

Heidegger et son explicitation de l'oubli de l'être dans la métaphysique de Platon

Jean-Pierre FAYE
ENS-Dakar

Résumé

La philosophie comme déviation et comme perversion de la pensée initiale grecque (phûsis) : telle est l'accusation portée par Heidegger contre Platon, mais aussi contre toute la tradition métaphysique jusqu'à Nietzsche en qui Heidegger voit l'achèvement du platonisme en Temps modernes.

Abstract

Philosophy is the deviation from and the perversion of early greek thought (phûsis): this is the accusation levelled by Heidegger against Platon, but also against any metaphysical tradition, including Nietzsche who epitomizes-according to Heidegger-the fulfillment of modern day platonism.

INTRODUCTION

Rappelons-nous, tout d'abord, l'allégorie de la caverne de Platon (*République*, VII) : Socrate, en bon pédagogue qu'il est, y explique à Glaucon la tâche dévolue à ce singulier prisonnier, celui qui a pu sortir, pour un temps du moins, de la caverne et qui, une fois qu'il a contemplé les idées, et, par-dessus tout, l'idée du Bien,¹ s'en est ouvert, à son retour, à ses compagnons. Il aura mission de leur enseigner à distinguer la vérité de l'illusion (cette sorte d'affirmation irréfléchie, par conséquent non justifiée par aucun jugement et qui, ici, porte sur les ombres de la caverne). Mais il devra aussi leur apprendre la vérité du seul et unique point de vue de son essence. Car, pour Platon, la vérité est ce qui, au départ occulté, voilé, dissimulé ou en retrait (selon les traductions), s'offre finalement au travail de dévoilement (*alèthéia*) auquel s'attelle notre prisonnier lors de son ascension hors de la caverne. Le dévoilé (*to alèthestaton*) se trouve dès lors reconnu, identifié, c'est l'*éidos* dans sa mise en opposition avec les réalités de la caverne. On n'en fait plus mystère. Et ce prisonnier platonicien, une fois arrivé au terme de son ascension, se sentira délivré, bien qu'avec peine au début, de ses illusions. La vérité de l'être, dans la métaphore du soleil et selon l'interprétation

de Heidegger, c'est l'être lui-même – le Bien suprême Il y a, désormais reprise ici bien qu'à posteriori par Platon, cette correspondance entre *être* et *pensée* qu'évoque Parménide dans le *De natura* : *Le fait de penser et la pensée que nous avons de la chose sont identiques, car tu ne trouveras pas le fait de penser en dehors de l'existant sur lequel on se prononce ; car il n'y a et il n'y aura jamais à exister que l'existant* (Fragm 8,34). Autrement dit, le fait de penser constitue une représentation exacte de la réalité de l'être ; et, du point de vue des Grecs d'avant Platon, la dualité de l'être et de la pensée, de l'existence et de l'essence n'existait pas (puisque la pensée révèle l'existence des choses), encore moins l'opposition entre le sujet et l'objet.

¹ Cause de tout ce qu'il y a de droit et de beau en toute chose : [...] qui est souveraine et dispense la vérité et l'intelligence, et qu'il faut la voir pour se conduire avec sagesse dans la vie privée et dans la vie publique (517c), trad. R. Baccou, Flammarion, 1966.

I. DE LA SIGNIFICATION DE LA VÉRITÉ, EN PARTICULIER LA VÉRITÉ DE L'ÊTRE

Dans son interprétation de l'allégorie de la caverne, Heidegger remarque, chez Platon, un changement de perspective inattendu, qui va de son projet initial de l'*alèthèia* (au sens de non-voilement rapporté à quelque chose de voilé), à sa conception finale dogmatique de la vérité arrachée à son occultation. Car, une telle vérité, au départ inépuisable en tant que dévoilement sans fin, - l'être ne pouvant être ni déduit de concepts supérieurs, ni présentable à partir de concepts inférieurs - se trouve désormais, à la fin de l'ascension du prisonnier, à la portée du regard ; elle est certaine puisque visible (c'est l'*éidos*), et elle s'offre comme l'ultime réalité ou l'essence de toutes choses. L'*alèthèia* se mue en une idée, laquelle idée devient à son tour le fondement de sa possibilité. Dans son *Nietzsche*, tome I, au Chapitre intitulé **La métaphysique en tant qu'histoire de l'Être**, Heidegger note à propos de Platon : [...] *cette mutation de la vérité passant de la justesse de l'énoncé conceptuel à la certitude du représenté, est elle aussi prédéterminée par l'essence de l'être en tant que réalité*¹. Et, un an plus tard (1947), dans **La doctrine de Platon sur la vérité**, l'on trouve, entre autres précisions supplémentaires, celle-ci : *Ainsi le non-voilé est-il compris par avance et d'une manière unique comme ce que nous percevons en percevant l'éidos, comme ce qui est connu dans le connaître*². Qu'est-ce à dire ? Qu'aux yeux de Heidegger, après l'*alèthèia*, c'est-à-dire le dévoilement de la vérité conduisant ainsi à l'arrivée de sa présence effective, il s'en est suivi, dans la doctrine de Platon, une déformation de celle-ci dans le monde des apparences. La mutation de l'essence de la vérité rattache celle-ci à une réalité aux contours objectivement définis et déterminés³. Elle donne le signal des transformations et des transpositions de l'être de l'étant. Celui-ci est appelé d'achever à accomplir son essence à titre de réalité, puisqu'il est désormais visible. C'est ainsi que sera appelée vraie toute chose s'accordant avec sa représentation. Ainsi Heidegger reproche-t-il à Platon d'avoir confondu l'*éidos* (ce qui est perçu dans la représentation) avec l'*alèthèia*, la chose dévoilée (c'est-à-dire arrachée de son retrait) avec l'activité du non-voilement, autrement dit, l'étant (*to on*) avec l'être (*ousia*) auquel l'étant en viendra à se confondre pour, en définitive, se reconnaître en lui. Platon fonde sa doctrine de l'être en tant qu'*idèa* à partir

