

Hichem Messaoudi

Heidegger et Nietzsche

La présence de Nietzsche dans la philosophie de Heidegger du
début jusqu'aux *Beiträge zur Philosophie*

Thèse de doctorat présentée
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de doctorat en philosophie
pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2006

Résumé

Contrairement à plusieurs critiques qui ont reproché à l'interprétation heideggérienne de Nietzsche sa violence et son confinement de la pensée nietzschéenne dans la métaphysique en se basant presque exclusivement sur les cours des années quarante, ce travail veut présenter cette interprétation comme l'exemple d'un dialogue authentique, tendu, mais non-violent et dicté non par la curiosité d'un historien de la philosophie ou d'un érudit, mais par la tâche même de la pensée dans son passage de l'un à l'autre commencement.

Dans la deuxième section de ce travail, nous nous sommes attelés à la tâche de montrer que la présence de la pensée nietzschéenne dans l'œuvre de Heidegger ne date pas uniquement de la fin des années trente comme on nous le présente souvent, mais plutôt qu'elle était déjà agissante dans ses projets philosophiques de jeunesse.

Dans la troisième section, nous avons voulu montrer que la thèse heideggérienne selon laquelle Nietzsche est la fin de la métaphysique cache plus une proximité entre les deux pensées qu'une distance. Les analyses des concepts de nihilisme, de vérité, de temporalité et de subjectivité à partir de textes tirés des deux premiers cours et des *Beiträge zur Philosophie*, montrent que la pensée de la fin de la métaphysique appartient à la même constellation d'idées et au même espace que la philosophie du passage. Un examen plus attentif du concept de «fin» montre qu'il est plus une catégorie temporelle que temporelle. Il réfère moins à une étape révolue de l'histoire de l'être qu'à un instant décisif avec lequel l'échafaudage de la métaphysique se met à vaciller ouvrant par son vacillement l'espace abyssal dans lequel se décidera le passage de l'un à l'autre commencement.

Avant-Propos

Je dédie ce modeste travail à mes pères Salem, Hammouda, Abdelaziz et Abdelrahman qui, en dépit de leur absence, ont orienté d'une manière décisive le chemin de ma vie et de ma pensée. Je le dédie à ma très chère maman qui m'a entouré d'amour et d'affection et qui représentera toujours pour moi le symbole du courage, du sacrifice et du don sans limites. Je le dédie à mes frères et sœurs Yahia, Besma, Hajer, Yesser et Salem. Leur soutien indéfectible, leur attention et leur générosité débordante m'ont été toujours d'un grand secours. Je le dédie à mon fils Khalil espérant qu'il pardonne mon statut de père absent. Enfin, je le dédie à un ami de longue date, Moustapha Cherni.

Je remercie Pr. Luc Langlois pour sa patience, sa disponibilité, son soutien et ses conseils judicieux.

Tables des matières

Resumé.....	I
Avant –propos.....	II
Table des matières.....	III
Index des abréviations.....	VI
Introduction.....	1
Première section.....	6
I L’histoire d’un dialogue.....	7
1 Volet historique.....	7
2Volet thématique.....	12
II Le sens de l’interprétation.....	15
1 De l’interprétation.....	15
2 L’ <i>Auseinandersetzung</i>	21
Deuxième section : Le dialogue Heidegger- Nietzsche jusqu’à <i>Être et temps</i>.....	24
1 La vie originaire.....	26
1.1 La vie chez Nietzsche et chez Heidegger.....	27
1.2 Le langage de la vie chez Nietzsche et chez Heidegger.....	32
1.3 Dialogue.....	35
2 La vie et la mort.....	39
2.1 La vie et la mort chez Nietzsche.....	40

2.2 La mort du <i>Dasein</i> chez Heidegger.....	44
2.3 Dialogue.....	49
3 La vie et l'histoire.....	55
3.1 L'histoire et la vie chez Nietzsche.....	55
3.2 Histoire et historicité du <i>Dasein</i> chez Heidegger.....	60
4 Conclusion.....	69
Troisième section : Dialogue Heidegger-Nietzsche dans les cours de 1936-1937 et dans les <i>Beiträge zur Philosophie</i>	73
I Introduction aux cours et aux <i>Beiträge</i>	76
1 Introduction aux cours.....	76
1.1 La volonté de puissance dans les deux premiers cours.....	77
1.2 Le retour éternel du même dans les deux premiers cours.....	92
1.3 Conclusion.....	101
2 Introduction aux <i>Beiträge</i>	102
2.1 Le premier commencement.....	103
2.2 Le passage.....	109
2.3 L'autre commencement.....	117
2.4 Conclusion.....	121
II Les thèmes du dialogue.....	122
1 Le nihilisme.....	122
1.1.1 Le nihilisme dans les cours et dans les <i>Beiträge</i>	122
1.1.2 Dialogue.....	129

2 La vérité.....	142
2.1 L'exposition de la doctrine nietzschéenne de la vérité dans les cours et dans les <i>Beiträge</i>	142
2.2 Dialogue.....	152
3 La temporalité.....	169
3.1 Le temps du retour et le temps du <i>Dasein</i> (Les cours).....	171
3.2 Le temps du retour et le temps de l'estre (Les <i>Beiträge</i>).....	190
4 La subjectivité.....	202
4.1 Le surhomme dans les cours (surhomme et <i>Dasein</i>).....	204
4.2 Le surhomme dans les <i>Beiträge</i> (surhomme et <i>Da-sein</i>).....	216
5 Conclusion.....	230
5.1 Des sens multiples du concept «fin de la métaphysique».....	237
5.2 Des différences essentielles entre la fin créative et les fins grossières de la métaphysique.....	242
5.3 Du sens temporel du mot fin.....	247
Conclusion finale.....	260
Bibliographie.....	267
1 Titres des textes allemands de Martin Heidegger les plus fréquemment cités.....	268
2 Titres des textes français ou anglais de Martin Heidegger	268
3 Bibliographie générale.....	272
4 Articles.....	274

Index des abréviations utilisées pour les œuvres de Heidegger

GA, 43: Gesamtausgabe, Band 43, Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst, Frankfurt Am Main, Vittorio Klostermann, 1985.

GA, 65: Gesamtausgabe, Band 65, Beiträge zur Philosophie, Frankfurt Am Main, Vittorio Klostermann, 1989.

Nz, I : Nietzsche I, Paris, Gallimard, 1971, tr, Pierre Klossowski.

Nz, II : Nietzsche II, Paris, Gallimard, 1971, tr: Pierre Klossowski.

SZ: Être et temps, Paris, Authentica, 1985, tr, Emmanuel Martineau, (pagination originale).

Das übergangliche Denken nicht der Versuchung verfallen, das, was es als Ende und im Ende begriffen hat, nun einfach hinter sich zu lassen, statt dieses hinter sich zu bringen, d.h jetzt erst in seinem Wesen zu fassen und dieses gewandelt in die Wahrheit des Seyns einspielen zu lassen.

La pensée du passage ne doit pas succomber à la tentation de simplement laisser derrière elle ce qu'elle a saisi à la fin comme fin, mais doit plutôt accomplir cette fin, en la saisissant maintenant dans ce qu'elle a d'essentiel et en la laissant se transformer et se jouer dans la vérité de l'estre.

Beiträge, p 173

Introduction

La question du dialogue Heidegger Nietzsche m'a été inspirée par la lecture de l'œuvre de Gadamer. Voulant voir comment l'interprétation d'un texte légué par la tradition se réalise comme dialogue, c'est-à-dire comme jeu de question et de réponse, je me suis décidé à me confronter à l'interprétation heideggérienne de Nietzsche, espérant ainsi trouver dans le travail du maître l'illustration de ce que « l'élève » a pensé dans son herméneutique du texte.

La première raison qui a motivé ce travail est l'absence presque totale de travaux en français qui mettent en évidence la dimension dialogique de l'interprétation heideggérienne de Nietzsche. Malgré le nombre considérable d'articles, de colloques et de conférences qui ont été dédiés ces dernières années à l'étude de ces deux penseurs, la plupart de ces travaux ont souvent ignoré cet angle. Ils se sont consacrés, ou bien à l'étude de l'un ou de l'autre des deux philosophes, ou bien à la dénonciation de la « violence herméneutique » de Heidegger à l'égard des textes nietzschéens. Même le seul et unique livre, à ma connaissance, voué totalement au rapport entre ces deux pensées et qui date déjà de 1977, celui de François Laruelle¹, n'échappe pas à cette règle. Sans les études de Michel Haar, de Dominique Janicaud et de Gianni Vattimo qui touchent à plusieurs aspects de ce dialogue, travaux desquels nous avons tirés grand profit, l'oubli du dialogue Heidegger-Nietzsche aurait été total en français.

La deuxième raison qui a motivé ce travail provient des textes de Heidegger lui-même. Dans les cours de 39-40 publiés dans *Nietzsche II*, Heidegger a souvent dissimulé l'aspect dialogique de son rapport à Nietzsche. Il a présenté ce rapport

¹Laruelle, François *Nietzsche contre Heidegger*, Paris, Maspero, 1977.

comme une confrontation entre la métaphysique et la philosophie du dépassement. Or, ceci n'est pas du tout le cas, ni dans les écrits de jeunesse, ni dans *Être et temps*, ni non plus, dans les deux premiers cours et dans les *Beiträge*. La publication ces dernières années des cours professés dans les années vingt et de l'écrit cryptique, les *Beiträge*, apporte, selon nous, un nouvel éclairage sur plusieurs angles du dialogue qui ne sont pas assez manifestes dans les cours universitaires et dans les écrits et conférences des années quarante. Les premiers cours de Fribourg, plus particulièrement celui du semestre d'après-guerre de 1919, révèlent des affinités entre le concept de vie chez Heidegger et chez Nietzsche. Quant au traité décisif, les *Beiträge*, paru en 1989 mais rédigé en même temps que l'enseignement des deux premiers cours, *La Volonté de puissance comme art* et *L'éternel retour du même*, il apporte un éclairage déterminant sur l'intimité du lien entre la philosophie de la fin de la métaphysique et celle du passage.

Dans ce travail, nous tenterons de présenter l'interprétation heideggérienne de Nietzsche sous un autre angle, celui de la proximité et du dialogue. Ainsi, il ne sera pas essentiellement question des différends entre Heidegger et Nietzsche au sujet du sens qu'a donné l'un ou l'autre aux concepts de vie, de mort, d'histoire, de vérité, de temporalité et de subjectivité, mais surtout de leur accord sur la nécessité d'un dépassement radical de la métaphysique. Le rapport qu'entretient Heidegger avec Nietzsche va au-delà d'un désaccord ou d'un accord sur un sujet philosophique ou un autre. Il n'est pas de l'ordre de la critique, du commentaire ou de la recension historique, c'est-à-dire, de la classification des philosophies selon leurs appartenances à une école ou à une autre, à une époque ou à une autre, il est, avant tout, une tâche imposée par la pensée du passage. Il est le mode d'être de la

pensée dans sa transition de l'un à l'autre commencement. Cette pensée ne peut se déployer autrement que comme dialogue, reprise, et répétition tendue de son histoire, mais plus particulièrement de la fin de cette histoire. Elle ne peut se déployer que comme *Auseinandersetzung* (nous reviendrons sur le sens de ce mot) avec la fin. Le moment de la fin (aussi bien que celui du commencement) a une importance capitale pour la philosophie du passage, non seulement parce qu'en lui, se concentre et se rassemble la totalité de l'histoire, mais aussi parce qu'en lui s'annonce la transition vers l'autre commencement. Le dialogue Heidegger-Nietzsche est le nom même de la pensée du passage. Pour Heidegger, lire Nietzsche, veut dire avant tout, s'engager dans un chemin qui mène de l'un à l'autre commencement. Cette tâche ne peut s'accomplir sans la complicité de la fin. Plus encore, elle serait impossible sans saisir la fin dans ce qu'elle a d'agissant et sans la laisser se transformer par en dedans en une philosophie du passage. L'interprétation heideggérienne de Nietzsche est donc un moment essentiel du mouvement de la pensée dans sa marche vers l'autre commencement. Marche qui est reprise, répétition de ce qu'elle saisit comme fin et libération de cette fin vers les possibilités authentiques qu'elle recèle. Heidegger, lecteur de Nietzsche : ce n'est rien d'autre que la pensée du passage à l'œuvre.

Cette interprétation n'est donc pas un choix que Heidegger fait, elle est une nécessité qu'impose la nature même du passage. C'est ainsi que Heidegger comprend Nietzsche avant 1927, c'est de cette façon aussi qu'il le comprend dans *Être et temps*, dans les premiers cours et dans les *Beiträge*. Les différents angles de lecture, à chaque fois plus intense et plus passionnée, renvoient toujours à une seule tâche commune à ces deux philosophies : le dépassement de la métaphysique. Nietzsche est présent dans toutes les transformations qu'a subies ce projet fondamental de Heidegger du dépassement de la métaphysique. Il est

présent quand ce projet portait le nom de science originaire de la vie (1919) et, ensuite, d'herméneutique de la facticité (1923). Il est aussi présent quand ce projet devient ontologie fondamentale (1927) et, enfin, il est présent, quand il prend dans les *Beiträge* le nom de passage à l'autre commencement (1938). Comprendre l'interprétation heideggérienne de Nietzsche en faisant abstraction de ces différentes métamorphoses serait la priver de sa raison d'être.

Ce travail comporte quatre sections. La première est divisée en deux parties. Une introductive dans laquelle sont présentés les volets historique et thématique du dialogue. Dans la seconde, nous exposons, en partant de quelques textes tirés des premiers cours et des *Beiträge*, une esquisse de ce que Heidegger entend par les mots interprétation et *Auseinandersetzung mit Nietzsche*. La seconde section est entièrement dédiée au dialogue Heidegger-Nietzsche dans la première philosophie de Heidegger. Pour rendre ce dialogue plus explicite que ne l'a fait Heidegger lui-même, nous étendrons l'enquête au-delà des quelques remarques allusives qui se trouvent éparpillées par hasard, ici et là, à quelques autres textes où il n'est même pas question de Nietzsche. Nous avons rassemblé les multiples facettes de ce dialogue de jeunesse sous le thème central de la vie. La troisième section est totalement dédiée aux deux premiers cours de 1936 et 1937 et aux *Beiträge*. Nous la commençons par une exposition des concepts-clés traités dans ces textes, ensuite, nous tenterons une compréhension du dialogue Heidegger-Nietzsche à partir des concepts de nihilisme, de vérité, de subjectivité et de temporalité. Nous avons choisi d'envisager le dialogue uniquement à partir des deux premiers cours et des *Contributions* pour plusieurs raisons. La première est que ces deux textes forment, selon nous, un tout, qui se distingue largement de ceux des écrits entre 1939 à 1944.

La deuxième est parce que les *Beiträge* comportent des réponses à des questions que les premiers cours ont soulevées, mais laissées en suspens. Mais la raison la plus importante est que, même s'il s'agit toujours des mêmes questions et sensiblement des mêmes thèses, les points de départ à partir desquels ces questions étaient abordées ne sont pas les mêmes. Dans les cours, le point de départ était la philosophie de Nietzsche. Dans les *Beiträge*, c'était la pensée de Heidegger. En comprenant le dialogue, chaque fois à partir d'un point de départ différent, cela permet d'apprécier davantage sa richesse herméneutique.

La dernière partie conclusive tentera de comprendre, à la lumière des résultats atteints dans les sections précédentes, de dégager le sens du mot fin de la métaphysique et aussi les grandes lignes de la nature du rapport que la philosophie de la fin a avec celle du passage.

Première section

I L'histoire d'un dialogue

1 Volet historique

La première fréquentation heideggérienne de Nietzsche remonte à la période qui s'étend de 1903 à 1907, période où Heidegger était encore jeune étudiant au collège libéral de Constance. Dans cette institution, la philosophie de Nietzsche était à la mode. Elle représentait le seul refuge des jeunes étudiants, en majorité fils de bourgeois, qui veulent se soustraire à la domination de l'église et de l'establishment intellectuel². Encore très imprégné de la culture conservatrice qu'il a reçue dans son village natal, le jeune fils du sacristain de *Messkirch* n'a éprouvé aucune sympathie, ni pour cette pensée, ni pour ceux qui l'ont adoptée. Cependant, malgré ce rejet initial, tout indique qu'il n'a pas échappé totalement au charme et à la force de cette pensée. La preuve est, qu'une fois il quitte le collège en 1910, il se met tout de suite à la lecture de l'œuvre posthume de Nietzsche : *La volonté de puissance*. Plus encore, il a avoué plus tard, dans la conférence inaugurale de Fribourg que cette lecture fut décisive dans le lancement de son parcours philosophique³.

Cependant, malgré cette importance avouée tardivement de la pensée de Nietzsche dans sa jeunesse, cette lecture juvénile n'a donné lieu à aucun travail universitaire, ni à aucune publication. Outre une remarque expéditive dans l'introduction de la

² À cette époque, sous l'influence des livres de A. Riehl, *Nietzsche, der Künstler und der Denker* (Stuttgart 1897), de E. Horneffer, *Nietzsches Lehre von der ewigen Widerkunft und deren bisherigen Veröffentlichungen* (Leipzig, 1900), de O. Ewald, *Nietzsche Lehre in ihren Grundbegriffen*, (Berlin 1903), de Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche* (Leipzig, 1907) et de Drews, *Nietzsches Philosophie*, parue à Heidelberg en 1904, Nietzsche a été surtout présenté comme quelqu'un qui enseigne un dépassement de la morale et comme celui qui voulait opposer à la vieille morale contraire à l'individualité une nouvelle morale autonome qui jaillisse directement de la volonté de l'individu lui-même et s'accorde donc avec sa nature.

³Voir le *Vorwort* aux *Frühe Schriften*, p. X (texte autobiographique de 1972) et O. Pöggler, *Der Denkwege Martin Heidegger*, Neske, 1963, p 25.

thèse d'habilitation de 1916, rien ne rappelle que Heidegger ait fréquenté la pensée de Nietzsche ou qu'il ait même lu son œuvre. Bien au contraire, tout semble indiquer qu'il ait choisi une voie totalement autre. Nous savons maintenant grâce aux travaux de Kisiel⁴ qu'il a pris le chemin de Husserl, des néo-kantiens, notamment d'Émile Lask, des philosophes de la vie, particulièrement, Scheler, Dilthey et Bergson, de certains philosophes médiévaux, Saint-Augustin, Maître Eckhart et quelques autres penseurs mystiques et, bien évidemment, d'Aristote et de Platon.

La question est maintenant de savoir si ce silence presque total exprime un rejet de la philosophie de Nietzsche ou bien un refus des interprétations et des récupérations dont cette philosophie a fait l'objet. Cette question devient d'autant plus insistante lorsqu'on sait que le projet philosophique du jeune Heidegger correspond à plusieurs égards au projet nietzschéen. L'un et l'autre ont eu pour premier souci de fonder une philosophie de la vie comme telle.

Le silence à l'égard de Nietzsche a duré presque trois décennies. Les vingt-six années qui séparent la première lecture de 1910 du premier cours de 1936, qui va donner le coup d'envoi à son interprétation monumentale de Nietzsche, sont ponctuées par quelques apparitions à première vue très anodines. Nous les citons ici sans les commenter, car nous y reviendrons un peu plus loin. La première date de 1916 et se trouve dans l'introduction de la thèse d'habilitation⁵, la seconde, dans le cours *Les prolégomènes sur l'histoire du concept du temps*⁶, la troisième, dans le

⁴ Kisiel, Theodore, *The Genesis of Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1995.

⁵ Heidegger, *Traité des catégories de la signification chez Duns Scott*, Paris, Gallimard, p 27.

⁶ GA 20, p110. Voir aussi la traduction française d'Alain Boutot, *Prolégomènes à l'histoire u concept du temps*, Paris, Gallimard, 2006, p126.

paragraphe 55 d'*Être et temps*⁷, la quatrième, dans le paragraphe 76 du même livre, et enfin il y a quelques remarques furtives dans les cours de 34-35 rassemblés dans le livre *Introduction à la métaphysique*⁸. Toutes ces remarques, si on les rassemble, ne forment pas plus de trois pages.

En 1936, Nietzsche a fait une irruption fulgurante dans la pensée de Heidegger. Les cours professés tout au long des quatre années qui suivront le premier cours *La Volonté de puissance comme art* lui seront presque totalement consacrées. En eux, il n'y a pas eu une pierre de la philosophie nietzschéenne qui n'ait été soulevée, pas un concept qui n'ait été commenté. Nietzsche devient soudainement le centre de l'interrogation philosophique heideggérienne. Voici une liste non exhaustive des cours, des travaux et des conférences qui forment l'interprétation monumentale de l'œuvre de Nietzsche. Ils s'étalent sur une période de presque une vingtaine d'années.

Le premier cours date de la session d'hiver 36-37 et s'intitule *La volonté de puissance en tant qu'art*⁹. En 1936, également, commence la rédaction d'un ouvrage extrêmement important dans le chemin de pensée de Heidegger dans lequel il est question de la philosophie de Nietzsche. Cet ouvrage est les *Beiträge zur Philosophie*¹⁰. Sa rédaction ne sera achevée qu'en 1938 et sa publication ne viendra

⁷ La première se trouve dans le paragraphe 55, la deuxième, dans paragraphe 66 et la troisième, au paragraphe 76.

⁸ Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967. p 47, 50.

⁹ Nietzsche: *Der Wille zur Macht als Kunst* [cours du semestre d'hiver 1936/37, Fribourg], GA 43; *Der Wille zur Macht als Kunst* [version modifiée], in *Nietzsche*, t. 1, Neske, Pfullingen, 1961, p.11-254 [GA6.1].

"La volonté de puissance en tant qu'art", in *Nietzsche*, t. 1, tr. fr. P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, p.11-199.

¹⁰ *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [traité], GA 65.

"Apports à la philosophie. §§238-242", tr. F. Fédier, in *Poésie*, n°81, 1997, p.8-21; [§267], tr. J. Greisch, in *Rue Descartes, 1. Des Grecs*, Albin Michel, Paris, 1991, p.191-212; *Apports à la philosophie*, tr. fr. F. Fédier, Gallimard, Paris (à paraître).

que beaucoup plus tard, en 1989. Le deuxième cours dont l'enseignement fut également concomitant à la rédaction des *Beiträge* date de la session d'été 1937, il porte le nom de *L'Éternel retour du même*¹¹. Après un intermède d'une année, Heidegger récidive et décide de donner un cours sur l'unité des deux concepts : *L'Éternel retour et la volonté de puissance*. Ce cours fut malheureusement annulé. Ce qu'il en reste est maintenant publié dans livre de 1961, *Nietzsche II*, sous le titre *L'Éternel retour du même et la volonté de puissance*¹². Durant la session d'été 1939, Heidegger donne un autre cours sur la volonté de puissance, mais, cette fois, en pensant le concept, non pas à partir de l'art, mais à partir de la connaissance. Son intitulé est *La volonté de puissance en tant que connaissance*¹³. Le cours du deuxième semestre de 1940 sera encore consacré à Nietzsche. Il porte le nom *Le nihilisme européen*¹⁴. En 1940 aussi, il écrit un essai qu'il intitule *La métaphysique de Nietzsche*¹⁵. En 1941, il rédige trois traités sur Nietzsche. Le premier porte le titre *La métaphysique en tant qu'histoire de l'être*¹⁶. Le second : *Projet pour l'histoire de l'être en tant que métaphysique*¹⁷. Le troisième : le nom, *La remémoration dans la métaphysique*¹⁸.

¹¹ *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* [cours du semestre d'été 1937, Fribourg], GA44; *Die ewige Wiederkehr des Gleichen* [version modifiée] in *Nietzsche*, t.1, op. cit., p.255-472 [GA6.1].

"L'Éternel Retour du Même", in *Nietzsche*, t. 1, op. cit., p.201-366.

¹² *Die ewige Wiederkunft des Gleichen und der Wille zur Macht* [cours annulé?] in *Nietzsche*, t.2, Neske, Pfullingen, 1961, p.7-29 [GA6.2]. "L'Éternel Retour du Même et la Volonté de puissance", in *Nietzsche*, t. 2, tr. fr. P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, p.7-27.

