

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE



Revue Spécialisée en Études Heideggériennes

numéro 6 – 2018

Editée par www.respeth.org

ISSN 2311-6145

www.respeth.org, 2018

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 aristotéliennes, kantienne, hégélienne, husserlienne, etc., sans oublier celles des penseurs antiques 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 Sherbrooke, 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
Jacques NANÉMA, Prof. Titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso
Jean Gobert TANO, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,
Côte d'Ivoire
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Congo-
Brazzaville
Sophie-Jan ARRIEN, Prof. Titulaire, Université de Laval, Canada

COMITÉ DE LECTURE

Andrius Darius VALEVICIUS, Université de Sherbrooke, 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, Prof. Titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso
Jean Gobert TANO, Prof. Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké,
Côte d'Ivoire
Jean-Luc AKA-EVY, Prof. Titulaire, Université Marien NGOUABI, Congo-
Brazzaville
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 TANO, 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

Pourquoi Heidegger ?	9
AKANOKABIA (Akanis Maxime), La question nietzschéenne de l'événement et son interprétation par Martin Heidegger	11
NDÉNÉ (Mbodji), La communication de groupe chez Nietzsche : un culte initiatique manqué ?	35
ILBOUDO (Albert), Ontologie et finitude chez Martin Heidegger...	55
NDOUA (Kouassi Clément), Être et visage : proximité et distance entre Levinas et Heidegger.....	72
KONÉ (Ange Allassane), L'humanisme platonicien : une solution à la crise migratoire.....	90

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 historique ; elle vise plutôt à scruter un implicite qui structure tout grand philosophe : 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 impérialisme 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 inéquivable. 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

LA QUESTION NIETZSCHÉENNE DE L'ÉVÉNEMENT ET SON INTERPRÉTATION PAR MARTIN HEIDEGGER

Akanis Maxime AKANOKABIA

Université Marien NGOUABI de Brazzaville

akanismaxime@gmail.com

Résumé : Cette réflexion consiste à repenser le statut de l'événement dans l'univers métaphysique nietzschéen. Pour la meilleure compréhension de la question, nous avons fait le choix d'élire un corpus, c'est-à-dire de créer les modes d'accès à la compréhension nietzschéenne du concept à partir de l'herméneutique heideggérienne. Il s'agit par-là de revisiter un concept qui, à en croire l'interprétation heideggérienne, constitue l'essence même de l'histoire de l'Occident. C'est à partir de l'expression « Dieu est mort » qui constitue d'ailleurs la nature même du nihilisme, que se donne à voir la dimension nietzschéenne de l'événement. Cette expression signifie que le monde suprasensible n'existe plus, et tous ceux qui croyaient en son existence doivent désormais apprendre à vivre sans ce fantasme, et qu'il revient à l'homme, d'inventer un nouveau monde. L'expression « Dieu est mort » est un événement parce qu'elle est instauratrice de monde, et qu'à la place de l'effondrement du suprasensible, se crée un nouveau monde avec de nouvelles valeurs. Par conséquent, le nouveau monde qui advient ne sera pas construit par le même type d'homme, mais plutôt par et avec un nouveau type d'homme à savoir le surhomme, considéré aussi à son tour comme événement. Ce qui signifie en d'autres termes que, la « mort de Dieu » est un événement qui engendre en son sein un nouvel événement qui est celui de la naissance d'une nouvelle humanité, car depuis l'écroulement des valeurs anciennes, le monde n'est plus le même, et notre manière d'être au monde a aussi changé.

Mots-clés : ÉVÉNEMENT, HOMME, INTERPRÉTATION, METAPHYSIQUE, MORT DE DIEU, SURHOMME.

Abstract : This reflection consists in rethinking the status of the event in the Nietzschean metaphysical universe. For the better understanding of the question, we chose to elect a corpus, that is to say, creating the modes of access to the Nietzschean understanding of the concept from Heideggerian hermeneutics. This is to revisit a concept that, according to the Heideggerian interpretation, is the essence of the history of the West. It is from the expression "God is dead" which constitutes besides the very nature of nihilism, that gives itself to see the Nietzschean dimension of the event. This expression means that the supersensible world no longer exists, and all those who believed in its existence must henceforth learn to live without this fantasy, and that it is up to man to invent a new world. The phrase "God is dead" is an event because it is the creator of the world, and instead of the collapse of the suprasensible, creates a new world with new values. Therefore, the new world that will come will not be built by the same type of man, but rather by and with a new type of man namely the superman, also considered in turn as an event. Which means in other words that, the "death of God" is

an event that engenders within it a new event which is that of the birth of a new humanity, since the collapse of ancient values, the world is no longer the same, and our way of being in the world has also changed.

Keywords: *EVENT, MAN, INTERPRETATION, METAPHYSICS, DEATH OF GOD, SUPERMAN.*

Introduction

Dans les Cahiers Congolais de Métaphysique, on peut lire :

« Il faut reprendre à Marx et Engels la métaphore du spectre pour penser la place de la métaphysique dans la philosophie et déterminer son rapport aux autres disciplines philosophiques. Car une chose est sûre : la métaphysique est un spectre qui hante la philosophie. Nombreux sont en effet les courants philosophiques qui travaillent à ruiner la métaphysique. Ainsi, les deux courants majeurs de la philosophie contemporaine – la phénoménologie et la philosophie analytique - ne l'évoquent-ils que pour en proclamer la fin, à tout le moins le dépassement. Et pourtant, la métaphysique ne cesse de renaître de ses cendres, à rebours de la chronique de sa fin annoncée et de réapparaître plus vivante que jamais de son prétendu dépassement ». (C. T. Koukou, 2015, p. 5)

Ces propos clarifient, à nouveaux frais, la place majeure qu'occupe la métaphysique dans l'édifice philosophique occidental, car certains ont tenté de la dépasser ; et d'autres, par contre, ont même proclamé sa mort, mais en vain. La métaphysique, en tant que telle, demeure toujours la veine essentielle du dispositif philosophique. C'est à ce titre, que Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (1999) disaient : « L'on peut en effet établir sans trop de peine que, de l'ensemble entier des termes et des concepts dont s'est nourri le discours philosophique jusqu'à aujourd'hui, il n'en est aucun qui, dans sa capacité à désigner ce qu'il y a d'essentiel, d'englobant et de décisif dans la démarche philosophique, puisse espérer rivaliser avec celui-ci ». Nietzsche est, d'ailleurs, parmi ceux-là mêmes qui ont annoncé sa fin, occasionnant par conséquent ce qu'il qualifie lui-même d'inversion de la métaphysique. Une inversion qui annonce la fin de la décadence au profit d'une philosophie qui privilégie d'abord et avant tout le vivant. L'objet de notre réflexion est de savoir comment comprendre le fond même d'une œuvre aussi dense que celle de Nietzsche, si l'on n'a pas pris le soin de bien le lire ? Bien lire Nietzsche, signifie aussi savoir écouter et savoir aussi s'aligner derrière ceux-là mêmes qui ont consacré toutes leurs carrières à le lire, à l'enseigner et à l'interpréter. Or, interpréter Nietzsche

