que la chose présente est étendue devant nous.¹⁵² »

Nous analyserons maintenant les deux parties de la sentence de Héraclite en suivant

¹⁵¹ *Ibid.*, p.255.

¹⁵² *Ibid.*, p.257.

l'interprétation de Heidegger. Οὐκ ἔμοῦ ἄλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας se traduirait ainsi: si vous ne m'avez pas prêté l'oreille, mais si vous êtes à l'écoute, le véritable entendre est...¹⁵³ Qu'en est-il alors de l'écoute? Elle se produit lorsque nous portons une attention constante à la parole qui nous est adressée, qui nous est dite. La parole nous tient dans ce qui est dit parce qu'elle joint ensemble ce qui se déploie, la totalité de ce qui est étendu devant. Héraclite dit οὐκ ἔμοῦ, ne m'écoutez pas, mais que faut-il écouter? Le λόγος est la pose recueillante, il déploie son être comme rassembler et étendre. Il faut savoir l'écouter et lui appartenir.

La seconde partie de la sentence est la suivante: ὁμολογοεῖν σοφὸν ἔστιν Ἐν Πάντα. La traduction habituelle est: il est sage de porter attention au sens du λόγος, alors nous entendons: Un est Tout. Cependant, Ἐν Πάντα n'est pas ce que le λόγος donne à entendre comme sens. Ἐν est l'Un unique qui réunit et met à l'abri ce qui est présent. « Ἐν Πάντα dit ce qu'est le λόγος. λόγος dit comment Ἐν Πάντα déploie son être. Tous deux sont une même chose.¹⁵⁴ » Le λόγος a posé le tout, il l'a mis à l'abri de telle façon qu'il devient accessible pour le λέγειν humain en tant que chose présente. Il dépose la chose présente dans la présence, la laisse étendue devant. Il met toutes choses à l'abri dans le tout, il porte à l'être et maintient les choses présentes et absentes. L'Un transporte dans le monde de la durée. « Ainsi le λόγος déploie-t-il son être comme le pur fait de recueillir, de rassembler et d'étendre. [...] Ὁ Λόγος est: la Pose recueillante, et rien d'autre.¹⁵⁵ » Chez les mortels, le λέγειν véritable se présente comme ὁμολογοεῖν, comme dire le même que... Quand l'ὁμολογοεῖν a lieu, alors σοφὸν, la sagesse, apparaît. Elle caractérise celui qui s'accommode du λόγος, celui qui est bien disposé. Le λέγειν des mortels se plie au λόγος, il se plie à ce que le rassemblement opéré par le λόγος lui propose. Il laisse étendu devant ensemble le tout, c'est-à-dire les choses présentes dans la non-occultation. Quand le dire de l'homme est réponse au dire de l'être, la sagesse se produit.

3.3.3 Le temps et l'être.

Dans un texte nommé *Zeit und Sein*, Heidegger présente sa pensée du temps. Contrairement à

¹⁵³ Voir Heidegger, M., *Essais et conférences*, p.262.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.268.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.260.

ce qu'ont pu prétendre les métaphysiciens, le temps ne doit pas être considéré comme quelque chose d'étant, car à proprement parler il n'est pas. Certes, il y a les choses temporelles, qui ont leur abri dans le passer du temps; tout étant est temporaire, il demeure durant un certain intervalle avant de périr. « Demeurer signifie: ne-pas-s'évanouir, donc: avancée de l'être, c'est-à-dire être dans le mouvement d'approche qu'est l'entrée dans la présence.¹⁵⁶ » L'étant est un produit de l'être et son séjour dans la présence est fini. Pourtant, derrière la finitude des choses présentes se cachent deux éléments qui, en somme, demeurent en tant que Même: l'être et le temps. Ceux-ci se déterminent mutuellement, puisque l'être se donne comme éclaircie et fait émerger quelque chose de temporel, et que le temps dans la porrection de ses trois modes fait avancer l'être comme destin. L'être et le temps ne sont pas; *Il y a être* et *Il y a temps*, mais comment penser cette donation première, ce *Il* commun aux deux paroles?

