REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE

numéro 4 – 2016

Mise en page corrigée et revue, le 27 juin 2018

Editée par www. respeth.org

ISSN 2311-6145

www.respeth.org, 2016
22 BP 1266 Abidjan 22 (Côte d'Ivoire)
Email : publications@respeth.org
Tél. : 00225 09 62 61 29 00225 40 39 26 95 00225 09 08 20 94

ORIENTATIONS DE LA REVUE

RESPETH est une Revue (en version électronique et papier) de recherches sur Martin HEIDEGGER. Elle est rattachée aux Universités d'Abidjan-Cocody (Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY) et de Bouaké (Université Alassane OUATTARA) de la République de Côte d'Ivoire. C'est une revue internationale à caractère philosophique qui paraît une fois l'an (en édition régulière). En dehors de cette édition régulière, pourront apparaître, en éditions spéciales, les Actes de Colloques, les Conférences et Ateliers. Les textes que la revue publie proviennent des divers horizons qui composent le vaste champ des disciplines littéraires, artistiques et des sciences humaines et sociales ayant été influencées par la pensée du philosophe Martin HEIDEGGER.

La revue *se propose de promouvoir et soutenir* le développement et la compréhension de la pensée de M. HEIDEGGER. Elle encourage la production de textes de synthèse, de réflexions critiques qui valorisent les contributions et les limites de la philosophie de Martin HEIDEGGER, des façons améliorées, novatrices ou des commentaires et des analyses critiques explicitant des questions d'ordre théorique, méthodologique, éthique, épistémologique ou idéologique se rapportant à la pensée du philosophe :

* Des réflexions d'ordre théorique axées sur des études portant sur les thèmes liés à la philosophie de Martin HEIDEGGER ;

* Des travaux de phénoménologie restituant les influences aristotéliciennes, kantiennes, hégéliennes, husserliennes, etc., sans oublier celles des penseurs matinaux grecs, subies par Martin HEIDEGGER et ses héritiers ;

* Des apports de type herméneutique interprétant, dans un sens plus ou moins heideggérien, les textes philosophiques ;

* Des critiques de portée éthique ou/et idéologique de la philosophie de Martin HEIDEGGER, en ses rapports à la société contemporaine et aux mondes non-occidentaux.

* Des articles synthétisant ou établissant l'état des connaissances, retraçant l'évolution de la pensée de HEIDEGGER, ou inclinant la philosophie héritée de Martin HEIDEGGER vers de nouveaux horizons ;

* Des comptes rendus d'ouvrages portant sur Martin HEIDEGGER.

RESPETH se propose aussi de publier les travaux primés dans le cadre du concours pour le Prix d'Excellence DIBI Kouadio Augustin.

Il existe des revues scientifiques traitant spécifiquement de la philosophie de Martin HEIDEGGER, certes. Et s'il existe des espaces de débats sur les possibilités qu'ouvrent la pensée de HEIDEGGER et ses influences dans le monde actuel, il convient de souligner qu'ils ne sont pas en assez grand nombre. La revue RESPETH se présente ainsi comme une ressource importante pour les chercheurs, les professeurs et étudiants qui s'intéressent au devenir de la philosophie d'influence heideggérienne.

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherkrooke, Québec, Canada
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
Augustin DIBI Kouadio, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Franklin NIAMSI, Prof. Agrégé de Philosophie, Université de ROUEN, France
Jacques NANÉMA, Maître de Conférences, Université de Ouagadougou, Burkina Faso
Jean Gobert TANOH, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Congo-Brazaville
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

COMITÉ DE LECTURE

Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherkrooke, Québec, Canada
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
Raoul KOUASSI Kpa Yao, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Augustin DIBI Kouadio, Prof. Titulaire, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Jacques NANÉMA, Maître de Conférences, Université de Ouagadougou, Burkina Faso
Jean Gobert TANOH, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Congo-Brazaville
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

COMITÉ DE RÉDACTION

DIRECTEUR DE PUBLICATION :
Antoine KOUAKOU, Prof. Titulaire, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire

REDACTEUR EN CHEF :
Jean Gobert TANOH, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d'Ivoire

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION :
Séverin YAPO, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire
Léonard KOUASSI Kouadio, Institut National du Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle, Côte d'Ivoire

MEMBRES :

Alexis KOFFI Koffi, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Christophe PERRIN, Université Paris-Sorbonne, France
Élysée PAUQUOUD Konan, Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Côte d'Ivoire
Oscar KONAN Kouadio, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Pascal ROY-EMA, Université Alassane OUATTARA, Bouaké, Côte d'Ivoire
Sylvain CAMILLERI, Université Catholique de Louvain, Belgique

RESPONSABLE TECHNIQUE :
Raoul KOUASSI Kpa Yao, Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY d'Abidjan-Cocody, Côte d'Ivoire

SOMMAIRE

Avant-Propos : POURQUOI HEIDEGGER ?.....2

MARTIN HEIDEGGER, CRITIQUE DE L'ONTOLOGIE CLASSIQUE 11

KOUAHO (Marcel Silvère Blé), **Le substantialisme cartésien à l'épreuve de l'ontologie heideggérienne 12**

SANGARÉ (Abou), **Dialectique et ontologie : sens et enjeux du procès heideggérien de la métaphysique ….....30**

MÉTAPHYSIQUE ET SENS 48

YÉO (Kolotioloma Nicolas), ***L'homo mensura* de Protagoras : une proposition métaphysique fondamentale ….....49**

AKANOKABIA (Akanis Maxime), **Nietzsche et la métaphysique de la présence.....66**

MARTIN HEIDEGGER ET NOTRE HUMANITÉ 85

ROY-EMA (**Pascal Dieudonné**), **Solidarité et souci chez Martin Heidegger…….....86**

BAMBARA (Romuald Évariste), **L'"insomnie" comme expression du philosopher chez Emmanuel Levinas ….....110**

YAPO (Séverin), **Phénoménologie de l'humanité mariale. Réflexion à partir de Whitehead ….....131**

POURQUOI HEIDEGGER ?

Dans la langue de sa pensée, Heidegger dit que l'Être est la présence du présent ; cela apparaît comme une explicitation de cette catégorie fondamentale de la métaphysique occidentale. Qu'une Revue scientifique, en terre africaine, soit consacrée à rendre explicite l'intuition du dernier des grands penseurs de l'être, n'implique pas moins une question importante qu'il faudrait immédiatement poser, à savoir : Y a-t-il un intérêt à réfléchir, avec Heidegger, sur le sens et la vérité de l'être, pour des êtres dont l'histoire consciente demeure encore très problématique dans l'imaginaire de beaucoup de blancs ? Cette question, en se la posant, ne s'inscrit nullement dans un conflit d'identité ou de capacité historiale ; elle vise plutôt à scruter un implicite qui structure tout grand philosopher : Le rapport de la conscience aux choses. Ce rapport ne peut être esquivé, sous aucun prétexte, pour autant que l'homme, quelle que soit sa particularité individuelle ou collective, ne peut pas ne pas comprendre que le point de départ de l'histoire s'inscrit nécessairement dans ce rapport. Au fond, au-delà de tout ce qui nous préoccupe, et qui peut parfois devenir objet de divergences ou même de conflits, souvent violents, il y a une chose qui nous détermine tous : nous sommes des consciences devant les déterminités. Et la conscience ne parvient à sa vérité que dans une appartenance essentielle au Concept, comme expression d'une pensée substantielle de son rapport aux choses. De ce point de vue, ce rapport n'est pas un simple rapport, il est si complexe qu'une complaisance à son égard influence négativement la marche dans l'histoire de tout peuple. La qualité de cette marche est donc déterminée par le sérieux et la profondeur avec lesquels l'on se pense dans la présence des choses. Husserl, dont la philosophie est une réappropriation de la conscience, dans son essentialité, nous permet de bien comprendre qu'une pensée rigoureuse ne peut se dispenser de la vérité de la conscience dans son rapport aux choses, d'où la nécessité fondamentale de l'époché, pour accéder au moi transcendantal ; car une conscience encombrée de psychologisme rend impossible l'effectivité exacte de celle-ci dans son intentionnalité. C'est la réduction transcendantale pour désobstruer le rapport de la conscience aux