de sa définition de la vérité comme adéquation (*omoïosis*). Le non-voilement (*Unverborgenheit* dans le langage heideggerien) qui est l'essence de la vérité (de l'être) serait, par ce fait même, abandonné par Platon, puisqu'il est achevé. Car, la détermination de l'être, une fois que s'achève le dévoilement, se nomme désormais la *réalité* (*Wirklichkeit*, selon le mot de Heidegger). Or, cette *réalité* sera à son tour déterminée elle-même, et, ce, esthétiquement comme objet de l'agir marqué du sceau de l'efficacité. Ainsi la vérité appartiendra-t-elle à l'opacité du réel, dès l'instant où elle est dévoilée et rendue à la transparence du jour. Donc, qu'elle finisse par se transformer plus tard en s'éclatant en des figures concrètes -selon l'interprétation de Heidegger-, c'est-à-dire historiques parce que tributaires de l'*homo habilis* ne doit pas nous étonner : ce sont les idoles (*éidolon*), de simples constructions arrachées au suprasensible, des idées au sens des étants en tant que réalités effectives. L'être au sens de l'*essentia* en vient alors à se reconnaître dans le réel, il devient vérité-réalité, *Dasein*, car, selon Heidegger, *Réalité=Dasein=Existence*⁴. La dialectique de Platon conduit ainsi à l'objectivation de l'*alèthèia*, puisque, par la pensée et le langage, l'homme finit par imposer sa souveraineté sur ce qui est (le sensible), et, en même temps, sur le simplement possible (*idèa*). La conquête de l'Absolu, désormais théoriquement accessible, devient la marque de la civilisation occidentale dans le commentaire de Heidegger.

Ce faisant, et toujours selon le commentaire de Heidegger, la métaphysique se fait oublieuse de la question conductrice initiale, à savoir celle-ci : Qu'est-ce que l'être (*ti tō on*) ? Oubliant l'être, on en vient à parler de l'étant, sans que l'on ait au préalable procédé à la conversion des termes adéquats, puisque c'est par eux seuls que se pourrait fonder un savoir, quel qu'il puisse être :

¹ Heidegger, *Nietzsche*, Gallimard, trad. P. Klossowski, 1971, pp. 340-341.

² Heidegger, *Questions I et II*, Gallimard, 1968, p. 452.

³ Le dévoilé (*to alèthestaton*) aura alors atteint ce qu'il y a de plus dévoilé, par rapport par ex. aux choses artificiellement éclairées de la caverne.

⁴ Heidegger, *Nietzsche*, T II, p. 322.

*l'être de l'étant réside dans la réalité*¹. En visant l'être, l'on rencontre l'étant, parce que l'être a fini par s'identifier avec l'étant, parce qu'on en a fait une réalité adéquate, quelque chose se manifestant dans l'ordre du sensible. L'étant, l'*existentia* latine pour ce qui est du *Dasein*, renvoie, dans le commentaire heideggerien, à la figure historique de l'être, de cet être désormais limité, circonscrit dans ses contours intramondains, quoique, malgré les concepts par lesquels l'on fait l'effort d'en appréhender l'essence, il continue de s'apparenter à lui-même, car il se tient en retrait de toute définition.

Une telle interprétation nous fait penser à cette définition discriminatoire de la métaphysique, à savoir [...] *l'interrogation qui dépasse l'existant sur lequel elle questionne afin de le recouvrer comme tel et dans son ensemble pour en actuer le concept*². Parce que cette actuation du concept, c'est-à-dire la transformation captive de l'être, a eu lieu dans le mécanisme du langage, la métaphysique est devenue, depuis Platon et Aristote, oublieuse de l'être⁸. Par conséquent, nous ne devons pas nous laisser abuser par le changement de terminologie qu'un philosophe aura pu faire par rapport à ceux qui l'ont précédé. Heidegger l'a bien montré, toujours à propos de Platon et d'Aristote : *Aristote a fait descendre de leur lieu supraterrrestre les idées flottant librement pour les transplanter dans les choses réelles. De la sorte, Aristote a repensé les idées pour les convertir en des formes et ces formes, il les a conçues en tant qu'énergie et forces qui logent dans l'étant*⁹.

Il nous reste à déterminer le rapport établi par Heidegger entre l'être et l'étant. Il s'agira manifestement de nous situer dans l'intervalle que le philosophe a pu tracer et fixer à cette occasion pour sa propre interprétation du destin de la métaphysique. Cependant, une telle interprétation reste elle-même tributaire de l'angle sous lequel Heidegger se donne, et ce, librement, la tâche de s'expliquer avec Nietzsche. La particularité qu'il trouve au niezschéisme en tant que position (*thésis*) philosophique à l'intérieur de la métaphysique dépend de ce que lui-même il entend par ce terme de métaphysique : dans **Le mot de Nietzsche : Dieu est mort**, il est écrit ceci : *Le terme de métaphysique sera partout pensé [...] comme la vérité de l'étant comme tel et dans sa totalité*¹⁰. Qu'est-ce que l'étant, et par rapport à quoi ce qui est est-il nommé étant ?