Lorsque Heidegger dit: *Il y a être*, il signifie que l'être nous offre la présence, qu'il laisse l'étant durer dans l'éclaircie. L'être n'est rien d'étant, il est plutôt ce qui rassemble et ouvre: « De l'être Il y a, en tant que libération (hors du retrait) d'un déploiement en présence.¹⁵⁷ » Or, l'être pensé comme *Anwesen* porte avec lui le changement de sa manière de se donner, c'est pourquoi la série de ses dons peut être comprise comme l'histoire de l'être. Dans son cheminer vers l'avant, ce qui abrite l'étant fait halte et se laisse dire par l'homme d'une façon chaque fois différente. Aucune nécessité ne détermine cette avancée, mais elle n'est pas non plus laissée à la contingence, car le dire demeure chaque fois rattaché à la mémoire de l'être. Les époques ne sont pas détachées les unes des autres, par exemple les différentes pensées de la *présence* se recouvrent comme des strates à partir de leur origine grecque commune et se surpassent dans le monde de la technique. C'est en ce sens que l'histoire est un destin. « Histoire de l'être veut dire destination de l'être.¹⁵⁸ »

La métaphysique, nous l'avons vu, se représente le temps à partir du maintenant. Le passé et le futur apparaissent sous cette perspective comme le *ne plus jamais* et le *pas encore* du maintenant, et ainsi le temps présent passe comme une succession de moments séparés

¹⁵⁶ Heidegger, M., *Questions IV*, p.195.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.199.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p.203.

entre eux et calculables. Heidegger estime qu'il faut penser le temps en fonction de la présence entendue comme se déployer et durer dans l'éclaircie. En ce sens, les choses qui sont absentes, parce qu'elles ne sont plus ou parce qu'elles sont à venir, viennent aussi à notre rencontre; elles appartiennent au déploiement de l'être et se montrent à nous qui les accueillons. Le maintenant n'est manifestement pas le seul mode du temps qui soutient la donation, au contraire: « Le rapport réciproque des deux [l'avoir-été et l'à-venir] apporte, porte et produit en même temps le présent.¹⁵⁹ » Cet apport ne peut cependant pas être pensé comme une antériorité logique du mode de l'absence sur celui de la présence. Ce qui détermine le temporel est le temps en propre et ce dernier est constitué de trois modes qui sont continuellement en interactions mutuelles. Pour permettre l'éclaircie, le présent, le passé et le futur sont placés en relation réciproque, sans toutefois que l'avoir-été et l'avenir ne deviennent présents. « « Espace libre du temps » nomme maintenant l'Ouvert, qui s'éclaircit dans la porrection qui porte et apporte les uns aux autres l'avenir, l'être-passé et le présent.¹⁶⁰ »

Dans la suite du texte, Heidegger va tenter de déterminer ce qui réunit l'être et le temps. Il rappelle d'abord ses résultats: l'être est ce qui rend possible la présence et le destin, et le temps permet à l'être d'avancer dans l'éclaircie lors que la porrection triple se joue entre les modes. Le projet est maintenant de méditer ce *Il* commun aux deux *Il y a*, ou encore ce *et* qui unit temps et être, à partir de cette donation du temps et de l'être. Selon l'auteur, ce qui les pose ensemble, c'est le déploiement en tant que tel: « Ce qui détermine et accorde tous deux en leur propre, et cela veut dire dans leur convenance réciproque - nous le nommons: *das Ereignis*.¹⁶¹ » Cependant, l'*Ereignis* se laisse difficilement déterminer par le langage propositionnel, puisque pour le décrire aucun mot et aucun énoncé n'est satisfaisant. Ce que nous savons, c'est que le temps et l'être sont donnés dans et par l'avènement. L'être est en perpétuel changement, de nombreuses possibilités de donation restent en retrait. Le jeu entre le passé et l'avenir produit le présent, qui se donne toujours de nouveau à partir des absents. Ces deux acquis montrent la même chose: le retrait de l'*Ereignis*. L'avènement émerge sans cesse de telle manière que ce qui le caractérise en propre n'est jamais donné.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p.210.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.211.

¹⁶¹ *Ibid.*, p.218.