choses. Le retour aux choses ou "droit aux choses mêmes", comme idée substantielle de la phénoménologie husserlienne, est le retour de la conscience dans sa pureté originelle, seul gage pour rendre la philosophie, c'est-à-dire le Concept, à sa propre vérité, comme science rigoureuse. Le célèbre article de Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, paru en 1911, en donne la pleine mesure. La conscience, étant le fondement premier de toute science, y compris la philosophie en premier, exige d'être pensée en soi, comme conscience transcendantale, pour donner au Concept toute la rigueur de son sens. La rigueur de la conscience, qui s'atteste dans la réduction phénoménologique, chez Husserl, traverse toute la pensée de Heidegger, qui l'enracine dans une expérience plus originaire et plus originelle, celle avec l'Être.

Quand j'essaie de faire attention à mon environnement, je vois les choses-ci : à côté, un chien ; devant, une maison ; plus loin, un arbre. Ces choses seraient-elles spécifiques à mon environnement ? N'existeraient-elles pas ailleurs, à des milliers de kilomètres, à Katmandou au Népal par exemple ? Si, mais, on pourrait objecter que mon chien n'est pas le même que celui du Népal. Sans doute, mais si on admet que mon chien et celui du Népal sont des chiens, il va sans dire que quelque chose de plus profond les détermine, de telle manière que, malgré l'évidente différence, ils demeurent des chiens. Notre pensée, qui les identifie comme chiens, se pose sur la réalité non perceptible, qui, dans sa profonde vérité, permet de déterminer le chien comme chien. Ainsi, la pensée, dans son propre, se conçoit et se fonde sur le non-présent, en tant qu'il est l'indéterminable dans le déterminable-présent. Et c'est là toute la pertinence du penser heideggérien. La tentation constante d'être envahie par le présent empêche la pensée de se déployer rigoureusement pour donner à la conscience toute sa vérité.

Penser la pensée, dans son appartenance à l'Être, pour la préserver de l'invasion de l'étance, reste une idée éternellement "jeune", qui implique, sans aucun doute, la préservation absolue de l'identité essentielle, sans laquelle, de toute évidence, rien de substantiel ne peut être construit, pour donner à

l'histoire la plénitude de son sens. La question de la pensée est une question d'humanité qui ne saurait être circonscrite à une aire géographique, dans la mesure où le rapport de l'homme à l'étant est un rapport qui structure, de manière universelle, son existence.

Mieux, penser la pensée pour mieux la rendre à l'homme, afin de lui permettre d'habiter, dans la sérénité, la terre, où l'étant devient absolu, exige une méditation sur le rapport de l'étant à l'être. Un rapport dans lequel l'étant est dans la dépendance de l'être. L'étant se structure dans une articulation nécessaire à l'être. Cette nécessaire articulation, disloquée par la métaphysique de l'étant, est si absolue que Heidegger, dès les premières pages de *Être et Temps*, fait le constat suivant : « La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli » (Heidegger, 1986, p. 25). Mais au préalable, il n'a pas manqué de dire ceci, dont la gravité permet de mesurer tout l'enjeu de sa pensée : « Avons-nous une réponse à la question de savoir ce que nous voulons dire exactement avec le mot « étant » ? Aucunement. Dans ces conditions, il faut poser en termes tout à fait neufs la question du sens de l'être. Sommes-nous donc seulement aujourd'hui encore dans l'aporie de ne pas entendre l'expression « être » ? Aucunement. Dans ces conditions, le plus urgent, c'est de réveiller une entente pour le sens de cette question » (Idem, p. 21). Il s'agit, alors, de pousser à fond le rapport de l'homme au savoir pour qu'advienne et se maintienne, sans prétention et de manière définitive, son essence pensante, si tant est que rien ne peut possibiliser son existence, s'il n'est radicalement établi dans cette essence. Car, dit Heidegger, « savoir est la sauvegarde pensante de la garde de l'être » (Heidegger, 1958, p. 420). Cette garde, dans laquelle l'homme accomplit la splendeur de son humanité, n'est spécifique à aucune race et à aucun continent, sauf si nous admettions que la pensée ne serait pas le propre de l'homme. Pour avoir commencé en Grèce que Hegel qualifie comme le point lumineux de l'histoire universelle, la pensée, dans l'appartenance à son essence, comme objectivation rigoureuse et profonde de la conscience dans son rapport aux choses, déborde la seule Grèce, et poursuit sa marche radicale, vers le lieu essentiel où l'homme est pleinement chez soi. Peu importe la manière avec laquelle elle parvient aux peuples, qu'elle soit

embastillée dans un impérialiste colonial, il nous faut l'accueillir, avec grande sérénité et lui permettre de croître dans le secret de sa puissance, qui rend puissants les peuples qui savent la contempler dans la splendeur de sa vérité. Là se trouve, paradoxalement, l'authentique chemin de liberté, parce qu'est libre celui qui se déploie dans la Libre-Étendue, où sont brisées les idoles de nos excessifs particularismes et de nos primitivités, dénuées du saut qualitatif, nous empêchant ainsi de saisir la profondeur de cette idée heideggérienne : Là où croît le péril, là aussi croit ce qui sauve. Ce qui suppose qu'il faut, dès la départ, écarter, avec une violence salutaire, l'idée d'une rationalité multiple, comme si "un plus un" feraient, ailleurs, autre chose que deux. La logique n'est ni culturelle, ni géographique, c'est le propre de l'esprit ; et l'essence de l'esprit, selon Hegel, réside dans la conscience de soi, conscience parvenant à son contenu comme Concept. Ce Concept est grec ; et nous sommes, pour ainsi dire, des Grecs. Serait-il scandaleux d'affirmer pareille chose ? Ne faudrait-il pas revendiquer autre chose que la grécité, surtout que la Grèce actuelle est menacée de faillite, en raison de profondes difficultés économiques ? Aussi, pourrions-nous ironiser, de telles difficultés ne trouvent-elles pas leur fondement ultime dans un certain « oubli de l'Être » ? Y a-t-il donc, aujourd'hui, honneur à défendre une filiation grecque ? En bonne logique non, pas pour des raisons de grandeur économique, mais parce qu'un Noir ne peut pas avoir un ancêtre Blanc, alors qu'il n'est pas mulâtre. Alors que veut dire "nous sommes des Grecs ?" Heidegger nous donne l'excellente réponse : « Grec, cela ne signifie pas, dans notre façon de parler, une propriété ethnique, nationale culturelle ou anthropologique ; grec est le matin du destin sous la figure duquel l'être même s'éclaircit au sein de l'étant et en laquelle une futurition de l'homme, qui en tant qu'historial, a son cours dans les différents modes selon lesquels elle est maintenue dans l'être ou délaissée par lui, sans pourtant jamais en être coupée » (Heidegger, 1958, p. 405).