¹³ *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* [cours du semestre d'été 1939, Fribourg], GA47; version modifiée in *Nietzsche*, t.1, op. cit., p.473-658. "La Volonté de puissance en tant que connaissance", in *Nietzsche*, t.1, op. cit., p.367-510.

¹⁴ *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* [cours du 2e trimestre 1940], GA48; *Der europäische Nihilismus* [version modifiée] in *Nietzsche*, t.2, op. cit., p.31-256 [GA6.2]. "Le nihilisme européen", in *Nietzsche*, t.2, op. cit., p.29-203.

¹⁵ *Nietzsches Metaphysik* in *Nietzsche*, op. cit., t. 2, p. 257-334 [GA6.2]. "La métaphysique de Nietzsche", in *Nietzsche*, t.2, op. cit., p.205-266.

¹⁶ *Die Metaphysik als Geschichte des Seins* in *Nietzsche*, op. cit., t. 2, p.399-458 [GA6.2]. "La métaphysique en tant qu'histoire de l'être", in *Nietzsche*, t. 2, op. cit., p.319-365.

¹⁷ *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik* in *Nietzsche*, op. cit., t. 2, p.455-480 [GA6.2].

"Projets pour l'histoire de l'Être en tant que métaphysique", in *Nietzsche*, t. 2, op. cit., p.367-387.

¹⁸ *Die Erinnerung in die Metaphysik* in *Nietzsche*, op. cit., t. 2, p.481-490 [GA6.2]. "La remémoration dans la métaphysique", in *Nietzsche*, t. 2, op. cit., p.389-399.

En 1943, il prononce la célèbre conférence *Le mot de Nietzsche : Dieu est mort*¹⁹. Entre 1944 et 1946, il rédige l'essai *La détermination ontologico-historiale de Nietzsche*²⁰. Entre 1946 et 1948, il écrit un texte inédit qui porte le nom *Das Wesen des Nihilismus*²¹. Il consacre aussi la première partie de son cours du semestre d'hiver 1951-1952 parue plus tard dans le livre *Qu'appelle-t-on penser? à Nietzsche*²². En 1953, il prononce à Brême la conférence *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?*²³ Enfin, en 1955, dans une lettre à Ernest Jünger²⁴, publiée plus tard sous le titre de *Contribution à la question de l'être*, il est aussi question de Nietzsche.

Cette longue liste des écrits, cours et conférences témoignent de l'importance que Heidegger a accordée à la philosophie de Nietzsche. Aucun autre penseur n'a fait l'objet d'autant de travaux. Même Hölderlin, le penseur et le poète le plus proche de Heidegger, n'a eu droit à une attention aussi particulière. Mais qu'est-ce qui explique cette apparition soudaine et massive de Nietzsche dans la pensée de Heidegger en 1936? Y a-t-il quelque chose dans l'œuvre antérieure qui la prédit ou qui l'annonce? Est-elle réellement soudaine ou simplement l'arrivée à la surface d'un dialogue souterrain qui a commencé depuis longtemps, depuis le silence du commencement? Toutes ces questions feront l'objet d'un examen ultérieur dans ce travail.

¹⁹ *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, in Holzwege, *op. cit.*, p.193-247 [GA 5]. "Le mot de Nietzsche 'Dieu est mort'", tr. fr. W. Brokmeier, in *Arguments*, n° 15, 1959, p.2-13 (reprint éd. Privat, 1983), repris in *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p.253-322.

²⁰ *Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus*, in *Nietzsche*, t.2, *op. cit.*, p.335-398. "La détermination ontologico-historiale du nihilisme", in *Nietzsche*, t.2, *op. cit.*, p.267-318.

²¹ *Das Wesen des Nihilismus* [traité], in GA 67, p.175-267.

²² *Was heisst Denken?* [cours du semestre d'hiver 1951/52 et du semestre d'été 1952, Fribourg], Niemeyer, Tübingen, 1954 [GA 8, à paraître].

Qu'appelle-t-on penser?, tr. fr. A. Becker et G. Granel, PUF, Paris, 1959.

²³ *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* [Conférence du 8.5.1953 à Brême], in *Vorträge und Aufsätze*, *op. cit.*, p.101-126.

"Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?", tr. fr. A. Préau, *Les Lettres nouvelles*, n° 65, novembre 1958, p.517-538, repris in *Essais et conférences*, *op. cit.*, p.116-147.

²⁴ *Zur Seinsfrage*, in *Wegmarken*, *op. cit.*, p.213-254 [GA 9, p.385-426].

"Contribution à la question de l'être", tr. fr. G. Granel in *Questions I*, *op. cit.*

2 Volet thématique

Le dialogue Heidegger-Nietzsche a porté sur plusieurs questions essentielles, telles que la vie, la vérité, le sujet, etc., mais la question qui a commandé toutes les autres reste, sans doute, le dépassement de la métaphysique et la nécessité de donner un nouveau départ à la philosophie. Tous les concepts autour desquels le dialogue a porté sont liées d'une façon ou d'une autre à celle-ci. Cette question traverse de long en large tout le dialogue, non seulement parce que Heidegger et Nietzsche ont fait du dépassement de la métaphysique la tâche centrale de leur pensée, mais aussi parce qu'ils ont appréhendé ce dépassement sensiblement de la même façon. Le dépassement n'était ni pour l'un, ni pour l'autre un remplacement d'une philosophie par une nouvelle, ni une critique d'un passé devenu désuet, ni, non plus, un retour romantique à une fontaine de jouvence, bien au contraire, le dépassement ne se réalise pour tous les deux que par une traversée de cette histoire, que par sa saisie comme un tout homogène – comme métaphysique – et enfin par une confrontation (*Auseinandersetzung*) avec cette histoire en vue de son dépassement. Tout dépassement qui veut faire l'économie de l'une ou de l'autre de ces étapes – qui sont par ailleurs enchevêtrées les unes dans les autres – est totalement voué à l'échec. Le dépassement est pour eux un dépassement du tout et non de l'une de ses composantes, par exemple, une doctrine philosophique. Il va sans dire que cet accord sur ce qu'est le dépassement recèle des différences essentielles sur le sens que chacun a donné à ce tout qui est la métaphysique et sur la façon de le dépasser. D'ailleurs, c'est bien ce désaccord sur le sens que l'un et l'autre donnent à ce tout qu'ils nomment métaphysique, qui se déroule, soit dit en passant, sur le fond d'accord sur la nécessité de la dépasser, qui a déterminé tout le dialogue.

Le premier foyer de question qui dérive directement de la question du dépassement de la métaphysique tourne autour de la fondation d'une nouvelle philosophie de la vie (dans le double sens du génitif). Cette tâche, chacun des deux philosophes la pense comme dépassement de la tradition philosophique occidentale qui, selon eux, représente un renoncement total à la vie et une fuite dans la spéculation théorique. Cependant, cette voie n'est pas sans embûches. Elle donne lieu, dans le cas de Nietzsche comme dans le cas de Heidegger, à un foisonnement de questions épineuses. Premièrement, il faut non seulement déterminer ce qu'est la vie, ce phénomène vaseux et obscur dont tout le monde se réclame, mais dont personne n'ose déterminer l'essence, mais aussi montrer comment la pensée peut accéder à son site sans la corrompre, ni interrompre son cours. Comment dire la vie sans succomber au langage représentatif qui la réduit à un simple objet ?

Dans *Être et temps*, l'interrogation sur la vie va s'élargir jusqu'à embrasser la question de la mort. Dans ce texte, Heidegger a trouvé en Nietzsche le seul philosophe qui a appréhendé la mort, non pas comme fin de la vie, mais comme ce qui détermine la vie dans ses possibilités les plus authentiques. La mort n'est pas ce qui interrompt le cours de l'existence, elle est ce qui l'oriente. Être déterminé par la mort, par la fin, par l'avenir, c'est laisser la vie se déployer authentiquement. Par contre, aussitôt que la mort cesse d'être comprise comme immanente à l'existence, l'existence perd son élan et sa force pour cesser d'être le domaine du possible.

Heidegger a aussi trouvé que la compréhension de la mort et de la vie chez Nietzsche et le privilège qu'il a accordé à la fin comme a-venir ne l'ont pas conduit à un dénigrement du passé et du présent. Bien au contraire, ce n'est que lorsque la

vie se projette vers l'avenir et se laisse déterminer par la fin qu'elle découvre le passé et le présent. Le vivant, en se projetant dans le futur, « répète » ce qui a déjà été. Il le répète sous trois modes : ou bien sous le mode d'un choix d'une possibilité déjà prouvée, ou bien sous le mode de la vénération honorifique sélective, ou bien, enfin, sous le mode d'une critique des possibilités déchéantes provenant du présent au nom d'autres du passé.

De cette temporalité inspirée par la question de la vie et de la mort émerge le troisième axe du dialogue Heidegger-Nietzsche. Il porte sur la question épineuse des sciences de l'histoire. Tout savoir historique, dit Heidegger, lecteur de Nietzsche, qui n'est pas ancré dans la temporalité de la vie et qui n'est pas le résultat d'une projection à partir d'elle, rend l'histoire nocive et inutile pour la vie. Il l'encombre et l'empêche de vivre. Quand l'histoire perd son lien essentiel avec la vie et cesse d'être une projection à partir d'elle, quand le savoir historique devient savoir désintéressé de faits pétrifiés, il devient du même coup une entrave et un inconvénient à la vie.

Tels sont les points autour desquels a porté le dialogue jusqu'en 1927. Il en existe certes d'autres dans *Être et temps*, mais Heidegger a préféré les taire et garder un silence total à leur sujet. Je cite, à titre d'exemple, la question de la temporalité de l'instant, de la vérité ou du statut des Grecs. Cependant, ce silence ne durera pas encore pour longtemps, les cours des années trente en déchireront le voile et porteront au langage l'intimité de ces deux pensées sur ces questions et aussi sur plusieurs autres. Dans ces cours, Nietzsche fera une irruption fulgurante dans la pensée de Heidegger. Il ne sera plus évoqué dans des remarques allusives ou dans des notes de bas de page, au hasard des tournures que prenait l'ontologie fondamentale. Le dialogue, avec lui, qui portera toujours sur la même question, le

dépassement de la métaphysique, sera plus explicite. La seule différence est que le point de départ n'est plus le même. Il sera cette fois-ci les concepts de la vérité, du temps, du nihilisme, de l'homme et de beaucoup d'autres. La question qui domine cette époque est : est-ce que, par ces concepts, Nietzsche a pu donner un branle décisif au projet du dépassement de la métaphysique?

L'intention première de ce travail est de présenter ces deux étapes de l'interprétation heideggerienne de Nietzsche. Mais avant de s'atteler à cette tâche, il importe d'abord de savoir ce que Heidegger entend par le mot interpréter quand il parle justement de Nietzsche. Dans l'absence d'une herméneutique du texte explicite chez Heidegger, nous prenons le risque d'en dégager une à partir de quelques textes tirés des cours et des *Beiträge*.

II Le sens du mot interprétation

1 De l'interprétation

Dès le commencement de son premier cours, *La volonté de puissance comme art*, Heidegger a tenu à préciser ce qu'il entend par interprétation. Il a commencé par établir une distinction stricte entre l'interprétation et toutes les démarches critiques. Contrairement à celles-ci, l'interprétation ne cherche pas à vérifier la solidité des arguments ou leur justesse logique, elle ne cherche pas non plus à faire le tri entre ce qui est soutenable et ce qui ne l'est pas.

L'interprétation se distingue également de tous les discours apologétiques et approbateurs de disciples en quête de réponses toutes prêtes. La pire façon de

servir Nietzsche, disait Heidegger, serait de se convertir en nietzschéen²⁵, de répéter ses thèses ou de les ériger au rang de vérités irréfutables et de dogmes.

L'interprétation se distingue enfin du travail de l'érudit ou de l'historien²⁶ de la philosophie, de ceux qui cherchent à trouver les filiations entre Nietzsche et ses contemporains ou à comprendre son œuvre, loin des jeux libres de l'interprétation, comme la conséquence directe des conditions économiques, politiques, sociales ou autres. La distance qu'ils imposent entre eux, d'une part, et le texte, de l'autre, pour assurer le soi-disant dévoilement objectif de ce dernier, finit la plupart du temps par les éloigner beaucoup plus qu'elle ne les rapproche de la chose à penser, c'est-à-dire de l'essentiel. Contrairement à la démarche distante des historiens, l'interprétation colle au texte. Elle se fusionne avec lui à un tel point qu'il devient presque impossible de séparer ce qui appartient à l'auteur de ce qui appartient à l'interprète.

La présentation de la pensée de Nietzsche et son interprétation sont élaborées ensemble au point de s'interpénétrer; il n'est donc pas aisé de distinguer ce qui est directement extrait des paroles de Nietzsche et ce qu'on a ajouté. Bien sûr, chaque interprétation ne doit pas seulement savoir extraire du texte, ce qui est en question, il lui faut aussi, sans trop sans faire un mérite, y adjoindre sans faire mention quelque chose qui lui soit propre à partir de ce qui, pour elle, est en question.

Cet apport est ce que le non-initié, à l'aune de ce qu'il tient pour le simple « contenu » d'un texte dépourvu d'interprétation, critique nécessairement comme une surinterprétation arbitraire. L'*Auseinandersetzung* avec la métaphysique de Nietzsche, c'est-à-dire la

²⁵ GA 65, 364 « Doch die Art, wie die Auseinandersetzung mit Nietzsche seine Auffassung der »Wahrheit« bewältigt und nicht bewältigt, muss zu einem Eckstein der Entscheidung darüber werden, ob wir seiner eigentlichen Philosophie zu ihrer Zukunft verhelfen (ohne »Nietzscheaner« zu werden), oder ob wir ihn »historisch« einordnen»(nous soulignons).

²⁶ Voir note précédente.

position que nous devons prendre par rapport à elle en nous dégageant pour gagner la nôtre, reste en attente.²⁷

Il n'est pas question pour l'interprétation de s'éloigner des textes nietzschéens et de les aborder comme un fond, une matière inerte et inoffensive, un ensemble de documents que l'on manipule à distance et à qui on ordonne de se dévoiler comme il est, dans sa soi-disant transparence et virginité première. L'interprétation historique dont Heidegger se réclame refuse de s'adonner à l'inventaire des textes et à leurs classifications. La prétendue distance de l'historien ainsi que sa neutralité consignent le texte au silence des vestiges du passé au lieu de le faire parler.

Mais l'interprétation se distingue de toutes ses approches pour des raisons encore plus essentielles. Elle n'interroge le texte que sur sa position au sujet de la question philosophique par excellence : qu'est-ce que l'être? Contrairement aux critiques et aux érudits qui persistent à se mouvoir sur la périphérie du texte, l'interprétation déplace la compréhension au cœur et au centre même de ce que Nietzsche a pensé. Par ce déplacement de la mission même de l'interprétation, Heidegger saute, les deux pieds joints, par-dessus toutes les théories épistémologiques du comprendre. Interpréter revient avant tout à interroger le texte sur sa position fondamentale. Interpréter, c'est se consacrer seulement à ce qui a trait à l'être. Interpréter Nietzsche, c'est saisir la volonté de puissance, l'éternel retour du même, le nihilisme, comme l'expression d'une position fondamentale au sujet de l'être. La recherche d'un contenu objectif et l'explicitation des facteurs historiques, sociaux ou économiques qui ont engendré le texte ne font qu'éloigner l'interprète de l'interprétation, c'est-à-dire de la position fondamentale du philosophe. Heidegger écrit :

²⁷ Heidegger, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, Paris, Gallimard, 2005, p 16.

De là vient que l'on représente plutôt de l'extérieur, c'est-à-dire depuis leurs propositions et leurs opinions doctrinales...; tout au plus pourra-t-on dire encore quels événements les ont influencés, quels points de vue ils ont à l'égard de l'éthique, ou de la question des preuves de l'existence de Dieu, ou de la réalité du monde extérieur... sans se douter que si pareils points de vue existent, c'est qu'une position fondamentale métaphysique a été prise du même coup²⁸.

Cette mission que Heidegger donne à l'interprétation sera déterminante dans sa compréhension de Nietzsche. Dans tous les cours, les écrits et les conférences des années trente et quarante, qu'il s'agisse de la question de la vérité, de la temporalité, de l'homme ou de l'art, ce que l'interprétation cherche, c'est avant tout la position de Nietzsche au sujet de l'être. Heidegger n'a pas cessé de rappeler que ses commentaires sur la volonté de puissance et sur l'Éternel retour du même ne visent pas au premier chef à montrer la position de Nietzsche sur la volonté, sur le temps ou sur l'art, mais plutôt à faire voir comment, à travers ces concepts, Nietzsche a pris position au sujet de la question philosophique première : qu'est-ce que l'être de l'étant ? Quand Nietzsche parle de l'art, il ne faut surtout pas déduire qu'il est question chez lui d'esthétique dans le sens moderne du terme, mais bien d'une réflexion sur ce qu'est l'étant en vérité et quand il annonce la mort de Dieu, il ne s'agit pas, pour lui, d'une contestation athée de la foi religieuse, mais plutôt de la reconnaissance d'un fait fondamental qui continue à déterminer notre compréhension de ce qu'est l'étant. Pour l'interprétation heideggérienne, Nietzsche n'a pensé qu'une seule et unique chose : l'être de l'étant.

Mais le travail interprétatif ne se termine pas avec le dégagement de la position fondamentale de Nietzsche sur l'être. Il lui appartient, de surcroît, d'assigner à sa

²⁸ Nz, I, 353.

philosophie une place dans l'histoire de la pensée. Mais attention, ceci ne fait pas de l'interprétation une simple classification de la pensée selon les écoles et les époques. Assigner une place à Nietzsche, c'est comprendre sa pensée comme un événement, une poussée dans l'histoire de l'être, comme événement provenant de l'être lui-même. Car l'être n'est pas une essence transcendante, il se déploie (*wesen*) dans le temps et dans l'histoire. Assigner une place à Nietzsche ou à Platon à l'intérieur de l'histoire de ce déploiement de l'être, c'est les comprendre historiquement. Dire, par exemple, que Nietzsche est la fin ou que Platon est le début n'est pas une classification chronologique ou historique, mais une compréhension de leurs pensées comme des événements dans l'essence de la vérité de l'être. Les mots début et fin sont des catégories temporelles et non temporelles. Elles reflètent une compréhension de Nietzsche comme appartenant à une histoire souterraine de l'Être et non comme faisant partie d'une série d'événements. Entre l'historique et l'historigraphique, les différences sont majeures.

Le troisième moment structurel du travail interprétatif est de penser le non-dit du texte, ce que Nietzsche a pensé, mais a laissé en friche ou n'a pas suffisamment explicité. Dans les cours, Heidegger a beaucoup insisté sur cette dimension. Il a développé des arguments que Nietzsche n'a pas achevés.

Le quatrième moment représente une étape cruciale dans l'interprétation. Il vise à ramener à la surface du texte non seulement la position philosophique fondamentale de Nietzsche exprimée dans le dit ou dissimulée dans le non-dit, mais aussi ce que Nietzsche n'a pas pensé et ne pouvait penser, bref, ce qui s'est refusé à sa pensée. Interpréter Nietzsche serait donc, partir de sa philosophie et l'ouvrir, de l'intérieur, à ce qu'elle ne pouvait penser. Ce passage de ce que Nietzsche a pensé à ce qu'il ne pouvait penser n'est rien d'autre, en fin de compte,

que le passage de l'un à l'autre commencement de la philosophie. Interpréter Nietzsche, c'est laisser sa philosophie s'ouvrir sur l'Être et ne pas se contenter de la confiner à seulement ce qu'elle a proféré. Interpréter Nietzsche, c'est saisir les possibilités que sa pensée recèle pour le passage de l'un à l'autre commencement.

Ce travail qui répète, se remémore et enfin ouvre la pensée de Nietzsche aussi bien sur ce qu'elle a omis de penser que sur les possibilités qu'elle recèle, Heidegger lui donne le mot interprétation. Pour distinguer ce geste de toutes les compréhensions discursives et molles de l'histoire, il l'a qualifié de destruction, de purification, de désobstruction. Tous ces mots, en dépit de leur violence, ne font que montrer la tension qui doit animer tout geste qui arrache la pensée de ses alluvions et la libère pour ses possibilités.

Ce qui apparaît comme destruction dans *Être et temps* ne veut pas dire un démantèlement et une démolition, mais une *purification* dans l'intention de libérer les positions métaphysiques fondamentales.²⁹

Heidegger a aussi qualifié toute interprétation, mais plus particulièrement celle qu'il a faite lui-même de Nietzsche, de confrontation (*Auseinandersetzung*). Il a écrit : «Par interprétation, on entend une *Auseinandersetzung mit Nietzsche* à la lumière de la question fondamentale de la pensée occidentale»³⁰. Qu'est-ce qu'il entend au juste par le terme *Auseinandersetzung*? Et en quoi, la répétition de Nietzsche et l'ouverture de sa pensée à l'impensé de la philosophie occidentale peuvent prendre la forme d'une confrontation?

²⁹ GA, 65, 221. «Was in »Sein und Zeit« als »Destruktion« entfaltet ist, meint nich Abbau als Freilegens Zerstörung, sondern *Reinigung* in der Freilegens der metaphysischen Grundstellungen..»

³⁰ Nz, I, 320.

2 L'*Auseinandersetzung*

Comme c'est souvent le cas dans la plupart des concepts heideggériens, les traducteurs français ne se sont pas mis d'accord sur le choix d'un seul mot qui rendrait le plus le sens d'*Auseinandersetzung*. Alors que certains l'ont traduit par *différend*, *confrontation*, *débat*, *explication*, *discussion*, *dispute*, *argument*, plusieurs autres ont choisi de garder l'expression allemande. Tous ces choix sont justes tant et aussi longtemps qu'on garde présent à l'esprit que ce dont il est question, c'est l'interprétation dans le sens que nous avons précisé plus haut. «Par interprétation, écrit Heidegger, on entend une *Auseinandersetzung* avec Nietzsche à la lumière de la question fondamentale de la pensée occidentale³¹.

Ce que ce mot vient ajouter au terme interprétation, ce n'est rien d'autre qu'une caractérisation qui vient mettre l'accent sur la tension qui gouverne le rapport de Heidegger à Nietzsche. Cette tension n'exprime ni une crise, ni un malaise, bien au contraire, elle est la preuve que le rapport entre eux est de nature dialogique et qu'il implique nécessairement autant une complicité qu'une différence.

Elle implique une complicité premièrement parce qu'il appartient à l'interprétation, dans le sens que nous avons explicité plus haut, d'être une *répétition* non seulement de ce que Nietzsche a pensé, mais aussi des possibilités que sa pensée recèle. Deuxièmement, parce qu'elle *poursuit* cette pensée au lieu de la rompre en la déclarant caduque ou en mettant l'accent sur ses faiblesses, ses incohérences et son échec, comme fait la critique. L'*Auseinandersetzung mit Nietzsche*, non seulement suit le même chemin que Nietzsche, mais aussi le poursuit jusqu'à l'autre commencement. Troisièmement, parce qu'elle ne vise pas à

³¹ Nz, I, p320.

abattre Nietzsche, à l'achever, mais plutôt à l'élever au sommet, à le saisir dans sa force agissante³², c'est-à-dire dans ses possibilités fécondes. Et, enfin, parce qu'elle veut se laisser affecter par lui, entrer dans un échange et un dialogue tendu avec lui pour le libérer et ainsi se libérer elle-même pour «soutenir (avec lui) le suprême effort de la pensée». Cette phrase du début du cours de 1936 résume ses différents motifs.

Auseinandersetzung : exercer une authentique critique. C'est l'unique manière d'apprécier véritablement un penseur. Car elle se charge de repenser sa pensée, de la poursuivre non pas dans ses faiblesses, mais dans sa force agissante (*wirkende Kraft*). Et cela pourquoi? Afin que nous-mêmes, par cette *Auseinandersetzung*, nous devenions libres pour soutenir le suprême effort de la pensée.³³

Mais le mot *Auseinandersetzung* exprime aussi autre chose que la complicité, l'accord et la connivence. Ce main dans la main pour accomplir la tâche de la pensée implique une résistance farouche que la pensée de Heidegger a éprouvée lors de sa rencontre avec Nietzsche. « À partir 1936, écrit-il, j'entrepris une série de cours et de conférences sur Nietzsche, prolongées jusqu'en 1945, et qui constituent encore d'une façon plus claire une explication (*Auseinandersetzung*) et une résistance spirituelle »³⁴. Il sera question dans la dernière section de ce travail des raisons qui expliquent ce désaccord.