Dans la dernière partie de ce chapitre, nous avons étudié trois aspects de la pensée de Heidegger. Parmi plusieurs aspects possibles, nous avons choisi l'être, la chose, le dire et le penser, ainsi que le temps, afin de faire ressortir l'écart qui sépare l'auteur de la pensée métaphysique. L'être comme *a priori* possibilisant fait place à l'être comme dé-voilement. La représentation et la certitude de l'objet qui l'accompagne sont remplacées par une écoute attentive au *logos* et par l'accueil du Quadriparti à travers la chose. Le temps envisagé comme porrection triple succède au temps conçu comme une suite de maintenant. Bien qu'elle puisse être éclairante, cette entreprise est dangereuse, puisque Heidegger ne voulait surtout pas être compris à l'aune de la métaphysique. Son dépassement ne se voulait ni une critique ni une inversion, mais une sortie à l'extérieur de la philosophie. Non pas une sortie comme chez Nietzsche, où le nihilisme est poussé à l'extrême afin d'être surmonté, mais une sortie comprise comme une nouvelle donation de l'être, qui n'a rien à voir avec la précédente parce qu'elle est essentiellement différente. « Penser l'être sans l'étant, cela veut dire: penser l'être sans égard pour la métaphysique. Un tel égard règne encore dans l'intention de surmonter la métaphysique. C'est pourquoi il vaut la peine de renoncer au surmontement et de laisser la métaphysique à elle-même.¹⁶² »

¹⁶² *Ibid.*, p.225.

CONCLUSION

Rappelons maintenant les grandes lignes de notre étude. Nous voulions savoir en quel sens Heidegger affirme que la pensée de Nietzsche est l'ultime possibilité du développement de la métaphysique. Pour ce faire, nous avons commencé par questionner la métaphysique du point de vue de sa structure. Nous avons vu que l'étonnement est la disposition philosophique qui amène deux questions fondamentales: Qu'est-ce que l'étant en son être? Et: Quel est le fond de l'étant? Par ces questions, une distance est posée entre l'être et l'étant. Le premier est conçu comme fondement inaltérable, tandis que le second est fondé et passager. De prime abord, le philosophe questionne l'essence de l'étant, ce qui est commun à tous les étants et les constitue. Cette recherche le mène à une interrogation sur le fondement ultime de l'étant, sur Dieu. La réponse aux deux questions de la philosophie prend la forme d'un *logos* onto-théologique. L'ontologie est la science universelle des principes fondamentaux de l'étant et la théologie est la science particulière de l'unité absolue, de la cause première et finale. Les deux logiques sont interdépendantes et réunies au sein de la métaphysique. Cette dernière inclut aussi un troisième questionnement, celui qui concerne l'être de l'homme et son rapport à la propriété d'être de l'étant. En plus d'être onto-théologique, la métaphysique est donc anthropologique, et les trois logiques sont nécessairement interconnectées au sein du discours métaphysique.

Nous avons ensuite montré que les catégories propres à la métaphysique sont présentes dans le discours de Nietzsche et tenté de les définir. D'abord, l'essence de l'étant est la volonté de puissance. Vouloir, c'est à la fois se commander, commander à l'autre, rechercher un surcroît de force et détruire certains états précédents. L'artiste est celui qui est le plus affirmatif, celui qui correspond le plus à la volonté de puissance: par l'art tragique, il éveille, en lui et chez ceux qui contemplant ses œuvres, le sentiment d'ivresse; il est disposé et dispose ses admirateurs à la quête de puissance. L'artiste accompli est celui qui fait œuvre de grand style; il affirme froidement ses formes et ses lois même s'il reconnaît l'aspect chaotique du monde. Ensuite, l'étant maximum est

l'éternel retour du même. Nietzsche en présente la doctrine dans trois publications, mais également dans des notes et des exercices préparatoires. L'éternel retour y apparaît comme la pensée la plus lourde, la pensée fondamentale. Le nain et les animaux du *Zarathoustra* sont incapables de comprendre la circularité du temps dans le sens de l'instant, puisqu'ils voient l'éternel retour d'un point de vue extérieur et ne conçoivent pas que le moment de la décision détermine ce qui reviendra éternellement. Finalement, l'être de l'homme est, pour Nietzsche, la justice. Il n'y a plus de dualité entre le monde vrai et le monde apparent. L'homme corpore, il s'ouvre le monde qu'il habite. À l'intérieur de lui, une multitude de pulsions contradictoires demandent à être satisfaites et à l'extérieur, lui font face toutes les autres volontés, elles aussi animées par des pulsions contradictoires. Pour vivre dans le chaos du monde, il doit s'ouvrir un horizon de sens. Certaines valeurs sont ainsi prises pour vraies même si elles ne sont que des illusions. L'essence de la pensée qui s'ouvre des horizons grâce à la vérité et à l'art, et qui place au fondement de ces horizons certaines croyances, est la justice. Les trois catégories de la philosophie de Nietzsche sont, comme c'est le cas dans toute métaphysique, interconnectées. L'éternel retour du même est l'essence nécessaire de la force finie revenant dans un temps infini. Le penser en termes de valeurs a pour fondement la volonté, tandis que la valeur rend possible le déploiement vers la puissance. L'éternel retour, une fois assimilé, est la valeur suprême de la hiérarchie et détermine l'horizon du surhomme.