Dans une Afrique, où, cinquante ans après les indépendances, pour la plupart des pays francophones, la question des États modernes demeure encore très préoccupante, en raison d'une appropriation non encore suffisante des concepts fondamentaux comme la justice, la liberté, l'égalité sociale et

politique, la rigueur au travail, concepts à partir desquels se construit tout peuple viable, une entreprise comme RESPETH, qui s'élève dans l'horizon de la pensée de l'Être, n'apparaît pas seulement juste mais nécessaire. Bien qu'elle ne soit pas au centre de la pensée heideggérienne, la pensée des valeurs et des exigences sociales et politiques ne sous-tend pas moins la question de l'être, si tant est que c'est au cœur d'un humanisme fondamental, comme pensée de l'Être, qu'émerge et acquiert consistance tout humanisme classique, comme valeurs humaines à promouvoir et à sauvegarder. Il serait, alors, prétentieux, de croire que la présente œuvre donnerait des directives à l'action de l'homme ; une telle orientation est, simplement, aux antipodes de la pensée de Martin Heidegger, pour qui la pensée est en soi une action radicale : « La pensée n'est pas d'abord promue au rang d'action du seul fait qu'un effet sort d'elle ou qu'elle est appliquée à La pensée agit en tant qu'elle pense. (…) Cet agir est probablement le plus simple en même que le plus haut, parce qu'il concerne la relation de l'homme à l'être » (Heidegger, 1966, p. 68). Pourquoi ? Parce que là où existent des distorsions sociales et des horizons historiques confus, la pensée ne s'est pas suffisamment accomplie, c'est-à-dire l'homme n'a pas, avec vigueur et rigueur, porté son essence dans la seule relation, qui lui donne tout son contenu, celle de l'être. Ne serait-il pas alors bien étonnant de montrer, avec rage, comme l'a fait Emmanuel Faye, que Heidegger est un théoricien du nazisme ? Ne serait-il pas tout à fait injuste d'enfermer le grand penseur de l'Être dans une courte séquence de sa vie (Six mois rectorat sous le régime des nazis), alors même que la commission de « Dénazification » (France-Lanord, 2013, p. 320-326) a eu lieu depuis le courant des années 1945-1949 ! L'image intime du philosophe de la Forêt Noire, qu'il convient tenir fermement, détruit radicalement le rectorat sous le nazisme. Pas plus que son génie de pensée ne peut être discrédité par son son histoire d'amour avec Hannah Arendt, pas plus les accointances avec le nazisme ne peuvent remettre en cause la profondeur de pensée du dernier des grands philosophes de notre temps. Le génie n'est pas Dieu ; et la grande intelligence n'est pas canonisation.

« Le présent est le rassemblement ordonnant et sauvegardant du présent en sa présence chaque fois séjournante » (Heidegger, 1958, p. 444). Apprendre à sauvegarder le présent pour habiter, de manière sereine l'humanité de l'homme, telle est, pour nous, l'absolue nécessité inesquivable. Apprendre à penser, avec Martin Heidegger, ce n'est pas apprendre à spéculer, c'est apprendre à être radicalement humain ; seul l'humain pense en poète, c'est-à-dire la pensée qui élève l'homme dans une harmonie intégrale, parce que pensée de l'Être. Alors, reprenant Hölderlin, Heidegger pouvait écrire : « Plein de mérites, c'est pourtant poétiquement que l'homme habite la terre ». Puissent nos présents « Pas » demeurer dans l'ouvert irradiant de l'Être, pour qu'advienne l'effectivité historique du Concept Vivant.

Jean Gobert TANOH

NIETZSCHE ET LA MÉTAPHYSIQUE DE LA PRÉSENCE

Akanis Maxime AKANOKABIA

Maître-Assistant, Université Marien NGOUABI de Brazzaville

akanismaxime@gmail.com

Résumé : Ce travail se veut une contribution à la question liée au statut de la métaphysique, car il s'agit de repenser à nouveaux frais, le concept nietzschéen de la métaphysique. La métaphysique se rapporte à un ensemble spécifique de questions philosophiques, qui la distingue essentiellement des autres théories du savoir. Avec Nietzsche, et contrairement à ses prédécesseurs, la métaphysique s'assigne une autre ambition. Elle n'est plus comprise comme la volonté de vérité, la recherche effrénée du Bien, de l'Absolu, etc., mais plutôt la science qui s'occupe du concret, de ce qui est, c'est-à-dire de ce qui est présent. C'est ici, tout le sens du concept nietzschéen de métaphysique de la présence, entendue comme l'expression de ce qui est et non l'objet d'une expression contemplative. Avec Nietzsche, le concept de métaphysique devient tout un programme à exécuter qui placerait l'homme au centre de ce qu'on pourrait appeler ″destin de la métaphysique″ .

Mots-clés : MÉTAPHYSIQUE, PRÉSENCE, VÉRITÉ, APPARENCE, VIE.

Abstract: This work is a contribution to the issue related to the status of metaphysics, because it is a matter of rethinking, by new ways, Nietzschean concept of metaphysics. Metaphysics refers to a specific set of philosophical questions, which essentially differs from other theories of knowledge. With Nietzsche, and unlike his predecessors, metaphysics assigns itself another ambition. It is no longer understood as the will to truth, the unrestrained search of the Good, of the Absolute, ... but rather the science that deals with the concrete, of what exist, that is to say what is present. It is here, the whole meaning of nietzschean concept of metaphysical presence, understood as the expression of what is and not object of a contemplative expression. With Nietzsche, the concept of metaphysics becomes an entire program to run which would place man at the center of what could be called ″destiny of metaphysics″.

Keywords: *METAPHYSICS, PRESENCE, TRUTH, APPEARANCE, LIFE.*

Introduction

Pour certains esprits mal informés, la question ˝qu'est-ce que la métaphysique ? ˝ ne sert à rien, et par conséquent, son objet relève d'un débat sans intérêt. D'autres parleront même de sa disparition pure et simple, comme si la science peut, à elle seule, répondre aux questions liées à la finitude, au sens, voire à la question qu'est-ce que l'homme ? Un tel raisonnement n'est que le reflet d'une certaine ignorance, parce que le concept de métaphysique, à en croire Nietzsche, est probablement le plus important et certainement le plus célèbre, pour la simple raison qu'il s'intéresse aussi aux réalités concrètes. Cependant, l'objet de notre interrogation est celui des modes d'accès à la métaphysique de la présence. Autrement dit, pourquoi métaphysique de la présence, et en quoi consiste-t-elle ? En définissant sa philosophie comme du "platonisme inversé", tout en faisant de l'art "l'activité métaphysique" par excellence, Nietzsche trace les grandes orientations de son projet métaphysique. Il s'agit, en d'autres termes, d'un véritable programme métaphysique qui se donne à lire comme un véritable mot d'ordre. Ce programme consiste à revisiter l'argument largement avancé qui affecte les conditions essentielles sur lesquelles reposent notre manière de vivre et notre attachement à la notion de vie. Il s'agit, plus précisément, de la montée d'un sentiment de détresse, de l'absurdité de vivre et malheureusement de la conviction selon laquelle la vie ne vaut pas la peine d'être vécue. Là, naît le dégoût de la vie, tout en voulant en finir avec elle. En clair, la volonté du néant et le goût effréné de la vérité ont avili et méprisé l'ici-bas au profit d'un au-delà sans fondement. C'est de là que naît le nihilisme. Comme le souligne P. Wotling (2009, p. 94),

> *combattre cette montée du nihilisme qui s'empare de l'Europe, rend l'homme malade et le pousse à désirer l'extinction de l'existence, tel est l'objectif fondamental du philosophe, tâche qui ne s'identifie plus à la connaissance ou à la recherche de la vérité, mais est bien plutôt de nature pratique et artistique.*

Ce que nous envisageons proposer, à partir de ce projet nietzschéen, c'est de rendre à l'apparence ce qui lui appartient ; autrement dit, réhabiliter la vie longtemps dénigrée, dégradée et humiliée. Il s'agit, en termes clairs, de

rendre compte des erreurs de la métaphysique du néant, tout en réhabilitant l'apparence telle qu'elle s'offre à nous, c'est-à-dire sous toutes ses formes.