signifie qu'on l'a lu et compris, alors que comprendre Nietzsche, cela suppose que l'on soit en parfaite harmonie avec son corpus. Un corpus dense et énigmatique qui nécessite une certaine habitude. C'est dans cette perspective que Martin Heidegger, en lecteur et interprète attentif du philosophe de *l'éternel retour et du même*, figure parmi ces grands métaphysiciens qui ont ouvert la voie à une meilleure connaissance de la pensée de Nietzsche. Notre recherche consiste à clarifier, à partir de certaines occurrences précises, la manière dont se donne à voir l'interprétation nietzschéenne de l'événement par Martin Heidegger. Comment appréhender le fameux *Holzwege* heideggérien comme l'une des voies d'accès à la compréhension de la question nietzschéenne de l'événement ? Le philosophe fribourgeois serait-il l'interprète fidèle de la pensée de Nietzsche ? Si tel est le cas, en quoi réside la pertinence d'une telle interprétation ? Autrement dit, quel rapport pourrait-on établir entre l'annonce de la mort de Dieu (entendue comme événement) et le projet nietzschéen qui se trame derrière un tel événement ? Une telle recherche reste complexe, certes mais précise ; car nous essayerons de montrer en quoi l'interprétation heideggérienne sur la question de l'événement chez Nietzsche apparaît comme le fil conducteur à partir duquel se donne à voir l'horizon métaphysique. Autrement dit, comment se donne à lire, à partir du corpus heideggérien, le concept nietzschéen de l'événement dans son rapport à l'avènement ?

1. DE L'ÉVÉNEMENT COMME CONCEPT MÉTAPHYSIQUE

La philosophie n'est pas une discipline repliée sur elle-même d'autant plus qu'elle s'ouvre sans cesse vers le monde extérieur. Autrement dit, loin de s'enfermer sur elle-même, la philosophie s'intéresse toujours à l'être dans sa diversité. Elle fait partie de ces rares disciplines qui n'ont pas d'objet précis, parce que l'objet de la philosophie c'est l'être dans son éclatement, c'est-à-dire, l'être dans sa globalité et sa diversité. Elle est la science de l'être dans sa pure apparition et sa pure donation. C'est ainsi, qu'il n'est pas étonnant de constater qu'en s'intéressant à tout ce qui est, la philosophie s'intéresse aussi à ce qui relève de l'inattendu, c'est-à-dire, de ce que l'on n'attend pas, mais finit par arriver et surprendre tout le monde : cela ça

s'appelle événement. Autrement dit, la question « qu'est-ce que l'événement », et en quoi celle-ci relève d'une question à portée métaphysique, a toujours été une préoccupation essentielle du discours philosophique. Mais, ce qui est plus intéressant, c'est toute l'attention particulière que le questionnement philosophique contemporain porte sur le concept d'événement. Concept qui occupe actuellement une place majeure dans le corpus métaphysique et phénoménologique contemporain. La philosophie française contemporaine qui accorde une place essentielle au concept en a d'ailleurs élaboré tout un corpus qui, aujourd'hui, fait la gloire de la phénoménologie française. On peut à cet effet, citer la littérature philosophique abondante à ce sujet : *l'être et l'événement* (1988) d'Alain Badiou, *l'événement et le monde* (1998) et *l'événement et le temps* (1999) de Claude Romano, sans oublier bien sûr les travaux de Gilles Deleuze, Paul Ricœur, Jean-Luc Marion, Jean Greisch, François Dosse, etc., qui ont aussi, selon l'orientation de tout un chacun, problématisé le concept à leur manière. Cela signifie, en termes clairs, que le concept d'« événement » occupe sérieusement l'espace philosophique de notre temps, et la richesse de certains travaux actuels n'est que le prolongement de cette riche tradition. Ainsi que le fait remarquer S. Vinolo (2013, p. 51),

« néanmoins, cet intérêt pour l'événement est aussi le fait de la philosophie, et tout particulièrement des œuvres des philosophes français les plus importants de la deuxième moitié du vingtième siècle. Que ce soit Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Alain Badiou, Jacques Rancière ou encore Jean-Luc Marion, tous ont placé au cœur de leur philosophie une pensée de l'événement. L'herméneutique événementielle que propose Claude Romano s'inscrit donc dans le prolongement de cette longue tradition et doit être située eu égard à ces pensées de l'événement, se lire non seulement en prolongement mais aussi en dépassement ou en déplacement de celle-ci. »

Si la philosophie française contemporaine s'intéresse au concept d'événement, et que celui-ci fait partie de sa nomenclature métaphysique et phénoménologique, alors, il est maintenant intéressant de chercher à saisir ce que nous renvoie le concept d'événement au sens philosophique du terme. Autrement dit, qu'entendons-nous par événement et comment se donne à voir cette notion dans l'édifice philosophique nietzschéen ?

Il serait quelque peu absurde de procéder à la clarification nietzschéenne du concept « d'événement » sans pour autant circonscrire le plus précisément possible, ce que nous entendons, nous-mêmes, par événement dans son corpus philosophique. La définition que dégage le langage ordinaire du concept n'est pas la même que lui confère le discours philosophique, parce que l'événement en tant que tel ne désigne pas la même chose lorsqu'il est question de l'interroger en Histoire, en Littérature ou en art... C'est pour cette raison que le questionnement philosophique sur l'événement revêt une connotation toute particulière. Une particularité qui se justifie par le fait que notre temps est essentiellement celui de l'événement : « Comme le rappelle François Dosse, de même qu'il y eut un moment intellectuel de la structure ou un autre de l'invariant, notre moment est celui de l'événement. Il suffit d'écouter la langue de tous pour entendre à quel point les événements foisonnent. » (S. Vinolo, 2013, p. 51).

En partant d'une lecture issue de son article intitulé *Ce que l'événement donne à penser*, J. Greisch (2014, p. 41) définit le concept en ces termes :

« L'événement est d'abord tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, « a lieu » ou « arrive » : l'apparition d'une comète dans le ciel nocturne, une éclipse solaire, la pluie et le beau temps, un tsunami, une naissance, un accident, une mort subite. Pris au sens le plus faible du mot, l'événement est un « fait divers » qu'on peut désigner en allemand par les termes de *Vorfall* (« incident »), ou de *Vorkommnis* (l'occurrence, l'avoir lieu). Pour cerner la nature de tels événements, les philosophes anciens se servaient de la distinction de l'accidentel et de l'essentiel. Là où il y a des « incidents », les « accidents » ne sont jamais bien loin ! Le « monde de la vie » ne se laisse pas fractionner en objets, faits et états de choses. Il se présente d'emblée comme un « monde événementiel » où se produisent et arrivent toutes sortes de choses à divers moments, favorables ou défavorables (*kairos*), sans qu'on les ait prévues ou programmées. Même si nous pouvons avoir l'impression que dans le monde, il n'y a jamais rien de nouveau sous le soleil, nous sommes soumis à la contingence, aux éventualités et au hasard. Les surprises que nous réservent les événements nous affectent et nous stupéfient à des degrés variables, allant de la simple attention jusqu'à la modification radicale de l'idée que nous nous faisons du monde ou de nous-mêmes ».