³² Nz, I, p 26 «Le grand penseur, dit-il, 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».

³³ Nz, I, 15.

³⁴ Cette expression est de Heidegger lui-même. Elle se trouve dans la lettre adressée au rectorat de l'université de Fribourg en 1945 : « À partir 1936, j'entrepris une série de cours et de conférences sur Nietzsche, prolongés jusqu'en 1945, et qui constituent encore d'une façon plus claire une explication (*Auseinandersetzung*) et une résistance spirituelle. En vérité, on n'a pas le droit d'associer Nietzsche au national socialisme, assimilation qu'interdisent déjà, abstraction faite de ce qui est fondamental, son hostilité à l'antisémitisme et son attitude positive à l'égard de la Russie. Mais, à un plus haut niveau, l'explication avec le nihilisme en tant qu'il se manifeste de façon toujours plus claire sous la forme politique du fascisme». Voir Cahier de l'Herne Heidegger, 1983, page 102.

L'*Auseinandersetzung* rassemble donc la résistance et la complicité, l'accord et le désaccord. Mais cette résistance et ce désaccord se déploient sur le fond d'un accord sur l'essentiel. Heidegger écrit : «L'âpreté de l'*Auseinandersetzung* n'est possible ici que portée par l'affinité la plus intime, par le Oui à l'essentiel»³⁵. Nietzsche est autant l'adversaire que l'intime. Il est le proche, mais aussi le lointain : «oser une confrontation avec Nietzsche comme le plus proche, mais aussi reconnaître qu'il est le plus éloigné de la question de l'être »³⁶. C'est donc dans cet espace qu'ouvre le jeu du proche et du lointain, de l'intime et de l'adversaire, que se comprend le différend Heidegger-Nietzsche.

³⁵ GA, 43, 277. La traduction est de Michel Haar dans *La fracture de l'histoire*, Grenoble, Millon, p 191.

³⁶ GA, 65, 176 «...mit Nietzsche die Auseinandersetzung wagen als dem Nächsten und doch erkennen, dass er der Seinsfrage am ersten steht».

Deuxième section

Le dialogue Heidegger-Nietzsche jusqu'à «Être et temps».

Si l'on se fie à l'aperçu bibliographique exposé un peu plus haut, rien ne nous autorise de parler d'un dialogue Heidegger-Nietzsche avant 1936. Les remarques allusives éparpillées ici et là dans l'œuvre de jeunesse ne présentent pas suffisamment de matière pour permettre l'amorce d'un tel questionnement. Comparativement aux centaines de pages consacrées à Aristote, à Platon ou à Kant, ces remarques allusives révèlent de deux choses l'une : ou bien Heidegger ne connaissait pas assez bien Nietzsche, ou bien la philosophie de ce dernier ne correspondait pas à ses interrogations philosophiques en ce temps. Or, une simple consultation des ressources biographiques et autobiographiques tardives ainsi que la lecture des premiers cours de Fribourg révèlent que ni l'une ni l'autre de ces deux hypothèses n'est juste.

La première est hautement invraisemblable, premièrement, parce que Heidegger a reconnu lui-même dans des écrits tardifs qu'il s'était mis à la lecture de Nietzsche dès ses années de jeune étudiant³⁷, tout juste après la parution de la deuxième édition augmentée de *La volonté de puissance* (XV et XVI de la *Grossoctavausgabe* par Alfred Kröner à Leipzig en 1910 et 1911) et que cette lecture a représenté un événement crucial dans son parcours philosophique. Deuxièmement, parce qu'il est maintenant fermement établi qu'il a suivi les cours que son professeur Heinrich Rickert a consacrés à Nietzsche avant 1915. Et, troisièmement, parce ce qu'il serait fort improbable qu'un penseur, aussi précoce que Heidegger, puisse ignorer une figure qui a dominé la pensée allemande dès le début du vingtième siècle et qui a fait l'objet d'un engouement et d'une adhésion presque unanime de la jeunesse et de la majorité des courants de pensée contestataires de l'establishment philosophique.

³⁷ Voir le *Vorwort* aux *Frühe Schriften*, p. X (texte autobiographique de 1972) et O. Pöggler, *Der Denkwege Martin Heidegger*, Neske, 1963, p 25.

La seconde hypothèse est encore moins vraisemblable que la première, car le projet philosophique heideggérien élaboré déjà dans la thèse d'habilitation, mais confirmé dans les premiers cours de Fribourg, coïncide largement avec celui de Nietzsche. Heidegger, tout comme Nietzsche trente ans plus tôt, voulait donner un nouveau départ à la philosophie à partir du phénomène de la vie.

La question qui se pose maintenant est la suivante : si Heidegger connaît bien Nietzsche depuis son jeune âge et si son projet philosophique correspond au sien, comment expliquer alors son silence presque total à son sujet? Comment expliquer l'absence de la moindre critique du concept de la vie nietzschéen alors que Heidegger a mené une lutte sans merci contre les philosophes de la vie qui se réclament de Nietzsche? Est-ce ce que ce silence est le signe d'un accord implicite avec Nietzsche et d'un désaccord avec les récupérations dont son concept de la vie a fait l'objet par les cercles d'artistes, les philosophes de la vie et toutes les conceptions du monde ou bien provient-il d'un désaccord essentiel avec le sens du concept? C'est ce que nous tenterons de comprendre dans cette section. Pour y parvenir, nous avons divisé cette section en trois parties. La première aborde la question de la vie à partir de la détermination que chacune des deux philosophies en a donnée. La deuxième aborde la question en rapport avec la mort et, la troisième, en rapport avec l'histoire et le savoir historique.

1 La vie originaire

Il peut paraître, à première vue, imprudent de rapprocher directement le concept de la vie chez Nietzsche de celui de Heidegger ou de suggérer qu'il existe une parenté entre leurs pensées sur cette question. Cette entreprise est risquée, d'abord

parce que Heidegger n'a fait aucune allusion directe à Nietzsche quand il a pensé la philosophie comme science originaire de la vie, ensuite, parce qu'il a élaboré ce projet philosophique contre la *Lebensphilosophie* inspirée par Nietzsche et, enfin, parce qu'il n'a pas puisé les paramètres fondamentaux de ce projet de Nietzsche, mais plutôt des néo-kantiens et particulièrement de Émile Lask, de Husserl, d'Aristote, d'Augustin, de Maître Eckhart et de plusieurs autres penseurs mystiques de la chrétienté³⁸.

Cependant, si nous tentons ce rapprochement risqué, c'est parce que Heidegger, tout comme Nietzsche, pense la vie comme phénomène originaire et que les questions à son sujet qui les ont tenus en haleine sont sensiblement les mêmes. La première question concerne la détermination de la vie : en quoi consiste ce phénomène vaseux et indéterminé auquel tout le monde se réfère sans pour autant risquer une définition rigoureuse qu'on nomme communément la vie ? La seconde concerne le mode d'accès à ce phénomène : si la vie est ce phénomène qui est tellement familier et proche, de quelle façon peut-on accéder à son site sans l'altérer ou le corrompre comme c'était déjà le cas avec toute la pensée théorique ? Ces deux interrogations sont d'une importance capitale pour les deux philosophes. Elles le sont parce que de leurs résolutions dépendra le dépassement de la philosophie telle qu'elle est pratiquée depuis les Grecs.

1.1 La vie chez Nietzsche et chez Heidegger

La réponse de Heidegger et de Nietzsche à la première question ne semble pas, à première vue, différer des réponses traditionnelles. Dire que la vie est la base, le

³⁸ Voir à ce sujet le travail monumental de Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkley, University of California Press, 1992.

fondement ultime et le phénomène originaire sur le quel tout se tient ne suffit pas pour la sortir de la fluidité et du brouillard qui l'enveloppe. Il ne lui enlève en rien son caractère vaseux et indéterminé qui a fait d'elle une proie facile aux différentes philosophies et un refuge aux religions, aux sciences et aux différentes conceptions du monde. Pour arracher la vie à toutes les compréhensions vitalistes, religieuses, philosophiques ou autres qui se le sont appropriées, il faudrait repenser ce que l'on entend par originaire.

Nietzsche s'est attelé à cette tâche depuis *La naissance de la tragédie*. Dans cet essai de jeunesse où il était d'abord et avant tout question de déterminer la nature du tragique, Nietzsche a découvert que ce phénomène – c'est-à-dire le tragique – révèle le caractère fondamental et la véritable nature de la vie. Celle-ci est de bord en bord tragique. Elle est déclin et ne connaît ni rédemption, ni salut. Toutes les doctrines qui professent que la vie débouchera un jour sur une existence meilleure se trompent sur sa vraie nature. La vie ne se dirige pas vers un accomplissement, mais vers une déconfiture certaine. Les forces³⁹ qui l'habitent, qui sont la naissance et la mort, la montée et la descente, le jour et la nuit, font en sorte que la vie est toujours en pleine agitation et qu'elle ne peut jamais atteindre la perfection. Sa vraie nature est la lutte tragique entre ces forces.

Cet élément tragique qui exprime l'essence de la vie dans son ensemble détermine aussi la vie individuelle des uns et des autres. Cette vie n'est, en réalité, qu'une forme individualisée de la première, c'est-à-dire, de ce courant tragique beaucoup plus englobant qui est la vie universelle. Si l'on veut saisir ce qu'est la vie des

³⁹ Cette doctrine de la vie originaire et des forces qui l'habitent, Nietzsche l'a aussi soutenue dans les notations de 1881. Heidegger a exposé cette doctrine avec beaucoup de détails dans le cours *L'Éternel retour du même* en 1937. Nous ne nous étendrons pas maintenant sur cette question car elle sera traitée dans la troisième section de ce travail.

hommes, il faudrait la comprendre comme provenant de cet originaire et comme étant sa voix la plus intime.

Plus tard dans son chemin de pensée, précisément dans *Aurore* et dans le *Gai savoir*, Nietzsche s'est sensiblement incliné vers une compréhension biologiste de la vie, mais cela n'était qu'un bref intermède. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra* et dans les *Œuvres posthumes*, la question de la vie se détachera de nouveau de toutes les acceptations scientifiques et retournera au centre et au cœur même de la réflexion philosophique. Elle devient le synonyme, le lieu et le centre du déploiement de la volonté de puissance⁴⁰.

Qu'elle soit le tragique où le lieu de la force et de la volonté de puissance, pour Nietzsche, la vie originaire n'est ni le réel, ni la durée, ni le monde ambiant, ni l'expérience vécue dans lesquels nous nous trouvons. La vie excède ces déterminations qui tendent à la fluidifier comme c'est le cas avec les philosophies de la vie ou à la pétrifier comme c'est le cas dans les sciences. Elle est l'originaire, le tragique qui précède toutes les autres déterminations. Elle est l'universel tragique duquel découle la vie individuelle. Le dernier Nietzsche dira de la vie qu'elle excède la volonté particulière et la volonté des groupes ou des peuples. La vie est «monde». Elle est «l'étant dans sa totalité».

Tout comme Nietzsche, Heidegger a pensé la vie comme étant le phénomène originaire par excellence. La thèse d'habilitation peut être considérée à cet égard

⁴⁰Heidegger aborde cette question de la vie comme force et comme volonté de puissance dans le premier cours *La volonté de puissance comme art* de 1936 et dans les *Beiträge zur Philosophie*. Cette question sera également traitée dans la troisième section.

comme la première tentative pour penser cet originaire au-delà des acceptations biologistes qui dominaient au début du siècle, au-delà aussi des déterminations fluidifiantes pratiquées par la plupart des philosophies de la vie et surtout au-delà de la compréhension néo-kantienne. La vie n'est ni un flux continu, ni le monde organique et inorganique auquel nous appartenons, ni non plus cette réalité opaque, irrationnelle et muette qui n'a de sens que lorsque les projecteurs de l'entendement l'éclairent. Elle est autosuffisante, car elle est d'emblée douée de sens et ce sens n'a pas besoin des lumières de l'entendement avant qu'il ne devienne explicite. Elle est autosuffisante aussi parce que les choses parlent, avant même que l'activité de l'entendement se mette en branle. Son autosuffisance provient de sa significativité (*Bedeutsamkeit*) première. À cette vie libre de l'entendement, de l'insignifiance et de l'indétermination dans laquelle le néokantisme et les philosophies de la vie l'ont réduit, Heidegger donne le nom de facticité.

En 1919, Heidegger a continué à creuser davantage ce concept. Dans la deuxième partie du cours du semestre de l'après-guerre, il s'est adonné à une expérience phénoménologique simple, mais d'une grande importance pour la question de la vie originaire. Cette expérience est celle du regard phénoménologique tourné vers les choses qui nous sont familières : la salle de cours ou le bureau du professeur. Cet exercice a fait voir que toutes les choses qui nous entourent ont toujours déjà un sens pour nous. Elles ne sont pas d'abord des objets muets auxquels vient s'ajouter un sens, elles ont toujours déjà un sens immanent. Nous vivons donc toujours dans un monde et dans un contexte qui fait sens pour nous. Ce sens s'offre et se donne. La table qui est devant moi se présente à moi d'emblée comme le pupitre du professeur et non comme un objet en bois que l'enseignant utilise pour déposer ces documents. Plus encore, non seulement elle s'impose au regard

comme pupitre du professeur, mais aussi elle ouvre, par un système de renvoi, tout un monde, soit le monde universitaire. Le sens des objets qui nous entoure ne provient donc ni de nous, ni d'un entendement qui le fabrique à notre insu, ni d'une opération secrète de synthèse entre l'entendement et le monde de la sensibilité. Il vient du monde de la vie dont la seule activité est de monder (*Es weltet*) et de faire sens. Notre rapport premier à ce monde n'en est pas un de connaissance, car la connaissance présuppose, d'une part, la présence ou la constitution d'un objet empirique qui se donne aux sens et, de l'autre part, des catégories de l'entendement qui les classifie et les met en ordre. Notre contact avec les choses est d'abord et avant tout de nature préthéorique. Il n'est ni théorique, ni pratique, car il n'a pas besoin de la donation d'un objet à un sujet. Notre rapport au monde est plus de nature événementielle que cognitive, car comme un événement soudain, le sens qui émane de la vie nous frappe, nous assaille avant que l'entendement ne l'intercepte. Il précède l'activité de la conscience. Ce monde préthéorique, pré-objectif, pré-cognitif, dont la seule activité est de monder, est la vie originaire.

À la suite de cette expérience du monde qui monde (*Es weltet*), Heidegger a ouvert dans la dernière heure du cours le grand chantier des années vingt, celui de l'intentionnalité de la vie elle-même. La vie originaire qui est autosuffisante et autosignifiante est devenue un pur mouvement vers un monde. Elle est plus originaire que le monde. Elle est pré-monde. Parce qu'elle est intentionnelle, elle est poussée par elle-même à devenir monde, à *auszuwelten*. Dans ce sens bien précis, elle n'est pas contenue, mais pure potentialité, «l'index de la plus haute

potentialité de la vie »⁴¹. Ce phénomène, dira Heidegger dans le cours d'après-guerre, est l'objet premier de la philosophie.

1.2 Le Langage de la vie chez Nietzsche et chez Heidegger

Heidegger et Nietzsche se sont confrontés, plus que n'importe quels autres philosophes de leur époque, à une autre question, tout aussi cruciale que celle de la détermination de la vie, celle qui concerne le langage de la vie. Si la philosophie veut émerger de la vie elle-même et être son langage, comment peut-elle répéter ce langage sans le corrompre? Comment peut-elle trouver une voie d'accès à la vie originaire, à ce tragique qui précède et détermine tout, sans l'altérer? Ces questions deviennent d'autant plus difficiles lorsqu'on sait que tout langage comporte déjà dans ses interstices les traces d'une conceptualisation première et, par conséquent, le risque de représenter la vie, non de la dire.

Dès ses écrits de jeunesse, Nietzsche s'est interrogé sur le genre de langage qui pourrait dire ce phénomène originaire. Dans *La naissance de la tragédie*, il a soutenu que seuls l'art et la poésie offrent un chemin d'accès à ce phénomène. Un peu plus loin dans son chemin de pensée, il a mis en doute la capacité de l'art de dévoiler la vie dans sa totale transparence. L'art peut certes faire voir et révéler le mouvement propre de l'existence, mais cette révélation ne sera qu'un simple reflet ou, du moins, une répétition plus ou moins juste de la *poiësis* originelle de la vie cosmique. Cependant, faute de trouver un autre langage plus transparent que celui de l'art, Nietzsche va se contenter, jusqu'avant l'écriture d'*Aurore*, de cette réponse. C'est

⁴¹ ZBP, 115.

uniquement avec les yeux de l'art que l'on parvient à voir le monde originaire de la vie.

Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, tout juste après sa brève période «positiviste», Nietzsche a fait un grand pas dans la résolution de cette question. Dorénavant, seule la parole de Zarathoustra est capable de dire la vie. Plus encore, sa parole est la vie elle-même. Les discours de Zarathoustra n'ont pas pour sujet la vie ou la volonté de puissance, ils sont l'arrivée au langage de la volonté de puissance et de la vie elle-même. Nietzsche soutient que les sermons de Zarathoustra ne viennent pas de lui mais qu'ils émanent d'une voie originaire dont, lui-même, n'est que le porte-voix et le médium. Il écrit : « On entend, on ne cherche pas ; on prend, on ne demande pas qui donne ; la pensée fulgure comme l'éclair, elle s'impose nécessairement, sous sa forme définitive : je n'ai jamais eu à choisir ». La voie de Zarathoustra-Nietzsche réussit à saisir la vie dans sa totale transparence, là où l'art a partiellement échoué.

Heidegger s'est posé la même question. Comment le langage peut-il accéder à quelque chose qui nous est tellement proche : la vie, et envers quoi nous ne disposons d'aucune distance? Il écrit à la fin de son cours d'après-guerre : « la phénoménologie doit trouver un moyen moins intrusif et plus naturel pour s'accaparer de son sujet et qui demeure en accord avec l'historicité immanente de la vie elle-même»⁴². Sa réponse à cette question était la suivante : puisque la vie n'est pas un ensemble d'étants opaque et aveugle, mais qu'elle est douée de significativité, l'accès à cette significativité – que Heidegger appellera aussi

⁴² ZBP, 112.

compréhension élémentaire – ne peut se réaliser que par une soumission, un abandon (*Hingabe*) qui comprend. Heidegger appelle cette soumission intuition ou compréhension herméneutique. Il écrit : « Cette entrée plus souple et moins brutale dans la vie est décrite comme Intuition herméneutique »⁴³. Ce moment préthéorique, pré-objectif, ce sens qui frappe la conscience et qui s'impose à elle ne peut être saisi que par une *humilitas animi*, une humilité de l'âme. Le travail phénoménologique est dans ce sens, exclusivement une activité de soumission à la facticité de la vie. Il est un simple regard qui n'a qu'à se soumettre à ce qui se donne à lui.

Les concepts théoriques ne sont d'aucun secours et ne permettent aucun accès à la vie. C'est pourquoi il faut que la pensée trouve des façons moins intrusives, des pré-concepts, des pré-cepts qui suivent l'élan de la vie sans l'interrompre, ni le freiner. Heidegger envisage dans le cours de 1919 un mode d'accès à la vie qui n'est pas l'intuition dans le sens néo-kantien du terme, mais la compréhension. Il pense aussi à la possibilité d'un langage non conceptuel qui dit et répète cette vie qui se donne. Ce langage de la vie, il le nomme: l'indication formelle (*formale Anzeige*). Ce qui caractérise cette façon qu'à la vie originaire de s'exprimer est qu'elle n'a aucun contenu. Ses «concepts» ne subsument ni genre, ni espèce, ils ne sont d'ailleurs pas des concepts (*Be-griff*) mais des pré-concepts, des pré-cepts (*Vor-griff*).

⁴³ZBP, 117.

1.2.3 Dialogue

Que peut-on retenir de ces deux déterminations de la vie et de son langage ? Sont-elles proches l'une de l'autre ? Certes, non. Il est certain que si l'on se contente des éléments cités précédemment, on ne pourrait pas facilement faire un rapprochement ou parler d'un dialogue entre Heidegger et Nietzsche sur la question de la vie. Non seulement les champs de référence, les contextes qui sont à la source de chacune des doctrines et les injonctions auxquelles chacune d'elles voulait répondre sont différents, mais aussi le langage n'est pas le même. Alors que Heidegger a pensé cette question dans une confrontation frontale avec le néokantisme et sa détermination de réel comme facticité aveugle et muette, Nietzsche l'a obtenu en confrontation directe avec la doctrine platonicienne.

Cependant, malgré ces distances et les différences entre les situations herméneutiques, un rapprochement demeure tout à fait plausible. La vie représente pour l'un comme pour l'autre un phénomène originaire sur lequel doit se fonder la philosophie. Elle est originaire non pas dans le sens qu'ont donné les néo-kantiens : une facticité brutale qui n'acquiert de sens que par l'intervention éclairante de l'entendement. Elle n'est pas originaire non plus dans le sens d'un temps fluide qui constitue la trame souterraine de l'existence ou de réalité organique et inorganique. La vie est originaire dans le sens de la pré-mondainité qui donne le monde. Elle est le tragique universel qui est à la source de toutes les vies individuelles et de l'histoire. Elle est originaire et pré-monde dans le sens où elle se situe en deçà de tous les dualismes philosophiques : pratique/théorique, réel/rationnel, a priori/a posteriori, etc. Enfin, elle est originaire parce qu'elle est autosuffisante et autosignifiante. Elle a d'emblée un sens pour nous, sens qu'il appartient à la philosophie d'écouter et de répéter en s'y insérant et en s'y

soumettant. À la parole théorétique des philosophes, aux vérités des savants, Heidegger et Nietzsche n'ont pas opposé une autre vérité ou d'autres distributions des rôles entre les différentes facultés de la raison, mais tout simplement la parole de la vie. Celle-ci est devenue pour eux, le seul centre d'intérêt de la philosophie.

Ce qui rend ce rapprochement d'autant plus vraisemblable, c'est l'absence chez Heidegger de toute critique du concept de la vie chez Nietzsche. Heidegger a explicitement épargné Nietzsche des critiques virulentes qu'il a adressées dans ses premiers cours et dans *Être et temps* aux philosophes de la vie⁴⁴, à la *Jugendbewegung*, à la *Jugendstil*, aux néo-romantiques et aux philosophies pragmatiques de l'époque, qui, tout en partant de Nietzsche, ont réduit le mot à un concept vaseux qui peut signifier autant l'âme que l'esprit, autant le réel que la créativité.

En plus, cette absence de critique ne s'est pas toujours accompagnée par un silence total. Heidegger a, en deux occasions, interrompu ce silence pour souligner sans équivoque sa proximité et son adhésion sans réserve aux thèses de Nietzsche. La première interruption se trouve dans la thèse d'habilitation de 1915. Dans l'introduction, Heidegger s'est approprié, sans distance aucune, ce que Nietzsche a pensé du rapport entre la philosophie et la vie et a aussi exprimé son admiration pour le style et la manière nietzschéenne âpre de faire de la philosophie. Sans parler directement du concept de la vie chez Nietzsche, on ressent dans la phrase suivante non seulement un air de famille, mais aussi une fascination pour la façon nietzschéenne de faire de la philosophie.

⁴⁴ La preuve, c'est que dans le dixième paragraphe d'*Être et temps*, où il était question d'une délimitation de l'analytique du *Dasein* par rapport à l'anthropologie, la psychologie et la biologie, Heidegger a soumis le concept de vie de Dilthey, de Bergson et de Scheler à une critique virulente mais a épargné Nietzsche.