1. MÉTAPHYSIQUE ET NOSTALGIE DE LA VÉRITÉ

E. Balibar (1994, p. 7) disait : « L'entreprise d'un discours philosophique sur la vérité, n'a pas besoin de justification particulière, puisqu'il fait corps avec l'existence même de la philosophie… la question de la vérité, sous une forme ou sous une autre, n'est jamais séparable des entreprises philosophiques ». Cela voudrait dire que la question ″qu'est-ce que la vérité ? ″ n'est pas une question étrangère en philosophie, en ce sens qu'elle fait partie des préoccupations majeures du discours métaphysique. Mais notre rapport à la vérité, souligne Nietzsche, est un rapport ambigu, parce qu'il n'est toujours pas aisé, lorsqu'il s'agit de dégager du sens à ce concept même de vérité. La notion de vérité torture les esprits. Cela est dû aux conflits de légitimité qui semblent surgir entre des champs à la fois multiples et différents, par exemple entre la philosophie décadente, qui se donne pour objet l'idée d'une vérité absolue ou d'une volonté de vérité, et la philosophie de la vie, qui réhabilite l'apparence, tout en faisant d'elle le lieu par excellence de la vérité. Nous saisissons ainsi le projet nietzschéen de la métaphysique de la présence, entendue comme la réhabilitation de l'ici-bas. Cela dit, qu'entendons-nous par métaphysique ? Et pourquoi le concept de vérité, s'invite-t-il dans le programme nietzschéen de la métaphysique ?

Il serait en effet absurde de cerner ce mot d'ordre nietzschéen, sans pour autant circonscrire, le plus précisément possible, ce que nous entendons par métaphysique. Autrement dit, qu'est-ce que la métaphysique ? Concept étonnant d'ailleurs, puisqu'il fait l'objet d'un revirement extraordinaire. Du Grec : *meta, trans, exprimé par le terme allemand ''Űber''*, renvoyant, en français, à ″au-delà″, la métaphysique est un concept qui n'apparaît pas ex-nihilo, car il dérive d'un travail de classement et de rangement[1]:

[1] . Cf aussi, J-L Aka-Evy (2011, p. 40), lorsqu'il soulignait, « La métaphysique a d'abord été un terme bibliographique : il s'agissait de cataloguer les écrits

> *Au contraire du terme physis, le terme métaphysique ne nous apprend rien sur l'objet dont il traite. Au commencement, il s'agit d'un terme de classement. Il a été mis en circulation peu après la mort d'Aristote, c'est-à-dire à une époque où la philosophie commençait à institutionnaliser son enseignement sous la forme de différentes académies* (J. Greisch, 1998, p. 7-9).

Il est en réalité question d'un travail réalisé par Andronicos de Rhodes, éditeur d'Aristote, qui, en séparant les écrits de ce dernier traitant de la physique et d'autres qui n'avaient pas de titre, a proposé le titre *« métaphysique* ». Cela voudrait dire, en d'autres termes, qu'il s'agissait, au départ, d'un travail d'éditeur visant à donner un titre, à ce qui était sans titre. Mais ce ''titre'' (la métaphysique) a pu acquérir, par la suite une valeur sémantique et philosophique propre. On a lu la préposition *méta,* ″après″ comme signifiant *méta, trans*, ″au-delà″. Par conséquent, il ne s'agit plus seulement des écrits venant après la physique, mais désormais d'un au-delà de la physique. Comme le dit M. Heidegger (1953, p. 66),

> *on sait que l'expression ta méta ta phusika, qui désignait l'ensemble des traités d'Aristote faisant matériellement suite à ceux du groupe de la physique, n'avait primitivement qu'une valeur de classification, mais se transforme plus tard en une dénomination expliquant le caractère philosophique du contenu de ces traités. Cette altération de sens n'est cependant pas aussi insignifiante qu'on le dit habituellement. Elle a, au contraire, orienté l'interprétation de ces traités dans une direction bien déterminée, et fait qu'il faudra désormais comprendre comme ″métaphysique″ ce dont traite Aristote. On peut néanmoins douter que le contenu des écrits aristotéliciens réunis sous le titre de métaphysique soit vraiment une métaphysique.*

Mais, la métaphysique, telle qu'elle se donne à voir comme la science d'un au-delà, d'un arrière monde, assigne à la philosophie un autre statut, consistant à se mettre au service de la théologie chrétienne où la préoccupation n'est plus celle de la recherche de la vérité à méditer, à questionner et à dévoiler, mais celle d'une vérité venant d'en haut, c'est-à-dire d'un monde supposé supra sensible. Un tel argument ne peut que

ontologiques d'Aristote qui venaient après (*meta*) sa « physique ». Or, métaphysique est devenue irrésistiblement un nom commun banalisé au point d'être pour la philosophie greco-occidentale de départ pour instruire les questions de forme, de l'« éidos », de « ce par quoi, quoi est quoi ».

déprécier et humilier l'ici-bas, qualifié de simple copie et de simple apparence. Cette hostilité à la vie terrestre, du fait de son impureté, et de son statut de copie, a finalement permis à Nietzsche de mettre en place son projet métaphysique, qui constitue essentiellement à rehausser la vie, c'est-à-dire à sortir du nihilisme décadent qui n'est rien d'autre que l'expression de la volonté de vérité. Comme on peut le constater,

> *« la croyance que le monde qui devrait être est, existe réellement, est une croyance des improductifs qui ne veulent pas créer un monde tel qu'il doit être. Ils le posent comme donné, ils recherchent les moyens et les voies pour y accéder ''volonté de vérité'' en tant qu'impuissance de la volonté de créer » F. Nietzsche, (1887, 9[60]).*

Croire en une vérité dans l'au-delà, c'est croire en Dieu, c'est croire en l'existence d'un monde meilleur que celui-ci (sensible) ; c'est nier et condamner le monde tel qu'il est, et poser l'existence idéale du monde tel qu'il devrait être, parce qu'on est incapable de créer et de redonner goût à la vie. Cela revient à appréhender la réalité, l'être comme devenir tout en admettant le monde comme changeant et mouvant. Par conséquent, il n'y a rien de stable d'immuable et d'éternel. La vie est un processus dynamique qui ne dépend pas de quelqu'un d'autre, d'une autre force, d'une autre énergie. La vie est vie, parce que nous la façonnons, nous la créons. Dès que nous imaginons que notre existence, que notre monde dépend d'une force supérieure à la nôtre, alors, nous créons les conditions d'un nihilisme décadent, ainsi que le réaffirme F. Nietzsche (1887, 9 [91]) :

> *Dès que nous imaginons quelqu'un qui est responsable de ce que nous sommes tels ou tels, etc. (Dieu, la nature), donc lui imputons et lui attribuons en tant qu'intention notre existence, notre bonheur et notre misère, nous nous gâchons l'innocence du devenir. Nous avons alors quelqu'un qui à travers nous et avec nous veut atteindre quelque chose.*

C'est dans cette optique que Nietzche s'en prend non seulement au christianisme, qu'il considère d'ailleurs comme le sommet même de l'idéal ascétique, mais aussi et surtout à Socrate, qui est le symbole par excellence de la décadence. Mais, pourquoi la figure de Socrate comme problème métaphysique ? Socrate n'est-il pas le symbole par excellence de la

dépréciation des valeurs ? Que dire finalement de Platon qui célèbre sans cesse la volonté de vérité ?