De l'étant, nous disons qu'il est ce qui est, mais que nous ne pouvons appréhender autrement que comme réalité, sur l'unique mode de l'apparaître. Mais, qu'on se le donne pour dit, l'étant n'a point un sens intrinsèque. Celui qu'il est susceptible de recouvrer s'inscrit en profondeur dans un projet, lequel projet désigne la totalité des étants, dans leur *essentia*, c'est-à-dire dans *ce en tant que quoi quelque chose [...] peut être, ce qui le rend possible en tant qu'un tel : la possibilité*¹¹. Heidegger distingue, selon une certaine procédure de conceptualisation, par exemple l'arbre en tant qu'*essentia*, l'arbre en tant qu'arbre, c'est-à-dire dans son arborité qui ne saurait être comprise autrement que comme *ousia*, que comme *génos* (genre et origine) de l'arbre en tant qu'*existentia*, autrement dit de l'être revêtu de ses attributs singuliers que la nature a bien voulu lui donner en tant que sa distinction propre et unique, disons de l'arbre en tant que réalité sensible. Alors, qu'en est-il du projet, si tant est qu'il caractérise le *Dasein* ? Le projet concernant l'étant dépasse la simple existence de l'étant. Il s'origine dans l'être. A ce propos, le questionnement heideggerien se développe et se donne à comprendre dans le territoire métaphysique délimité par deux pôles, celui de l'être et celui de l'étant ou de l'existant. C'est de l'être que l'existant reçoit toute signification, puisque toute signification se détermine à partir de la vérité au sens d'une valeur à laquelle, dès lors, toute chose devra se mesurer. Car, à partir de Platon, il n'y a de vérité que dans la seule et unique fidélité à ce principe. Comme essence de l'être, la vérité devient, chez Platon une affaire d'*exactitude* (*orthotès*) du regard, et dans le langage¹². C'est ainsi que le *Dasein* se reconnaît en tant que figure historique dans laquelle se dévoile indéfiniment, mais en cela aussi, récursivement (puisque selon Heidegger la métaphysique arrive à son terme en temps modernes), la vérité de l'être, en sorte que, dans la perspective du commentaire heideggerien, l'existant devienne l'unique révélation possible de l'être : *l'être [dit Heidegger] ne se présente jamais sans l'existant*. Ainsi, le rapport de l'être à l'existant est par cela même continu : l'être fonde l'existant, mais c'est l'existant qui révèle l'être. Dire l'existant suppose donc la transparence de l'être - Heidegger dit : son *non-voilement*. C'est aussi avoir comme souci son actuation au monde.

¹ Ibid., p. 321.

² Heidegger, *Le mot de Nietzsche : Dieu est mort*, in *Les chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brookmeier, Gallimard, 1962.

Ainsi le destin de l'homme se tisse-t-il dans son questionnement métaphysique, car l'homme est cet existant questionnant, et, qui, en questionnant, cherche un sens à sa propre existence : *pourquoi somme toute y a-t-il de l'existant plutôt que rien*¹³. Mais, malheureusement, l'activité métaphysique, celle qui fait de l'homme un *animal métaphysique*¹⁴, a été comprise selon une interprétation historique de la vérité de l'existant à partir de l'être. Une telle historialité ne s'origine pas dans le travail de dévoilement, mais plutôt dans un cheminement à l'inverse, qui est celui des conduites normées par la suprême valeur, autrement dit par le Bien (*Agâthon*)¹⁵ chez Platon, et, qui, chez Aristote, en viendra à désigner l'*energeia*, même si ce n'est qu'en bout de piste. Pour Heidegger, il ne faut pas comprendre par, ici, deux manières de penser, celle de Platon et celle d'Aristote, et qui seraient radicalement opposées, mais plutôt deux versions d'une même conception de l'être initial des Grecs, puisque chaque penseur a sa position philosophique à l'intérieur de la métaphysique : *Qu'une philosophie soit comme elle est, il nous faut le reconnaître sans plus. Mais il ne nous revient nullement d'en privilégier une sur une autre, comme au contraire il nous est loisible de le faire quand il ne s'agit que de différentes Weltanschauungen*¹⁶. Quant à cet être initial des Grecs, Heidegger nous dit qu'il se comprend au sens de *phûsis* : *pour les Grecs (pour Platon et Aristote) être signifie ousia, présence de ce qui est consistant dans le non-occulté ; ousia est une interprétation modifiée de ce qui initialement signifie phûsis*¹⁷, c'est-à-dire l'être comme force et comme devenir sensible auquel Platon substitue l'être comme *eidos*. Pour Heidegger, c'est dans l'alternance de l'*idée* et de l'*energeia* que se construit la *structure fondamentale de toute la métaphysique, de toute vérité de l'étant en tant que tel*¹⁸. La différence entre Platon et Aristote n'est que de procédure, puisque Platon tient l'idée pour l'étant véritable, et l'apparence (*èidolon*) pour l'étant particulier, lequel est, en définitive, un non-étant (*mé ôn*), là où, au contraire, Aristote arrache les idées platoniciennes de leur lieu suprasensible pour les transplanter dans les choses réelles, celles revêtues de formes parce

que remplies d'énergie et de forces créatrices en puissance. Une telle transplantation signifie donc ceci : la vérité émigre de son lieu suprasensible (le monde intelligible) pour s'incorporer à l'existence, elle passe de l'idée à la forme, de l'être (essence) au devenir (*energeia*), de l'acte de pensée (l'idée) à la pensée en acte (*actualitas*). Voilà pourquoi Aristote pense l'*ousia* comme potentialité, comme quantité d'énergie formulable et réalisable ici et maintenant.