Il ressort de ces propos, que l'événement désigne quelque chose d'inattendu, donc de surprenant. C'est quelque chose qui arrive sans que l'on ne s'y attende. L'événement nous renvoie finalement au hasard, à la contingence, à ce qui n'est pas prévu d'avance tout en créant un effet de

surprise. C'est ce qu'il qualifie d'ailleurs de « trouble-fête qui dérange et même là où il ne le fait pas, il met en question notre prétention à vouloir tout garder *sous contrôle* ». J. Greisch (2014, p. 41). Ici l'événement n'obéit pas au *parce que*, à une cause qui expliquerait sa raison d'être, il est "an-archique" disait Romano. Lorsque l'événement apparaît, il n'a pas de cause qui explique sa venue ou son apparition. Aucune raison ne justifie l'apparition de tel ou tel événement, il est sans *pourquoi*, c'est-à-dire qu'il est sans fond, sans justification. L'origine de l'événement est comparable à la réalité du jeu chez Heidegger. Un jeu sans fond, sans *parce que* et sans *pourquoi*, car il s'agit par là d'une caractéristique fondamentale du jeu, c'est-à-dire du fait qu'il soit d'abord avant tout injustifiable, et il y a en lui aucune raison ou aucune cause qui expliquerait sa raison d'être. C'est pareil pour l'événement. Autrement dit, l'événement est sans *parce que*, sans *pourquoi*, il n'admet aucune justification. Dès que l'événement apparaît, il apparaît sans explication, sans justification. Rien ne peut justifier l'apparition de tel ou tel événement. C'est ce qui fait d'ailleurs sa spécificité. Si l'événement en tant que tel n'a pas besoin de justification et d'explication, c'est parce qu'on ne peut expliquer son « pourquoi ». L'exemple que prend Claude Romano sur l'éclair est édifiant : l'apparition de l'éclair est toujours une apparition surprise et personne ne s'attend à ce qu'il apparaisse, quand il apparaît, personne ne peut justifier son apparition, c'est-à-dire aucune cause ne peut causer la cause de l'éclair, qui, en réalité est sa propre cause. « Pur commencement à partir de rien, l'événement, dans son surgissement *an-archique*, s'ab-sout de toute causalité antécédente » (C. Romano, 1998, p. 58).

À en croire Romano, l'on peut dire que l'événement n'est rien d'autre que sa propre cause. Il est la cause causante qui cause sa propre cause, et c'est à ce titre qu'il est même qualifié d'événement. Il est par analogie à l'image du Dieu d'Aristote qui, n'a pas besoin d'être causé par une cause extérieure qui causerait sa propre cause, sinon que lui-même est la cause causante non causée. Comme nous le clarifie Stéphane Vinolo en citant d'ailleurs le bel exemple d'Alain Badiou au sujet de la Révolution française et des événements de mai 68 :

« Prenons l'exemple d'Alain Badiou. Nul ne peut expliquer les causes ayant mené à la révolution française. Certes nous pouvons toujours essayer de l'expliquer par des causes sociales, économiques, intellectuelles et même climatiques ; pourtant, aucune d'entre elles ne nous permettra de comprendre le surgissement de la Révolution... Prenons l'exemple de Mai 1968 cher à Badiou. Toutes les causes que nous pouvons trouver à Mai 1968 sont probablement aujourd'hui décuplées dans la société française. En mai 1968, le chômage était contenu, la voix de la France portait dans le monde, notre politique étrangère était presque indépendante, les inégalités étaient moins criantes qu'elles le sont aujourd'hui. Pourtant, malgré le contexte aggravé que nous vivons, la France ne connaît rien de comparable à Mai 1968. Tout se passe comme si les causes qui ont porté Mai 1968 étaient encore plus présentes en 2013 qu'elles ne le furent en mai 1968, pourtant rien de tel n'a lieu. L'événement n'est donc pas provoqué par des causes que nous trouverions dans le monde pré-événementiel, causes que nous devrions pouvoir reproduire. L'événement se suffit à lui-même, il surgit en lui-même, à partir de lui-même. Il a ses causes en lui-même, autre façon de dire qu'il n'a pas de cause. » (S. Vinolo, 2013, p. 55).

Loin de consacrer un cours à la question de l'événement chez Badiou et Romano, mais il était aussi important de clarifier le concept en faisant recours aux philosophes français de l'événement. Les lectures de Badiou et de Romano sur l'événement nous ont permis de circonscrire le concept dans sa dimension philosophique tout en dégagant sa spécificité. Une spécificité qui se donne à voir comme l'une des voies d'accès au sens nietzschéen du terme.

En définissant l'événement comme ce qui arrive de manière inattendue, c'est-à-dire, ce qui fait l'objet d'effet surprise, alors, il n'est pas étonnant de constater l'omniprésence de la question dans le corpus philosophique de Nietzsche. Autrement dit, la pensée philosophique de Nietzsche est aussi une philosophie de l'événement. La lecture la plus fluide à ce sujet est celle de Martin Heidegger qui, à en croire son interprétation, crée les modes d'accès pour une meilleure compréhension du moment philosophique de l'événement chez Nietzsche. Il s'agit par-là de clarifier à nouveaux frais, à partir des *Chemins qui ne mènent nulle part*, la question nietzschéenne de la *mort de Dieu* (entendue comme événement) telle qu'interprété par le philosophe fribourgeois. Il s'agit ici d'un nouveau chemin, qui en réalité nous échappe, un chemin dont nous ne connaissons pas encore le point d'arrivée, parce qu'il s'agit d'un chemin nouveau, pour ne pas dire, un chemin qui nous mène nulle

part ; et il nous serait très difficile de comprendre ce chemin qui risque de nous conduire à une impasse, car

« Nombreux sont les chemins encore inconnus qui y mènent. Mais un seul chemin est réservé à chaque penseur : le sien, dans les traces duquel il lui faudra errer en incessant va- et-vient, jusqu'à ce qu'enfin il le maintienne comme sien – sans pourtant qu'il lui appartienne jamais - et qu'il dise ce qui s'appréhende par ce chemin. Peut-être le titre *Sein und Zeit* est-il l'indicateur d'un tel chemin. » (M. Heidegger, 1962, p. 255).

La difficulté d'emprunter un tel chemin est dû au fait que nous ne le connaissons pas encore, et même si nous connaissons déjà ce chemin, mais nous ne connaissons pas les conséquences qui surgiront en empruntant ce chemin. Ce fameux chemin c'est bien l'événement qui s'empare de l'Europe, c'est-à-dire le nihilisme, parce que « Nietzsche lui-même interprète métaphysiquement la marche de l'Histoire occidentale, lorsqu'il la saisit comme avènement et déploiement du nihilisme. » (M. Heidegger, 1962, p. 254). Le nihilisme dont parle Nietzsche n'est rien d'autre que la *mort de Dieu*, une mort annoncée comme le plus grand événement de notre temps.

2. LA FIGURE NIETZSCHÉENNE DE L'ÉVÉNEMENT

Heidegger disait dans le *Nietzsche I* (1971, p.40) que « le grand penseur est grand du fait de sa capacité de discerner dans l'œuvre d'autres « grands », ce qu'ils ont de plus grand et de le transformer ainsi originellement. » Ces propos clarifient à nouveaux frais notre propos de départ, car nous avons pris le soin de souligner dès le début de notre réflexion que certains penseurs ont consacré toute leur vie à lire, enseigner et interpréter les grands penseurs, et parmi ceux-là Martin Heidegger ne fait pas exception. Le philosophe fribourgeois a consacré nombreux de ses ouvrages à commenter et interpréter la pensée de son maître, c'est-à-dire l'œuvre de Nietzsche. Et quand Heidegger interprète Nietzsche, son interprétation tourne autour des questions métaphysiques à l'instar de la question nietzschéenne de l'événement. C'est ici toute l'harmonie qui s'entrevoit entre les propos du *Nietzsche I* consacrés à la capacité dont dispose un grand penseur à pouvoir discerner dans la pensée de l'autre ce qu'il y a de plus essentiel et de plus captivant, et ce qui se traduit déjà dans les *Chemins* comme interprétation de l'événement.