Dans le second chapitre, nous avons insisté sur la position de Nietzsche dans l'histoire de la métaphysique et tenté de comprendre en quel sens il est le dernier métaphysicien. Deux fils conducteurs nous ont été utiles afin de cerner cette appartenance de Nietzsche au nihilisme. Le premier fil nous a permis de comprendre la valeur, en tant que condition de possibilité de la volonté de puissance, comme achèvement de la pensée de l'être *a priori* possibilisant. Cette conception de l'être a sa source dans le discours de Platon. Pour les Présocratiques, il n'y a pas antécédence de l'être par rapport à l'étant, puisque tout est présent à l'intérieur de l'éclosion. L'idée est conçue, dans la philosophie platonicienne, comme une réalité apriorique qui rend possible par soi l'existence de l'étant; elle est le fondement de tout objet sensible et l'absolue présence qui cause la constance relative des choses en devenir. Le Bien est considéré comme l'idée la plus haute, parce qu'il correspond à ce qu'est en soi toute idée, c'est-à-dire ce qui est apte et ce qui rend apte à être. Le Bien est la cause de l'existence de la réalité suprasensible, qui

elle-même est la cause du monde sensible. Cette transformation de la pensée de l'être dans la philosophie de Platon est à l'origine d'une ambiguïté autour du concept de vérité. La pensée de la vérité de l'être comme dispensation de l'existence par l'idée fonde une compréhension inédite de la vérité. À côté de la vérité comme dévoilement naît la vérité comme exactitude du regard de l'esprit sur l'idée. Par une formation rigoureuse, l'homme est dorénavant en mesure d'acquérir le savoir, la connaissance absolue des principes.

Nietzsche reste prisonnier de la pensée idéaliste de Platon parce qu'il inverse le platonisme. Pour appréhender cette inversion, il faut étudier la relation entre le beau et le vrai ainsi que le rapport de ces concepts au dévoilement dans les deux philosophies. Chez Platon, l'art vient au troisième rang des modes de production; l'idée et le produire de l'artisan sont plus près de la vérité du dévoilement. En ce sens, le beau entre en désaccord avec le vrai. L'artiste, le producteur du beau, ne fait qu'imiter l'aspect de la chose et, en plus, il utilise la matière pour le faire. Par contre, le bel objet attire, grâce à son pouvoir érotique, l'homme vers le vrai, vers le monde des idées. Il n'y a donc pas divorce, mais désunion ou désaccord entre le beau et le vrai. Au sein du monde des idées, il n'y a pas de distance entre les concepts, puisqu'ils sont tous éternels, immobiles et parfaits. Chez Nietzsche, il y a aussi la pensée d'une désunion entre l'art et la vérité. L'art est l'activité qui intensifie la vie, tandis que la vérité la fige et ne lui permet pas de croître. Malgré tout, la vérité est nécessaire puisqu'elle permet la stabilisation du chaos et sert de socle pour une éventuelle conquête de force par l'art. Au sein de la volonté de puissance, art et vérité sont réunis en tant que valeurs nécessaires à l'activité de la volonté.

L'approche de la vérité comme exactitude du regard se développe dans l'histoire de la philosophie occidentale et devient la plus importante sous une forme transformée chez Descartes. Pour lui, l'essentiel est d'obtenir la certitude de l'objet, mais pour ce faire, il a besoin d'un fondement indubitable. Il doute donc de tout ce qui n'est pas clair et distinct, jusqu'à ce qu'il découvre la première vérité, celle du sujet pensant, qui devient la base de la connaissance et le fondement à partir duquel tout peut être déduit. La proposition cartésienne (*ego cogito, ergo sum*) est ramenée à sa forme minimale par Heidegger (*cogito sum*), car il prend pour acquis que la pensée est nécessairement le propre du sujet et que le *ergo* peut être effacé sans changer le sens de la proposition. *Cogito sum* dit que penser est être et qu'être est penser. Penser, c'est essentiellement représenter et connaître sous le mode de la certitude. À l'intérieur de la représentation, le

sujet est toujours premier et fondamental, c'est lui qui sort vers l'objet et impose ses idées afin de le connaître. L'objet est représenté dans l'esprit à partir des idées de l'entendement, c'est pourquoi il est maîtrisé par le sujet. Le schème total de la pensée ou du représenter est nommé représentété par Heidegger. La représentété exprime une nouvelle forme de l'être *a priori* possibilisant.