Arrêtons-nous, une fois de plus, à Platon : dans son analyse de l'allégorie de la caverne, Heidegger insiste tout particulièrement sur la signification platonicienne du concept de vérité. En tant qu'elle appartient au suprasensible, mais parce qu'elle est représentée dans le monde sensible, la vérité relève, pour cela aussi, de l'existant (ou de l'étant). Celui-ci est tout de même marqué du sceau de la finitude, en ce sens qu'il ne se rapporte jamais à la représentation totale de la vérité, à son dévoilement maximal, puisque la vérité est déformée dans le monde des ombres. En fait, la métaphysique de Platon dénie toute vérité au monde (celui du sensible) : le monde doit être le lieu de l'absence de la vérité. C'est pourquoi chez Heidegger, comme avant lui chez Nietzsche à propos du nihilisme, le concept de l'*Absence* sera compris comme une autre manière de nommer le **Néant**, particulièrement dans son étape onto-théologique elle-même d'essence chrétienne. Chez ces deux penseurs, le **Néant** désigne Dieu : quand Nietzsche parle de la *volonté de Néant* (*Généalogie de la morale*, troisième dissertation, §28), il entend par-là la volonté qui affirme Dieu—celui du monothéisme—afin de combler le non-sens de l'existence. Heidegger de son côté comprend le terme de néant au sens de *Summum ens*, autrement dit de Dieu comme *ens increatum*¹⁹. Dans son analyse, Heidegger montre que l'interrogation métaphysique est fondée sur une erreur, puisqu'en ayant privilégié l'être en tant qu'*eidos* comme source fondatrice de tout sens au détriment de l'étant, l'auteur de *La république* (Livre VII) aurait, du coup, exclu le jeu des interférences possibles entre le suprasensible et le sensible : le dévoilement de la vérité s'y étant fait d'une manière unilatérale. De plus, et une fois que la vérité comme non-voilement, comme *alèthéia* s'estompe en venant s'épuiser dans l'essence de l'*eidos*, alors, l'établissement d'une correspondance d'un tel *eidos* avec ses formes historiques visibles, c'est-à-dire avec le monde

¹³ Dans *Etre et temps*, chap. I, Heidegger écrit : *La question de l'être est tombée dans l'oubli, notre époque, certes, met à son compte comme un progrès de tenir à nouveau en faveur de la métaphysique* (trad. Fr. Vezin, Gallimard, 1986, p. 25)

¹⁴ Heidegger, *Nietzsche*, III, p. 328.

¹⁵ *op. cit.* p. 173.

¹⁶ Heidegger, *Nietzsche*, III, p. 322.

¹⁷ Heidegger, *Questions I et II* p. 459.

des étants ne fait que traduire, en ce lieu même (la terre), une interprétation faussée au départ. Car, si le monde des idées est celui des *réalités visibles*, alors, la science de la Dialectique, telle qu'elle est établie dans les Dialogues de Platon, sera tout entière axée sur l'effort de déterminer la vérité comme *adaequatio rei et intellectus*. Commence alors, cela va de soi, la correspondance entre l'être et l'étant, du fait que l'être tend vers sa propre concrétion qui est originairement une caractéristique de l'étant. Or, ne sachant pas ce qu'est l'être -Heidegger dit qu'il est *indéfinissable*¹³-, tout en cherchant vaille que vaille à en restituer l'éclat, l'on finit par le confondre avec la représentation que l'on a pu en avoir et en donner. Un tel égarement de la part de Platon est ce que Heidegger appelle l'*oubli de l'être*¹⁴—sur lequel nous reviendrons quelques lignes plus loin. Avec l'intermède de la foi chrétienne (l'onto-théologie, notamment au Moyen Age) du fait de son dogme sotériologique, l'être sera représenté par Dieu comme esprit infiniment parfait et impossible à faire correspondre avec un quelconque étant particulier. Cela, Heidegger l'interprète dans le sens du ralentissement de la *perversion métaphysique* de l'être. L'argument, selon lui, est que le Dieu judéo-chrétien, qui est un Dieu créateur, y remplace l'idée aristotélicienne de l'être, rompant ainsi avec une conception de l'unité de l'être et de la multiplicité des étants qui deviennent, à leur tour, de simples créatures sous la dépendance de Dieu (*l'Être premier*). Celui-ci existe à part soi ; et il s'affirme dans sa différence irréductible avec ses créatures.