En interprète attentif, Martin Heidegger va consacrer de 1936 à 1953 la plupart de ses cours et conférences y compris, au fils de Röcken. Mais, la question relative à l'événement fait partie de ces questions essentielles qui traversent ses cours et conférences, et dominant de part en part son corpus. Cela dit, qu'entend-il par événement dans le corpus nietzschéen ? Autrement dit, comment se donne à voir la dimension philosophique de l'événement dans la pensée de Nietzsche ? Quelles sont les occurrences heideggériennes qui clarifient à nouveaux frais la dimension événementiale dans l'œuvre du philosophe ? A ce propos, relisons le *Nietzsche II* :

« La vérité concernant l'étant dans sa totalité porte le nom de « métaphysique » depuis la nuit des temps. Chaque époque, chaque humanité se voit portée par une métaphysique qui la situe dans un rapport déterminé à l'étant dans sa totalité comme aussi à l'égard d'elle-même. La fin de la métaphysique se dévoile en tant que ruine de la souveraineté du suprasensible et des « idéaux » qui en procèdent. Semblable fin ne signifie cependant nullement la cessation de l'histoire. C'est le début d'un état d'esprit qui prend au sérieux l'événement « Dieu est mort. » Ce début est d'ores et déjà en marche. Nietzsche lui-même conçoit sa philosophie comme introduction au début d'une nouvelle époque. Le siècle qui vient, c'est-à-dire l'actuel XX^e siècle, il le prévoit comme le début d'une époque dont les bouleversements ne se peuvent comparer à ceux connus jusqu'alors. » (M. Heidegger, 1971, II, p. 33.)

Le propos heideggérien montre clairement l'omniprésence du concept d'événement dans la nomenclature philosophique nietzschéenne, et l'événement en tant que tel n'est rien d'autre que « la mort de Dieu ». Autrement dit, l'expression « Dieu est mort » constitue l'événement même de la marche de l'histoire de l'occident, c'est le caractère fondamental de l'histoire occidentale. Mais, avant toute chose, essayons de relire l'aphorisme 125 du *Gai savoir* consacré à "l'insensé". La relecture de cet aphorisme est certes riche en interrogations, mais elle nous permettra de comprendre jusqu'à quel point le geste de *l'insensé* est révélateur, car il s'agit par là d'une nouvelle vie qui s'annonce, de la naissance d'une nouvelle époque et de l'avenir de l'homme sans cet Être supérieur. Comment peut-on parler de la *mort de Dieu* du moment où, c'est bien lui qui crée le monde et donne du sens à tout ce qui est ? Comment accueillir l'annonce d'un tel événement, et que deviendra désormais la vie des hommes sans leur créateur ? Ce qu'il sied de faire, c'est le fait de chercher d'abord et avant tout à comprendre le comment

et le pourquoi d'un tel événement. Autrement dit, comment en arriver là, lorsqu'on sait pertinemment que c'est Dieu le maître du monde ? A ce propos, relisons les moments forts du texte intégral de l'aphorisme 125 du *Gai Savoir* intitulé le forcené :

« N'avez-vous pas entendu parler de ce forcené, qui, en plein jour, avait allumé une lanterne et s'était mis à courir sur la place publique en criant sans cesse : « je cherche Dieu ! Je cherche Dieu ! » Comme il se trouvait là beaucoup de ceux qui ne croyaient pas en Dieu, son cri provoqua une grande hilarité. « L'as-tu donc perdu ? » disait l'un. « S'est-il égaré comme un enfant ? » demandait l'autre. « Ou bien s'est-il caché ? A-t-il peur de nous ? S'est-il embarqué ? A-t-il émigré ? » - ainsi criaient et riaient-ils tous à tort et à travers. Le forcené sauta au milieu d'eux et les transperça de son regard. « Où est allé Dieu ? S'écria-t-il, je vais vous le dire. Nous l'avons tué - vous et moi ! Nous tous, nous sommes ses assassins ! »

Si le forcené nous annonce que Dieu a été assassiné, et que c'est bien nous qui l'avons tué, alors, pourquoi l'avoir fait ? Dans quel but avons-nous tué Dieu ? Mais en tuant Dieu, que reste-t-il encore à l'homme sur terre ? Si le créateur de la terre et du ciel n'existe plus, que deviendra finalement le monde en tant que tel ? Quel sera l'avenir de l'Étant en tant que tel après avoir été informé d'un tel meurtre ? Qui nous a donné ce courage pour effacer l'horizon ? À ce propos relisons encore l'aphorisme 125 du *Gai Savoir* :

« Qui nous a donné l'éponge pour effacer tout l'horizon¹ Que faisons-nous lorsque nous détachons cette terre de son soleil ? Vers où se meut-elle à présent ? (...) y a-t-il encore un en-haut et un en-bas ? N'errons-nous pas comme à travers un néant infini ? Le souffle du vide ne nous effleure-t-il pas de toutes parts ? (...) Dieu est mort ! Dieu reste mort ! Et c'est nous qui l'avons tué ! Comment nous consolons-nous, les meurtriers des meurtriers ? Ce que le monde a possédé jusqu'à présent de plus sacré et de plus puissant a perdu son sang sous nos couteaux – qui effacera de nous ce sang ? Avec quelle eau nous purifierons-nous ? (...) La grandeur de cet acte n'est-elle pas trop grande pour nous ? (...) Cet événement énorme est encore en route- il n'est pas encore parvenu jusqu'aux oreilles des hommes. Il faut du temps à l'éclair et au tonnerre, il faut du temps à la lumière des astres (...) On raconte encore que le forcené aurait pénétré le même jour dans différentes églises et aurait

¹ « L'"horizon", cela veut dire le monde suprasensible en tant que véritable étant. C'est en même temps l'Entier qui embrasse et contient tout le reste, comme la mer. La terre comme séjour des hommes est détachée de son soleil. La sphère du suprasensible étant en soi n'est plus au-dessus de l'homme comme lumière normative. L'horizon entier est effacé. L'entier de l'étant comme tel (la mer) a été bu par l'homme... L'horizon ne rayonne plus à partir de lui-même. Il n'est plus que le point de vue posé dans les institutions de valeurs de la volonté de puissance. » (M. Heidegger, 1962, p. 315).

entonné son requiem... « Mais que sont donc encore les églises, sinon les tombes et les monuments funéraires de Dieu.»