Dans son projet métaphysique, Nietzsche pense que pour vivre, l'homme a besoin de permanence, de stabilité, de vérité, donc il projette un monde stable, permanent et vrai. Or, la croyance en un au-delà illusoire est un signe d'affaiblissement, voire d'épuisement. C'est bien en cela que Nietzsche s'en prend aux illusionnistes de l'arrière monde :

> *''Le monde vrai'' une idée qui ne sert plus de rien, qui n'oblige même plus à rien, une idée devenue inutile et superflue, par conséquent, une idée réfutée : supprimons-là ! (…) Le ''monde vrai'', nous l'avons aboli : quel monde nous est resté ? Le monde des apparences peut-être ? Mais non ! Avec le monde vrai nous avons aussi aboli le monde des apparences !* (F. Nietzsche, 1993, II, p. 968 § 5 et 6).

Le propos nietzschéen consistant à légitimer l'effondrement du monde supra sensible, du monde de la vérité, se justifie par le fait que toute prétention à vouloir ériger la vérité dans un monde supposé vrai s'efface d'elle-même. Il n'y a pas de vérité qui serait dans l'au-delà, car il faut, dit-il, affirmer le retour éternel, tout en faisant du physique l'objet d'une métaphysique. Une métaphysique qui, au lieu de dénigrer l'ici-bas, accorde au contraire une vraie place à l'apparence, car

> *l'apparence, au sens où je l'entends, est la véritable et l'unique réalité des choses – ce à quoi seulement s'appliquent tous les prédicats existants et qui dans une certaine mesure ne saurait être mieux défini que par l'ensemble des prédicats, c'est-à-dire aussi par les prédicats contraires. Or, ce mot n'exprime rien d'autre que le fait d'être inaccessible aux procédures et aux distinctions logiques : donc une « apparence » si on la compare à la « vérité logique » – laquelle n'est elle-même possible que dans un monde imaginaire. Je ne pose donc pas « l'apparence » en opposition à la réalité, au contraire, je considère que l'apparence, c'est la réalité, celle qui résiste à toute transformation en un imaginaire « monde vrai ». Un nom précis pour cette réalité serait la volonté de puissance* (F. Nietzsche, 1982, XI, 40 [53]).

Ce qui nous semble plus intéressant dans ce fragment posthume, c'est le fait qu'il assimile et n'opère aucune différence entre réalité et volonté de puissance ; combien dire que la réalité est, selon Nietzsche, à la fois apparence

et volonté de puissance. Par conséquent, il se démarque des philosophes nihilistes qui ont dénigré l'apparence en la faisant passer pour une simple copie de ce qui existerait là-haut, alors que le présupposé « là-haut », nous dit Nietzsche, n'existe plus, ce qui veut dire que l'autorité qui fonderait ce monde suprasensible s'est éteinte.

> *Nietzsche identifie apparence et réalité et rejette la théorie des deux mondes sous toutes ses formes, caractéristique de la pensée métaphysique. Dans ces conditions, le rêve, avec sa logique propre, devient un modèle d'intelligibilité privilégié pour penser la réalité comme apparence : « Qu'est-ce pour moi à présent que l'apparence ! Certainement pas le contraire d'une quelconque essence, - que puis-je énoncer d'une quelconque essence sinon les seuls prédicats de son apparence ! (…) L'apparence, c'est pour moi cela même qui agit et qui vit, qui pousse la dérision de soi-même jusqu'à me faire sentir que tout est ici apparence, feu follet, danse des esprits et rien de plus,- que parmi tous ces rêveurs, moi aussi, l'homme de connaissance, je danse ma propre danse, que l'homme de connaissance est un moyen de faire durer la danse terrestre, et qu'il fait partie en cela des grands intendants des fêtes de l'existence* (P. Wotling, 2013, p. 17).

Ce quelque chose qui a disparu s'appelle Dieu, et ce quelque chose s'inscrit désormais dans les registres du passé. C'est ce que Nietzsche lui-même appelle « la mort de Dieu » ou la perte de l'Absolu. Comme le souligne très justement M. Heidegger (1962, p. 261-262),

> *ainsi le mot « Dieu est mort » signifie : le monde suprasensible est sans pouvoir efficient. Il ne prodigue aucune vie. La métaphysique, c'est-à-dire pour Nietzsche la philosophie occidentale comprise comme platonisme, est à son terme. Quant à Nietzsche, il conçoit lui-même sa philosophie comme un mouvement anti-métaphysique, c'est-à-dire pour lui, anti-platonicien.*

Or, l'Absolu est, par définition, ce qui n'a besoin que de soi-même pour exister, ce qui a en soi-même sa raison d'être. Il est l'ultime degré de l'être, c'est-à-dire, ce par quoi se tient l'échelle des valeurs, étant entendu qu'une telle échelle se tient par le haut. Il est aussi l'horizon que l'homme est contraint de poser s'il veut penser ou donner un sens à sa vie. C'est le sens même de l'argument platonicien, qui souligne, à juste titre, que notre vie n'a de sens que d'avoir, en dehors d'elle, ce quelque chose qui l'anime. Ce quelque chose est bel et bien l'Absolu, considéré aux yeux de Platon comme

l'incarnation même de toutes nos valeurs. L'Absolu, c'est bien le soleil qui brille hors de la caverne, il est considéré comme l'axe et le pivot autour desquels tourne l'univers. Mais, paradoxalement, cet absolu s'est éteint, il n'existe plus, il a été assassiné occasionnant, par conséquent, l'effacement de tout horizon. Comme dit M. Heidegger (Idem, p. 262) :

> *Si Dieu, comme Cause suprasensible et comme Fin de toute réalité, est mort, si le monde suprasensible des idées a perdu toute force d'obligation et surtout d'éveil et d'élévation, l'homme ne sait plus à quoi s'en tenir, et il ne reste plus rien qui puisse l'orienter. (…) Ainsi le mot « Dieu est mort » constate qu'un néant commence à s'étendre. Néant veut dire : absence d'un monde suprasensible à pouvoir d'obligation.*

Cela voudrait dire, en d'autres termes, que l'idéal n'est plus, que le désir ne sait plus vers quoi tendre. Par conséquent, des expressions du type « au nom de Dieu », « le royaume des cieux », « l'au-delà » s'effondrent d'elles-mêmes, puisque l'échelle des valeurs qui se trouvait dans ce monde imaginaire n'existe plus. La parole du prêtre et toutes les recommandations du christianisme tombent d'elles-mêmes. Comme nous pouvons le constater,

> *les idées ″d'au-delà″, ″de jugement dernier″, ″d'immortalité de l'âme″, ″l'âme″ elle-même, sont des instruments de torture, des systèmes de cruauté dont le prêtre se servit pour devenir maître, pour rester maître (…) et tout le christianisme roule dans le néant – Regardé de haut, ce fait, le plus étrange de tous, une religion non seulement fondée sur des erreurs qui mettent la vie en danger et empoisonnent le cœur, demeure un spectacle pour les dieux* (F. Nietzsche, 1993, II, p. 1071-1072, § 38 et 39).

Toujours dans *l'Antéchrist*, § 38, nous pouvons aussi lire :

> *Je regarde autour de moi : il n'est plus resté un mot de ce qui autrefois s'appelait « vérité », nous ne supportons plus qu'un prêtre prononce seulement le mot de « vérité ». Même avec les plus humbles exigences de probité, il faut que l'on sache aujourd'hui qu'un théologien, un prêtre, un pape, à chaque phrase qu'il prononce, ne commet pas seulement une erreur, mais fait encore un mensonge (Idem, § 38).*

La métaphysique de l'éternel retour, c'est la métaphysique de ceux qui sont restés fidèles à la terre, c'est la métaphysique de la présence, de ce qui est, et existe réellement. Comme le stipule Zarathoustra :

> *Je vous en conjure, mes frères, restez fidèles à la terre et ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérances supraterrestres ! Ce sont des empoisonneurs, qu'ils le sachent ou non. Ce sont des contempteurs de la vie, des moribonds et des empoisonnés eux-mêmes, de ceux dont la terre est fatiguée : qu'ils s'en aillent donc !* (F. Nietzsche, 1993, II, p. 290, § 2).