II. OUBLI DE L'ÊTRE OU, REFUS DE L'ÊTRE ?

Pour les besoins de son explicitation de l'accomplissement de la métaphysique platonicienne, Heidegger propulse Nietzsche au-devant de la scène philosophique ; il s'empare de sa pensée et en fait le prototype même d'un tel accomplissement. Pourtant, Nietzsche est un penseur qui, dans le manifeste de sa pensée, se considère comme un anti-platonicien, donc comme un anti-idéaliste et un anti-métaphysicien¹⁵. Malgré tout, de l'avis de Heidegger, il ne suffit pas de se déclarer «*anti...*» pour être hors de tout *anti*. Au chapitre **Nihilisme européen** (GA, 48, p.85) du tome II de son *Nietzsche*, Heidegger parle ainsi de l'opposition déclarée de Nietzsche contre la métaphysique : *Le fait que Nietzsche se caractérise lui-même comme anti-métaphysicien veut seulement dire qu'il a besoin de la métaphysique, et à la vérité sous une figure déterminée : pour être contre elle, c'est-à-dire pour être lui-même son apparent adversaire en tant que celui qui la retourne. (A l'instant même où il n'y a plus ni alcool ni même de possibilité d'alcool, l'anti-alcoolique, c'est-à-dire celui qui tire ses raisons d'être de cet « anti », et qui vit pour être anti, celui-là perd sa substance. Il lui faut, pour continuer de vivre, se trouver de nouveaux ennemis*¹⁶. En clair, selon Heidegger, la pensée de Nietzsche n'est qu'un retournement (*Umkehrung*) pur et simple de la métaphysique, un *simple contre-courant*¹⁷ du platonisme. Heidegger tire argument des propres déclarations de Nietzsche, puisque celui-ci considère initialement sa philosophie comme un *platonisme inversé*

Le retournement du platonisme, donc de la métaphysique par Nietzsche a un sens précis qu'il importe de cerner dès le départ. Car, ce n'est qu'à partir d'une compréhension de l'*oubli de l'être* que nous pourrions nous interroger sur cette interprétation heideggerienne de Nietzsche, et sur la place qui est faite à Nietzsche dans la métaphysique occidentale. Ce traitement que Heidegger réserve à Nietzsche, et par lequel il l'arrache à sa singularité propre pour faire de sa pensée une simple continuation et un achèvement de la métaphysique est-il justifié pour autant ? Au lieu donc de s'inscrire dans l'*oubli de l'être*, la pensée de Nietzsche ne s'inscrirait-elle pas plutôt dans un refus de l'être, c'est-à-dire, en dehors de la tradition métaphysique ?

¹³ Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?* Gallimard, 1951, trad. H. Courbin, p. 44.

¹⁴ Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, PUF, trad. A. Burdeau, 1966 p. 851.

¹⁵ *Questions I et II* p. 453 à 456.

¹⁶ Heidegger, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, in *Kierkegaard vivant*, Gallimard, 1951, trad. J. Beaufret et Fr. Fédier, p. 176.

¹⁷ *Nietzsche*, TII, p. 173.

¹⁸ op.cit. p.329.

¹⁹ Heidegger, *Qu'est ce que la métaphysique ?* Gallimard, trad. H. Corbin, 1951, p. 40. Voir également dans son *Nietzsche*. T II p.334.

²⁰ Heidegger, *Être et Temps* trad. Fr. Vrin, Gallimard, 1986, p. 27.

²¹ Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, trad. R. Munier, Montaigne, 1964, p. 101.

Que signifie l'*oubli de l'être* ? Tout d'abord et pour faire court, disons qu'une telle locution n'est qu'une définition nominale de la métaphysique. La métaphysique en tant qu'ensemble des modalités successives reconnues à la tradition philosophique depuis Platon est donc caractérisée par un *oubli de l'être*. L'*oubli*, ce n'est pas, ici, le résultat d'une occurrence psychologique, comme le fait d'oublier un objet quelque part, ni quelque chose dont on avait pensé auparavant, etc. L'*oubli (de l'être)* n'est pas le fait de l'homme lui-même, ce n'est pas l'homme qui oublie l'être, mais l'être qui s'oublie et qui se fait oublier. Par quoi donc ? Par la métaphysique - et aussi dans la métaphysique-. Lorsque nous disons de l'être qu'il s'oublie, cela signifie, dans le contexte grec, qu'il est voilé ou qu'il est dissimulé; et que par ce voilement il se met lui-même en retrait du regard et se protège de toute appropriation définitive. La métaphysique est une perversion de l'être parce qu'elle est ce regard et cette appropriation illusoire de l'être. Les Grecs déterminaient l'être en sa vérité, *alèthèia*, terme formé d'un préfixe privatif « a » et d'une racine dont le sens est *oubli, voilement, dissimulation* - Dionysos lui-même n'est-il pas le dieu grec de la dissimulation ? *Alèthèia* désigne l'effort de dé-couvrement de la vérité, elle est non-oubli, non-voilement, non-dissimulation. Il est évident que l'effort de dévoiler la vérité suppose d'abord le sentiment, la conviction de son existence, de sa réalité et de sa proximité. Les Grecs étaient des *réalistes* parce que pour eux l'être n'est pas derrière le sensible, il s'y donne à voir lors du non-voilement.

Dans son interprétation, Heidegger pense la métaphysique, c'est-à-dire l'*oubli de l'être*, comme l'*oubli* d'un *non-oubli* initial grec. Car la vérité y revêt d'autres significations : elle est tour à tour *adéquation* (de la pensée et du réel), *certitude* (comme chez Descartes), *accord (omoïosis)* du sujet avec lui-même. Nous voyons par conséquent que ce qui, ici, est opérant et sera dominant, c'est le mode pensé du rapport subjectif au monde. De l'être originaire comme *phùsis* ou comme *par-ousia*, la philosophie, à partir de Platon, devient une pensée de l'être en tant que sujet-subjectivité. Ce qui était auparavant une cosmologie devient une onto(théo)logie. C'est dans ce cheminement métaphysique que Heidegger a cru devoir pister Nietzsche pour en faire le héraut.