Finalement, la question relative à la *mort de Dieu* est un événement. Événement, non seulement parce qu'il surprend et devient comme un fait accompli, mais aussi et surtout parce qu'il marque la fin d'une époque et annonce le début d'une nouvelle. Nous sommes actuellement confrontés à une situation imprévisible, car le monde vient de vivre un tournant. Nous allons désormais nous habituer à vivre sans cet Être-là.² La dimension historique de l'événement s'explique aussi par le fait que le monde vient de basculer, et en basculant, toutes les anciennes valeurs basculent aussi. L'horizon s'est obscurci et l'avenir devient illisible parce que cet Être qui nous guidait n'est plus, nous sommes devenus orphelins et sans appui. Présenté ainsi, « la mort de Dieu » est un événement, le plus important des événements de notre temps parce qu'il constitue comme disait Heidegger (1971, I, p. 32), « le caractère fondamental de l'événement dans l'histoire occidentale.» Cette expression qui marque l'histoire même de l'Occident est selon l'expression du *Gai Savoir* (§ 343), « Le plus important des événements récents, - le fait que « Dieu est mort », que la croyance au Dieu chrétien a été ébranlée - commence déjà à se projeter sur l'Europe ses premières ombres. »

Si « Dieu est mort », et que sa mort devient la figure même de l'événement, essayons alors, de circonscrire le plus précisément possible, ce que Nietzsche entend-il par l'expression « Dieu est mort »³. Serait-il assassiné physiquement ou bien l'expression relève-t-elle essentiellement d'une simple

². « Ce mot ne signifie pas, comme s'il était l'énoncé d'une négation basse et haineuse : il n'y a pas de Dieu. Sa signification est pire : Dieu est tué. C'est ainsi seulement qu'apparaît la pensée cruciale. En attendant, la compréhension devient plus difficile encore. Car le mot « Dieu est mort » serait plutôt plus facile à comprendre s'il signifiait que Dieu lui-même s'est éloigné spontanément de sa présence vivante. Mais que Dieu ait été tué par d'autres, et qui plus est par des hommes, voilà qui est impensable. Nietzsche lui-même s'étonne de cette pensée. C'est pourquoi, immédiatement après le mot décisif : « Nous l'avons tué – vous et moi ! Nous tous, nous sommes ses assassins ! », il fait suivre cette question du forcené : « Mais comment avons-nous pu faire cela ? » Nietzsche explique cette question en la répétant, par périphrase, en trois images « Comment avons-nous pu boire d'un trait la mer tout entière ? Qui nous a donné l'éponge pour effacer tout l'horizon ? Que faisons-nous lorsque nous détachions cette terre de son soleil ? » (M. Heidegger, Op.cit. p. 314-315).

³. « Le fond suprasensible du monde suprasensible est, pris comme la réalité efficiente de tout le réel, devenu irréel. Voilà le sens métaphysique du mot pensé métaphysiquement : " Dieu est mort. ". » (M. Heidegger, 1962, p. 307).

plaisanterie ? À ce sujet, la lecture la plus fine est toujours celle de Martin Heidegger, parce qu'elle nous permet de circonscrire le plus précisément possible l'objet du propos nietzschéen. Autrement dit, Heidegger est la meilleure porte d'entrée d'une herméneutique nietzschéenne de l'événement, tout en disposant d'un flair herméneutique singulier, capable de distinguer le spectaculaire de l'extraordinaire. Le Nietzsche *I* et *II*, y compris les *chemins qui ne mènent nulle part*, constituent ici la meilleure voie d'accès à la compréhension exhaustive du concept d'événement dans le corpus nietzschéen. C'est pour cette raison qu'Heidegger apparaît à notre entendement comme l'un des meilleurs interprètes de la pensée de Nietzsche⁴.

La question de l'événement dans le corpus nietzschéen, tel qu'interprété par Martin Heidegger, nous a permis de comprendre en quoi la question du nihilisme qui traduit le statut du monde, constitue l'un des moments privilégiés de la philosophie de l'événement. La question de la *mort de Dieu* constitue ici le socle même de la philosophie de l'avenir parce qu'elle annonce les signes d'apparition d'un nouveau monde. Ce n'est pas tant l'annonce en tant que telle qui nous déstabilise, mais plutôt la disparition d'un monde car, on était déjà habitué à ce monde, c'est-à-dire à croire en l'existence d'un monde supérieur qui était le lieu par excellence du Bien, mais nous allons désormais pouvoir faire sans ce monde. Autrement dit, le monde auquel on s'était habitué n'est plus, il disparaît au profit d'un autre monde plus supérieur parce qu'il incarne une nouvelle table des valeurs. La question de la mort de Dieu comme événement s'identifie à ce que Romano qualifie d'une perte de monde, d'un monde qui s'efface et disparaît.

Avant de signifier ou de dégager la portée philosophique de l'expression « Dieu est mort », essayons d'abord de comprendre avec Heidegger l'interprétation qu'il fait à ce propos. A cet effet, nous ne sommes

⁴. « En pensant grossièrement, on pourrait croire que ce mot dit que le gouvernement de l'état passe de Dieu à l'homme, ou, encore plus grossièrement, que Nietzsche met l'homme à la place de Dieu. Ceux qui l'entendent ainsi pensent en vérité bien peu divinement de l'essence divine. Jamais l'homme ne peut se mettre à la place de Dieu, parce que l'essence de l'homme n'atteint jamais la région de l'essence de Dieu, par contre, en comparaison avec cette impossibilité, quelque chose de bien moins rassurant peut arriver, et dont nous avons à peine commencé de méditer la nature. » (M. Heidegger, 1962, p. 308).

pas loin des préoccupations du philosophe fribourgeois, puisqu'il dit d'ailleurs lui-même qu'« avant de prendre hâtivement une position quelconque, essayons de penser le mot « Dieu est mort » tel qu'il est entendu. C'est pourquoi nous ferons bien d'écarter toute opinion hâtive s'offrant si prestement à l'esprit dès que nous entendons ce mot terrible. » (M. Heidegger, 1962, p. 258). C'est dans cette perspective que son ouvrage intitulé : *Chemins qui ne mènent nulle part* nous est incontournable, car c'est dans le fameux « mot de Nietzsche : "Dieu est mort" » que s'illustre la meilleure compréhension de cette expression métaphysique. Comme on peut le constater d'ailleurs :

« "Dieu" est le nom pour le domaine des Idées et des Idéaux. Depuis Platon, et plus exactement depuis l'interprétation hellénistique et chrétienne de la philosophie platonicienne, ce monde suprasensible est considéré comme le vrai monde, le monde proprement réel. Le monde sensible, au contraire, n'est qu'un ici-bas, un monde changeant, donc purement apparent et irréel. L'Ici-bas est la vallée de larmes, par opposition au mont de félicité éternelle dans l'au-delà. Si nous appelons, comme le fait Kant, le monde sensible "monde physique", au sens large du mot, alors le monde supra sensible est le monde métaphysique. 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 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. » (M. Heidegger, 1962, p. 261-262).

Il ressort de ces propos heideggériens que l'expression « Dieu est mort » ne signifie pas que Dieu n'existe pas. Il s'agit bien au contraire selon l'expression de Nietzsche, de la fin du platonisme, de l'écroulement du monde supposé intelligible et qui serait le lieu par excellence du Bien, du Vrai et de la Félicité⁵. Ce supposé monde, en réalité n'existe pas, car il s'agit par là de simple fantasme ou d'une pure fabrication de l'esprit. Du coup, tous ceux qui croyaient en ce monde se trouvent orphelins ; eux qui croyaient en

⁵. Comme disait M. Heidegger (1962, p. 313) : « Le dernier coup frappé contre Dieu et contre le monde suprasensible consiste en ce que Dieu, l'étant des étants, est ravalé au rang de valeur suprême. Le coup le plus rude contre Dieu n'est pas que Dieu soit tenu pour inconnaissable, que l'existence de Dieu soit démontrée indémontrable, mais que le Dieu tenu pour réel soit érigé en valeur suprême. Car ce coup ne provient justement pas de « ceux qui étaient là et ne croyaient pas en Dieu », mais des croyants et de leurs théologiens, qui discourent du plus étant de tout étant sans jamais s'aviser de penser à l'être même. »

l'existence d'un monde supérieur qui serait le guide et le garant de leur vie. Ce monde qui est en train de s'effondrer s'appelle Dieu. Voilà toute l'explication ou le contenu réel de l'expression « Dieu est mort » qui bouleverse désormais la nouvelle manière de voir le monde : c'est du nihilisme entendu comme caractère même de l'histoire de l'Occident. Même si cette expression ne signifie pas la mort réelle de Dieu ou sa négation pure et simple, il faut noter que cette expression est belle et bien un événement, et qu'elle symbolise selon Heidegger la dimension métaphysique de l'événement chez Nietzsche, puisqu'elle fait déjà partie du tournant même de l'histoire de l'Occident. Comme le note si bien Heidegger :