Nietzsche demeure dans la donation moderne de l'être parce qu'il pense la vérité dans le même sens que Descartes, et la justice dans le même sens que la représentété. Pour Descartes, vérité signifie certitude de l'objet, pour le sujet, au sein de la représentation. Il y a vérité lorsque l'idée du sujet correspond à la représentation de l'objet. Nietzsche pense aussi la vérité dans le sens de la certitude, puisque la volonté pose, à partir d'elle-même, des valeurs sur l'objet pour s'en assurer la maîtrise et la stabilité. C'est la valeur posée par le sujet qui garantit la vérité de l'objet, et ce même si cette vérité est considérée telle une illusion ou une erreur. De la même façon que le vrai participe à la représentété chez Descartes, la valeur de vérité participe à la justice chez Nietzsche. Pour ce dernier, il y a sortie de la vie corporante vers son altérité et pose de valeurs afin d'ouvrir un horizon de sens. Dans la pensée de Descartes, le doute et l'erreur sont encore possibles, c'est pourquoi il faut garder la volonté dans les limites de l'entendement, tandis que dans la pensée de Nietzsche, toute valorisation de la volonté est juste en soi, pourvu que la puissance soit recherchée. Le sujet nietzschéen n'a conséquemment plus aucune limite, son vouloir ne connaît pas de borne, sa volonté est absolue.

Le second fil conducteur que nous avons utilisé pour savoir en quel sens Nietzsche est le dernier nihiliste est celui du temps et de sa représentation métaphysique. Pour comprendre comment Nietzsche reste dans la conception métaphysique du temps, nous avons demandé à connaître Zarathoustra. Le personnage est celui qui enseigne les pensées de l'éternel retour et du surhomme à une humanité qui n'est pas encore prête à prendre le contrôle des énergies de la terre. Pourquoi l'homme n'est-il pas en mesure d'assurer la domination de la planète? Parce que l'essence de sa méditation a été, jusqu'à ce jour, la vengeance. Cette vengeance a eu pour cible le temps et son passer, que la volonté ne parvenait pas à maîtriser. Pour se venger du passage incessant du temps, la volonté a inventé un monde suprasensible et éternel, duquel le devenir est dépendant. Nietzsche estime que l'homme doit s'affranchir de la vengeance afin de contrôler

adéquatement les forces de la terre; il faut qu'il affirme le temps et son caractère passager. C'est par le vouloir du revenir de tous les instants que le surhomme peut anéantir la vengeance, car ainsi le passé et le futur n'échappent plus à la volonté. Si Nietzsche croit que la pensée de l'éternel retour peut venir à bout de la vengeance, Heidegger estime au contraire qu'elle est aussi vengeresse. La métaphysique du temps n'est pas dépassée puisque les trois guises classiques sont conservées (passé, présent, futur) et que le présent demeure la seule guise réellement existante. De plus, pour contrer le passage du temps et éliminer le ressentiment du vouloir, Nietzsche fait encore appel à une distinction entre éternité et devenir, dans laquelle le passage du temps est déterminé à partir de l'éternité. En pensant l'être comme la loi du devenir, comme pure immanence, il porte aussi à son comble l'histoire de l'oubli de l'être.

Le troisième chapitre a été consacré à une étude des suites de la philosophie de Nietzsche et de l'achèvement de la métaphysique. Nous avons d'abord tenté de cerner l'essence de la donation de l'être à l'époque de la technique moderne. Nous avons préalablement noté que, pour les Grecs, la technique est considérée comme un produire qui met en jeu quatre causes (matérielle, formelle, efficiente et finale). Par sa production, l'homme participe au dévoilement, il devient une partie intégrante de la φύσις. La technique moderne est aussi une forme de dévoilement, puisque l'homme sort vers la nature et la somme de livrer ses énergies, mais il ne s'agit plus d'un dévoilement dans le sens d'une production. L'homme, avec l'aide de ses machines, provoque plutôt la nature pour en extraire un maximum d'énergie. La provocation n'a pas de but, pas de *telos*, sinon l'augmentation de la puissance de la volonté. Les énergies sont dégagées pour être cumulées, commuées, réparties et transformées, dans un trafic qui n'a ni origine ni fin. La nature est conçue tel un fonds énergétique inépuisable. C'est l'être qui appelle l'homme à commettre la nature comme fonds et le rassemblant de cet appel est l'arrondissement, le *Ge-stell*.