La philosophie a certes une valeur, au même titre que toute autre science, comme valeur de culture. Mais en même temps ce qu'elle a de plus propre, c'est d'élever une prétention à valoir et à œuvrer comme valeur de vie. Le fond de pensée philosophique est plus qu'une manière scientifique à laquelle on se consacre par préférence personnelle et par volonté de promouvoir ou de participer à la configuration de la culture. *La philosophie vit en même temps dans une tension avec la personnalité vivante, elle puise dans ses profondeurs et dans sa plénitude de vie contenu et prétention à valoir* (nous soulignons)...Ce fait pour la philosophie d'être déterminée par le sujet, Nietzsche l'a exprimé, dans sa manière de pensée inexorablement âpre et dans son aptitude à la représentation plastique, en lui appliquant cette formule : «*der Trieb der philosophiert*, l'instinct qui fait de la philosophie ». ⁴⁵

La deuxième interruption de ce silence ne viendra que dix ans plus tard, dans le cours de 1925, *Prolégomènes à l'histoire du concept du temps*. Heidegger écrit dans ce texte :

La recherche philosophique est et demeure athéisme, ce pourquoi la philosophie peut se permettre l'arrogance du penser. Non seulement, elle peut se le permettre, mais encore cette arrogance est la nécessité interne de la philosophie et la force authentique, et c'est précisément dans cet athéisme qu'elle deviendra ce qu'un grand homme a appelé un jour « le gai savoir ». ⁴⁶

Cette dernière citation montre bien qu'après les cours de 1919 où Heidegger a approfondi son projet d'une philosophie comme science originaire de la vie comme telle (*ursprüngliche Wissenschaft des Lebens an sich*) et ensuite comme herméneutique de la facticité (1922), il n'a pas changé de position à l'égard de Nietzsche. Celui-ci demeure pour lui un grand homme. Dans ces deux textes, Heidegger a voulu souligner l'originalité et la force du rapatriement nietzschéen

⁴⁵ Heidegger, *Traité des catégories de la signification*, Paris, Gallimard, 1970, p 27.

⁴⁶ GA, 20, 110.

de la pensée dans la vie, rapatriement qui libère la philosophie du théorique et du suprasensible pour l'ancrer dans la vie même. Cet instinct qui fait de la philosophie, cette arrogance de la pensée, cet athéisme et ce gai savoir qui enracent la pensée dans la vie, bien loin de la cité de Dieu et de la spéculation théorique des philosophes, a suscité plus qu'une adhésion de la part de Heidegger, une fascination dont il n'était pas prodigue.

Ce survol rapide du sujet de la vie et de son langage montre bien que le silence de Heidegger, qui n'a pas pour raison ni une ignorance de l'œuvre de Nietzsche, ni non plus une indifférence à l'égard de son questionnement, ne peut en aucun cas être interprété comme un rejet des thèses nietzschéennes sur la vie. Et même si l'on concède que leurs déterminations respectives au sujet du sens de la vie et de son langage sont différentes les unes des autres, force est d'admettre que l'absence de critique cache une volonté de préserver Nietzsche des philosophies qui se réclament de lui. Les remarques élogieuses au sujet de sa manière de faire de la philosophie représentent, du moins, une admission implicite que sa philosophie de la vie recèle des possibilités et des avenues insoupçonnables pour la philosophie avenir. La preuve est que Heidegger va continuer dans *Être et temps* à explorer ces possibilités. La différence est qu'avec le livre de 1927, le dialogue souterrain va légèrement se dévoiler et va prendre d'autres formes. La vie ne sera pas appréhendée en elle-même, elle sera cette fois-ci comprise en rapport avec les questions de la mort et de l'histoire. Le passage de la vie à la mort ou de la vie à l'histoire, comme nous le verrons bien, n'est pas un passage d'un domaine à un autre totalement différent. Les analyses de la mortalité et de l'historialité partent toutes les deux d'une interrogation sur la vie et finissent par y retourner, pour rejaillir sur elle et l'éclaircir en profondeur.

2 La vie et la mort

Alors qu'on s'attendait dans *Être et temps* à un dialogue explicite entre Heidegger et Nietzsche au sujet de la vie, car c'est bien autour de ce concept que se centrent leurs projets philosophiques, Heidegger, dans un geste surprenant, introduit Nietzsche comme un philosophe de la mort. Peut-être cherche-t-il par ce geste provocateur à le démarquer des philosophes de la vie et à proposer une compréhension de son concept de la vie, non pas à partir de l'expérience vécue, ni non plus à partir de la durée, mais à partir de sa fin, c'est-à-dire de la mort? Voici comment Heidegger introduit Nietzsche dans *Sein und Zeit* :

Dans le cinquante-troisième paragraphe intitulé *Projet existentiel d'un être authentique pour la mort*, Heidegger glisse discrètement, au milieu du texte, sept mots tirés de l'avant avant-dernier paragraphe d'*Ainsi parlait Zarathoustra*⁴⁷.

En avançant, le *Dasein* se préserve de retomber derrière soi et son pouvoir-être compris et de «devenir trop vieux pour ses victoires» (Nietzsche). Libre pour les possibilités les plus propres, déterminées à partir de la fin.⁴⁸

À première vue, ces mots de Nietzsche n'ont aucune incidence sur le sens du texte. Ils viennent tout juste ponctuer une phrase sans perturber son déroulement ou ajouter quelque chose de plus à la force de l'argument qu'elle comporte. Le lecteur peut d'ailleurs ignorer cette insertion timide de Nietzsche sans risquer d'altérer le sens général du paragraphe. Rien donc dans ces sept mots ne laisse penser qu'il s'agit, peut-être là, de la présence d'indices d'un dialogue souterrain entre Heidegger et Nietzsche.

⁴⁷ Il s'agit du paragraphe intitulé *De la libre mort*.

⁴⁸ SZ, 264. «Das Dasein behütet sich, vorlaufend, davor hinter sich selbst und das verstandene Seinkönnen zurückzufallen und «für seine Siege zu alt zu werden» (Nietzsche)».

Cependant, il faut avouer que le fait que Heidegger introduise cette citation sans formuler aucune critique, aucune distance, mais en se l'appropriant sans réserve comme si elle était la sienne, est hautement intrigant et qu'il nécessite par conséquent que l'on s'interroge sur sa réelle signification. Pour tenter une compréhension du sens de cette citation intrigante et discrète, nous avons élargi le champ de notre enquête au-delà du texte d'*Ainsi parlait Zarathoustra* duquel elle était littéralement arrachée (2.1) au contexte général dans lequel Heidegger l'a introduite (2.2). Seule une pareille démarche permettra, selon nous, de décider si sa greffe est un accident, un simple ornement ou bien si elle est le signe d'un dialogue beaucoup plus profond.

2.1 La vie et la mort chez Nietzsche

La plupart des commentateurs de Nietzsche sont d'accord, à raison d'ailleurs, que ce dernier n'a pas thématiquement la question de la mort et ne l'a pas érigée au rang d'un concept philosophique comme c'était le cas chez Heidegger. S'il en a parlé, ce n'était que pour expliciter ce qu'est la vie et ce qu'est la volonté de puissance. La preuve que cette question était partie intégrante d'une autre plus englobante, celle de la vie c'est l'absence d'une doctrine articulée et consistante à son sujet.

Ses réflexions sur la mort ont varié selon les contextes. Des fois, il parle d'elle comme d'une possibilité indépassable qui détermine la totalité de l'existence, d'autres fois, il insiste, voire même, il enseigne un « se tuer soi-même » que seuls les héros grecs et les grands patriotes ont le courage et la détermination de choisir. Dans ce qui va suivre, il ne sera pas question de toutes les déterminations de la

mort chez Nietzsche, mais de celle à laquelle Heidegger a fait référence dans le paragraphe 53 d'*Être et temps* : la libre mort.

Dans l'avant avant-dernier paragraphe du premier livre de *Zarathoustra* intitulé *Von frein Tod*, Nietzsche décrit la mort comme moment essentiel de la volonté de vivre et de la volonté de se surpasser. Or, de cette mort qui élargit l'horizon du possible et qui pousse les limites de la vie, seul le Surhomme est capable. Il est capable parce qu'il est celui qui se surpasse tout le temps, celui qui laisse derrière lui les réussites de la veille et se projette dans les possibilités les plus audacieuses et les plus authentiques. Il se projette en avant, c'est-à-dire dans la mort comme possibilité, parce qu'il sait que, mettre fin à cet élan ou freiner cette projection dans la mort, dans le possible et dans le danger (vivre dangereusement) est le signe d'une extinction de la vie. La volonté de puissance est un mouvement constant en avant qui ne connaît ni rechute dans les victoires du passé, ni repos dans le présent. Car le passé et le présent, quand ils sont laissés à eux-mêmes, finissent souvent par ronger et éroder la volonté de puissance et détruire la vie elle-même.

Pour exprimer cette idée, Nietzsche a utilisé l'impératif. Il écrit : «Meurs au juste temps (*Stirb zur rechten Zeit*)». Cette formule n'exprime pas une invitation au suicide, bien au contraire, elle exprime une invitation à la vie pleine, à la transformation et au dépassement continu de soi. Cependant, ce dépassement n'est déterminé ni par les succès du passé, ni par ceux du présent, mais par la fin qui est la mort. Cet impératif veut aussi dire que si la vie cesse d'être déterminée par la mort, par la fin, bref par le possible, il vaudrait mieux dans ce cas là mourir. De toute façon, disait-il, céder aux poids du passé et se rabattre sur les victoires déjà accomplies, c'est déjà un mourir inauthentique. Le refuge et la sécurité qu'offre souvent le passé finissent le plus souvent, par interrompre le mouvement de la

projection dans le possible. Se rabattre sur les victoires du passé, c'est mourir inauthentiquement avant de décéder. Par contre, «Mourir à temps», c'est mourir authentiquement, c'est mourir quand la vie n'est plus capable d'élargir ses horizons.

Nietzsche qualifie ce «mourir à temps» de libre. Il l'est non seulement parce qu'il libère la vie vers ses possibilités les plus authentiques et l'ouvre au lieu de l'enfermer dans des réalisations passées, mais aussi parce qu'il libère la vie de la peur d'un événement qui viendra un jour, comme un voleur la nuit, la surprendre et suspendre son cours. Il est libre de la fausse sécurité qu'offre un rabattement possible sur le passé et le présent. Cette liberté-de est donc une liberté-pour. En se libérant de la prison et de la sécurité qu'offrent les victoires passées, la vie devient libre pour le possible, le danger. La vie n'est donc authentique et libre que si elle se laisse déterminer par sa fin, c'est-à-dire par la mort. Le jour où elle cesse d'être pour la mort, il est alors grand temps qu'elle suspende son vol.

Et quiconque convoite la gloire doit savoir prendre congé des honneurs alors qu'il en est temps encore, et pratiquer l'art difficile de partir à temps.⁴⁹

Dans le même paragraphe d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche fait une distinction stricte entre deux attitudes envers la mort. D'un côté, la mort authentique et libre qui est choisie par soi-même et n'est pas imposée par quiconque quand l'horizon du possible se ferme. De l'autre côté, la mort des superflus, des faibles et des lâches. Cette mort «qui s'avance en rampant, tel un voleur» n'appartient pas, selon lui, à la vie. Elle est un événement extérieur que la vie ne choisit pas. Elle est un incident qui vient suspendre le temps de ceux qui

⁴⁹ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Garnier Flammarion, 1996, p 110.

déjà depuis longtemps n'ont plus de but, mais qui ont choisi quand même de pourrir en attendant le jour de leur décès. Cette mort qui n'est pas l'œuvre d'une volonté de puissance, cette mort qui vient de l'extérieur pour suspendre une période d'attente passive caractérisée par un relâchement total de la puissance, Nietzsche la qualifie de non libre.

Mais celui qui jamais ne vit au juste temps, comment celui-là pourrait-il jamais mourir au juste temps? Mieux vaudrait qu'il ne fût jamais né! Voilà ce que je conseille aux superflus.⁵⁰

La mort lâche et inauthentique peut prendre d'autres formes inusitées. Elle peut se manifester dans le sacrifice de soi. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, cette mort qui peut ressembler à première vue à un choix libre ou à une *Selbsttötung*, est aussi lâche que la première. Le sacrifice de soi est, lui aussi, un renoncement à la vie. Il l'est parce qu'il est une fuite du possible et une poursuite d'une autre vie située dans les cieux. Ceux qui choisissent de se sacrifier ne choisissent réellement rien. Ils sont lâches et incapable de décision. C'est la peur qui motive leur choix. Parce qu'ils ne peuvent affronter le feu de la vie par peur qu'elle ne les consume, ils décident de s'évader dans les cieux lointains. Le Christ est la figure emblématique de ce type de mort. Sa mort est inauthentique parce qu'elle exprime une faiblesse et une absence totale de volonté. Nietzsche écrit :

Vraiment il mourut tôt cet Hébreu qu'honorent les prédicateurs de la mort lente : et pour beaucoup, c'est devenu depuis lors une fatalité qu'il mourût très tôt.

Il ne connaissait que les larmes de la mélancolie de l'hébreu, jointes à la haine des bons et des justes – l'hébreu Jésus : dès lors, l'envahit la nostalgie de la mort.

S'il avait pu rester dans le désert et loin des bons et des justes! Peut-être aurait-il appris à vivre et à aimer la terre – et à rire par-dessus le marché.

⁵⁰ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Garnier Flammarion, 1996, p 111.

Croyez-moi, mes frères! Il mourut trop tôt; lui-même aurait rétracté son enseignement, s'il avait atteint mon âge! Il était assez noble pour cela.⁵¹

La mort libre, contrairement au sacrifice prématuré de soi et à l'attente passive de la fin, n'est pas un passage vers l'au-delà qui viendrait mettre fin à une période de faiblesse et de dégénérescence de la vie. Elle n'est pas ce qui vient couper court à une vie prometteuse pour une soi-disant quête d'un autre monde. Contrairement à ces deux morts superflues, la libre mort est immanente. Elle n'est pas un là-bas qui se trouve au bout du chemin, un mur opaque qui suspend et détruit le temps, mais plutôt une source donatrice du temps. Elle est ce qui ouvre la vie et l'oriente vers d'autres victoires et d'autres triomphes.

2.2 La mort du *Dasein* chez Heidegger

Heidegger aborde la question de la mort dans *Être et temps* dans un contexte totalement différent de celui de Nietzsche. Cette question qui est totalement absente dans la première section du livre apparaît à la suite de la double impasse dans laquelle s'est empêtrée l'ontologie fondamentale au début de la deuxième section. Rappelons ce contexte.

Dès le premier paragraphe de la deuxième section, Heidegger s'est aperçu que le souci, grand acquis de la première partie, tout en permettant de définir l'être du *Dasein* comme devancement de soi et ouverture, a, du même coup, fermé toute possibilité de saisir le *Dasein* comme un tout. L'inachèvement constant provenant du ce caractère ouvert rend impraticable, voire même, impossible toute quête de la totalité du *Dasein*, car comment peut-on saisir un être dans sa totalité alors qu'il est toujours ouvert et inachevé. Le deuxième volet de l'impasse découle directement

⁵¹ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Garnier Flammarion, 1996, p 113.

du premier. Tant et aussi longtemps que le *Dasein* n'est pas saisi comme un tout, il serait alors impossible d'accéder au sens de l'être qui est l'objectif principal de l'ontologie fondamentale.

La seule sortie de cette double impasse ontologique est de trouver un concept de fin du *Dasein* qui ne compromet pas les acquis de la première section. En d'autres termes, il faut trouver une voie qui fait correspondre le souci avec l'idée d'une fin et d'une mort qui ferme le *Dasein* tout en conservant son caractère de devancement pur et d'ouverture. L'enjeu est de taille, car si la deuxième partie d'*Être et temps* ne réussit pas à trouver un sens de la fin ou de la mort du *Dasein* qui ne compromet pas les structures du souci, non seulement tout l'échafaudage construit minutieusement dans la première partie s'écroulera, mais s'écroulera aussi avec lui toute possibilité d'accéder au sens de l'être.

Mais la question au sujet de cette fin du *Dasein* se complique encore plus lorsque Heidegger découvre que la mort ou la fin qui semble de prime abord offrir une solution à l'impasse en laissant entrevoir la possibilité d'une saisie de l'être-tout du *Dasein*, rend, du même coup, cette quête impossible, car aussitôt que la fin et la mort du *Dasein* surviennent, l'être-là qu'on voulait saisir dans sa totalité perd son *Là* et cesse d'exister.

Toute la complexité de la *Todesanalytik* provient de la complexité de cette double impasse. Sa tâche est d'assurer la saisie de l'être-tout du *Dasein* par un concept de fin qui ne soustrait pas au *Dasein* son *Là*. Une fin qui, par exemple, appartient à

l'existence (au *Là*), et non qui lui succède et l'interrompt⁵², une mort qui « maintient le *Dasein* en vie.»

Paradoxalement, la résolution de cette question va provenir du souci lui-même. Ainsi, ce qui vient tout juste d'empêtrer l'ontologie fondamentale dans une impasse va la dépêtrer. Les trois moments structurants du souci dégagés dans le quarante et unième paragraphe, soit l'être-en-avant-de-soi, l'être-en-avant-de-soi-dans-l'être-déjà-dans (la facticité) et la déchéance dans l'être-près-de-l'utilisable intramondain, vont servir de guide pour circonscrire un sens de la mort et de la fin qui ne soustraira pas au *Dasein* son *Da*.

L'être-en-avant-de-soi (*Sich-vorweg-sein*) révèle la mort non pas comme un événement, une actualité intra-mondaine mais comme une possibilité. Plus encore, elle n'est pas une possibilité qui peut ou ne peut pas se produire, mais la possibilité la plus propre, la plus irrelative et la plus indépassable du *Dasein*. Son imminence renvoie le *Dasein* à ce qu'il a de plus propre. Son irrelativité dissout tous ses rapports aux autres, car personne ne peut dispenser le *Dasein* de sa mort. Son indépassabilité le renvoie au fait qu'il ne pourra pas y échapper. La mort est une possibilité imminente parce qu'elle peut survenir en tout temps et menacer le pouvoir-être propre du *Dasein*.

L'être-en-avant-de-soi-dans-l'être-déjà-dans, c'est-à-dire la facticité révèle la mort, non pas comme un événement qui viendra un jour, mais comme l'événement le plus imminent et le plus certain. Le *Dasein* est toujours déjà en rapport intime avec la mort. Celle-ci n'attendra pas la vieillesse pour survenir. Bien au contraire,

⁵² Cette étape était amorcée par Heidegger dans le paragraphe 48 de *Sein und Zeit*. La mort comme sursis (*Ausstand*) et comme fin (maturité et accomplissement) était exclue. Les idées de la mort comme achèvement, cessation, disparition, ne sauraient selon lui, caractériser la mort du *Dasein*.

aussitôt qu'on naît, on est déjà assez vieux pour mourir. Le *Dasein* est dans ce sens un *Sein-zum-Tode* et non un *Zu-Tode-sein*. C'est dans ce sens que la mort est la marque de la finitude du *Dasein*, finitude que le *Dasein* ne découvre ni dans la mort d'autrui, ni en appréhendant la mort comme un événement qui surviendra à la fin de sa vie, mais en étant lui-même, sa vie durant, être-pour-la-mort. Dans ce sens, elle est une possibilité facticielle, c'est-à-dire une possibilité qui appartient toujours déjà à l'existence, à la vie et non pas quelque chose qui existe dans sa marge et qui viendra un jour l'interrompre.

Le troisième moment structurel du souci qui est la déchéance révèle que, puisque le *Dasein* est de prime abord et le plus souvent facticement selon la guise de l'inauthenticité, il a le plus souvent tendance à traiter la mort comme un événement intra-mondain en essayant, par exemple, de l'éviter ou en développant de différentes stratégies pour s'y soustraire et ainsi échapper à son absolutité, à sa certitude, à son indétermination et au fait qu'elle soit indépassable. Mais ce comportement inauthentique et recouvrant à l'égard de la mort que la déchéance révèle cache la possibilité d'un comportement authentique à son fondement.

C'est justement lors de la quête de cette mort authentique que Heidegger va faire la rencontre de Nietzsche. Dans le cinquante-troisième paragraphe, Heidegger s'attelle à explorer l'être authentique pour la mort. Le résultat montre que le rapport authentique du *Dasein* à sa propre mort ne peut se révéler que dans le devancement dans la possibilité (*Vorläufen in die Möglichkeit*). Ce devancement ne consiste ni à provoquer la mort, ni à s'en soucier, ni à l'attendre, ni même à transformer la possibilité en actualité, il est plutôt une forme de spontanéité du *Dasein* face à sa propre finitude.

Le devancement dans la mort est d'abord un devancement dans la possibilité *la plus propre*. La mort est la chose la plus personnelle et la plus propre au *Dasein*. En devançant en elle, il découvre qu'il ne peut pas mourir de la mort d'un autre et se libère ainsi de toutes les consolations et explications recouvrantes données par le «On». Deuxièmement, en devançant dans la mort comme dans sa possibilité la plus propre, le *Dasein* devance dans sa possibilité absolue. L'absoluité de la mort «isole le *Dasein* vers lui-même »⁵³ et le force à assumer de lui-même et à partir de lui-même son être le plus propre. La mort rend manifeste l'indépendance du *Dasein* à l'égard du *Mitsein*. Troisièmement, le devancement dans la mort est un devancement dans la possibilité indépassable. Mais toute indépassable qu'elle soit, cela ne fait pas fuir le *Dasein* devant sa propre mort comme c'est le cas avec le *Dasein* inauthentique, bien au contraire, elle le rend libre pour elle. La liberté n'est pas à comprendre ici comme une invitation au suicide, elle est un choisir «pour la première fois authentiquement des possibilités factices qui sont en deçà de la possibilité indépassable »⁵⁴. Elle est le refus de se résigner au présent et aussi refus «de devenir trop vieux pour ses victoires »⁵⁵ (se rabattre sur le passé). Quatrièmement, le devancement dans la mort est un devancement dans une possibilité certaine. Cette *certitude* n'a toutefois rien d'empirique, car le *Dasein* authentique ne connaît pas la mort par la simple constatation de la mort de l'autre. Elle est plutôt une certitude d'ordre existentiel. Enfin, le devancement dans la mort est devancement dans une possibilité *indéterminée*, c'est-à-dire une possibilité qui jaillit du *Là* du *Dasein*.

Dans son devancement dans la mort qui est devancement dans la possibilité extrême, propre, certaine, absolue, indéterminée et indépassable, le *Dasein* se

⁵³ SZ, 264.

⁵⁴ SZ, 264.

⁵⁵ SZ, 264.

donne librement à sa mort. Contrairement au comportement inauthentique, peureux et lâche qui la dissimule, le *Dasein* authentique, en se devançant et se projetant en elle comme dans sa possibilité extrême, se donne librement à elle. Heidegger a appelé cette spontanéité de ce devancement et de cette projection dans la mort : *La liberté vers la mort (Freiheit zum tode)*.

À la fin de cette analyse très complexe, Heidegger arrive à sortir l'analytique du *Dasein* de l'embaras ontologique dans lequel elle s'est engagée à son insu dans la première partie. En arrivant à une idée de la fin qui correspond au souci et qui répète aussi ses moments structurants, une idée de la mort qui émane du *Là* du *Dasein* et non qui l'y soustrait, Heidegger ouvre la possibilité d'une saisie du *Dasein* comme un tout.

2.3 Dialogue

Après ce détour par la *Freien Tod* de Nietzsche et la *Freiheit zum Tode* de Heidegger, le temps est arrivé pour revenir à la question de savoir si cette remarque allusive représente un incident sans importance, un ornement ou bien si elle cache une complicité beaucoup plus profonde.

L'élucidation des deux contextes montre, ne serait-ce qu'en apparence, qu'il existe une similarité entre les deux expressions «*Freiheit zum tode* » de Heidegger et «*Vom freien Tode*» de Nietzsche. Cette similarité, pensons-nous, va beaucoup plus loin qu'une ressemblance dans les formules, elle reflète un accord plus essentiel.

Cet accord se manifeste premièrement dans la manière d'aborder la question. Heidegger et Nietzsche ont tous les deux pensé la mort comme question

philosophique. L'effort gigantesque déployé et par l'un et par l'autre pour arracher la mort à toutes les déterminations anthropologiques, historiques, psychologiques, médicales, religieuses ou autres pour enfin la rapatrier dans la sphère de la vie et du *Dasein*⁵⁶ en est la preuve. La question de la mort n'a rien à voir, pour eux, avec le décès physiologique de l'homme, avec la rédemption ou l'existence de l'au-delà. La question de la mort doit porter sur la présence de l'être que nous sommes dans le monde.