« Il n'y a plus qu'à prendre la définition nietzschéenne du nihilisme au pied de la lettre, à savoir comme dévalorisation des valeurs les plus élevées, pour en arriver à la conception courante de l'essence du nihilisme - et dont le fait d'être courante est précisément favorisé par l'appellation de « nihilisme » - suivant laquelle la dévalorisation des valeurs suprêmes, c'est manifestement la décadence générale. Cependant, pour Nietzsche, le nihilisme n'est nullement un pur phénomène de décadence : il est en même temps et surtout, en tant que processus fondamental de l'histoire occidentale, la loi même de cette histoire. » (M. Heidegger, 1962, p. 269.)

L'interprétation heideggérienne à propos de la dimension métaphysique du concept d'événement montre à suffisance qu'en expliquant, non seulement ce que signifie « Dieu est mort » tout en dégageant le fond de son contenu réel, Heidegger, nous a permis de comprendre le fameux mot de Nietzsche, tout en épinglant la dimension historique du nihilisme comme événement. Autrement dit, l'omniprésence de la portée philosophique du concept d'événement chez Nietzsche s'illustre avec précision dans l'interprétation que fait Martin Heidegger. Il s'agit ici, de voir comment à partir du nihilisme comme mouvement fondamental de l'histoire de l'Occident, l'homme arrive à instituer de nouvelles valeurs. Un mouvement historique qui se particularise grâce à la naissance d'une nouvelle table des valeurs au détriment des valeurs anciennes : « Le nihilisme par lequel la dévalorisation s'achève en une nouvelle institution de valeurs désormais seule valable. » (Ibid., p. 270).

Si l'événement en tant que tel reste au centre des préoccupations métaphysiques de Nietzsche, il faut se dire que la figure majeure de

l'événement se donne à voir à partir de l'expression « Dieu est mort ». Une annonce trouble et troublante parce qu'elle crée le déséquilibre et la perte de confiance en la vie, parce que le monde suprasensible qui leur servait d'appui n'est plus⁶, et qu'avec l'avènement du nihilisme entendu comme événement, nous assistons aussi à la naissance d'une nouvelle humanité. Il s'agit par-là de l'avènement de l'événement à partir de l'événement. Comme disait Claude Romano (1998, p. 95), « l'événement est cette métamorphose du monde en laquelle le sens du monde se joue. Métamorphose par laquelle, dans l'effondrement du monde comme contexte, luit le monde comme événemential. » Ce qui signifie que, dès le surgissement de la *mort de Dieu*, ce n'est pas cette mort en tant que telle qui déstabilise davantage, mais le fait que cette *mort de Dieu* en tant qu'événement soit instauratrice de monde, parce que l'événement pris au sens strict du terme, est instaurateur de monde⁷, c'est-à-dire institution d'une nouvelle humanité. C'est toute la différence qui existe entre l'événement et les faits. L'événement ne connaît pas de contexte préalable, parce que personne aujourd'hui, même le "forcené", ne connaît le contexte préalable de la *mort de Dieu*, contrairement aux faits qui jouissent toujours d'un contexte préalable. Les faits sont une modification des choses du monde, alors que l'événement est instaurateur, créateur d'un monde.⁸ Si tel est le cas, comment advient le possible à partir de l'événement ? En d'autres termes, comment rendre possible l'avènement de l'événement à partir de l'événement ?

3. L'ÉVÉNEMENT ET LE POSSIBLE

De la même manière que le *festival de Bayreuth* constitue un événement artistique, de la même manière que la *mort de Dieu* constitue un événement

⁶. La mort de Dieu étant l'événement du siècle, c'est finalement ce genre d'événement qui met l'homme en face de sa propre humanité. Comme disait Romano (1999, p. 24) : « l'événement est justement ce qui révèle l'homme à lui-même et l'initie à sa propre humanité, à tel point qu'il n'est homme que dans son rapport à l'événement. »

⁷. « La place à laquelle s'ouvre le vouloir du surhomme est une autre région d'un autre fondement de l'étant en son autre être. Cet autre être de l'étant est devenu entre-temps – et c'est ce qui caractérise le début de la métaphysique moderne – la subjectivité. » (M. Heidegger, 1962, p. 308).

⁸. « L'événement au sens événemential ne s'inscrit pas dans le monde mais ouvre un monde pour l'advenant. » (C. Romano, Ibid., p. 56.)

métaphysique⁹. C'est pour cette raison qu'il n'est pas étonnant de constater que la notion d'événement domine de part en part la pensée du philosophe de la volonté de puissance. *La mort de Dieu* qui constitue l'événement du siècle, reste un moment privilégié dans l'édifice métaphysique nietzschéen, parce qu'il est d'abord et avant tout instaurateur, c'est-à-dire créateur de monde. Ce nouveau monde qu'instaure l'événement nietzschéen, c'est le monde de la nouvelle culture, c'est le monde de la création et d'une nouvelle institution des valeurs. C'est ce qui fait d'ailleurs sa particularité car, dès qu'un événement apparaît le monde n'est plus pareil, quelque chose change, c'est-à-dire, qu'il y a dans le monde un nouveau monde avec son nouveau type d'homme. Autrement dit, le propre de tout grand événement, c'est de rendre possible la possibilité d'une nouvelle humanité, c'est d'apprendre à vivre avec ce que l'on "sait"¹⁰, c'est la manifestation d'un commencement qui se précise. Comme disait Heidegger (1962, p. 311) :

« Qu'est ce qui est à présent, en cet âge où le règne absolu de la volonté de puissance a manifestement commencé, et où cette évidence, et l'éclat propre à cette évidence devient lui-même une fonction de cette volonté ? Qu'est-ce qui est ? Notre question ne vise pas des faits, pour chacun desquels, dans la sphère de la volonté de puissance, des preuves se laisseraient à volonté produire ou réfuter. (...) Qu'en est-il de l'être à l'époque du règne commençant de la volonté de puissance ? L'être est devenu valeur. S'assurer la permanence de l'effectif est une condition nécessaire, posée par la volonté de puissance elle-même, de l'assurance de soi-même. »

Patrick Wotling n'est pas loin du philosophe fribourgeois lorsqu'il nous rappelle déjà que la culture chez Nietzsche ne nous renvoie pas au savoir, mais plutôt à un type d'organisation de la vie humaine, et c'est à ce titre que Nietzsche lui-même qualifie le philosophe de médecin de la culture. Cela dit, qu'entend-il par culture et comment s'adosse ce concept à celui de l'événement ? La culture dont parle Nietzsche n'est-elle pas l'expression d'un

⁹. « L'effondrement de la primauté de la raison qui (se) re-présente répond à l'essence métaphysique de cet événement que Nietzsche nomme la « mort » du Dieu de la morale chrétienne. » (M. Heidegger, 1971, II, p. 242).