Tout de même, dans la mesure où Heidegger a été amené à suivre la progression de la pensée de Nietzsche, il en arrive à reconnaître (*Nietzsche*, tome II, p.142) que ce même *platonisme inversé* de sa jeunesse est, dans une large mesure, différent de la position finalement conquise dans *Le crépuscule des idoles*. Heidegger fait référence à **Comment le monde-vérité devint enfin une fable**, un petit chapitre de six aphorismes où Nietzsche, 1^o) retrace, dans les quatre premiers chapitres, l'histoire du platonisme qui va de Platon à l'idéalisme post-kantien ; 2^o) décrète la mort du platonisme (aph 5), puis la dissolution de toute vérité et de tout monde, y compris le monde sensible (aph 6). Ainsi, la partie de sa pensée dite *inversion du platonisme* est explicitement exprimée dans la déclaration de l'aphorisme n°5. Inverser, c'est procéder de telle sorte que l'en haut devienne l'en bas et l'en bas le suprême étant. De la sorte, le *monde-vérité* perd toute consistance et toute réalité : il devient une *fable*. Nietzsche dit : *une idée qui ne sert plus de rien, qui n'oblige plus à rien - une idée devenue inutile et superflue, par conséquent une idée réfutée*. D'où la sentence : *Supprimons-la !*

Par une telle inversion, le monde sensible, une fois débarrassé de toute antinomie, devient le seul monde vrai. Il correspond à celui du positivisme de son époque qui ne reconnaît que le monde physique comme seule et unique réalité. Une telle doctrine a pu durablement marquer Nietzsche -jusqu'à *Humain, trop humain*. C'est dans le petit chapitre précédant celui-ci et dont le titre est : **La raison dans la philosophie**, que nous lisons cette profession de foi chtonienne de Nietzsche. Car, dans **Comment le monde-vérité devint enfin une fable**, Nietzsche ne dit nullement que le monde sensible doive remplacer le monde suprasensible et se tenir ainsi pour le seul monde vrai. Ce que Nietzsche dit (aph. n° 5) a trait plutôt, et, ce, de façon stricte, à la fin proclamée de l'idée de monde vrai. Et ce n'est pas par inconvenance que Nietzsche nous convie à sa suppression, mais parce que la fin du platonisme de la pensée signifie, en notre temps, que le concept métaphysique de *monde-vérité* est dessaisi désormais des attributs de sa puissance et de son influence. *Fin du platonisme* signifie qu'à cause de l'étape atteinte par l'homme dans sa conquête de l'Absolu et de son bonheur propre, le règne de la raison et l'avènement de la technique relèguent tout idéal extra-terrestre au registre des choses mortes.

A l'aphorisme n° 2 de **La raison dans la philosophie**, et, en s'appuyant sur la thèse héraclitienne d'après laquelle l'être est fiction, Nietzsche énonce ce mot : *Le monde des apparences est le seul réel. Le monde-vérité est seulement ajouté par le mensonge.* Le mensonge des philosophes a consisté, selon Nietzsche, à prendre les choses dernières pour les choses premières, et, ce, par idiosyncrasie, c'est-à-dire *par manque de sens historique, par haine contre l'idée du devenir* (aph. n° 4), ce qui a conduit les métaphysiciens à examiner toutes choses *sub specie aeterni*.

C'est son effort de dénonciation de la vérité, en tant que *premier préjugé des philosophes* qui conduit Nietzsche à la rencontre et à l'affrontement avec Platon. Pour la première fois, depuis Platon, la volonté de vérité est questionnée, mise en cause par un philosophe – qui se trouve être Nietzsche-. Dans la tradition métaphysique, l'on s'est tout au plus souvent disputé sur les critères à accorder à la vérité. Qu'est-ce qui garantit la véracité du vrai et l'existence du monde-vérité ? Selon Nietzsche, rien. Il manque le critère, de sorte que la vérité se trouve réduite à une croyance résultant de jugements eux-mêmes faux quoique nécessaires, puisque l'homme a besoin de croire à quelque chose pour supporter la vie, et que la croyance à la vérité – une illusion indispensable – obéit à l'optique de la vie et sa perspective.

Pour avoir décrété la suppression du monde-vérité des métaphysiciens marqué par l'infiltration viciatrice du platonisme, Nietzsche, par ce coup de force, introduit sa philosophie propre dans le champ de la pensée. Et, c'est peut-être parce que Nietzsche n'a pu bâtir sa philosophie qu'en abolissant d'autres, notamment celle de Platon et le platonisme, que Heidegger voit dans sa philosophie, malgré son apparente nouveauté, la continuation, puis l'achèvement de la tradition philosophique, puisqu'elle a fini par devenir elle-même une doctrine de l'étant, dès lors et parce que l'*alèthéia* et l'*éidos* (c'est-à-dire l'aspect conquis sur ce même *alèthéia*) ont été finalement confondus et ramenés à un monisme de la volonté de puissance.