Elle se manifeste deuxièmement dans la manière dont ils lient la mort à la vie. Ce n'est que lorsque l'homme, le *Dasein* se projette dans sa propre mortalité, que la vie devient ce qu'elle devrait être. Par contre, quand l'homme se ferme à cette possibilité propre, sa vie cesse d'être ce qu'elle est et devient mort avant la mort et attente passive d'un événement qui viendra achever une agonie interminable. Le trou béant qui sépare vie et mort, existence et fin disparaît avec Heidegger et Nietzsche. Un discours sur la mort, c'est d'abord et avant tout un discours sur la vie. Nietzsche ne fait introduire l'idée de la libre mort que pour penser la vie comme volonté de puissance. Et Heidegger n'introduit l'être-pour-la-mort que pour penser le *Là* du *Dasein* et non son décès. Inutile de rappeler ici que l'ancêtre du concept de *Dasein* est la vie et que Heidegger n'a abandonné le terme vie qu'à cause de la surexploitation dont il a fait l'objet par les philosophies de la vie, par la science et par les différentes conceptions du monde.

Troisièmement, la mort n'est pas eux un événement étranger à la vie qui viendrait un jour suspendre son vol et mettre fin à un séjour dans le monde, mais bien la possibilité donatrice du temps authentique. Ce n'est qu'en se projetant en elle,

⁵⁶ Notons à ce sujet que le *Dasein* avait pour ancêtre le concept de la vie. Heidegger ne l'a préféré à celui de la vie que pour se démarquer des *Lebensphilosophie*.

qu'en vivant dangereusement, que le temps authentique se déploie et que se dévoile devant le *Dasein* les possibilités d'existence authentiques libres des pièges du «On». Le *Dasein* libre est celui qui agit toujours en fonction de cette possibilité extrême.

Quatrièmement, l'accord entre Nietzsche et Heidegger au sujet de la mort se manifeste dans la distinction stricte qu'ils établissent tous les deux entre deux comportements à son égard. Face à elle, l'homme peut avoir un comportement authentique ou inauthentique. Le comportement authentique oriente la présence de l'homme au monde vers des possibilités d'existence palpitantes et élargit l'horizon de ses possibilités. Par contre, le comportement inauthentique fige la vie et la pétrifie. Le devancement dans la mort et le choix libre de mourir libèrent, alors que le recul devant cette possibilité emprisonne et appauvrit.

Dans un rapport authentique à la mort, celle-ci se révèle comme la possibilité la plus propre, c'est-à-dire singulière et absolue de l'existence de chacun. Heidegger a exprimé cette « mienneté » par l'idée que personne ne peut mourir de la mort d'un autre, par l'idée que le *Dasein* est toujours interpellé en tant que singulier, libre de toutes relations avec l'autre. Nietzsche a exprimé ce pouvoir de singularisation de la mort en écrivant que «L'homme qui a su accomplir son destin meurt en vainqueur, d'une mort qui est *sienne* »⁵⁷. La mort n'est pas un événement neutre et anonyme que je constate quand un autre meurt, elle est mienne dans le sens qu'en devant en elle, elle se révèle toujours comme mon « pouvoir-être le plus propre».

⁵⁷ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Garnier Flammarion, 1996, p 112.

Cinquièmement, dans un rapport authentique à la mort, l'homme devient libre. Mais être libre veut dire surtout *se libérer des superflus* et échapper aux tentations du «On». Être libre veut dire aussi *se libérer pour un mourir à soi*, pour un dépassement continu de soi, pour une victoire toujours répétée sur soi (*Selbstüberwindung*)⁵⁸ en vue d'une quête de soi (*Selbstsucht*). Être libre pour la mort, c'est un «aller-permanent-au-delà-de-soi», un «vivre dangereusement». En d'autres termes, être libre, c'est élargir les horizons du possible en fonction de cette possibilité extrême, c'est «choisir... des possibilités factices qui sont en deçà de la possibilité indépassable»⁵⁹. Mourir à temps, c'est mourir quand l'horizon du possible se rétrécit ou se referme.

Sixièmement, ce rapport libre révèle pour les deux penseurs la mort comme la marque essentielle de la finitude et aussi l'acceptation de cette finitude. En devançant dans la mort, l'homme accepte non seulement son imminence et l'immanence d'une perte de soi, mais aussi se libère de la maladie dont souffrent les superflus qui est la peur de mourir. Dans le devancement, il accepte sa finitude au lieu de la nier et de la contourner. Le rapport authentique ne dissimule pas la finitude en faisant recours aux différentes stratégies du «On» ou comme le dit Nietzsche en «s'accrochant indéfiniment aux branches de la vie», il l'accepte. Le devancement dans cette possibilité, c'est l'admission par le *Dasein* de l'immanence et de l'imminence de la possibilité de perdre son *Là*.

Enfin, il est important de souligner que la *Todesanalytik* et la libre mort de Nietzsche expriment sensiblement la même temporalité. Être déterminé par la mort en se projetant toujours en elle au lieu de se rabattre sur les victoires du passé

⁵⁸ C'est le titre du deuxième paragraphe du deuxième livre d'*Ainsi parlait Zarathoustra*.

⁵⁹ SZ, 264.

et sur le présent, peut être considéré comme la cellule germinale d'une temporalité fondée sur l'avenir et non sur le poids du passé et du présent.

Ces rapprochements entre la *Todesanalytik* et la libre mort montrent bien que la référence anodine dans le paragraphe 53 est loin d'être une décoration ou une insertion accidentelle sans grande signification. Elle cache une parenté beaucoup plus profonde que ne laisse voir le texte. Reste à se demander, comme la plupart des critiques, pourquoi Heidegger n'explique pas suffisamment cette parenté. Pourquoi la voile-t-il?

Il me semble que poser cette question, c'est accuser implicitement Heidegger d'avoir intentionnellement caché une des origines secrètes de sa philosophie ou qu'il a volontairement dissimulé une dette ou un emprunt. On peut certes suivre les avenues qu'ouvre cette question et essayer de repérer dans le texte ce qui est heideggérien de ce qui est nietzschéen et de montrer par la suite jusqu'à quel point Heidegger est redevable à Nietzsche dans l'élaboration des paragraphes les plus difficiles d'*Être et temps*. On peut aller encore plus loin en dénonçant ce «camouflage» et en le considérant comme une tentative délibérée de la part de Heidegger de cacher les sources secrètes de sa philosophie. On peut aussi prendre une autre direction en montrant à quel point Heidegger a trahi l'esprit de la libre mort en l'introduisant dans un contexte ontologique qui lui est totalement étranger, l'analytique du *Dasein* et la question de l'être. Dans ce travail, nous ne suivrons ni l'un ni l'autre de ces chemins parce que nous pensons que toutes ces pistes minent plus la compréhension du dialogue qui est à l'œuvre entre ces deux penseurs qu'ils ne le clarifient.

Nous pensons que la *Todesanalytik* n'a pas copié, ni intégré, ni même emprunté un motif ou un autre de la pensée nietzschéenne sur la mort. Bien au contraire, elle s'est appropriée la libre mort dans une opération de fusion subtile. Cette fusion est tellement discrète qu'il devient très difficile de distinguer en elle ce qui est nietzschéen de ce qui est heideggérien. La libre mort devient presque synonyme de la liberté pour la mort. L'une et l'autre font corps à un point tel qu'il devient presque impossible de les séparer. N'est-ce pas là le signe d'un dialogue où une pensée, soit la libre mort, semble de nouveau respirer une santé nouvelle?

Mais ce qui est le plus important à saisir, c'est que cette fusion et cet accord ne seraient jamais devenus possibles s'il n'y avait pas un accord premier sur la chose en question qui est le rapport intime entre mort et vie. Cet accord n'exige pas une similarité entre les situations herméneutiques et les points de départ de chacune de ces deux philosophies. Bien au contraire, il se manifeste en dépit des différences. Ce qui est décisif, c'est l'accord sur l'enjeu lui-même. Cet enjeu commun, c'est de faire montrer que la mort est une possibilité qui émane de la vie elle-même et non un événement extérieur qui vient la suspendre ; qu'être libre pour la mort, c'est être libre pour le possible.

Heidegger n'a pas adapté, ni forcé le texte nietzschéen à se plier devant le sien. Il s'agit là d'un dialogue et d'une entente entre eux sur la chose qui est en jeu. En choisissant le terme la liberté-pour-la-mort, expression qui se rapproche beaucoup de la libre mort de Nietzsche, Heidegger ne fait que forger une langue commune de dialogue. Une langue qui fusionne une pensée dans l'autre et non une expression dans l'autre.

3 La vie et l'histoire

Dans le soixante-seizième paragraphe d'*Être et temps*, intitulé *L'origine existentielle de l'enquête historique à partir de l'historialité du Dasein*, Heidegger récidive et fait encore appel à Nietzsche. Mais, cette fois-ci, contrairement à la dernière, il se fait un peu plus explicite. Il consacre une page entière de commentaires pour montrer que la division des études historiques proposée par Nietzsche dans *La seconde considération intempestive* concorde avec sa propre fondation des sciences historiques sur l'historialité du *Dasein*. Avant de voir comment il s'approprie cette division, rappelons d'abord, les grandes lignes de ce que le texte de Nietzsche enseigne au sujet des études historiques.

3.1 Histoire et vie chez Nietzsche

Dans ce texte de jeunesse, intitulé *De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, Nietzsche adresse une critique «intempestive» mais foudroyante à l'historicisme en vogue aux dix-huitième et dix-neuvième siècles. Le caractère inactuel de cette critique se manifeste dès la première page. Alors que la plupart des philosophes et historiens abordent la question de l'histoire en évoquant des considérations de méthode et de scientificité, Nietzsche déplace la question à la sphère de la vie elle-même. Selon lui, pour que le savoir historique soit utile pour la vie, il faut qu'il soit fondé en elle et non dans des réflexions sur l'objectivité et sur la méthode. Par ce déplacement, Nietzsche a sauté les deux pieds joints par-dessus tout le débat sur la scientificité de l'histoire pour fonder les sciences historiques sur le rapport que l'homme entretient avec le passé. Voici comment il décrit ce savoir dans la préface :

Assurément, nous avons besoin de l'histoire, mais nous avons besoin d'elle d'une autre façon que le flâneur raffiné au jardin du savoir, même

s'il regarde d'en haut nos rudes et malgracieuses nécessités. Je veux dire que nous avons besoin d'elle pour la vie et pour l'action, non pour nous détourner paresseusement de la vie et de l'action.⁶⁰

Après cette préface, et avant d'adresser une critique systématique à ces «flâneurs raffinés», Nietzsche se consacre, dans la première partie de cette *Considération*, à s'enquérir d'un fondement ontologique sur lequel il peut asseoir cette science de l'histoire. Dans cette partie, il ne fait aucune référence à l'historicisme, mais se consacre plutôt à penser le passé et à explorer les différentes possibilités que l'homme peut entretenir avec lui. Les résultats atteints dans cette section sont les suivants :

Il existe trois sortes de rapports⁶¹ qui lient l'homme au passé. Le premier correspond aux hommes qui surestiment la valeur du passé et qui pensent que l'histoire est la seule source de connaissance assurée et légitime sur laquelle ils peuvent se baser pour guider leurs actions dans le monde. Le second correspond à ceux qui s'efforcent de prendre toutes leurs distances vis-à-vis du passé et qui s'appliquent, avec beaucoup d'acharnement, à se détacher de lui en s'installant dans des lieux neutres et objectifs qui leur permettraient de l'apprécier objectivement. Le troisième rapport correspond à ceux qui établissent des liens avec le passé en vue d'éclairer l'avenir et de mieux comprendre le présent.

Nietzsche qualifie la première et la seconde attitudes à l'égard de l'histoire d'inutiles, voire même de nuisibles à la vie. La première l'est parce qu'elle rend impossible toute ouverture sur le présent et sur l'avenir. Il écrit : «Un homme qui voudrait ne sentir que de façon purement historique ressemblerait à quelqu'un

⁶⁰ Nietzsche, *Deuxième considération intempestive*, Paris, GF-Flammarion, 1988, préface.

⁶¹ Il y en a quatre en réalité. La première est anhistorique qui est propre aux animaux mais aussi que certains cyniques ont choisi.

forcé de se priver de sommeil ou bien à un animal qui serait condamné à ruminer sans cesse les mêmes aliments»⁶². La seconde l'est aussi parce que, sous prétexte de vouloir assurer une appréhension certaine et objective du passé, elle fait perdre à l'homme toute envie de vivre. La soi-disant sortie du temps et la fuite dans un lieu transcendant et épistémologiquement neutre afin d'assurer une saisie objective de l'histoire s'avèrent être, elle aussi, une sortie de la vie. Nietzsche écrit au sujet de cette attitude : «Il faudrait dénommer suprahistorique ce point de vue, parce que celui qui s'y placerait ne pourrait plus éprouver aucune tentation de continuer à vivre et à participer à l'histoire»⁶³. Contrairement à ces deux attitudes, Nietzsche en oppose une troisième qu'il nomme historique. Elle l'est, parce qu'elle assure un équilibre entre les différentes instances du temps, soit le passé, le présent et l'avenir, et garantit ainsi l'utilité de l'histoire pour la vie. Nietzsche qualifie ceux qui optent pour cette possibilité d'hommes historiques. Il écrit à leur sujet : «Un regard jeté dans le passé les pousse à préjuger de l'avenir, leur donne le courage de lutter encore avec la vie, fait naître en eux l'espoir que le bien finira par venir...Ils regardent en arrière pour comprendre le *présent* par la contemplation du *passé*, pour apprendre et désirer *l'avenir* avec plus de violence».⁶⁴

La raison que Nietzsche évoque pour rejeter les deux premières attitudes n'est pas le déficit de certitude ou de rigueur de leur savoir, mais leur rapport défaillant au temps. La première, parce qu'elle se fonde sur une temporalité qui ne valorise qu'une seule dimension du temps : le passé. La seconde, parce qu'elle s'applique à neutraliser totalement le temps en prétendant se situer dans une position à l'abri de ses effets pervers. Par contre, il approuve la troisième parce qu'elle établit un rapport équilibré entre les trois dimensions du temps : tout en «désirant l'avenir »

⁶² Nietzsche, *Deuxième considération intempestive*, Paris, GF-Flammarion, 1988, p 78.

⁶³ Ibid. 82, 83.

⁶⁴ Ibid. 83.

et en se projetant en lui, les hommes historiques «regardent en arrière», «contemplant le passé» pour «comprendre le présent». Orienté vers l'avenir, ils ne se laissent pas bousculer par le passé. Ils sont dans ce sens, les maîtres de l'équilibre et de la juste dose entre les trois dimensions du temps. Ils savent que «quand l'histoire (le passé) prend une prédominance trop grande, la vie s'émiette et dégénère»⁶⁵ et que lorsqu'on l'ignore totalement, on devient comme les animaux, des êtres anhistoriques, frappés d'amnésie.

En partant de ce dernier rapport de l'homme au temps, Nietzsche distingue trois types d'histoires ou, pour le dire de façon plus précise, trois types d'études historiques utiles pour la vie : l'histoire monumentale, l'histoire antiquaire et l'histoire critique. Il écrit :

La vie a besoin de l'histoire...L'histoire appartient au vivant sous trois rapports : elle lui appartient parce qu'il est actif et qu'il aspire; parce qu'il conserve et qu'il vénère; parce qu'il souffre et qu'il a besoin de délivrance. À cette trinité de rapports correspondent trois espèces d'histoire, s'il est permis de distinguer, dans l'étude de l'histoire, un point de vue monumental, un point de vue antiquaire et un point de vue critique.⁶⁶

Le rapport authentique au temps ne produit pas une seule manière d'appréhender l'histoire. L'homme qui est actif et qui *aspire* cherche dans le passé des possibilités d'existence, des exemples pour l'orienter dans la réalisation de ces grands projets. Son rapport à l'histoire ne se fait pas au dépend du présent ou de l'avenir, bien au contraire, c'est parce qu'il veut assurer cet avenir qu'il choisit dans le passé des

⁶⁵ Ibid. 86.

⁶⁶ Ibid. 86- 87.

possibilités authentiques. Son lien avec le passé ne ressemble pas non plus à celui q'un collectionneur désintéressé qui contemple la beauté des vestiges historiques inertes. Il est plutôt un rapport à un monde de vie et de possibilités authentiques. Nietzsche écrit sur ce sujet : «L'homme conclut que le sublime qui a été autrefois a certainement été *possible* autrefois et sera par conséquent encore *possible* un jour»⁶⁷. Ce rapport insigne que l'homme établit avec le passé donne lieu à ce que Nietzsche appelle l'histoire monumentale.

Nietzsche appelle le deuxième type d'études historiques « antique ». Ce type provient du même rapport équilibré entre les trois instances du temps sur lesquelles se base l'histoire monumentale. La seule différence c'est que, sous ce rapport, l'homme cultive « d'une main délicate ce qui a existé en tout temps, il veut conserver les conditions sous lesquelles il est né, pour ceux qui *viendront* (nous soulignons) après lui»⁶⁸. Il sert la vie en la glorifiant et en choisissant dans le passé des possibilités qui ont fait leurs preuves.

Nietzsche nomme le troisième type de connaissance historique « critique ». Comme les deux premiers, ce savoir vient d'une projection du même rapport de l'homme au passé. Ainsi, dans son besoin de se libérer des possibilités déchéantes provenant de la tradition, l'homme choisit de briser le passé au nom du présent. Il «traîne l'histoire devant la justice et la condamne.»⁶⁹

Cette fondation philosophique des sciences historiques sur une temporalité équilibrée et non sur des considérations de méthode ainsi que la critique radicale qu'elle a engendrées de l'historicisme ont attiré l'attention de Heidegger. De tous

⁶⁷ Ibid. 90. Le mot possible est souligné par Nietzsche.

⁶⁸ Ibid. 95.

⁶⁹ Ibid. 100.

les textes qui parlent des sciences historiques, incluant ceux de Dilthey de du comte York que Heidegger se prête à étudier dans le paragraphe soixante-dix-sept, il n'a choisi que ce travail intempestif de jeunesse de Nietzsche comme la porte d'entrée de *Sein und Zeit* à la question épineuse du savoir historique.

Avant de voir pourquoi il a choisi ce texte et non pas un autre, il importe de comprendre comment Heidegger est lui-même arrivé à cette la question du savoir historique. Si Nietzsche y est entré par la porte du rapport de l'homme au temps, par quelle porte Heidegger y est-il entré? Seule une réponse à cette question permettra de comprendre l'intimité de leurs pensées.

3.2 Histoire et historicité du *Dasein* chez Heidegger

Heidegger aboutit dans *Être et temps* à la question épineuse du statut des sciences historiques après un long chemin. Il faut attendre le paragraphe soixante-seize avant qu'il s'y mette. La première question qui se pose est : comment Heidegger arrive-t-il à la question du statut du savoir historique dans un texte qui a pour objet la question de l'être ? Et comment se fait-il qu'il attende la fin du livre pour l'aborder, alors qu'il a eu – selon toute vraisemblance - la possibilité de s'y atteler dans le trente et unième paragraphe – le *Dasein* comme comprendre – en s'interrogeant, par exemple, sur la dichotomie introduite par Dilthey entre l'*Erklären* comme mode de connaître propre aux sciences de la nature et le *Verstehen*, le mode de connaître propre aux sciences de l'esprit?

La réponse à ces questions est très simple, mais en même temps très compliquée. Elle est simple parce que Heidegger a voulu fonder les sciences historiques à partir

d'une ontologie et non à partir de considérations épistémologiques comme l'a suggéré Dilthey. Elle est compliquée parce qu'au début d'*Être et temps*, Heidegger ne disposait pas de cette ontologie. C'est pour cela qu'il a fallu attendre l'accès à une ontologie du *Dasein* avant que cette question soit tranchée. On comprend bien maintenant pourquoi Heidegger a refusé d'aborder la question des sciences de l'histoire dans un paragraphe consacré au comprendre car ce geste serait non seulement une admission implicite de sa part que le statut des sciences historiques peut se résoudre à partir de considérations de méthode, mais aussi un aveu que le comprendre a un sens épistémologique. On comprend aussi pourquoi il a préféré attendre que l'acquisition du sens du *Dasein*, de sa temporalité et de son historicité soit faite avant de penser la science de l'histoire.

Mais déjà, dès le troisième paragraphe d'*Être et temps*, Heidegger a donné la direction en soutenant qu'il appartient exclusivement à l'ontologie d'ouvrir et ainsi de fonder le domaine de l'étant de toute science, et que cette fondation ne ressemble en rien à «cette logique après coup qui examine un état fortuit de telle ou telle science du point de vue de sa méthode »⁷⁰.

Voici une tracée très schématique de ce chemin qui a mené Heidegger de l'ontologie du *Dasein* à la question du statut du savoir historique.

Nous savons que le but d'*Être et le Temps*, du moins tel qu'exprimé dans l'introduction, est la compréhension de l'être dans l'horizon du temps ou, pour le dire autrement, la compréhension de la temporalité de l'être. Cette tâche a

⁷⁰ SZ, 10.

nécessité, au préalable, une délimitation de l'être que nous sommes, celui pour qui il y va dans son être de cet être même. La compréhension de cet être – le *Dasein* – qui a le privilège de comprendre l'être même, s'est réalisée en deux étapes qui correspondent aux deux sections d'*Être et temps*. La première section est arrivée à la conclusion que le caractère fondamental du *Dasein* est le souci et que ce caractère a une structure temporelle insigne. Le berceau de la question du temps est donc le souci et cela même, si avec lui, la première partie d'*Être et temps* a échoué à exprimer le *Dasein* comme un tout. Dans la deuxième section, il était question de l'élargissement du souci par le phénomène de la mortalité avant d'accéder, à proprement parler, à un concept complet et intégré de la temporalité du *Dasein*.

Avec le paragraphe soixante-cinq, *Être et temps* a atteint une compréhension presque achevée de la temporalité du *Dasein* : le temps n'est pas un cadre externe dans lequel se place la vie du sujet, mais une structure interne du *Dasein*. Il est « ce phénomène unitaire d'un *avenir* qui, *ayant-été*, rend *présent* ».

Alors qu'on s'attendait qu'après la découverte du temps du *Dasein* à un passage vers la *Temporalität* de l'Être et cela en distillant la première sur la seconde, Heidegger a décidé de faire un retour à la première partie pour confirmer et consolider ses acquis à la lumière de la temporalité du *Dasein*. Cette révision sera achevée dans le soixante et onzième paragraphe. Dans le soixante-douzième paragraphe, Heidegger décide de faire encore un autre détour et d'ouvrir la temporalité du *Dasein* sur l'historialité. La raison qu'il évoque est celle de résoudre la question du maintien de soi-même du *Dasein* ou, exprimé autrement, l'enchaînement de l'existence entre la naissance et la mort⁷¹. La tâche était d'assigner un lieu existentiel à ce maintien de soi du *Dasein* à travers le temps

⁷¹ Cette question a été évoquée par Dilthey à travers son concept de «cohésion de la vie»

(l'historialité) et de déduire l'historialité à partir de la temporalité ekstatique originaire.

Ce n'est qu'après ce long chemin qui conduit du souci vers la temporalité et de la temporalité vers l'historialité que Heidegger s'est senti mieux armé pour prendre part au débat amorcé par Dilthey, Droysen et d'autres au sujet du statut des sciences historiques. Sa thèse est la suivante : avant de se hasarder dans des discussions et des débats sur les méthodes ou les modes de connaître propres aux sciences historiques, il faudrait d'abord que le domaine de ces sciences, le « passé », soit accessible. Or ce qui rend ce passé accessible, ce ne sont pas les quantités de travaux de recherche en histoire, car « il ne suffit pas que l'histoire soit pour qu'un objet historique devienne accessible »⁷²; ce n'est pas non plus du fait que ces disciplines portent sur le *Dasein* humain ou qu'elles soient pratiquées par lui. Ce qui rend le passé accessible, c'est le *Dasein ayant-été-là*.

Mais pour autant que l'être du *Dasein* est historial, c'est-à-dire qu'il est ouvert, sur le fondement de la temporalité ekstatico-horizontale, en son être-été (*Gewesenheit*), la thématization du « passé » dans l'existence a la voie libre. Et parce que le *Dasein* – et le *Dasein* seul – est originairement historial, il faut que ce que la thématization historique propose comme objet possible à la recherche possède le mode d'être du *Dasein ayant-été-là*⁷³.