Le projet nietzschéen d'une réhabilitation du sensible se donne à voir clairement, en ce sens qu'il dénonce non seulement les égarements des philosophes décadents à l'instar de Socrate, Platon, Schopenhauer et autres, mais aussi donne ici le là d'une vraie métaphysique de la vie, c'est-à-dire d'une réhabilitation de tout ce qui est, d'un retour de l'homme à lui-même, d'une désaliénation, d'une restitution à l'homme de son honneur perdu. Le temps n'est plus d'accorder de l'importance, de la valeur aux idées creuses et insensées. C'est tout le combat de Nietzsche contre Socrate. D'où le problème Socrate sinon Socrate en tant que problème. Cela revient à dire qu'en méconnaissant la valeur de la réalité sensible, la vie réelle des choses, Socrate sombre dans une forme d'antinomies et devient en même temps un réel problème métaphysique. Ainsi, Socrate entant que problème se présente à la fois comme une succession d'antinomies et comme une épreuve.

2. SOCRATE COMME PROBLÈME MÉTAPHYSIQUE

Dans Les philosophes préplatoniciens, on peut lire :

> *Les philosophes de la Grèce antique étaient des individus d'exception, qui avaient su passer du mythe à la science, qui avaient su vivre pour la vérité, pour leur propre vérité, même au prix de l'isolement ou du conflit avec la communauté* (F. Nietzsche 1994, p. 13).

Pourquoi une telle déclaration, et à quoi sert-elle ? Le projet nietzschéen de la métaphysique du concret peut-elle rendre compte d'une telle déclaration ? En quoi consiste l'exception des philosophes présocratiques ? Pour répondre à ces interrogations, relisons Nietzche : « *Socrate, simple aveu de ma part, m'est si proche que je suis en un perpétuel combat avec lui* » F. Nietzsche (1991, p. 144.)

La déclaration de Nietzsche contre Socrate dans *″la science et la sagesse en conflit″* montre jusqu'à quel point Socrate est devenu pour lui une difficulté à résoudre. Contrairement aux philosophes présocratiques et notamment à Héraclite, avec Socrate et Platon par la suite, la métaphysique s'assigne un programme ambitieux, qui est celui de la radicalité en matière de pensée à savoir le mépris du sensible au profit de la recherche de l'essence, de la vérité. Socrate, quant à lui, accepte de mourir sous prétexte que la vraie vie, la vraie justice se situe dans l'au-delà, et que le corps qui est signe d'impureté, de contre vérité est le berceau de nos malheurs. Par conséquent, tout ce qui relève de l'ici-bas est sans intérêt, car

> *pour la psychologie de la métaphysique, ce monde est apparence, par conséquent il y a un monde vrai. Ce monde est conditionnel, par conséquent il y a un monde inconditionnel. Ce monde est rempli de contradictions, par conséquent il y a un monde sans contradictions. Ce monde est en devenir, par conséquent il y a un monde de l'étant. Rien que des contradictions fausses (confiance aveugle dans la raison : si A est, son concept opposé B doit être aussi)* (F. Nietzsche, 1885-1887. p. 318).

Finalement, en adorant la vérité et l'éternité, tout en niant l'apparence, Socrate vivrait dans une espèce de nostalgie de l'être à tel point que nous comparons même son existence à celle d'une personne vivant sur une terre d'exil. C'est tout le sens du combat de Nietzsche qui va jusqu'à qualifier Socrate de monstre et d'homme dangereux pour l'avenir de la philosophie, car l'homme, pour vivre, a besoin de permanence, de stabilité et de vérité. Mais, la stabilité et la vérité ne se trouvent pas dans le monde supposé intelligible, plutôt dans le réel, le monde sensible, c'est-à-dire le monde de l'apparence. Alors qu'avec Socrate, ce monde ci est faux et ennuyeux, et que, la vérité, loin d'être l'expression même de ce qui est, relève d'abord et avant tout de la contemplation. Comme disait G. Deleuze (1962, p. 149) :

> *Si quelqu'un veut la vérité, ce n'est pas au nom de ce qu'est le monde, mais au nom de ce que le monde n'est pas. Il est entendu que ″ la vie vise à égarer, à duper, à dissimuler, à éblouir, à aveugler″. Mais celui qui veut le vrai veut d'abord déprécier cette haute puissance du faux : il fait de la vie une ″erreur″, de ce monde une ″apparence″(…), il oppose au monde un autre monde, un outre-monde, précisément le monde véridique. Le monde véridique*

> *n'est pas séparable de cette volonté, volonté de traiter ce monde-ci comme une apparence.*

C'est de là que naît la confusion, et que toute prétention à vouloir humilier l'apparence relève d'un non-sens, car

> *les raisons qui firent appeler ''ce'' monde un monde d'apparence prouvent au contraire sa réalité, une autre réalité est absolument indémontrable. (…) les signes distinctifs que l'on a donnés de ''l'être'' véritable « des choses » sont les signes caractéristiques du non-être, du néant ; de cette contradiction, on a édifié le ''monde vrai'' par opposition au monde réel : (…) Fabuler à propos d'un autre monde que celui-ci n'a aucun sens, à moins que nous n'ayons en nous un instinct dominant de calomnie, de rapetissement, de mise en suspicion de la vie : dans ce dernier cas, nous nous vengeons de la vie avec la fantasmagorie d'une « autre », d'une vie « meilleure » (…) Séparer le monde en un monde « vrai » et un monde des « apparences », soit à la façon du christianisme, soit à la façon de Kant, ce n'est là qu'une suggestion de la décadence, un symptôme de la vie déclinante* (F. Nietzsche, 1993, II, p. 965-966, § 6).

Le combat de Nietzsche contre Socrate consiste essentielle à mettre en cause l'argument privilégiant l'au-delà au détriment du réel. La vie digne de ce nom se trouve dans le monde sensible, dans le monde de l'apparence. Par conséquent, vouloir surestimer l « 'idée », le « vrai », le « Bien » au détriment de ce qui existe réellement, relève d'une véritable absurdité. C'est dans cette optique que tous ceux qui voudront tuer la vie, tout en militant pour sa disparition, ne sont en réalité que des criminels, c'est-à-dire des décadents, à commencer bien sûr par Socrate lui-même :

> *Enfin de compte Socrate était-il un Grec ? La laideur est assez souvent l'expression d'une évolution croisée, entravée par le croisement. Autrement dit, elle apparaît comme le signe d'une évolution déclinante. Les anthropologues qui s'occupent de criminologie nous disent que le criminel type est laid (…). Mais le criminel est un décadent. Socrate était-il un criminel type ? (…). En passant par Athènes, un étranger qui se connaissait en physionomie dit, en pleine figure, à Socrate qu'il était un monstre, qu'il cachait en lui tous les mauvais vices et désirs. Et Socrate répondit simplement : Vous me connaissez, monsieur !* (F. Nietzsche, Idem, p.957, §3).

Socrate n'est pas le seul criminel, il n'est pas non plus le seul philosophe décadent qui a tenté de juger et d'évaluer la vie, car nous avons aussi Platon qui

> *représente le début de quelque chose de tout à fait nouveau ; ou, comme il est tout aussi juste de le dire, depuis Platon, il manque aux philosophes quelque chose d'essentiel lorsqu'on les compare à cette République des génies qui va de Thalès à Socrate. Si l'on veut être malveillant à l'égard de ces vieux maîtres, on peut dire d'eux qu'ils sont bornés, et de leurs épigones, Platon en tête, qu'ils sont plus complexes. (…) Platon lui-même fait figure de premier grand hybride, et cela est inscrit aussi bien dans sa personnalité que dans sa philosophie… C'est pourquoi il ne présente pas un type pur. (…) Le philosophe protège et défend sa patrie. Or, désormais, depuis Platon, le philosophe est en exil et conspire contre sa patrie. Il est vraiment malheureux qu'il nous reste si peu de chose de ces premiers maîtres de la philosophie et que tout ce qui était achevé nous ait échappé* (F. Nietzsche, 1975, §.2).