Même si la métaphysique a prononcé son dernier mot, elle exerce encore une influence certaine à l'époque de la technique moderne. L'ère atomique peut même être considérée comme une conséquence de sa domination millénaire. Nietzsche, le dernier penseur métaphysique, entretient donc une relation toute particulière avec la dévastation planétaire. À l'époque de la technique, la volonté humaine recherche toujours la puissance, elle veut s'imposer et maîtriser tout étant. Elle procède par un mouvement qui

va de la mise en sécurité de l'énergie extraite à l'inauguration de procédés révolutionnaires. Ce que la volonté recherche en tout premier lieu, c'est à faire œuvre de grand style, c'est-à-dire une planification massive, efficace et organisée de tout le processus de provocation. Le surhomme est celui qui organise l'activité de dévastation; il est le chef, le gestionnaire des machines et des hommes. Son désir le plus grand est de voir la volonté humaine régner partout et il utilise aussi bien son instinct que sa raison pour l'accomplir. Le commandement de la dévastation est laissé à ceux qui font montre du meilleur instinct, car ce sont eux qui planifient le plus efficacement l'usure de l'étant, ce sont eux les surhommes. La volonté surhumaine ouvre l'horizon de la provocation de l'étant pour assurer sa domination, mais cette quête est sans fin, puisque ce qui est visé, c'est toujours un surplus, un surcroît de puissance. En conséquence, le devenir de la dévastation, ouvert par la volonté surhumaine, obéit à la loi de l'éternel retour de la quête du surplus de puissance.

La métaphysique est l'histoire de l'oubli de l'être et à son terme, il y a oubli de cet oubli au sein d'une époque où l'homme ouvre par lui-même et pour lui-même l'étant. Est-ce que la donation sous le mode de l'arraisonement est sans fin? Qu'advient-il de la pensée et de la méditation, qui étaient jadis dominées par la philosophie? Dans l'espoir d'une nouvelle donation, il faut, selon Heidegger, se tenir à l'écoute d'un éventuel appel de l'être. Afin de préparer cette écoute, il convient de comprendre la métaphysique en tant que parole oubliée de l'être et de voir ce qui est demeuré impensé à l'intérieur de son *logos*. Cette approche nous permet de renouer avec le dire originaire, sans l'interpréter d'emblée de manière philosophique. À l'écoute de cette parole, il nous devient possible de méditer la donation de l'être en tant que non-occultation, en tant qu'éclaircie jaillissant sur un fond d'obscurité. La chose dévoile, pour celui qui sait l'appréhender en son être, le rassemblement du ciel et de la terre, des mortels et des immortels, au sein du Quadriparti. Celui qui se met à l'écoute du *logos*, de la pose recueillante, comprend aussi que la sagesse apparaît lorsque le dire humain est le même que celui qui est mis à l'abri et réuni dans l'éclaircie. Finalement, le temps, dans l'optique du déploiement, est médité comme la porrection triple de l'avenir, de l'être passé et du présent.

En somme, nous avons tenté, au fil de ce mémoire, d'expliquer la place qu'occupe Nietzsche au sein de la pensée de Heidegger. Poursuivant ce but, nous avons laissé de côté certaines questions qui auraient sans doute mérité une plus grande attention. L'une d'entre elles nous semble particulièrement préoccupante: la question de la valeur de l'interprétation de Nietzsche par Heidegger. Certes la lecture de Heidegger s'avère réductrice, se contentant parfois de subsumer des propos fort complexes, voire contradictoires, sous certaines catégories bien établies, et nous y perdons beaucoup au niveau de polyvalence et de la polysémie du discours nietzschéen. Le corpus à l'origine alambiqué et polémique nous apparaît soudainement systématique et résolument moderne. Nous ne pouvons ignorer que l'explication de Heidegger est stratégique; elle vise à montrer que Nietzsche est un penseur métaphysique, que cette forme de pensée a atteint sa dernière possibilité, et qu'elle doit maintenant être dépassée. Cependant, cette stratégie nous permet de voir la volonté de puissance, l'éternel retour du même et la justice d'un point de vue jusqu'ici ignoré, de penser que ces concepts appartiennent peut-être eux aussi au nihilisme occidental, de faire l'épreuve de cette appartenance. Le véritable enjeu ne réside pas dans la monstration de la validité ou de l'invalidité de telle ou telle thèse, de telle ou telle proposition. Nous pourrions critiquer plusieurs interprétations de Heidegger et peut-être même réussir à faire tomber l'édifice...¹⁶³ Qu'est-ce que ça pourrait bien nous donner? À la limite, il importe peu que nous soyons en accord ou en désaccord avec lui, que nous pensions que la méditation est une forme de