Si donc le passé ne s'ouvre que par le *Dasein ayant-été* et non pas par l'accès aux vestiges ou aux documents mis à la disposition d'un chercheur, c'est parce que ces vestiges et ces documents supposent d'avance le *dagewesene Dasein* et ne peuvent s'ouvrir comme monde historique que si le *Dasein ayant-été* ait été *Là*.

⁷² SZ, 392.

⁷³ SZ, 393.

Une fois cela est admis, c'est-à-dire que le passé ne s'ouvre que parce qu'il est le lieu de l'ayant-été du *Dasein*, la question du travail de l'historien se trouve du même coup résolue. La science de l'historien qui est intimement liée à cette historicité ne peut consister qu'en une *répétition* de possibilité ayant-été là. Elle serait la «répétition de possibilité d'existence authentique»⁷⁴. Son «objectivité» ne se réalise pas par l'accumulation des faits, ni non plus par l'explication rigoureuse et *a posteriori* de ces faits par les conceptions du monde qui régnaient à l'époque, elle consiste plutôt à «dévoiler répétitivement le *Dasein ayant-été-là* en sa possibilité»⁷⁵.

Le résultat auquel a abouti ce chemin tortueux est le suivant : les sciences historiques ne peuvent se fonder en ignorant toute temporalité comme le prétendent les différents courants objectivistes et historicistes ou en se basant sur une temporalité vulgaire qui nivelle passé, présent et avenir, dans lesquels les événements se déroulent, elles ne peuvent se fonder que sur la temporalité ekstatico-horizontale du *Dasein* et ne peuvent se réaliser que comme une projection à partir de l'historicité du *Dasein*.

Une fois cette fondation terminée, Heidegger a consacré une page entière à la division nietzschéenne tripartite des sciences historiques. Dans cette page, il soutient, sans presque aucune distance, que Nietzsche a vu, bien avant lui, que l'enquête historique ne peut s'obtenir que par une projection à partir de l'historicité de la vie elle-même. Il soutient aussi que sa division des études

⁷⁴ SZ, 398.

⁷⁵ SZ, 395.

historiques en monumentale, antiquaire et critique n'est nullement de nature épistémologique, mais qu'elle cache une unité et une nécessité ontologique fondamentales. Rappelons les deux mouvements essentiels de cette analyse :

1) Heidegger commence son commentaire de la *Seconde considération intempestive* par une admission dont *Être et temps* n'est pas prodigue. Nietzsche dans ce texte n'a pas seulement atteint les mêmes conclusions que l'ontologie fondamentale, soit l'historialité de la vie⁷⁶, il a aussi reconnu que toute fondation des sciences historiques ne peut se réaliser que sur la base de cette même historialité.

La possibilité que l'enquête historique présente « pour la vie » une « utilité » ou des « inconvénients » se fonde dans le fait que la vie même est historique à la racine de son être, et qu'elle s'est par la suite à chaque fois décidée, en tant que facticement existante, pour une historialité authentique ou inauthentique. Nietzsche, dans la deuxième de ses *Considérations intempestives* (1874), a reconnu et a dit avec autant de netteté que de pénétration l'essentiel au sujet de « L'utilité et les inconvénients de la science historique pour la vie »⁷⁷.

2) Dans ce même paragraphe, Heidegger admet aussi que Nietzsche a reconnu, avec netteté et pénétration, que cette historialité de la vie s'est à chaque fois décidée authentiquement ou inauthentiquement. Parce que la vie est historique dans son essence, elle comporte une historialité inauthentique et une autre authentique. La vie s'est toujours décidée facticiellement pour l'une ou pour l'autre possibilité. Or si la vie est historique et si cette historialité s'est à chaque fois décidée pour une historialité authentique ou inauthentique, il ressort de là que le savoir historique, qui a pour fondement cette historialité même, peut lui aussi être ou authentique ou non, et cela, selon l'historialité qui le détermine. Pour traduire cette

⁷⁶ SZ, 396. « La vie même est historique à la racine de son être ».

⁷⁷ SZ, 396.

thèse en langage nietzschéen, on peut dire que le savoir historique est utile quand il s'obtient par projection à partir d'une temporalité authentique et qu'il est nuisible quand il relève d'une temporalité inauthentique (non historique, historique au sens d'une surévaluation du passé ou supra historique). Les sciences historiques dépendent donc à chaque fois de la temporalité et de l'historialité de la vie.

3) Le troisième moment de l'interprétation comporte une reconnaissance mitigée au début, mais ensuite franche et sans réserve, que la distinction nietzschéenne entre les trois types de savoir historiques, soit l'histoire monumentale, l'histoire antique et l'histoire critique, n'est pas une distinction épistémologique entre trois différents types d'histoires, mais qu'elle cache une unité et une nécessité ontologique que Nietzsche a bien vues, mais n'a pas « mises en lumière de manière expresse »⁷⁸. La lecture du début de la *Considération*, nous dit Heidegger, montre que cette unité est réelle et que sa division tripartite n'est pas fortuite, mais bien nécessaire. Heidegger réfère ici, sans aucun doute, à la temporalité équilibrée que Nietzsche a exposée dans la première partie du livre et à laquelle nous avons fait référence dans le dernier paragraphe. Cette division est nécessaire parce qu'elle est ancrée dans l'historialité de la vie qui est, à son tour, fondée dans la temporalité. Les échappées de cette historialité et de cette temporalité à la source du savoir historique sont trois : le passé comme monde de possibilité, le futur comme monde dans lequel on se projette et on tend (et on aspire) et le présent comme l'instant de leur rencontre. L'histoire monumentale, l'histoire antique et l'histoire critique ne sont pas trois types de savoirs historiques distincts, elles forment plutôt une unité, car elles sont obtenues par projection à partir de la structure temporelle équilibrée. Cette histoire est monumentale quand elle s'obtient par une projection à partir du

⁷⁸ SZ, 396.

rapport dans lequel le *Dasein* s'approprie répétitivement «une existence *ayant-été* là». Cette même histoire est aussi antique dans la mesure où elle s'obtient par une répétition d'un *ayant-été* sous la guise de la préservation honorifique. Et elle est enfin critique parce qu'elle dé-présentifie le présent au nom des possibilités passées et le libère ainsi des possibilités déchéantes du *On*. Heidegger écrit dans *Être et temps* :

Il y distingue trois sortes d'enquêtes historiques : la monumentale, l'antiquaire et la critique, mais sans pour autant mettre en lumière de manière expresse la nécessité de cette trinité et le fondement de son unité. La triplicité de l'enquête historique est prédessinée dans l'historialité du *Dasein*, et celle-ci permet en même temps de comprendre dans quelle mesure l'enquête historique authentique doit nécessairement être l'unité facticement concrète de ces trois possibilités. La division citée de Nietzsche ne doit rien au hasard et le commencement de sa deuxième Considération laisse présumer qu'il comprenait plus qu'il n'en disait.

En tant qu'historial, le *Dasein* n'est possible que sur le fondement de la temporalité. Celle-ci se temporalise dans l'unité ekstatico-horizontale de ses échappées. Le *Dasein* n'existe, en tant qu'avenant, authentiquement que dans l'ouvrir résolu d'une possibilité choisie. Revenant à soi dans la résolution, il est répétitivement ouvert pour les possibilités «monumentales» de l'existence humaine. L'enquête historique provenant d'une telle historialité est monumentale. Le *Dasein*, en tant qu'étant-été, est remis à son être-jeté. Dans l'appropriation répétitive du possible est en même temps prédessinée la possibilité de la préservation honorifique ayant-été-Là, existence où la possibilité saisie est devenue manifeste. En tant même que monumentale l'enquête historique authentique est donc «antiquaire». Le *Dasein* se temporalise dans l'unité de l'avenir et de l'être-été en tant que présent. Celui-ci ouvre – à savoir en tant qu'instant – authentiquement l'aujourd'hui. Mais dans la mesure où celui-ci est explicité à partir du comprendre avenant-répétant d'une possibilité saisie d'existence, l'enquête historique authentique devient la dé-présentification de l'aujourd'hui, autrement dit la douleur de se délier de la publicité déchéante de l'aujourd'hui. L'enquête historique monumentale-antiquaire est nécessairement, en tant qu'authentique,

critique du «présent». L'historialité authentique est le fondement de la possible unité des trois guises de l'enquête historique.⁷⁹

Est-ce que cette interprétation comporte une exagération ou bien y a-t-il réellement dans le texte de Nietzsche quelque chose qui l'autorise? Existe-t-il chez Nietzsche une temporalité tripartite qui fait en sorte que sa division des savoirs historiques en soit la répétition? Si l'on se fie à l'exposition qu'on a fait dans la section précédente, force est de concéder à Heidegger que cette division n'est pas du tout fortuite, mais qu'elle émane du rapport authentique du vivant, de l'homme historique au temps. Pour exprimer cette thèse de Nietzsche avec les mots de l'ontologie fondamentale, on peut dire que : parce que ce rapport a trois échappées, l'avenir, l'ayant-été et l'instant, et que leur unité est toujours ekstatique (l'instant est l'unité d'une répétition d'un passé en fonction d'une projection dans l'avenir), l'enquête historique doit nécessairement porter en elle leurs traces. Elle doit s'obtenir à partir de cette base ontologique. En d'autres termes: le savoir historique n'a cette forme tripartite que parce qu'il émane d'une base ontologique temporelle à forme triadique. Une science historique fondée ontologiquement n'est triadique que parce qu'elle est prédessinée dans une triade temporelle et historique première. Les sciences historiques sont monumentales, antiquaires et critiques, parce qu'elle répètent, à chaque fois une temporalité de l'humain qui, dans son orientation vers l'avenir, répète des possibilités du passé sous la forme de l'appropriation ou de la vénération. Cette même répétition est toujours critique parce qu'elle empêche la chute dans les possibilités déchéantes du présent au nom

⁷⁹ SZ, 396-397.

de possibilités passées. Cette triade temporelle explique le caractère triadique des sciences historiques.

Mais, le plus important dans cette appropriation heideggérienne de Nietzsche n'est pas seulement que la temporalité équilibrée du vivant coïncide parfaitement avec la temporalité ekstatique du *Dasein* ou que l'historialité de la vie corresponde avec l'historialité du *Dasein*, c'est surtout l'accord principal entre Heidegger et Nietzsche sur la nécessité de fonder la science de l'histoire et peut-être aussi toutes les autres sciences sur une base ontologique⁸⁰ et temporelle et non sur une base épistémologique. Avant même de se hasarder dans les questions sur la scientificité des sciences historiques, il faut se confronter d'abord à la question du temps et de l'être dans le temps. La délimitation du champ et de l'objet du savoir historique ne sont pas du ressort des sciences, elles sont plutôt du ressort de l'ontologie.

4 Conclusion

Nous nous sommes appliqués dans cette section à lever le voile sur le silence presque total de la première philosophie de Heidegger au sujet de Nietzsche. En partant de quelques allusions et aussi du silence de Heidegger, il est apparu clairement, qu'en dépit de son caractère rarement manifeste, il existe bel et bien un dialogue entre Heidegger et Nietzsche. Et, même si ce dialogue n'a pas eu la même étendue et la même visibilité que les dialogues amorcés en même temps par Heidegger avec Aristote, avec Kant ou avec Husserl, il n'en demeure pas moins aussi décisif que ceux-ci. Il l'était parce qu'il a porté sur des questions aussi essentielles que le *Dasein*, sa mortalité, sa temporalité et son historialité. La référence à Nietzsche est survenue à chaque fois à un moment capital dans le

⁸⁰ Le mot ontologie renvoie ici plus au concept de vie qu'au concept de l'être.

déploiement de la philosophie de jeunesse de Heidegger. Chacun de nous sait à quel point la question de la vie était importante dans la fondation de la philosophie comme science originaire (*Urwissenschaft*). Chacun sait aussi que, sans le concept de la mort, il aurait été impossible d'obtenir un concept de la temporalité et une saisie de l'être-tout du *Dasein*. Il sait enfin que sans le concept de temporalité et d'historicité, nulle décision sur le statut des sciences historiques n'aurait été prise.

Ce dialogue en est-il un de totale connivence. Certes, oui. Dans nul endroit de ses écrits de jeunesse Heidegger n'a pris ses distances envers les positions nietzschéennes ou n'a formulé des objections à leur sujet. Plus encore, chaque fois qu'il était question de Nietzsche, il ne s'est pas seulement contenté de souligner son accord avec lui, mais aussi à exprimer des éloges et une admiration sans bornes pour sa manière de faire de la philosophie.

Cette connivence contraste nettement avec son attitude critique et souvent orageuse à l'égard des philosophies qui se sont réclamées de lui, soit les philosophes de la vie et les conceptions du monde. Elle se contraste aussi avec celles qu'il a exprimées à l'égard des philosophes qu'il a le plus fréquentés à cette époque, plus précisément Kant, Hegel, Platon et Aristote. Alors qu'il n'a pas hésité à exprimer nettement ses différences à l'égard de ces penseurs, il a exprimé un consentement sans distance à Nietzsche. Cette appropriation sans réserve a amené Jacques Taminiaux à écrire :

...Si l'on compare, ne serait-ce que formellement, le traitement que réserve (l'ontologie fondamentale) à Nietzsche à celui qu'elle réserve par ailleurs aux penseurs avec lesquels elle s'est le plus longuement débattue, par exemple Aristote, Kant, Husserl, le contraste est frappant. Le traitement réservé à chacun de ces penseurs à l'allure d'un geste double qui est de réappropriation pour une part et de mise à distance

critique pour une autre. Seul le traitement réservé à Nietzsche a l'allure d'un geste univoque de réappropriation sans distance.⁸¹

La question est maintenant de savoir si cet accord s'est fait au prix d'une violence herméneutique. A-t-il été arraché de force? Cette connivence est-elle réelle ou bien cache-t-elle des tensions que Heidegger s'est efforcées de taire?

Nous avons essayé de montrer dans ce travail que cette connivence n'est ni obtenue de force, ni non plus par une déformation du texte nietzschéen. Elle s'est réalisée grâce à une appropriation de Nietzsche qui n'est pas non plus une simple intégration de son œuvre dans la moule de l'ontologie fondamentale, ni une répétition simple de ses thèses⁸². Cette appropriation s'est réalisée grâce à une entente et un accord sur la nécessité d'un dépassement de la philosophie spéculative et la fondation d'une philosophie qui prend son envol à partir de la vie elle-même. Cet accord essentiel sur l'importance de la vie pour la philosophie a rejailli dans *Être et temps* sur les questions de la temporalité, de l'historialité et de l'histoire.

Mais ce qui est important, c'est que par cette approbation, Heidegger n'a pas marqué seulement une entente fondamentale avec Nietzsche sur la tâche de la philosophie. En lisant la pensée de Nietzsche à partir du site de l'ontologie fondamentale, il a ouvert cette philosophie sur des horizons autres qu'elle ne pouvait soupçonner elle-même. Il l'a présenté sous un autre jour et lui a procuré une fraîcheur qu'elle n'avait pas. Et c'est bien là le mérite de toute interprétation.

⁸¹ Taminaux Jacques, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Grenoble, Millon, 1989, p 248.

⁸² David, Farrell Krell soutient dans son article *Heidegger/Nietzsche* publié dans *l'Herne*, Paris, Éditions de l'Herne 1983, p 202 que « la *Grunderfahrung* d'*Être et temps* et la lecture de Nietzsche par Heidegger sont étroitement liées». Il écrit quelques lignes plus loin : «Bien que Nietzsche ne soit que rarement cité dans *Être et temps*, il se pourrait bien qu'il soit le génie qui règne sur cette œuvre...»

Pour conclure, notons que cette appropriation silencieuse et à peine dévoilée va devenir de plus en plus manifeste dans les années trente. Cependant, dix ans plus tard, ni le cadre, ni la «situation herméneutique» ne seront les mêmes. Beaucoup d'eau aura coulé sous les ponts durant les dix années qui séparent *Être et temps* des cours sur Nietzsche. Au cours de cette décennie, non seulement Heidegger s'est enfoncé dans le borbier politique, mais il a aussi repensé de nouveau la totalité de son projet philosophique. Sa deuxième lecture de Nietzsche portera les traces de ces deux événements.

Troisième section

Dialogue Heidegger-Nietzsche dans les cours de 36-37 et
dans les «*Beiträge zur Philosophie*»

Après le dialogue souterrain, mais néanmoins important dans les cours de Marburg et dans *Sein und Zeit*, nous nous confrontons maintenant à une étape cruciale dans le rapport de Heidegger à Nietzsche, celle de la fin des années trente. Avant de commencer cette enquête, soulignons qu'après *Être et temps*, Heidegger n'a abandonné Nietzsche que pour le retrouver tout juste après la fin de son expérience politique des débuts des années trente. La présence de plusieurs allusions élogieuses à sa pensée dans le cours du semestre d'été 1935⁸³ en témoigne. Cependant, en dépit de l'importance de toutes ces références, celles-ci n'égalent en rien le travail systématique amorcé à partir de la session d'hiver 36/37, celui qui a donné le coup d'envoi à l'interprétation monumentale qu'on connaît.

Dans le travail qui va suivre, il ne sera question que des deux premiers cours et des *Beiträge*. Si ces deux textes intéressent cette thèse, c'est parce qu'ils marquent le commencement d'un dialogue caractérisé par une présence massive de Nietzsche dans la pensée de Heidegger et aussi parce que Heidegger, contrairement aux cours et aux textes qui leur succéderont, a manifesté une réelle volonté de dialogue. Les commentaires extrêmement serrés des textes de Nietzsche démontrent une détermination inébranlable de la part de Heidegger de faire ressortir le caractère agissant de la philosophie de Nietzsche et de tisser des liens étroits avec sa pensée. Malheureusement, ces aspects deviendront de moins en moins manifestes dans les cours subséquents⁸⁴ où Heidegger s'est mis

⁸³ Dans l'introduction du cours de 1935, Heidegger partage avec Nietzsche la compréhension de ce qu'est la philosophie. Il le cite deux fois dans la même page : « Un philosophe : c'est un homme qui ne cesse de vivre, de voir, de soupçonner, d'espérer, de rêver des choses extraordinaires ». Il continue un peu plus loin. « la philosophie... c'est la vie libre et volontaire dans les glaces de la haute montagne ». Voir *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p.25. À la page 144 du même texte, il concède à Nietzsche qu'il y a une continuité entre le platonisme et le christianisme : « Nietzsche a raison de dire que le christianisme est un platonisme pour le peuple ».

⁸⁴ Michel Haar dans *La Fracture de l'histoire*, Grenoble, Million, 1994, p 160-161 et dans l'entretien réalisé avec lui par Marc Crépon et Marc De Launay dans *L'Herne*, Paris, Editions de l'Herne, 2000, p 265, 266; Hanna Arendt dans *Life of the mind II*, N.Y., Harcourt Brace Jovanovitch, 1977-1978, p

graduellement à prendre ses distances vis-à-vis de la pensée de Nietzsche et à confiner ses thèses essentielles à la métaphysique.

La méthode choisie pour présenter ce dialogue est la même que celle que nous avons suivie dans la partie précédente. Ce qui change, c'est le concept autour duquel le dialogue va porter. Alors que, dans la première partie, le concept central était la vie, dans celle-ci, il sera l'Être. Mais puisqu'il n'y a pas une ontologie explicite chez Nietzsche, c'est-à-dire un questionnement au sujet de l'Être comme tel, nous verrons bien que Heidegger ne ménagera aucun effort pour rendre cette «ontologie dormante» explicite. Il va tenter de la retracer partout où elle se dissimule, plus particulièrement dans les interrogations nietzschéennes sur la vérité, sur le temps, sur l'homme et sur l'histoire.

Il existe certes d'autres concepts nietzschéens qui portent les traces de cette ontologie. Citons seulement à titre d'exemple la question de Dieu ou de l'art. Cependant, en dépit de l'importance capitale de ces concepts, nous avons choisi de limiter notre recherche uniquement à la vérité, au temps, à l'homme et à l'histoire. Ce choix n'a d'autres raisons que le souci de concision et le risque d'éparpillement.

Avant de rentrer dans le vif du sujet et pour mieux comprendre les différentes articulations de ce dialogue à partir des concepts que nous avons établis, il importe d'abord de présenter sommairement les trois textes sur lesquels nous allons nous

172-178; David Farrell Krell, dans son article Heidegger/Nietzsche publié dans *l'Herne*, Paris, Éditions de l'Herne, 1983, p 202 et enfin Reiner Schürmann dans les *Hégémonies brisées*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1996, p. 766, ont tous insisté sur le tournant qu'a subi l'interprétation heideggerienne de Nietzsche dans la deuxième série de cours.

baser et qui sont les deux cours : *La volonté de puissance en tant qu'Art* et *L'Éternel retour du même* et l'essai *Les Beiträge zur Philosophie*.

I Introduction aux cours et aux *Beiträge zur Philosophie*

Dans cette partie introductive qui se divise en deux segments, l'une, consacrée aux deux premiers cours et l'autre, aux *Beiträge*, ce qui est recherché, ce n'est pas une présentation extérieure de leurs contenus. Dans la première partie, il sera question de montrer une dimension essentielle du dialogue Heidegger-Nietzsche, celle qui porte sur la compréhension heideggérienne des concepts de volonté de puissance et d'Éternel retour du même. La deuxième partie aura pour but une présentation des concepts heideggériens de premier commencement, de passage et de l'autre commencement. Ce qui est recherché dans cette deuxième partie c'est une familiarisation avec ces termes essentiels en vue d'une meilleure compréhension des subtilités du différend que Heidegger a eu avec Nietzsche au sujet du temps, de la vérité, du nihilisme, de la subjectivité et, par-dessus tout, de l'Être même dans les *Beiträge*⁸⁵.

1 Introduction au cours

La volonté de puissance en tant qu'art et *L'éternel retour du même* sont les titres du premier et du second cours de Heidegger sur Nietzsche professés consécutivement durant la session d'hiver 1936-1937 et la session d'été 1937, mais publiés, en version modifiée en 1961 comme la première et la seconde partie du *Nietzsche I*. Dans ces cours, il est surtout question d'une interprétation des concepts de volonté de puissance et d'Éternel retour du même à la lumière de la question conductrice de la philosophie.

⁸⁵ Le différend sur ces questions sera l'objet de la deuxième partie de cette section.

1.1 La volonté de puissance dans les deux premiers cours

Heidegger soutient que ce concept représente avec l'Éternel retour la pierre angulaire de la philosophie de Nietzsche. Cependant, à la différence de l'Éternel retour qui était jusqu'au milieu du siècle dernier qualifié par les critiques comme un avatar théorique ou du moins une croyance de jeunesse que Nietzsche a fini par abandonner dans sa maturité, la volonté de puissance était considérée, depuis le vivant de Nietzsche, comme sa contribution la plus significative en philosophie. La consécration de ce concept était d'abord confirmée par les premiers éditeurs qui ont donné le titre *Volonté de puissance* à l'œuvre posthume du philosophe. Elle était ensuite entérinée par plusieurs cercles d'artistes, de poètes, de penseurs politiques et de philosophes de la vie. Enfin, elle était sanctionnée par la plupart des commentateurs et historiens de la philosophie, de Bertman à Beaumler.

Dans les deux premiers cours, Heidegger ne ménage aucun effort pour défaire toutes les interprétations faites par ses prédécesseurs de ce concept. Sa stratégie comporte trois mouvements. 1) Dans un premier lieu, il s'agit de montrer que la volonté de puissance ne renvoie nullement à un mode de comportement d'un sujet, qu'elle n'est pas obtenue par déduction à partir des théories scientifiques et qu'elle n'a aucune teneur politique. 2) Le deuxième mouvement consiste à montrer qu'avec le concept de volonté de puissance, Nietzsche est entré en dialogue avec les plus hautes sphères de la tradition philosophique occidentale. 3) Une fois ces deux points démontrés, Heidegger présente en troisième lieu sa propre compréhension de la volonté de puissance selon laquelle celle-ci n'est rien d'autre qu'une réponse à la question essentielle de la philosophie : qu'est-ce que l'être?