Dans le corpus nietzschéen, Platon est considéré comme le continuateur de la nostalgie de l'être, le philosophe de la volonté de vérité, à tel point qu'il taxe de moins sérieux tout ce que l'on peut observer ici et là, et aucune des choses humaines ne mérite qu'on y accorde une attention particulière. Nietzsche n'est d'ailleurs pas surpris d'entendre de tels propos venant de Platon, qui, à ses yeux, ne font que confirmer sa propre maladie ; une maladie qui semble vouloir s'emparer de l'Europe entière. Comme on le constate d'ailleurs dans une de ses promenades à Gênes, lorsque Nietzsche entend le son des cloches dans l'air du soir, chargé de toute cette dimension symbolique, cela a été pour lui l'angoissante représentation sonore du nihilisme, c'est-à-dire un véritable retentissement célébrant l'absence de valeurs de l'existence terrestre. Comme l'écrivait Platon lui-même, « *aucune des choses humaines ne mérite qu'on n'y attache beaucoup d'importance et que ce qui devrait venir le plus vite possible à notre secours dans ces circonstances en est empêché par le chagrin* » (Platon, 1950, C, 604 b 10-c 3).

Ces propos platoniciens montrent bien la volonté de cette métaphysique nihiliste à vouloir dévaster le monde tout en se l'appropriant. Il s'agit bien d'une entreprise métaphysico-classique, qui est en train d'humilier la vie, et qu'il faille, absolument en découdre, c'est-à-dire opérer un autodépassement.

Or, cet autodépassement, c'est ce que Nietzsche nomme « l'inversion de toutes les valeurs », car il faut, dit-il, instaurer de nouvelles valeurs, mettre en place une nouvelle table des valeurs, c'est-à-dire, recréer le monde en lui donnant un autre sens qui n'est rien d'autre que la valorisation du devenir. À ce propos, relisons M. Dixsaut (2015, p. 25) :

> *Nietzsche ne parle pas ici de monde vrai, mais d'étant vrai. Selon Heidegger, il veut pourtant dire que pour lui « le monde vrai est le devenant, le monde apparent ce qui est fixe et constant. (…) de l'étant vrai, il faut s'éloigner, non pour aller vers du « plus vrai », mais vers du meilleur. (…) Si le monde apparent est pour Nietzsche le monde vrai, la vie la meilleure serait celle vécue dans la vérité, nommée par Nietzsche ″apparence″, et le monde vrai de Platon serait un monde faux ou non existant, un monde apparent où il ne faudrait pas vivre : l'apparence s'opposerait à l'apparent. L'inversion permuterait les contenus mais conserverait les valeurs, en particulier celle attribuée au vrai. L'apparence serait mise « en haut » parce qu'elle serait le « vrai monde vrai », de sorte que ce qu'elle mettrait en bas… ne serait qu'apparence. La présenter ainsi est pourtant nécessaire pour que l'inversion du platonisme relève de la métaphysique.*

La lecture de Monique Dixsaut ne fait que confirmer la thèse selon laquelle le monde que Platon qualifierait d'apparence et de sans épaisseur est en réalité le vrai monde, et que son monde imaginaire reste comparable à cette pièce de monnaie sans effigie, qui, en réalité, n'est pas utile, puisqu'elle n'est que du métal sans valeur ; car nous ne pouvons cautionner l'existence de quelque chose que nous n'avons pas encore vu, et qu'une simple imagination servirait de caution pour valider son existence. C'est pour cette raison que F. Nietzsche (1991, p. 123) disait :

> *Ces vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores qui ont été usées et qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur empreinte et qui entrent dès lors en considération, non plus comme pièces de monnaie, mais comme métal.*

Cela prouve à suffisance que tous ceux qui ont toujours milité pour l'existence de ce monde inexistant ne sont en réalité que des décadents c'est-à-dire des malades. Autrement dit, pourquoi vouloir en découdre avec l'existence, alors que nous savons qu'il n'y a rien là-haut, et que Dieu avait

été assassiné ? Pourquoi toute cette haine contre la vie ? Pourquoi vouloir toujours l'appréhender comme signe d'assombrissement ?

Tout ceci constitue ce que nous appelons nihilisme métaphysique, parce qu'il s'agit de la guerre contre la vie, de la haine et du mépris de la vie. C'est d'ailleurs tout le sens de notre interrogation sur le sens que l'on pourrait établir entre le dépassement et la création. Cela revient à poser la question suivante : comment la création de valeurs nouvelles peut-elle rendre possible l'élaboration d'une métaphysique de la vie ?

3. DU DÉPASSEMENT À L'ACCOMPLISSEMENT DE LA MÉTAPHYSIQUE

Si la volonté de vérité n'est rien d'autre que la dernière fumée d'une réalité inexistante, Nietzsche pense, que l'homme doit se surpasser ou se dépasser soi-même afin de mettre en place une nouvelle échelle des valeurs. Il s'agit bel et bien des valeurs de la vie, c'est-à-dire de la volonté de puissance, entendue comme

> *« un principe qui, comme la « vie », n'exclut ni ne restreint rien ; c'est une formule pour désigner des êtres vivants et en particulier des êtres humains qui, en tant que foyers de force vitale, déterminent par eux-mêmes les choses et les valeurs au lieu d'être déterminés par elles »* (F. Nietzsche, 1993, II, p. 557).

Le projet nietzschéen du dépassement de soi-même, se donne à voir au travers du souci constant de vouloir réaffirmer sans cesse la grandeur du sensible, pour et par le devenir entendu comme l'axe et le pivot de la pensée métaphysique. Ainsi, se réalise le dépassement du dualisme, qui, à l'image d'un aigle qui volerait très haut dans un autre monde qui vaudrait bien mieux que celui-ci, et d'un serpent qui pourrait ramper sur ce monde-ci, seul existant et sans valeur. C'est dans ce sens que se donne à lire le coup d'envoi de tout le renversement métaphysique qui, au lieu de diviser le monde en deux, c'est-à-dire de parler d'un monde qui serait apparent et d'un autre qui serait parfait, célèbre l'existence d'un seul et unique monde, à savoir le monde de la vie. Autrement dit, le monde de la volonté de puissance, de celui qui agit et impose sa force active au réel, domine et transforme le réel et non celui-là qui assume

passivement et accepte le réel tel qu'il est. C'est pour cela qu'il a besoin des compagnons, non pas pour être passif, mais plutôt pour se dépasser soi-même, tout en se réalisant eux-mêmes.

Dans cette perspective, se dépasser soi-même, c'est se prolonger, s'épanouir, se réaliser, s'enfanter et enfanter. Se dépasser soi-même, c'est ne plus suivre Dieu, puisqu'il n'existe plus, c'est renoncer aux tables de la loi, directement gravées par une force extérieure que l'on impose aux hommes. Le destin de l'homme ne se trouve plus, comme certains le croyaient, entre les mains d'un divin, d'une force extérieure qui dicterait notre conduite, mais bien plutôt entre les mains de l'homme lui-même, considéré comme *un pont* et un *passage* : c'est pour cela qu'il est appelé créateur. Comme nous pouvons le lire dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, « *j'ai besoin (…) de compagnons vivants – non de compagnons morts et de cadavres, que j'emporte avec moi ou que j'aille. (…) des compagnons vivants, qui me suivent où que j'aille, parce qu'ils veulent se suivre eux-mêmes* » (F. Nietzsche, 1993, *§*. 7).