¹⁶³ Nous pourrions formuler, dès maintenant, une vaste critique de la lecture de Nietzsche par Heidegger. Nous pourrions alors faire remarquer, comme le fait Agacinski dans son article « Grammaires du nihilisme », que la valeur ne peut être considérée comme être *a priori* possible parce que nous ne pouvons parler de la totalité des valeurs ou d'une valeur totale s'appliquant à l'ensemble de l'étant. La totalité des valeurs et une valeur totale seraient incompatibles avec l'inlassable quête de puissance de la volonté. Or l'être est l'universel et l'étant le particulier, c'est pourquoi la valeur ne peut être considérée comme être, mais seulement comme étant. Nous pourrions aussi faire valoir, comme Derrida dans son livre *Éperons*, que Heidegger n'a pas vu qu'il n'y a pas, chez Nietzsche, une vérité, mais uniquement de multiples vérités toutes aussi essentielles, qu'il n'a pas compris que la vérité est femme, qu'elle joue le jeu de la séduction, qu'elle est plurielle et plurivoque. Nous pourrions enfin démontrer, comme Lacoue-Labarthe dans ses textes « Nietzsche apocryphe » et « L'oblitération », que Heidegger passe à côté de l'importante *question de la littérature*, qu'il ne pose pas la question du style, du type d'écriture. Ce faisant, il traite du discours nietzschéen comme s'il s'agissait d'un *logos* métaphysique, alors que par l'aphorisme, Nietzsche veut renouer avec une poétique didactique pré-métaphysique, avec une sagesse qui repose moins sur un savoir propositionnel que sur les sous-entendus et les intuitions. En faisant un système de la philosophie de Nietzsche, en considérant uniquement les grandes catégories, Heidegger oblitère du même coup la profondeur de la pensée, lui fait perdre sa folie et son aspect menaçant au profit de la cohérence et de la rigueur, mais au prix de la *surcharge interprétative*. N'est-ce pas, de toute façon, le prix à payer pour éviter de sombrer dans l'irrationnel, pour s'approprier le texte nietzschéen?

résignation ou que l'écoute est un premier pas vers la salvation, que nous considérons le surhomme ou le berger comme l'idéal de l'humanité à venir. L'essentiel est plutôt de suivre Heidegger sur le chemin de la pensée, de réapprendre avec lui à s'ouvrir à l'être, à écouter sa parole, à réfléchir sur l'existence et sur la vérité. C'est en prenant un pas de recul, en adoptant une sage manière de vivre et en gardant l'esprit critique que nous parviendrons à sortir de cette crise qui secoue l'Occident. Que vaut la lecture de Nietzsche par Heidegger? La question reste ouverte, à ceux qui en ont fait l'épreuve.

Bibliographie.

Auteurs étudiés:

- Heidegger, M., *Etre et temps*, trad. Vezin, F. Paris, Gallimard, 1998.
- Heidegger, M., *Nietzsche I*, trad. Klossowski, P. Paris, Gallimard, 2001.
- Heidegger, M., *Nietzsche II*, trad. Klossowski, P. Paris, Gallimard, 2001.
- Heidegger, M., *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. De Brokmeier, W. Paris, Gallimard, 1997.
- Heidegger, M., *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. Becker, A. et Granel, G. Paris, PUF, 1999, p.1-126.
- Heidegger, M., *Essais et conférences*, trad. Préau, A. Paris, Gallimard, 2001.
- Heidegger, M., *Questions I et II*, trad. Préau, A. Paris, Gallimard, 1993.
- Heidegger, M., *Questions III et IV*, trad. Fédier, F. Paris, Gallimard, 2000, p.189-227.
- Heidegger, M., *La dévastation et l'attente*, trad. Arjakovsky, P. et France-Lanord, H. Paris, Gallimard, 2006.