1) La volonté de puissance n'est pas un concept psychologique parce Nietzsche ne l'a jamais compris comme une faculté de l'âme, mais bien comme l'essence de toute chose. Elle englobe le tout de l'étant et rien ne lui est extérieur. Même la puissance fait partie intégrante d'elle. Celle-ci n'est pas un but vers lequel la volonté pencherait, mais bien quelque chose qui décrit son essence. La volonté de puissance est en ce sens volonté de volonté. Elle n'est en aucune façon un désirer ou une pure convoitise de quelque chose d'extérieur, car dans la volonté il n'y a pas d'intérieur et d'extérieur, ni de sujet ni d'objet. Dans le vouloir même se trouvent inclus la chose voulue et le voulant. «Le vouloir veut le voulant » et du même coup il « pose la chose voulue »⁸⁶.

Parce qu'elle est puissance, la volonté n'est ni amorphe, ni frappé de fixité. Elle est un constant vouloir d'aller-par-delà-elle-même. Et c'est justement parce qu'elle est ce genre de vouloir de dépassement constant de soi qu'elle est toujours déjà puissance. Elle l'est, car aussitôt qu'elle fléchit, elle cesse d'être volonté. N'étant donc ni but, ni faculté de l'âme, mais uniquement une puissance et un vouloir d'aller-au-delà-de-soi, la volonté de puissance se révèle comme résolution et comme commandement pur.

La volonté de puissance n'est pas non plus un concept physiologique, et cela, même si Nietzsche l'a parfois décrit comme affect, passion et sentiment, ouvrant ainsi la porte large ouverte à toutes les récupérations biologistes et scientifiques du concept. Par les mots affect, passion et sentiment, Nietzsche ne fait pas référence à des réactions physiologiques telles la colère, l'amour, la haine ou autres, il fait plutôt allusion à « ses modes fondamentaux dans lesquels repose l'humain être-là,

⁸⁶ Nz, I, 43, 44 et 45.

modes selon lesquels l'homme subit le *Là*, l'ouvert et le celé de l'étant dans lequel il se tient »⁸⁷. La volonté est en ce sens une *Stimmung* dans laquelle l'homme se trouve toujours déjà et une disposition originaire qui l'ouvre à l'étant. Dans la volonté s'ouvre et demeure ouvert à l'homme l'étant dans lequel nous nous trouvons. Dans ce sens, elle n'est ni affect, ni passion, ni sentiment, mais la forme originelle de l'affect ou l'affect du commandement. Elle est la passion de se commander à soi.

Il est important de souligner ici la force de l'argument heideggérien qui s'attaque aux compréhensions scientistes de la volonté à l'endroit même où elles se pensent être en toute sécurité, au moment même où elles pensent avoir trouvé l'argument irréfutable sur lequel elles peuvent asseoir leurs compréhensions physiologistes de la volonté chez Nietzsche. Heidegger reconnaît qu'une compréhension physiologiste peut paraître légitime. Il écrit : «Il est indéniable qu'aux affects, aux passions et aux sentiments appartient aussi tout ce dont la physiologie fait son domaine »⁸⁸. Mais ce serait mal connaître Nietzsche que de se précipiter vers de telles conclusions et de confondre la volonté de puissance à une excitation ou à une réponse nerveuse. Ce serait faire preuve d'imprudence herméneutique que d'insinuer que Nietzsche comprend la volonté de puissance de la même façon qu'un biologiste comprend une indigestion ou un malaise gastrique.

La volonté de puissance n'est pas un concept politique. Dès le début du cours, Heidegger a exclu toutes les interprétations qui, après la parution en 1931 du célèbre ouvrage de Beaumler : *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*⁸⁹, ont connu un

⁸⁷ Nz, I, 47.

⁸⁸ Nz, I, 47.

⁸⁹ A. Beaumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931. Après une première partie de commentaire métaphysique où il ne ménage aucun effort pour exclure l'Éternel retour de la pensée

essor foudroyant en Allemagne et dans le monde et qui ont eu pour conséquence de faire de Nietzsche l'ancêtre de la doctrine nazie. Selon Heidegger, pour qu'une interprétation politique du concept de la volonté de puissance soit viable, il faut démontrer au préalable que Nietzsche privilégie ce domaine de l'étant sur un autre ou qu'il oriente son concept de volonté de puissance vers la sphère politique. Or, ceci n'est pas du tout le cas. La volonté de puissance ne privilégie pas un domaine de l'étant sur un autre, mais exprime l'essence de l'étant dans sa totalité. Elle embrasse tous les domaines et ne supporte aucune fragmentation de l'étant en politique, psychologique, biologique ou autres. Heidegger trouve l'interprétation de Beaumler très surprenante parce que Beaumler lui-même a fortement contesté la lecture psychophysiologique de Klages en la qualifiant de limitatrice du concept de volonté à la sphère physiologique⁹⁰.

Enfin, Heidegger refuse que l'on fasse une lecture historique du concept de la volonté de puissance. La compréhension de ce concept ne se fait pas en le soumettant au zèle des érudits et des historiens de la philosophie qui finissent, le plus souvent, sous le couvert de l'objectivité, par le réduire à un simple objet de l'histoire de la philosophie. Pour comprendre la volonté de puissance, il faut la saisir comme une réponse à une question qui nous vient du fin fond de l'histoire de la pensée occidentale, celle portant sur l'être de l'étant. C'est aussi la comprendre comme une parole agissante qui nous est adressée « afin que nous devenions libres pour soutenir le suprême effort de la pensée »⁹¹ et dépasser du même coup la métaphysique. Quand les historiens et érudits s'acharnent pour soutirer une explication objective et neutre de ce concept, ce qu'ils perdent de vue,

nietzschéenne, l'auteur présente dans la seconde partie Nietzsche comme le penseur de la volonté de puissance, mais celle-ci est comprise comme une doctrine dirigée contre l'occident en vue d'une fondation de la souveraineté de l'homme nordique (allemand).

⁹⁰ L. Klages, *Die psychologischen Errungenschaften F. Nietzsches*, Leipzig, 1926.

⁹¹ Nz, I, 15.

c'est sa force agissante. Ce qu'ils gardent, par contre, ce ne sont que des pensées inertes et inoffensives, faciles à classer selon les périodes ou les écoles. Contre ces compréhensions historiques, Heidegger va en proposer une historiale.

La réhabilitation de Heidegger ne s'arrête pas donc après la dénonciation des interprétations physiologiques, psychologiques et historiques de la volonté de puissance. Il ne suffit pas de démontrer que le concept de volonté de puissance n'est pas de nature psychologique, physiologique, politique ou historique pour que son rapatriement dans l'arène philosophique soit assuré. Il faut montrer aussi qu'en pensant la volonté de puissance, Nietzsche a noué des liens avec les plus hautes sphères de la pensée occidentale, de Platon et Aristote jusqu'à Schelling et Hegel.

2) En pensant la volonté comme commandement, Nietzsche ne s'est pas aventuré dans un domaine étranger à la réflexion philosophique, bien au contraire, il n'a fait que perpétuer une tradition doublement millénaire qui a pensé la volonté en relation intime avec la question de l'être. Ainsi quand il a affirmé qu'en « tout acte de volonté, il est une pensée qui commande, et que l'on se garde bien de croire que l'on peut séparer cette pensée du vouloir, comme s'il subsistait encore l'ombre d'une volonté après pareille séparation », Nietzsche n'a fait rien d'autre que renouer avec ce que les Grecs ont appelé *ῥόγεξις*⁹² et le *voëiv*. Ces deux termes, tout comme le vouloir nietzschéen, renvoient au geste de se proposer (de convoiter) une chose en se la représentant. Par le concept de volonté, Nietzsche a fait également signe à ce que les médiévaux ont pensé lorsqu'ils ont décrit la *voluntas*

⁹² La convoitise.

comme *appetitus intellectualis*, aussi à ce que Leibniz a entendu par *appetitus* et, enfin, à ce que Kant a entendu par la volonté en la comprenant comme la faculté de convoiter qui agit selon les concepts.

Par le concept de volonté de puissance et de force, Nietzsche a renoué aussi avec la pensée d'Aristote. Les mots volonté et puissance expriment sensiblement la même chose que ce que ce dernier a pensé par les mots *δύναμις*, *ἐνέργεια* et *ἐντελέχεια*. La volonté de puissance est chez lui, comme elle l'était chez Aristote, un «être-en-état-de», c'est-à-dire une puissance (*δύναμις*). Elle est aussi un «être en acte» car elle est un plein exercice de la souveraineté (*ἐνέργεια*). Et tout en étant un vouloir-par-delà-soi-même qui est aussi un venir-à-soi, la volonté de puissance est une affirmation de l'essence, donc *ἐντελέχεια*. Ainsi, en pensant la volonté de puissance comme «être-en-état-de», comme «vouloir-par-delà-soi-même» et comme «venir-à-soi», ou pour le dire autrement, en l'appréhendant comme une action possible, ensuite, comme une réalisation de cette possibilité et, enfin, comme affirmation de l'essence, Nietzsche a noué avec les plus vastes circuits de la pensée occidentale et plus particulièrement avec Aristote. Heidegger écrit : «Bien que Nietzsche ne connaisse pas le lien caché et vivant de son concept de puissance, en tant que concept de l'Être, avec la doctrine d'Aristote et que ce lien demeure apparemment fort lâche et indéterminé, on peut dire que la doctrine aristotélicienne a plus de rapport avec la doctrine nietzschéenne de la volonté de puissance qu'avec aucune autre doctrine des catégories et des modalités de la philosophie de l'école ».⁹³

Mais, en plus de ces liens qu'on vient tout juste d'évoquer et que Nietzsche n'explicitent pas, il en existe d'autres qui sont beaucoup plus apparents. En

⁹³ Nz, I, 65.

pensant la volonté de puissance, Nietzsche avait certes présent à l'esprit la philosophie de Schopenhauer et l'idéalisme allemand. Or, toute cette tradition n'a pas pensé la volonté et la puissance comme des catégories psychiques, biologiques ou autres, elle les a pensé en rapport direct avec la question de l'être de l'étant. Nietzsche, nous dit Heidegger, savait bien à quel point ce concept était central dans la philosophie de Schelling, de Hegel et de Leibniz. Il savait que pour eux la volonté est le synonyme de l'Être. À la question « Qu'est-ce que l'être de l'étant? », Schelling a répondu « qu'il n'y a aucun autre être que le vouloir. Le vouloir est l'être original »⁹⁴. Hegel a répondu que « l'être est savoir, mais un savoir essentiellement identique au vouloir » et Leibniz que « l'être est l'unité entre la représentation et la pensée »⁹⁵. La thèse de Nietzsche que tout est volonté de puissance ne peut être comprise que comme une réponse à ces philosophies et, par conséquent, une réponse à la question de l'Être. Nietzsche œuvre dans les mêmes espaces que la tradition qui l'a précédée. À chaque fois qu'il est question chez lui de volonté ou de puissance, c'est bien de l'être qu'il s'agit. Par ce concept, il a réagi et du même coup contribué à ce que la tradition pense comme l'être. Il serait donc totalement erroné de comprendre la volonté de puissance de Nietzsche comme relevant d'un registre autre que celui de la philosophie ou de réduire sa portée à un domaine ou à un autre de l'étant.

Avec la libération du concept de volonté de puissance du psychologisme et du biologisme et ensuite avec sa réinsertion dans l'histoire de la philosophie se sont accomplies deux étapes cruciales dans le dégagement de son vrai sens. Reste maintenant une dernière étape décisive, celle qui consiste à comprendre comment

⁹⁴ Nz, I, 59.

⁹⁵ Nz, I, 59.

par la volonté de puissance, Nietzsche a pensé la question de l'être et en quoi consiste la singularité de sa réponse.

3) Heidegger soutient que par le concept de volonté de puissance, Nietzsche a répondu à la question directrice de la métaphysique occidentale : qu'est-ce que l'Être? Or, dans cette question, ce qui est entendu par Être, c'est le caractère fondamental de l'étant, c'est-à-dire ce qui fait que l'étant soit ce qu'il est. L'Être dans la tradition métaphysique se rapporte exclusivement à l'étant et toute question le concernant ne vise rien d'autre que l'explicitation de son fondement. À cette question : qu'est-ce que l'être de l'étant, Nietzsche a répondu : la volonté de puissance. Mais comment la volonté de puissance peut-elle être une détermination de l'étant dans sa totalité ?

Pour comprendre cette réponse nietzschéenne, Heidegger a tenté dans un premier moment une compréhension (3.1) du sens que Nietzsche a donné aux termes de volonté et de puissance et à la nature de leur relation. Il a tenté ensuite (3.2) de la comprendre, tout comme Nietzsche d'ailleurs, en partant de l'expérience artistique. Ce n'est que lorsqu'il a achevé ces deux étapes qu'il (3.3) est à même de risquer une décision sur la juste portée de ce concept dans l'histoire de la pensée occidentale et sur sa juste contribution au dépassement de la métaphysique

(3.1) La thèse de Nietzsche qui qualifie l'étant dans sa totalité comme volonté de puissance ou, dite différemment, comme le dernier fatum auquel nous aboutissons provient d'une position philosophique fondamentale selon laquelle l'étant est

d'abord et avant tout devenir. Or, nous savons que le devenir, contrairement à l'Être parménédien, ne supporte pas le repos et la constance. Pour qu'il soit, il faut qu'il y ait un déploiement continu de puissance et de force, un changement et un mouvement ininterrompu. Le devenir suppose donc un vouloir constant d'aller au-delà-de-soi. Penser l'étant dans sa totalité comme devenir, c'est donc pour Nietzsche le penser comme un vouloir voulant aller au-delà-de-soi en s'intensifiant. Ce vouloir qui se déploie sans fléchissement est et doit donc nécessairement être puissance. L'aller-au-delà-de-soi continu suppose une intensification de force (et non un fléchissement, ni un repos) et par conséquent une puissance toujours à l'œuvre.

Cependant, cette volonté s'intensifiant n'est en aucun cas pour Nietzsche de nature téléologique. La volonté ne vise pas quelque chose en dehors d'elle qui serait, par exemple, la plénitude de la force. Le voulu et le voulant font partie de l'essence du vouloir. Le génitif qui lie la volonté à la puissance n'est pas à comprendre comme liant deux choses différentes, bien au contraire, la puissance est la même chose que la volonté. Elle est le synonyme du vouloir. Heidegger n'hésite pas d'ailleurs à parler de la volonté de puissance comme volonté de volonté. Il appartient à la volonté d'être puissance, d'être un «aller-au-delà-de-soi» qui ne fléchit pas, car s'il cède ou faiblit, il cesse d'être volonté. La volonté de puissance est en ce sens une résolution pure, un «commandement à soi» qui ne fléchit pas et qui ne connaît pas un dehors de soi. En voulant la puissance, la volonté se veut elle-même et ne fait rien d'autre que de répondre à son essence. Elle est dans ce sens nettement antitéléologique car, elle est un «aller-au-delà-de-soi» qui retourne sur lui-même. Et ce n'est que par ce retour sur soi (et à soi), qu'elle s'intensifie et s'accroît indéfiniment.

Heidegger soutient qu'en déterminant la volonté de puissance de cette manière, Nietzsche a défini l'étant d'une façon singulière. Celui-ci n'est plus comme l'a cru Héraclite un devenir, une fuite éternelle, un fleuve dans lequel on ne peut se baigner qu'une seule fois, il n'est pas non plus Être comme l'a pensé le vieux Parménide, mais un devenir qui retourne sur lui-même. Par ce geste de retour sur soi, le devenir nietzschéen se démarque nettement de toutes les explications de l'étant qui l'ont précédées. Avec ce retour le devenir devient aussi Être. Tout est volonté de puissance. La volonté de puissance est devenir. Mais le devenir est aussi Être.

3.2) Cette structure complexe de la volonté de puissance qui présente l'étant comme un «aller-au-delà-de-soi» (devenir) et en même temps un «retour-à-soi» (Être), Nietzsche va la vérifier partout, mais plus particulièrement dans l'art. La preuve, c'est que le quatrième chapitre du troisième livre de la *Volonté de puissance* porte le nom: *La volonté de puissance comme art*. La thèse, défendue aussi bien dans ce chapitre que dans d'autres, est à première vue déroutante. Elle se résume en deux phrases : la volonté de puissance est le caractère fondamental de l'étant. Elle est aussi art. Qu'est-ce que cela veut dire au juste?

La première partie de la thèse est maintenant devenue compréhensible grâce à ce qui vient d'être dit dans les paragraphes précédents, mais la seconde l'est beaucoup moins, car nous savons que la volonté de puissance ne touche pas à un seul domaine de l'étant, mais à sa totalité. Comment alors Nietzsche peut-il élever l'étant artistique, en l'occurrence le beau, par-dessus tous les autres domaines en le qualifiant de volonté de puissance ? Pour résoudre cette impasse, Heidegger répond que l'art chez Nietzsche n'a pas uniquement pour objet le Beau artistique,

mais l'étant dans sa totalité. Par l'art, Nietzsche a pensé l'étant en son être et non un seul domaine de l'étant. Son esthétique est d'abord et avant tout une métaphysique. En elle, il n'est pas question du beau et de l'agréable dans le sens moderne du terme, mais plutôt de l'être de l'étant. Dans l'art, ajoute-t-il, se dévoile de façon insigne l'essence de la volonté de puissance et aussi, du même coup, l'essence de l'étant dans sa totalité. Pour comprendre cette thèse, Heidegger conduit le lecteur dans un long périple à l'intérieur de l'esthétique métaphysique de Nietzsche.

L'art dans l'esthétique nietzschéenne, nous dit-il, est fondé sur l'artiste et non sur l'œuvre. Ceci veut dire que, pour Nietzsche, l'essence de la création a un seul et unique foyer, le créateur. Parce que l'artiste est le centre de cette esthétique, Nietzsche a décrit la création comme un pouvoir-produire du créateur, un pouvoir-créeur, un pouvoir qui conduit à l'être quelque chose qui ne l'était pas. À ce pouvoir qui fait en sorte que la création vienne à l'être, Nietzsche donne le nom d'ivresse. Mais attention, il ne faut surtout pas confondre l'ivresse nietzschéenne avec l'ivrognerie, bien au contraire, elle est l'excitation nécessaire qui permet à tout grand art d'être toujours en lien avec les pulsions de la vie et avec le sensible. Ce qui résulte de l'ivresse artistique n'est pas une confusion et un relâchement des nerfs, ni non plus une agitation et une effervescence creuse semblable à celle qu'on remarque chez l'ivrogne, mais bien une puissance qui fixe l'artiste dans le monde et qui lui permet aussi d'accéder à la clarté et à la transcendance. L'ivresse est ce qui lie l'art au sensible, mais l'ouvre en même temps à l'εἶδος, à la forme. Nietzsche qualifie l'ivresse d'état esthétique fondamental qui lie l'artiste au devenir et qui fait en sorte que, dans la création, se vérifie d'une part la trace de sa provenance essentielle, soit l'accroissement et l'intensification de la force et du mouvement d'aller-au-delà-de-soi et, d'autre part, la tranquillité du simple, le

retour-à-soi et l'ouverture au monde des formes et à la clarté transcendante de l'εἶδος⁹⁶

Cette ivresse est ce qui donne naissance au grand art et au grand style. Parce qu'elle est à l'œuvre dans cet art, elle empêche la création de devenir contemplation pure ou agitation et effervescence. Tout en étant transcendance, calme et tranquillité des formes, grâce à l'ivresse, le grand art recèle le déchaînement et la puissance du devenir. Il est ce qui joint, sous le même joug, d'un côté le chaos du monde et, de l'autre, la loi et la règle. La physiologie de l'art exprime cette double provenance.

Nietzsche a utilisé le terme provocant de physiologie de l'art pour souligner nettement sa différence avec l'art classique contemplatif et amoureux des formes mais dépréciateur du sensible. Selon lui, le grand art n'est possible que lorsqu'il noue avec monde auquel il appartient en premier chef, soit le monde des pulsions et de la vie. Ce n'est que lorsque cet ancrage est assuré qu'il peut ensuite embrasser la sérénité et la tranquillité de la forme. Dans le grand style, l'abondance de la vie n'est jamais niée par la forme. Elle se trouve maîtrisée par la règle et par la loi sans jamais être dépassée.

En quoi ces réflexions sur l'art, sur la création et sur leurs rapports à la vie peuvent-elles nous renseigner au sujet de la volonté de puissance comme

⁹⁶ Michel Haar conteste cette interprétation. Heidegger, selon lui, avait une méfiance à l'égard du corps et de la physiologie d'artiste de Nietzsche. Dans son interprétation de ce dernier, il a tenu à exclure tout pouvoir inventif au corps. Voir à ce sujet *La fracture de l'histoire*, Grenoble, Million, 1994, p 152-153.

exprimant l'être de l'étant, ce qu'est l'étant en vérité ? En d'autres termes, en quoi une esthétique de l'artiste peut-elle nous renseigner sur la question métaphysique par excellence : qu'est-ce que l'étant en sa vérité ? La réponse de Heidegger est qu'il n'existe chez Nietzsche aucune distinction entre ce qui est esthétique et ce qui est métaphysique. Les réflexions sur l'art expriment une pensée sur l'étant en sa vérité. Il écrit à ce sujet :

Apparemment esthétique de prime abord, sa pensée sur l'art est métaphysique dans sa plus intime intention, soit une détermination de l'être de l'étant. Le fait historique que toute esthétique véritable... se liquide elle-même, constitue le signe indubitable de ce que, d'une part, l'interrogation sur l'art n'est pas fortuite, mais que d'autre part, elle n'est pas non plus l'essentiel⁹⁷.

L'esthétique de Nietzsche est plus métaphysique qu'autre chose. La structure de l'art décrit autant la création artistique que la charpente même de la volonté de puissance⁹⁸. La création artistique recèle la manière essentielle dont l'étant se déploie en tant que de l'étant. En tant qu'art (et volonté de puissance), l'étant est en même temps le sensible, le devenir et le déchaînement des forces, mais aussi l'Être, c'est-à-dire le calme et la tranquillité de la forme. Dans la volonté de puissance, tout comme dans la création artistique, règne aussi bien le devenir que la simplicité de l'Être. Les contraires : devenir et être, ne sont ni niés, ni assimilés l'un dans l'autre, ni non plus dépassés dialectiquement. Ils sont conservés dans l'unité d'un joug. Heidegger trouve dans la phrase de Nietzsche « *Récapitulation* : donner au devenir l'empreinte du caractère de l'Être – Voilà *la suprême volonté de puissance* » la quintessence de sa pensée, soit l'unité essentielle du devenir et de l'Être.

⁹⁷ Nz, I, 122. Il écrit aussi dans la page 128 que « son esthétique n'en est plus une ».

⁹⁸ Nz, I, 115.

3.3) Maintenant, nous comprenons pourquoi Nietzsche, sa vie durant, a privilégié l'art à la vérité. Quand il dit que l'art a plus de valeur que la vérité, il n'exprime pas par là un choix entre deux disciplines, deux approches ou deux visions du monde, mais une position philosophique fondamentale. Par cette thèse, il répond d'une façon singulière à la question métaphysique par excellence en soutenant que l'étant dans sa totalité n'est pas vérité mais art, qu'il n'est pas ni Être ni devenir mais devenir et Être.

En répondant de la sorte, Nietzsche installe l'art comme le seul et unique contre-mouvement capable de s'opposer aussi bien aux philosophies de l'être, de la constance et de la chose en soi (et bien entendu de toutes leurs filiales qui sont la morale, les religions et les sciences) qu'aux philosophies du devenir permanent. La philosophie de l'art chez Nietzsche dépasse donc de loin la simple réflexion sur la création artistique, elle comporte une thèse fondamentale visant à dépasser une manière doublement millénaire de faire de la philosophie, manière qui a séparé le devenir de l'être et qui a, dans la plupart des cas, dévalué le devenir en le considérant un presque non-être, un lieu de la corruption et de l'effondrement de la vérité. L'art pour Nietzsche représente le seul remède à une vérité de l'εἶδος, une vérité qui répugne au devenir et qui habite dans les cieux étrangers à la vie: le suprasensible.