L'aphorisme n° 6 de **Comment le monde-vérité devint enfin une fable** semble être en contradiction avec le n° 2 de **La raison dans la philosophie**. Car, en celui-ci, Nietzsche affirme que *le monde*

des apparences est le seul réel, pour dire ensuite de l'autre côté : *avec le monde-vérité nous avons aussi aboli le monde des apparences.* Mais, en réalité, il n'en est rien : quand Nietzsche affirme que seul est réel le monde des apparences, nous devons comprendre par-là que ce monde-ci est le seul qui soit à notre portée, mais que notre rapport à lui est de type esthétique : c'est nous qui lui donnons valeur et sens, selon l'optique des exigences vitales. Il ne saurait donc être quelque chose comme une objectivité sur laquelle l'homme devrait régler ses conduites. Ce qu'est le monde selon Nietzsche ? Un chaos originel, mouvement et désordre qui attend la main du modelleur. Ce modelleur, c'est Zarathoustra. C'est là, sans nul doute, le sens de cette courte phrase latine clôturant l'aphorisme n° 6 : *Incipit Zarathoustra.*

Ainsi, si nous considérons par exemple la proclamation nietzschéenne de *la mort de Dieu*²², nous voyons se dissiper le ciel du suprasensible, c'est-à-dire de tout idéal extraterrestre. Que devient alors l'être chez Nietzsche ? L'être est ramené, selon Heidegger, à une simple forme visible, à une simple perspective esthétique sur le monde, et, en tant que tel, il devient ce qui nous est familier puisque dérivant du substrat de l'ego, c'est-à-dire de nos pulsions archaïques. Avec Nietzsche, et à partir de lui, le questionnement de l'étant, en particulier de l'étant que nous sommes, à savoir le *Dasein*, ne se fonde plus dans l'être, puisque l'être n'est plus, ni sur les traces de celui-ci. Le questionnement du *Dasein* s'en tient au *Dasein* lui-même et à ses seules propriétés, d'une manière générale, à l'étant. Par conséquent, il n'est plus question que de l'*étantité* de l'étant. Il est dès lors compréhensible que l'ancienne question de la philosophie platonicienne, à savoir : *Qu'est ce que... (ti esti) ?* se voit abandonnée par Nietzsche au profit de celle-ci : *Qui... (to oti) ? -Peut-être, répondit le dieu [...]* – *Quoi donc ? m'écriai-je avec curiosité* – **Qui donc ? devrais-tu demander !** *Ainsi parla Zarathoustra, puis il se tut de la façon qui lui est particulière, c'est-à-dire en séducteur* (VO, Ap-

²² Nietzsche : *Le livre du philosophe*, Flammarion, trad. A. Krémer-Marietti, 1969, § 108 ; *Le gai savoir* Gallimard, trad. A. Vialatte 1950, § 372 ; *Ecce homo*, Gonthier, trad. H. Albert, 1971. **Pourquoi j'écris de si bons livres ?** § 1, *Humain trop humain*, § 1.

²³ Cité par Fr. Fédier dans *Ecrits politiques de M. Heidegger, Note à propos de l'antisémitisme*, Gallimard, 1995, p. 280.

²⁴ Heidegger, *Le mot de Nietzsche : Dieu est mort*, in *Les chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Gallimard 1962, p. 179.

pendice, Médiations, trad. H. Albert, 1902, pp. 199-200). *Qui ?* c'est la question que pose l'existant pour ses convenances personnelles. L'être, pour Nietzsche, c'est donc ce que l'homme est, en chair et en os, i.e. selon sa nature. Dans **Ce qu'est et comment se détermine la phûsis** (*Questions I et II*), Heidegger dit qu'il s'agit là de *laisser libre cours aux pulsions et passions qui passent pour le naturel de l'homme ; l'homo naturae selon Nietzsche, est l'homme qui prend le corps (Leib) pour fil conducteur de son interprétation du monde* (cf. p. 485). Néanmoins, ceci ne veut en aucune manière dire qu'il existe une correspondance, encore moins un quelconque effort de la part de Nietzsche, pour faire correspondre le *ceci* avec le *cela*, ce qui est antérieur (*proteron*) avec ce qui est postérieur (*usteron*), le réel avec l'idéal. Il s'agit plutôt et désormais, pour Nietzsche, de proclamer le devenir dans sa configuration antimétaphysique de l'Eternel retour de toutes choses et du monde en tant que *phûsis*. L'être du sujet nietzschéen se reconnaît dans l'Eternel retour, et s'identifie en quelque sorte à la volonté de puissance. Ces deux concepts considérés par Heidegger comme *fondamentaux*²⁶ dans la pensée de Nietzsche désignent, le premier nommé, *l'ensemble ou la totalité des étants*, le second, l'autodépassement (*Selbstüberwindung*) par le renversement (*Umwertung*) des valeurs morales du christianisme interprétées par Heidegger au sens de retournement (*Umkehrung*). Nous comprenons dès lors ce propos dans **Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »** : *cette explication provient d'une pensée qui commence à gagner un premier éclaircissement sur la situation fondamentale de Nietzsche à l'intérieur de l'histoire de la métaphysique occidentale. Cette indication précise un stade de la métaphysique occidentale qui est probablement à son stade ultime parce que, dans la mesure où par Nietzsche, la métaphysique se prive elle-même, en quelque sorte de sa propre possibilité de déploiement, nous n'apercevons plus d'autres possibilités pour la métaphysique. Car, après le retournement opéré par Nietzsche, il ne reste plus à la métaphysique que la chute dans l'inessentiel. Le suprasensible n'est plus que le produit inconsistant du sensible*²⁷.