- Nietzsche, F., *L'Antéchrist* suivi de *Ecce Homo*, trad. Hémery, J.C. Paris, Gallimard, 1977, p.130-195.
- Nietzsche, F., *La naissance de la tragédie*, trad. Haar, M. Paris, Gallimard, 1977, p.11-42 et 289-317.
- Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Goldschmidt, G.A. Paris, Gallimard, 1983.
- Nietzsche, F., *Par-delà bien et mal*, trad. Heim, C. Paris, Gallimard, 1971, p.98-177 et 180-209.
- Nietzsche, F., *La volonté de puissance*, trad. Albert, H. Paris, LGF, 1991.

- Couloubaritsis, L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles, Ousia, 1990, p.369-374.
- Platon, *La République*, in *Œuvres complètes I*, trad. Robin, L. Paris, Gallimard, 1950.
- Descartes, R. *Méditations métaphysiques*, in *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1954.

Bibliographie.

Auteurs étudiés:

- Heidegger, M., *Etre et temps*, trad. Vezin, F. Paris, Gallimard, 1998.
- Heidegger, M., *Nietzsche I*, trad. Klossowski, P. Paris, Gallimard, 2001.
- Heidegger, M., *Nietzsche II*, trad. Klossowski, P. Paris, Gallimard, 2001.
- Heidegger, M., *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. De Brokmeier, W. Paris, Gallimard, 1997.
- Heidegger, M., *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. Becker, A. et Granel, G. Paris, PUF, 1999, p.1-126.
- Heidegger, M., *Essais et conférences*, trad. Préau, A. Paris, Gallimard, 2001.
- Heidegger, M., *Questions I et II*, trad. Préau, A. Paris, Gallimard, 1993.
- Heidegger, M., *Questions III et IV*, trad. Fédier, F. Paris, Gallimard, 2000, p.189-227.
- Heidegger, M., *La dévastation et l'attente*, trad. Arjakovsky, P. et France-Lanord, H. Paris, Gallimard, 2006.

- Nietzsche, F., *L'Antéchrist suivi de Ecce Homo*, trad. Hémery, J.C. Paris, Gallimard, 1977, p.130-195.
- Nietzsche, F., *La naissance de la tragédie*, trad. Haar, M. Paris, Gallimard, 1977, p.11-42 et 289-317.
- Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Goldschmidt, G.A. Paris, Gallimard, 1983.
- Nietzsche, F., *Par-delà bien et mal*, trad. Heim, C. Paris, Gallimard, 1971, p.98-177 et 180-209.
- Nietzsche, F., *La volonté de puissance*, trad. Albert, H. Paris, LGF, 1991.

- Couloubaritsis, L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles, Ousia, 1990, p.369-374.
- Platon, *La République*, in *Œuvres complètes I*, trad. Robin, L. Paris, Gallimard, 1950.
- Descartes, R. *Méditations métaphysiques*, in *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1954.

Articles :

- Assaad-Mikhail, F., « Heidegger interprète de Nietzsche », in *Revue de métaphysique et de morale*, vol.73, #1, 1968, p.16-55.
- Agacinski, S., « Grammaires du nihilisme », in *Nietzsche aujourd'hui?*, Colloque de Cerisy-la-Salle, Paris, Union générale d'éditions, 1973, p.191-204.
- Beaufret, J., « Heidegger et Nietzsche : Le concept de valeur », in *Nietzsche*, Colloque philosophique international de Royaumont, Paris, Minuit, 1967, p.245-287.
- Bertman, M.A., « La vérité comme coulisse mythique chez Nietzsche », in *Revue philosophique de Louvain*, vol.71, 1973, p.62-71.
- Haar, M., « Heidegger et le surhomme », in *Revue de l'enseignement philosophique*, vol.XXX, #3, fev.1980, p.1-17.
- Krell, D.F., « Nietzsche in Heidegger's Kehre », in *The southern Journal of Philosophy*, vol.13, #2, 1975, p.197-204.
- Krell, D.F., « Heidegger/Nietzsche », in Haar, M. (dir.) *Martin Heidegger : 1889-1976*, Paris, L'Herne, 1983, p.200-210.
- Lampert, L., « Heidegger's Nietzsche interpretation », in *Man and World*, vol.7, 1974, p.353-378.
- Paumen, J., « Heidegger et le thème nietzschéen de la mort de Dieu », in *Revue internationale de philosophie*, vol.52, 1960, p.238-262.
- Smith, P.C., « Heidegger's break with Nietzsche and the principle of subjectivity », in *The modern Schoolman*, vol.52, #3, 1974-75, p.227-248.
- Van de Wiele, J., « Heidegger et Nietzsche (Le problème de la métaphysique) », in *Revue philosophique de Louvain*, vol.66, 1968, p.435-486.