¹⁰. « Notre temps est un temps qui sait... Ce qui, autrefois, n'était que malade est devenu inconvenant aujourd'hui – de nos jours c'est une inconvenance d'être chrétien. Et c'est ici que commence le dégoût – 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' (...) 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. » (F. Nietzsche, 1888, §38).

nouveau mode d'organisation du monde ? Mais comment envisager une nouvelle structuration du monde lorsqu'on sait que l'homme est encore un être en chantier ? Se serait-il avec ce même type d'homme qu'il conviendrait de construire la nouvelle humanité ? La question nietzschéenne de l'événement n'a-t-elle pas pour objectif fondamental la transformation de l'homme ? Que peut-être ce nouveau type d'homme qui serait le produit ou la conséquence de cet événement qui s'empare de l'Occident ? Comment pourrait-il instaurer un nouveau monde avec les valeurs qui l'accompagnent ? Si l'événement est instaurateur de monde, créateur de possibilités, alors, en quoi peut-il être annonciateur du possible ? À ce propos, relisons Martin Heidegger (1958, p. 122-123.) :

« Mais d'où vient le cri d'alarme vers le surhomme ? Pourquoi l'homme d'autrefois et d'aujourd'hui n'est-il plus suffisant ? Parce que Nietzsche reconnaît l'instant historique où l'homme se prépare à accéder à la domination complète de la terre... La question est la suivante : l'homme en tant qu'homme, dans son être tel qu'il s'est révélé jusqu'ici, est-il préparé à assumer la domination de la terre ? Sinon, comment le transformer, pour qu'il puisse « se soumettre » la terre et ainsi accomplir la parole d'un Ancien Testament ? L'homme d'aujourd'hui ne doit-il pas être conduit au-delà de lui-même pour être à la hauteur de cette mission ? S'il en est bien ainsi, le surhomme correctement pensé ne peut être le produit d'une imagination dégénérée, sans frein et s'enfuyant dans le vide. »

En présentant l'événement nietzschéen comme le lieu par excellence où s'érigent des possibilités, tout en épinglant le surhomme comme étant cet être-là qui constitue l'avenir même de l'événement, Heidegger clarifie à nouveaux frais, la place du surhomme dans la philosophie de Nietzsche. Cela dit, qu'entend-il par surhomme ? En quoi le surhomme serait-il l'avenir de l'événement ? Suivons ces lignes :

« "Le surhomme" n'est pas un idéal suprasensible : il n'est pas davantage un personnage se signalant à un quelconque moment ni surgissant quelque part. Il est en tant que le suprême sujet de la subjectivité accomplie le pur exercice de la volonté de puissance... Le surhomme vit du fait que la nouvelle humanité veut l'être de l'étant en tant que volonté de puissance. Elle veut cet être parce qu'elle-même est voulue par cet être, c'est-à-dire se voit en tant qu'humanité inconditionnellement abandonnée à elle-même. » (M. Heidegger, 1971, II, p. 244).

À en croire le propos heideggérien, le surhomme¹¹ n'est pas un être qui serait différent physiquement de l'homme d'aujourd'hui, car ce qui les différencie fondamentalement, c'est le fait qu'il soit doté d'une nouvelle humanité et qu'il est instaurateur de nouvelles valeurs. Il incarne et représente en son sein une nouvelle forme de vie. Ce qui signifie en d'autres termes que, Le surhomme ne désigne pas un individu ou un être plus fort que les autres, mais tout simplement une métamorphose du sujet capable d'inventer ou de créer : c'est l'homme du surpassement et du dépassement de soi-même. C'est l'homme de la volonté de puissance entendu comme le véritable accomplissement du sujet. Il est celui-là qui va toujours au-delà de l'homme d'aujourd'hui, parce que « Le "sur" dans le nom de "surhomme" contient une négation et signifie le fait d'aller par-delà et au-delà de l'homme tel qu'il a été jusqu'alors. » (M. Heidegger, 1971, II, p. 234). Autrement dit, vivre en sachant que *Dieu est mort*, tout en se demandant comment vivre sans cet Être-là, telle n'est pas la mission de l'homme d'aujourd'hui, mais plus précisément celle du surhomme, c'est-à-dire de l'homme de demain qui est le sens même de la terre.

« La grandeur du surhomme qui ne connaît pas le stérile isolement de la simple exception, consiste en ce qu'il place la volonté de puissance dans la volonté d'une humanité laquelle dans semblable volonté se veut elle-même en tant que le Maître de la Terre. Dans le surhomme réside « une propre juridiction laquelle n'a aucune instance au-dessus d'elle...le surhomme est l'empreinte d'une humanité laquelle pour la première fois se veut elle-même en tant qu'empreinte et s'en empreint elle-même. » (M. Heidegger, Op. cit., p. 249-250).

Si la mort de Dieu est un événement et que le surhomme devient la conséquence de l'événement car l'humanité en a besoin¹², nous pouvons alors

¹¹ . L'une des meilleures illustrations est aussi omniprésente dans *Essais et conférences* dans son chapitre intitulé *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?* : « Par le vocable " surhomme", Nietzsche ne désigne justement pas un homme semblable à ceux que nous connaissons et simplement de plus grandes dimensions. Il ne pense pas davantage à une espèce d'hommes qui rejeterait toute l'humanité, qui érigerait en loi le pur arbitraire et ferait sa règle d'une fureur de titans. Le surhomme, à prendre ce mot tout à fait littéralement, est bien plutôt celui qui s'élève au-dessus de l'homme d'hier et d'aujourd'hui, mais uniquement pour amener cet homme, en tout premier lieu, jusqu'à son être, qui est toujours en souffrance, et pour l'y établir. » (M. Heidegger, 1958, p. 122).

¹² . « L'humanité qui veut son propre être-homme comme volonté de puissance, et éprouve cet être-homme comme appartenant à la réalité déterminée dans sa totalité par la volonté de puissance, cette humanité est déterminée à son tour par une figure essentielle de l'homme qui dépasse et surpasse l'homme ancien. Le nom pour cette figure essentielle de l'humanité qui surpasse l'ancien type, c'est le "surhomme". » (M. Heidegger, 1962, p. 303).

dire que, la métaphysique de Nietzsche est essentiellement une philosophie de l'événement, pour la simple raison qu'elle privilégie de part en part le caractère événementiel de l'étant. Autrement dit, l'effacement de l'événementiel au profit de l'événementiel traduit fondamentalement la volonté du philosophe à vouloir instaurer un nouveau monde : le monde de la volonté de puissance structurant le surhomme avec sa nouvelle table des valeurs. C'est le monde de la vie qui valorise le sensible tout en accordant une primauté ontologique à tout ce qui fait du devenir le caractère même de l'étant, c'est-à-dire de l'avènement de l'événement. Le devenir est le caractère fondamental de l'être de l'étant, entendu d'ailleurs comme la plus haute volonté de puissance¹³. L'on constate aisément, que la volonté de puissance reste inséparable du vivant, et que,

« La plus haute volonté de puissance, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus vivant dans toute vie, revient à se représenter le passé comme devenir permanent dans le Retour éternel de l'Identique et à le rendre ainsi stable et permanent. Cette représentation est une pensée qui, comme Nietzsche le remarque et le souligne, "imprime" à l'étant le caractère de son être (*Sein*). Cette pensée prend sous sa garde, sous sa protection, le devenir, auquel un heurt continu, la souffrance est, inhérent. » (M. Heidegger, 1958, p.140).