Le surpassement de soi-même s'entend ici comme l'acte à partir duquel s'opère en tout être humain, une espèce de métamorphose où l'on s'élève de l'inférieur vers le supérieur, et dont le mouvement n'est pas provoqué de l'extérieur, mais plutôt de l'intérieur même, c'est-à-dire à partir d'un principe interne de l'être. Avec la volonté de puissance, Nietzsche crée les conditions de la mise en place d'une nouvelle échelle des valeurs, car l'être est ici pensé comme expression du devenir, c'est-à-dire comme ce qui advient : « Imprimer *au devenir le caractère de l'être – c'est la forme supérieure de la volonté de puissance (…) Dire que tout revient, c'est rapprocher au maximum le monde du devenir et celui de l'être : cime de la contemplation* » (F. Nietzsche. 1995, I, p. 251).

Le dépassement de soi-même, compris comme élaboration d'une nouvelle métaphysique, se donne à voir à partir de la revalorisation du concept de vie, entendu comme volonté de puissance. En ce sens, c'est à partir de la vie et dans la vie que doit s'élaborer la philosophie comme expression même de la vie. Ce qui voudrait dire, en d'autres termes, que la notion de vie chez Nietzsche est

inséparable de la notion de volonté de puissance, et qui dit volonté de puissance met en exergue ce qui veut vivre, ce qui favorise la vie. C'est ce qui justifie la naissance d'un nouveau type d'homme, c'est-à-dire la naissance d'un homme nouveau avec de nouvelles valeurs.

Conclusion

Nous voulons, au terme de notre travail, rappeler que la métaphysique est un concept qui fait preuve d'une histoire mouvementée et complexe, à telle enseigne qu'il n'est toujours pas aisé de répondre à la question liée à son statut. La mission que nous nous sommes assignée, c'était de répondre à un appel, c'est-à-dire à ce que nous avons qualifié de mot d'ordre nietzschéen. Il s'agit plus précisément, de ce que Nietzsche entend par métaphysique de la présence. Autrement dit, il est question de la philosophie de la vie, celle qui réhabilite l'homme, la terre, c'est-à-dire le concret. C'est l'interrogation sur ce qui est, sur l'être sous toutes ses formes, c'est-à-dire, sur l'être comme devenir. La vie, la seule et l'unique réalité, loin d'être jugée, humiliée et méprisée, mérite ici une attention particulière, car il s'agit de la vie en tant que volonté de puissance, en tant que création d'une nouvelle table des valeurs. Ainsi, se réalise enfin la réconciliation de l'homme avec lui-même. Il s'agit pour Nietzsche de rendre au monde ce qui lui appartient. La vraie vie, c'est celle de la présence, celle qui se présente à nous, c'est-à-dire la vie dans l'apparence comme valeur.

Références bibliographiques

AKA-EVY Jean-Luc, 2011, *L'Appel du cosmos ou le pas de la réflexion*, Brazzaville, Hemar, 266 p.

BALIBAR Etienne, 1994, *Lieux et noms de la vérité*, Paris, Éditions de l'Aube, 216 p.

DELEUZE Gilles, 1962, *Nietzsche et la philosophie,* Paris, P.U.F., 314 p.

DIXSAUT Monique, 2015, *Platon-Nietzsche. L'autre manière de philosopher*, Paris, Éditions Fayard, 360 p.

DIXSAUT Monique, 2012, *Nietzsche. Par-delà les antinomies,* Paris, Vrin, 480 p.

FAYE Jean-Pierre & COHEN HALIMI, Michèle, 2008, *L'histoire cachée du nihilisme. Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche,* Paris, La Fabrique Éditions, 310 p.

GUERY François, 2015, *Archéologie du nihilisme, De Dostoïevski aux djihadistes*, Paris, Grasset & Fasquelle, 248 p.

GUERY François, 1999, *Ainsi parla Zarathoustra* (volonté, vérité, puissance - 9 chapitres du livre II), Paris, Ellipses, 79 p.

GUERY François, 1995, *Heidegger rediscuté (Nature, technique et philosophie),* Descartes & Cie, 155 p.

GRANIER Jean, 1997, *Nietzsche*, « Que sais-je ? » Paris, P.U.F., 6ème édition, 127 p.

GRANIER Jean, 1966, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 643 p.

GREISCH Jean, 1988, *Être et Langage, I, Introduction à l'ontologie. Le temps des fondations,* Institut catholique de Paris, 385 p.

HAAR Michel ? 1993, *Nietzsche et la métaphysique,* Paris, Gallimard, 293 p.

HEIDEGGER Martin, 1953, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. fr, Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 302 p.

HEIDEGGER Martin, 1958, *Essais et conférences,* Trad. fr, André Préau, préface de Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 349 p.

HEIDEGGER Martin, 1962, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr, Wolfgang Brokmeier, Paris, Gallimard, 461 p.

HEIDEGGER Martin, 1971, *Nietzsche I*, trad, fr, de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 512 p.

HEIDEGGER Martin, 1971, *Nietzsche II*, trad, fr, de Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 402 p.

MATTEI Jean-François, 2005, *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris, P.U.F., 225 p.

CREPON Marc et De LAUNAY Marc, 2012, *Les configurations du nihilisme*, Paris, Vrin, 232 p.

NIETZSCHE Friedrich, 1993, *Œuvres,* Tome 1*,* pour la traduction française des textes du professeur Pütz, pour l'appareil critique et la révision des traductions par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1365 p.

NIETZSCHE Friedrich, 1993, *Œuvres,* Tome 2*,* pour la traduction française des textes du professeur Pütz, pour l'appareil critique et la révision des traductions par Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Robert Laffont, 1750 p.

NIETZSCHE Friedrich, 1995, *La volonté de puissance,* Tome 1. Texte établi par Friedrich Würzbach et traduit de l'Allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 435 pages.

NIETZSCHE Friedrich, 1995, *La volonté de puissance, tome 2.* Texte établi par Friedrich Würzbach et traduit de l'Allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 498 p.

NIETZSCHE Friedrich, 1975, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs,* Paris, Gallimard, 243 p.

NIETZSCHE Friedrich, 1982, *Fragments posthumes, Automne 1885-Automne 1887*, trad. Julien Hervier, in *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 392 p.

NIETZSCHE, Friedrich, 1991, *Le livre du philosophe*, Présentation et traduction par Angèle Kremer-Marietti. Paris, GF Flammarion, 178 p.

NIETZSCHE Friedrich, 1994, *Les philosophes préplatoniciens,* textes établis, d'après les manuscrits, par paolo D'Ioro, présentés et annotés par Paolo D'Ioro et Francesco Fronterotta, trad. de l'allemand par Nathalie Ferrand, Paris, Édition l'éclat, 395 p.

PLATON, 1950, *Œuvres complètes*, Tome 1, traduction nouvelle et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de Joseph Moreau, Paris, Gallimard, 1448 p.

PLATON, 1950, *Œuvres complètes*, Tome 2, traduction nouvelle et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de Joseph Moreau, Paris, Gallimard, 1659 p.

WOTLING Patrick, 1995, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, P.U.F., 386 p.

WOTLING Patrick, 1999, *La pensée du sous-sol*, Paris, Allia, 108 p.

WOTLING Patrick, 2008, *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche*, Paris, Flammarion, 463 p.

WOTLING Patrick, 2009, *Idées reçues, Nietzsche*, Paris, Le cavalier bleu, 127 p.

WOTLING Patrick, 2013, *Le vocabulaire de Nietzsche,* Paris, Ellipse, 87 p.

WOTLING Patrick, 2016, *« Oui, l'homme fut un essai » : La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, Paris, P.U.F., 324 p.