Ainsi, dans son interprétation de la *mort de Dieu*, Heidegger en arrive à situer Nietzsche : le dernier métaphysicien. Cela, il le précise dans pratiquement tous ses écrits, par exemple dans sa *Lettre sur l'Humanisme*²⁸. Pourquoi donc ? Parce que, première-

ment, parmi les philosophes, Nietzsche est le seul à avoir poussé la théorie platonicienne du dévoilement jusqu'à ses conséquences extrêmes, jusqu'à l'absence totale de voile dans sa thèse du nihilisme ; deuxièmement, parce que, par son perspectivisme, Nietzsche détruit les oppositions métaphysiques à la vérité, ce qui le conduit, pour ainsi dire, à ramener le supra-sensible au sensible, le métaphysique au physique, l'*essentia* à l'*existentia*, en définitive, l'*occulté* dans la consistance du *non-occulté*. Dans *Le gai savoir*, Nietzsche ne proclame-t-il pas : *Nous sommes tous aujourd'hui sensualistes, nous de la philosophie présente et à venir, non pas en théorie, mais en pratique*²⁹.

En effet, selon Heidegger, il y a chez Nietzsche un retournement de la métaphysique entendue au sens d'une *Histoire du destin de l'être*. Et, pour les mêmes raisons, Heidegger adjoint la philosophie de K. Marx au retournement de la métaphysique, le ciel de l'intelligible y étant déclaré inconsistant et ramené à un simple reflet du réel³⁰. Or, dans la mesure où la métaphysique, parce qu'elle est fondée sur l'*oubli de l'être* (chez Platon), ou expérimentée chez Nietzsche et aussi chez Marx comme *absence de patrie*³¹, le combat mené contre l'*oubli de l'être* ou contre l'*absence de patrie* n'a jamais pu dépasser, pour l'auteur de *Etre et temps*, la métaphysique. Au contraire s'agit-il là d'un combat par lequel la métaphysique est en phase d'accomplir sa propre destination. Ainsi Heidegger considère-t-il la dénonciation par Marx de l'*absence de patrie*, c'est-à-dire de l'aliénation, comme étant un acte métaphysique au même titre que la proclamation par Nietzsche de la *mort de Dieu*. De même, en tant qu'elle se constitue en une forme visible, matérielle de la vérité, la technique trouve-t-elle son fondement dans l'histoire de la métaphysique³².

CONCLUSION

Pour nous résumer, retenons ceci, à savoir que pour Heidegger, la métaphysique doit être comprise comme une révélation de la vérité de l'étant chez Platon en même temps que comme l'histoire d'une telle révélation qui se clôt dans la subjectivité concrète, antispéculative de la volonté de puissance chez Nietzsche. Nous comprenons alors pourquoi toutes les formes du retournement (*Umkehrung*) philosophique sont comprises par Heidegger au sens métaphysique, et pourquoi Heidegger perçoit la

volonté de puissance comme étant une volonté de domination matérielle et technique en Temps modernes. Enfin l'on comprend pourquoi il en est arrivé à considérer le nihilisme de Nietzsche comme irresponsable et destructeur³³.

BIBLIOGRAPHIE

1. M., Heidegger :

- 1986 : *Etre et temps*, (voir : **Introduction : l'exposition de la question de l'être**), Gallimard, trad. F. Vezin.
- 1958 : *Essais et Conférences*, Tel Gallimard, trad. A. Préau.
- 1951 : *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, in *Kierkegaard vivant*, Gallimard, trad. J. Beaufret et F. Fédier
- 1953 : *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, trad. A. de Waelhens et W. Biemel.
- 1964 : *Lettre sur l'humanisme*, Ed. Montaigne, trad. R. Munier.
- 1962 : *Le mot de Nietzsche : Dieu est mort*, in *Les chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, trad. W. Brockmeir.
- 1971 : *Nietzsche*, Gallimard, trad. P. Klossowski.
- 1985 : *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, trad. J. F. Courtine.
- 1968 : *Questions I et II*, Gallimard, trad. K. Axelos et al.

2. F., Nietzsche :

- 1970 : *Le crépuscule des idoles*, Ed. Gonthier, trad. H. Albert.
- 1950 : *Le gai savoir*, Gallimard, trad. A. Vialatte.
- 1973 : *Humain trop humain*, Ed. Gonthier, trad. A. M. Des Rousseaux.
- 1969 : *Le livre du philosophe*, Flammarion, trad. A. Krémer-Marietti.
- 1995 : *La volonté de puissance (tome I)*, Tel Gallimard, trad. G. Bianquis.

3. Platon :

- 1967 : *Ménon*, Flammarion, trad. E. Chambry.
- 1994 : *Parménide*, Flammarion, trad. L. Brisson.
- 1966 : *La République*, Flammarion, trad. R. Baccou

4. Deleuze & Guattari :

- 1993 : *Qu'est-ce que la philosophie ?* Cérès.

5. P. B., Grenet :

1960 : *Histoire de la philosophie ancienne*, Beauchesne et ses Fils, Paris.

6. Luciano De Crescenzo :

- 1999 : *Les grands philosophes de la Grèce antique*, Ed. de Fallois, Paris, trad. B. Leverageois et A. Maugé.

7. P., Hardot :

1995 : *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* Gallimard

²⁵ Nietzsche, *Le gai savoir*, Gallimard, trad. A. Vialatte, 1950, § 125.

²⁶ Heidegger, *Nietzsche*, T.II, pp.35-36.

²⁷ Op. cit., p.173

²⁸ Heidegger, *Lettres sur l'Humanisme*, Montaigne, trad. A. Munier, 1964, p. 97.

²⁹ § 372.

³⁰ Ibid., p. 91.

³¹ Expression empruntée à Hölderlin caractérisant le *destin mondial* de notre temps.

³² *Lettre sur l'humanisme*, p. 105.

³³ Ibid., p.123.