Ces propos heideggériens montrent jusqu'à quel point la volonté de puissance est strictement liée à la notion de vie, car la vie est volonté de puissance, comme il n'y a pas de volonté de puissance sans vie. Ce qui revient à dire qu'on ne peut parler de volonté de puissance sans évoquer la notion de vie parce que les deux vont ensemble. Dans cette relation intime qui existe entre la vie et la volonté de puissance, il y a bel et bien le concept du devenir qui demeure au centre de tout. Ce qui signifie en d'autres termes qu'il n'y a pas de vie sans devenir, et que le devenir constitue le caractère même de tout ce qui est. Comme Heidegger le note d'ailleurs,

« "devenir" signifie la transition de quelque chose à une chose ... les changements naturels et qui traversent en le régissant...Ce qui déploie ainsi son règne, Nietzsche le pense comme le trait fondamental de tout ce qui est effectif, c'est-à-dire, en un sens plus large, de l'étant. Ce qui détermine ainsi l'étant dans son essence (*essentia*), il le comprend comme volonté de puissance » (M. Heidegger, 1962, p. 277).

¹³ . Cf. *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 140.

Dans le corpus métaphysique occidental, la question de la *mort de Dieu* est un événement, et derrière cet événement surgissent d'autres événements à l'instar du surhomme, entendu comme la conséquence de l'événement car, après la « mort de Dieu », il faut que les gens se créent les conditions d'une nouvelle forme de vie, d'une nouvelle humanité. Il faut pouvoir désormais apprendre à vivre sans cet Etre-là qui était l'incarnation du Bien. Ainsi, l'écroulement de ce monde n'est-il pas sans conséquence, parce qu'en s'écroulant, les anciennes valeurs s'écroulent en même temps, et que la naissance du surhomme apparaît comme la conséquence logique de l'événement, tout en étant lui-même aussi un événement, parce qu'étant au cœur du tournant métaphysique.

Conclusion

Nous pouvons dire, au terme de notre réflexion, que la métaphysique contemporaine est essentiellement une métaphysique de l'événement, et que la tradition philosophique n'a pas démerité en faisant de ce concept l'une de ses préoccupations. C'est ainsi que l'on doit saluer tout le travail entrepris ces dernières années par les philosophes français de notre temps, qui, en faisant de l'événement un concept au cœur de la pensée, ont réussi à entretenir toute la richesse d'une notion qui avait déjà fait objet de débats. C'est dans cette perspective qu'il n'est pas étonnant de constater l'omniprésence du concept d'événement dans la pensée de Nietzsche. D'où, l'objet de notre analyse, car en nous interrogeant sur la dimension métaphysique du concept d'événement dans l'édifice métaphysique nietzschéen, nous avons voulu comprendre en quoi ce concept est instaurateur de monde. Autrement dit, comment, à partir de la notion d'événement, l'on arrive à la construction d'une nouvelle humanité ? En nous interrogeant ainsi, nous avons fait le choix d'un corpus métaphysique dans le but de créer de véritables modes d'accès à la compréhension du concept dans le dispositif nietzschéen. Le corpus élu est bel et bien celui de Martin Heidegger, car le philosophe de Fribourg a consacré plusieurs de ses cours, conférences et séminaires à la pensée de

Nietzsche. En commentant et en interprétant Nietzsche, le concept d'événement revient de façon récurrente.

Des *Essais et Conférences*, en passant par les *Chemins qui ne mènent nulle part*, jusqu'au *Nietzsche I et II*, sans oublier bien d'autres textes, Heidegger a placé le concept d'événement au centre de son herméneutique. Son flair herméneutique permet de comprendre en quoi l'expression relative à « la mort de Dieu » demeure au centre du corpus nietzschéen. C'est bien un concept central, parce qu'il détermine l'ensemble de son corpus métaphysique : le nihilisme, la volonté de puissance, le surhomme... sont autant d'événements qui structurent de part en part l'œuvre de Nietzsche. C'est la raison qui explique tout le choix porté sur l'interprétation heideggérienne du concept nietzschéen de l'événement. Ainsi, Martin Heidegger demeure-t-il, à notre avis, l'un des rares interprètes à s'être soucié précisément de la cohérence de la philosophie de Nietzsche, à s'être interrogé sur le mode de structuration interne de sa pensée. C'est ici que se tient, à coup sûr, l'un de ses grands mérites en sa qualité d'interprète de l'histoire de la pensée, singulièrement celle de Nietzsche. C'est sur ce plan, qu'il était précieux à notre avis, d'engager le dialogue avec lui, lorsqu'il s'agissait de comprendre la question de l'événement dans l'univers métaphysique nietzschéen. Cette question accorde une place centrale à la transformation de l'homme. L'homme doit désormais s'auto-construire et s'auto-surmonter afin de devenir un homme nouveau au sein du nouveau monde, car notre façon de penser le monde et notre place en son sein subissent des changements.

Références bibliographiques

BADIOU Alain, 1988, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 560 p.

BADIOU Alain, 2006, *Logique des mondes, L'Être et l'Événement*, 2, Paris, Seuil, 638 p.

DOSSE François, 2010, *Renaissance de l'événement, un défi pour l'historien : entre sphinx et phénix*, Paris, PUF, 352 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, PUF, 127 p.

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

GREISCH Jean, 2014, « Ce que l'événement donne à penser », *Recherches de Science Religieuse (Tome 102)*, Centre Sèvres, pp. 39-62.

HAAR Michel, 1993, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Tel Gallimard, 293 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, Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 512 p.

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

KOUNKOU Charles Thomas, 2015, *Cahiers congolais de métaphysique*, Paris, Paari, 126 p.

MARION Jean-Luc, 1997, *L'idole et la Distance*, Paris, Grasset, 313 p.

MARION Jean-Luc, 1997, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 533 p.

MARION Jean-Luc, 2001, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris, PUF, 216 p.

MARION Jean-Luc, 2010, *Certitudes négatives*, Paris, Grasset, 324 p.

NARBONNE Jean-Marc et LANGLOIS Luc (dir), 1999, *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Vrin, 256 p.

NIETZSCHE Friedrich, 1993, *Œuvres tome 1*, Collection 'Bouquins', 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*, Collection 'Bouquins', 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 I*. Texte établi par Friedrich Würzbach et traduit de l'Allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, 435 p.

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

RANCIERE Jacques, 1989, « A propos de l'Être et l'Événement d'Alain Badiou », in *Cahier du Collège international de philosophie* », Paris, Horlieu, pp 2-8.

ROMANO Claude, 1998, *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 304 p.

ROMANO Claude, 2012, *L'événement et le temps*, Paris, PUF, 336 p.

VINOLO Stéphane, 2013, "L'apostrophe de l'événement. Romano à la lumière de Badiou et Marion," in *Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol XXI, No 2, pp. 51-57.

WOLF Francis, 1997, *Dire le monde*, Paris, PUF, 218 p.

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

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

WOTLING Patrick, 2016, 'Oui, l'homme fut un essai'. *La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, Paris, PUF, 324 p.

WUNENBURGER Jean-Jacques, 1990, *La Raison contradictoire*, Paris, Albin Michel, 288 p.

WUNENBURGER Jean-Jacques, 1991, *L'imaginaire*, Paris, PUF, 127 p.

WUNENBURGER Jean-Jacques, 1997, *Philosophie des images*, Paris, PUF, 322 p.