L'art est dans ce sens le seul contre-mouvement capable de déloger la métaphysique occidentale. Il l'est parce qu'en lui se révèle la vérité du monde et de l'étant dans sa totalité. Tout comme l'art, l'étant n'est pas constance et présence, ni devenir pur. Il est devenir et Être, chaos et loi, aller-au-delà-de-soi et venir-à-soi. À l'histoire qui dévalorise le devenir et se réfugie dans les cieux de la soi-disant

vérité, Nietzsche prêche une autre histoire où l'être et le devenir seront valorisés et où l'art aura plus de valeur que la vérité suprasensible.

Avec la phrase « L'art a plus de valeur que la vérité », Nietzsche n'exprime donc pas une préférence entre deux domaines, il exprime plutôt une thèse fondamentale qui vise à déloger la vérité de sa transcendance pour la rapatrier au monde auquel elle appartient, soit le sensible. Ce n'est qu'avec ce délogement que le monde suprasensible disparaîtra de lui-même. Ce n'est qu'avec lui que disparaîtront aussi toutes les succursales de l'Idée, soit la morale, la religion et la métaphysique. L'art est le contre-mouvement du nihilisme, c'est-à-dire de la métaphysique, car c'est en lui que se révèlent l'essence de la volonté de puissance et la vérité de l'étant dans sa totalité.

Les résultats de tous ces développements nietzschéens ont donné lieu à une question centrale dans sa philosophie. Si la volonté de puissance, qui est l'expression de ce qu'est l'étant dans sa *vérité*, est art, est-ce que cela veut dire que la tension qui a toujours séparé l'art de la vérité cessera une fois que le monde de la vérité platonicienne sera tombé dans l'inanité? Est-ce que l'art et la vérité deviendront des synonymes et des mots interchangeables aussitôt que l'Être platonicien sera destitué de sa transcendance et rapatrié au monde du devenir? La réponse de Nietzsche est non. Même après le bouleversement du monde platonicien, et le rapatriement de la vérité dans le monde sensible, l'art continuera à être supérieur à la vérité. Cette question est très importante. Nous nous contentons ici de la souligner car nous y reviendrons en détail dans la prochaine partie, lors de l'examen de la question de la vérité.

Avec la fin de cette troisième étape devient compréhensible le rapport entre la volonté de puissance, l'art, l'étant dans sa totalité et la question directrice de la philosophie occidentale. Mais Heidegger nous avertit, dès le début du premier cours, que cette thèse n'est qu'une partie de la réponse nietzschéenne à la question conductrice de la philosophie. La volonté de puissance n'est pas le dernier mot de Nietzsche au sujet de l'être, car l'être de l'étant est aussi Éternel retour du même.

1.2 Le Retour Éternel du même dans les deux premiers cours

Si les critiques sont tous d'accord que la volonté de puissance est le concept central dans la philosophie de Nietzsche, cela n'est pas du tout le cas au sujet de l'Éternel retour du même. Cette doctrine a posé depuis le vivant de Nietzsche d'énormes problèmes pour les commentateurs et les disciples. Certains l'ont rejeté sans appel en la qualifiant de religion ou de pensée irrationnelle de jeunesse que Nietzsche a fini par abandonner dans sa maturité⁹⁹. D'autres l'ont considéré comme un monstre théorique inexplicable qui ne fait pas partie des pensées philosophiques de Nietzsche. La raison principale qu'évoquent les uns et les autres pour expliquer leur rejet de cette doctrine est son incompatibilité fondamentale avec la volonté de puissance. Alors que celle-ci suppose un concept de liberté, l'Éternel retour, disent-ils, appréhende l'existence humaine comme une fatalité aveugle déterminée par un mouvement circulaire qui ne laisse aucune place à la volonté.

⁹⁹ C'est la thèse soutenue par A. Baumler dans son célèbre livre *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig, 1931.

Heidegger ne va ménager aucun effort pour montrer que la doctrine de l'Éternel retour est une thèse fondamentale dans la pensée de Nietzsche et qu'elle est la pensée la plus lourde de sa philosophie. Plus encore, il va tenter de démontrer que la volonté de puissance ne peut être comprise correctement que si elle est mise en rapport avec l'Éternel retour. Ces deux doctrines sont parfaitement compatibles l'une avec l'autre et elles deviennent totalement incompréhensibles si on les appréhende séparément. Pour défendre cette thèse, Heidegger a procédé de la même façon que lors de l'examen de la volonté de puissance. Sa stratégie est triple. Elle consiste d'abord (1) à libérer l'éternel retour de tous les alluvions anthropologiques, cosmologiques et autres, ensuite (2), à montrer qu'il concerne la question directrice de la philosophie et, enfin, (3) qu'il est intimement lié à la volonté de puissance car il représente, tout comme elle, une réponse à la question directrice de la philosophie : qu'est-ce que l'être de l'étant?

1 Heidegger soutient dans le deuxième cours que l'Éternel retour n'est ni une croyance inexplicée, ni une religion, ni non plus une doctrine qui découle de prémisses selon un ordre logique de raison. Il commence son argument par une contestation de principe contre la séparation à l'intérieur de la pensée de Nietzsche entre ce qui relève de la croyance et ce qui relève de la connaissance. Cette ségrégation entre le logique et l'illogique, le solide et le mou, soutient-il, se fonde sur un préjugé qui valorise le scientifique et taxe tout ce qui ne rentre pas dans ses moules de croyance. Ce préjugé favorable à tout ce qui est logique est, selon lui, la source de toutes les mécompréhensions en philosophie. Il l'est parce qu'il rend la pensée aveugle au fait incontestable que la plupart des grandes décisions dans l'histoire de la pensée restent le plus souvent longtemps inaccessibles à la raison et

à la logique. La raison est incapable de les comprendre parce qu'elles sont rarement obtenues par déduction logique, mais qu'elles sont l'œuvre d'un saut hors de tous les cadres de la raison.

La position qui qualifie tout ce qui échappe aux critères de la raison et de la logique de croyance ne sera jamais capable de comprendre, ni de juger les doctrines fondamentales obtenues par l'effort ultime de la pensée de surpasser et de redéfinir l'espace dans lequel elle se meut. Elle ne sera jamais capable de comprendre que c'est justement grâce à ces doctrines qui échappent à l'emprise de la raison que la pensée inaugure pour elle-même d'autres espaces et d'autres horizons que justement la raison ne connaissait pas jusqu'alors. Si, par croyance, on fait référence à ces religions secrètes destinées à redéfinir l'espace de la pensée et à sélectionner les hommes capables de supporter le poids le plus lourd, alors l'Éternel retour en est une. Et si par croyance, on fait référence à ces pensées qui échappent à l'ordre des raisons et qui permettent un autre commencement de la philosophie, l'Éternel retour en est certainement une.

En plus de cette objection de principe, Heidegger conteste l'idée de certains critiques selon lesquels Nietzsche a abandonné la doctrine du retour aussitôt qu'il a découvert la volonté de puissance. Une lecture des œuvres complètes, nous dit-il, montre que l'Éternel retour est présent du début jusqu'à la fin du chemin de pensée de Nietzsche. Ces premières apparitions non explicites dans les métaphores de l'anneau et du cercle remontent aux années de jeunesse. Et, depuis ce temps, Nietzsche n'a pas cessé pas d'en faire mention. Du *Gai savoir*, en passant par *Ainsi parlait Zarathoustra* et *Par-delà bien et mal*, jusque dans ses écrits tardifs¹⁰⁰, il est

¹⁰⁰ En 1882, dans le *Gai savoir*, plus précisément dans l'aphorisme 341 le « poids le plus lourd » et 342 « Incipit tragoedia »; en 1883-1884 dans le *Ainsi parlait Zarathoustra* plus précisément dans « De la

toujours question chez lui du temps du retour. Plus encore, Nietzsche a pensé sérieusement donner à son œuvre principale qu'il a commencée à écrire en 1880 le titre de l'Éternel retour du même et non la Volonté de puissance. Heidegger soutient que cette présence continue de la doctrine démontre indubitablement qu'elle n'est pas un avatar ou une religion de jeunesse, mais bien une pensée fondamentale.

Mais la preuve la plus éloquente que la doctrine de l'Éternel retour est une pensée fondamentale de Nietzsche et non pas un monstre théorique se trouve dans l'œuvre de Nietzsche lui-même. Dans la presque totalité de ses écrits, Nietzsche n'a pas hésité à la qualifier de sa pensée la plus profonde, la plus lourde¹⁰¹ et la plus accablante. Il l'a également qualifié de l'énigme de sa philosophie¹⁰² et de la pensée de toutes ses pensées¹⁰³. S'il l'a décrit de la sorte, force est d'admettre qu'elle recèle une réponse à la question la plus lourde, la plus profonde et la plus énigmatique de la pensée, soit celle qui porte sur l'être de l'étant.

Après s'être attaqué à ceux qui décrivent l'Éternel retour du même comme un avatar et un monstre théorique, Heidegger s'est tourné vers certains autres commentateurs qui ont vu dans cette pensée une doctrine d'anthropologie philosophique qui enseigne le déterminisme dans la nature et dans l'action. Heidegger soutient que ce serait mal comprendre Nietzsche que de succomber à ces explications de surface, explications qui mettent dos-à-dos les concepts de

vision et de l'énigme» et dans le «Convalescent»; en 1886 dans *Par-delà le bien et le mal* dans «Circulus vitiosus Deus» et enfin à plusieurs reprises dans le corpus des notations inédites qui couvrent la période de 1886 jusqu'à sa chute fatale dans la folie en 1890.

¹⁰¹ Nietzsche, *Le gai savoir*, Paris, Garnier Flammarion, 1997. § 341.

¹⁰² Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Flammarion, 1969, plus précisément dans le paragraphe *De la vision de l'énigme*, p 204.

¹⁰³ XII, 64. Voir aussi Nz, I, 217.

volonté de puissance et d'Éternel retour en soutenant que le premier exprime la liberté dans la nature et dans l'action et le second, la nécessité aveugle. Il écrit : «Du moins résulte-t-il de notre propre examen que la doctrine du Retour ne saurait être réduite à la prétendue « antinomie » de la liberté et de la nécessité.»¹⁰⁴

À cause de ces objections de principe, Heidegger arrive à la conclusion qu'il ne faut pas succomber aux interprétations de surface et que la seule et unique façon de comprendre l'Éternel retour correctement consiste à le saisir, non pas en contradiction avec la volonté de puissance, mais en accord avec elle. Or, la seule et unique façon de les comprendre ensemble n'est possible que lorsqu'on les appréhende à la lumière de la question directrice de la philosophie qui est: qu'est-ce que l'être?

2 L'Éternel retour porte sur la question conductrice de la philosophie : qu'est-ce que l'étant? Nietzsche répond à cette question de multiples façons, mais Heidegger n'en retient dans le deuxième cours que deux réponses. 2.1) La première se trouve dans les notations qui datent de 1881, avant même la parution du *Gai savoir* et 2.2) la seconde, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.

1.1) Dans les notations de 1881, Nietzsche pose quelques thèses essentielles sur le monde avant d'arriver à la conclusion que celui-ci est Éternel retour du même. La première thèse définit le monde comme force. Plus tard dans son chemin de pensée, Nietzsche remplacera le mot force par celui de volonté de puissance. La deuxième thèse vient préciser la nature et les caractéristiques de cette force.

¹⁰⁴ Nz, I, 312.

Nietzsche la qualifie de finie et de constante. La troisième thèse est le produit des deux précédentes : puisque le caractère fondamental du monde est la force et que cette force est finie et constante, le monde doit donc nécessairement être fini.

Une fois ces thèses énoncées, Nietzsche avertit tout de suite son lecteur qu'il ne faut surtout pas comprendre la finitude du monde en référence à un être infini et qu'il ne faut pas non plus comprendre la constance de ses forces comme pouvant amener un jour à la perfection, à l'équilibre ou à la suspension du devenir. La finitude du monde ne réfère pas à une existence extérieure infinie et sa constance ne peut jamais l'amener ni à la perfection, ni au repos, ni à l'équilibre. Si jamais un équilibre était possible, il aurait été atteint depuis longtemps. Le mouvement du monde ressemble plus à un changement désordonné et chaotique qu'à une poursuite organisée et orchestrée en vue de l'atteinte d'un but, d'un équilibre ou d'une perfection. La constance et la finitude des forces produisent éternellement du chaos.

Néanmoins, tout en étant chaotique, le devenir propre à l'étant n'est pas moins nécessaire. Sa nécessité résulte du fait que la force finie et constante qui le caractérise se produit toujours dans un temps réel, infini et éternel. Or, dans un monde fini qui se déroule dans un temps infini, tout ce qui peut être a *nécessairement* déjà été. Tout ce qui advient est nécessairement le même que ce qui est déjà advenu. L'étant dans sa totalité est donc foncièrement et nécessairement retour de ce qui a déjà été.

Ces thèses sur la finitude des forces et l'infinitude du temps ont conduit Nietzsche à la doctrine de l'Éternel retour. L'étant est retour éternel parce que dans un monde fini (en raison des forces finies qui l'habitent) et éternel (en raison du temps

réel et infini qui le régit), tout ne peut que revenir. L'infinitude du temps et la finitude radicale du monde font en sorte que tout retourne nécessairement comme il était auparavant.

Après l'exposition de ces thèses qui se trouvent dans les notations de 1881, Heidegger arrive à la conclusion que la doctrine du retour n'est pas une idée farfelue qui concerne un domaine insolite, mais bien une pensée sur l'essence du monde dans sa totalité. Pour ceux qui s'objectent à cette illustration en soutenant que l'Éternel retour ne concerne pas le tout de l'étant et qu'il n'est qu'une cosmologie désuète au sujet du monde physique, Heidegger répond que les termes d'existence, de vie et de monde ne signifient rien de plus et rien de moins que l'étant dans sa totalité. Il écrit :

La signification du terme existence, coïncide en gros, nonobstant certaines réserves, avec ce que nous nommons l'étant dans sa totalité.¹⁰⁵

Nietzsche use du mot de vie de façon ambiguë. Chez lui, ce mot nomme la totalité de l'étant, et, du même coup, notre propre manière d'être mêlée pêle-mêle à cette totalité.¹⁰⁶

À en croire Heidegger, quand Nietzsche parle du monde comme force (plus tard, comme volonté de puissance) et éternel retour du même, il renvoie, tout comme lui, à :

La nature inanimée et animée, l'histoire et ses productions, ses fondateurs et ses promoteurs, ses formateurs et ses suppôts, le Dieu, les dieux et les demi-dieux. Nous nommons aussi étant ce qui devient, ce qui naît, ce qui s'évanouit, car déjà ceci n'est plus, ou n'est pas encore le néant. Nous nommons étant le semblant, l'apparence, l'imposture et le

¹⁰⁵ Nz, I, 262.

¹⁰⁶ Nz, I, 220.

faux... Même ce qui limite l'étant, le pur non étant, le néant fait encore partie de l'étant, en ce sens que n'était l'étant, il n'y aurait plus de néant. Or, dans le même temps, nous parlons de l'étant dans sa totalité précisément en tant que ce au sujet de quoi l'on questionne, «*was der Frage würdig ist.*».¹⁰⁷

2) Mais cette doctrine du retour comme réponse à la question de l'étant dans sa totalité, Nietzsche l'a aussi exprimé d'une autre manière dans le troisième livre d'*Ainsi parlait Zarathoustra* sous la forme de l'énigme¹⁰⁸ que voici : alors que Zarathoustra monte vers les hauteurs, accompagné par son nain et ses animaux, l'aigle et le serpent, il aperçoit un portique sur lequel est inscrit le mot *Instant*. Sous ce portique se croisent deux longues ruelles qui proviennent de sens opposés. L'une représente le passé, l'autre, le futur. Ces ruelles butent l'une contre l'autre sous le portique.

Ce que cette image a d'effrayant et d'énigmatique, c'est qu'elle présente le passé et l'avenir non pas comme deux instances isolées qui se dirigent vers deux directions diamétralement opposées menant chacune vers des éternités totalement différentes l'une de l'autre, mais comme courant, dans une course effrénée, l'un en direction de l'autre jusqu'à une rencontre frontale dans l'instant. Ce qui est effrayant aussi, c'est que le présent n'est plus la ligne de partage et de séparation entre deux éternités, mais l'instant dans lequel se produit la collision entre ces instances.

Une fois narrée par Zarathoustra, cette énigme a donné lieu à trois interprétations différentes. La première est venue du nain qui accompagne Zarathoustra dans son

¹⁰⁷ Nz, I, 219.

¹⁰⁸ Il s'agit du deuxième paragraphe de la troisième partie d'*Ainsi parlait Zarathoustra* qui s'intitule De la vision et de l'Énigme.

chemin. Selon lui, l'énigme enseigne que le temps est circulaire. Même si notre vision et l'expérience quotidienne montrent que nous sommes en face de deux lignes droites qui vont jusqu'à l'infini, rien n'empêche de penser qu'il s'agit là d'un cercle qui se referme sur lui-même dans l'Éternité. Le retour et le cercle, conclut le nain, sont à l'origine de toute chose. La deuxième résolution de l'énigme est celle des animaux de Zarathoustra. Ceux-ci ne parviennent pas à fournir une explication différente de celle du nain. La seule différence avec ce dernier, c'est qu'ils chantent le retour et l'expriment dans un langage poétique et enchanté. La troisième interprétation vient de Zarathoustra lui-même. Celui-ci ne donne pas réellement une explication de l'énigme. Zarathoustra n'a pas une connaissance de ce qu'est le temps, parce que, contrairement au nain et à ses propres animaux, il n'est pas le spectateur d'un temps qui s'écoule devant lui. Zarathoustra est lui-même le temps. Il est celui qui se tient dans l'instant, celui qui fait face aux deux opposés et laisse se produire en lui le choc et la collision du passé et du l'avenir. Comprendre l'instant, pour lui, ce n'est rien d'autre que de s'y maintenir. En d'autres termes, pour lui, la seule et unique façon de comprendre le temps, c'est d'être lui-même le temps. Zarathoustra n'a pas proféré un discours sur ce qu'est le temps. Dans le paragraphe intitulé *Le convalescent*, il est présenté par Nietzsche comme celui qui en a fait l'expérience dans le hurlement et dans la souffrance. Pour lui, savoir ce qu'est le temps, c'est être le lieu de la collision frontale du passé et de l'avenir.

À la fin du deuxième cours, Heidegger arrive à la conclusion que ces deux versions de la doctrine du retour décrivent la manière d'être de l'étant dans sa totalité. Si la volonté de puissance le décrit quant à sa constitution (*Verfassung*), l'éternel retour le décrit quant à sa manière (*Weise*). Les deux doctrines renvoient l'une à l'autre.

Elles ne sont pas étrangères. Bien au contraire, elles se complètent mutuellement. Cet étant qui est devenir et Être, «aller-au-delà-de-soi» et «revenir-à-soi», pulsion et forme, chaos et loi, a pour *manière d'être*, l'Éternel retour.

Par cette réponse singulière à la question directrice de la philosophie, Nietzsche pense contre toute la pensée occidentale en vue de la dépasser. Alors que cette dernière a appréhendé l'étant comme constant ou comme devenir perpétuel et le temps comme Éternité, la doctrine du retour n'a pensé l'étant ni comme le fleuve héraclitien du non-retour, ni non plus comme l'idée, la constance et la présence. L'étant dans sa totalité est devenir et Être. Il est devenir dans la mesure où il est mouvement perpétuel, mais il est aussi Être dans la mesure où il est ce qui retourne à soi (Éternel retour) et ce qui est fermement établi.

1.3 Conclusion

Par cette interprétation singulière et labyrinthique de la volonté de puissance et de l'Éternel retour, Heidegger ne concilie pas seulement ce que la critique sépare et considère comme foncièrement incompatible, mais il libère aussi ces concepts de toutes les récupérations politiques, physiologiques, esthétiques et autres.

On peut certes objecter à cette interprétation qu'elle ne libère la philosophie nietzschéenne des visions du monde que dans l'intention de l'enchaîner dans une cage beaucoup plus étroite et plus impitoyable, celle de l'histoire de la philosophie occidentale et de la métaphysique. Ainsi, ce que Heidegger présente comme poursuite d'un but noble, soit la libération de Nietzsche des griffes des *Weltanschauungen* n'est en réalité qu'une première étape d'une stratégie impitoyable visant à le confiner une fois pour toutes dans la métaphysique.

En dépit de la légitimité de cette explication, nous soutenons que la libération de la pensée nietzschéenne des philosophies de la vie et des différentes conceptions du monde est loin d'être l'œuvre d'une stratégie malintentionnée de la part de Heidegger visant sa réduction à la métaphysique. Le seul argument qu'on présente maintenant, mais qui sera développé dans les prochains chapitres, est que le mot métaphysique dans les deux premiers cours, n'a pas encore la connotation franchement péjorative qu'il aura dans la deuxième série de cours. Libérer Nietzsche des interprétations non métaphysiques (psychologiques, physiologique, esthétiques ou autres) veut surtout dire, à cette époque, le libérer pour le passage du premier à l'autre commencement. Les *Beiträge zur Philosophie* seront le lieu où ce passage de l'un à l'autre commencement apparaîtra comme un accomplissement de la fin de la métaphysique et non comme son dépassement. Suspendons pour le moment cet argument et enquêrons-nous du sens que ce texte cryptique de la fin des années trente donne aux termes « premier commencement », « passage » et « autre commencement ».

2 Introduction aux *Beiträge zur Philosophie*

Les *Contributions à la philosophie* étaient écrites entre 1936 et 1938 au moment même où Heidegger donnait ses deux premiers cours sur Nietzsche. L'auteur ne les a pas publiés de son vivant. Elles ne sont devenues accessibles au lecteur que quatorze ans après sa mort. Ce traité peut être considéré comme le travail le plus important que Heidegger ait accompli depuis *Être et temps*, car, en lui, il se confronte directement à ce qu'il a laissé en friche en 1927, soit la question de l'Être. L'essai se compose d'une longue préface, d'une section à la fin du livre écrite séparément et de six fugues qui parlent toutes, mais chacun à partir d'un angle

spécifique, de la pensée historique de l'estre (*Seyngechichtliches Denken*). Heidegger a fait recours au terme Estre pour parler de l'Être en terme non métaphysique. Contrairement à *Sein und Zeit*, qui se veut une propédeutique à une pensée sur l'Être, les *Beiträge* ne veulent ni appréhender l'Être, ni le penser, elles se veulent une pensée de l'Être lui-même, c'est à dire une pensée qui émane de lui. L'estre n'est plus à saisir représentativement dans le concept, il est plutôt à comprendre comme se déployant dans l'histoire, comme événement historial dans lequel la pensée et le *Dasein* s'y trouvent toujours déjà. Penser l'estre veut dire penser à partir de lui et non sur lui.

Heidegger a donné le titre modeste *Contributions* ou *Apports à la philosophie* à cet essai pour souligner qu'il n'a nullement la prétention dans cet essai d'offrir une doctrine systématique sur l'estre, mais seulement de proposer un «exercice préparatoire» pour accéder à son site. Dans ce livre, il s'agit d'une première incursion dans les lieux de la vérité de l'estre. Mais attention, cette incursion n'est pas un saut en avant qui libère la pensée de son histoire, elle nécessite plutôt de parcourir à rebours l'histoire de la métaphysique. Ce n'est que par cette traversée que l'accès au site originel de l'estre devient possible et, avec lui, le passage du premier à l'autre commencement de la pensée. Mais qu'est-ce que le premier commencement? Qu'est-ce que le passage? Et qu'est-ce que l'autre commencement?

2.1 Le premier commencement

Par les mots « premier commencement » (*erst Anfang*), Heidegger pense la totalité de la pensée occidentale. Ce terme prête à confusion. Une compréhension littérale peut laisser entendre que le commencement n'est qu'un moment furtif qui s'éclipse

aussitôt qu'il est remplacé par d'autres moments. Dans les *Beiträge*, Heidegger propose un sens totalement opposé à celui-ci. Pour lui, le mot commencement ne désigne pas un moment déterminé dans le temps, moment qui se retire aussitôt que le coup d'envoi est donné aux séquences qui suivent (le milieu et la fin), il désigne plutôt la pensée occidentale dès ses débuts jusqu'à sa fin. Le premier commencement ne s'écrit pas au passé, mais au présent. Il n'était pas, il est encore. Nous habitons encore son espace et nous vivons sous son règne peut-être pour encore longtemps.

Le sens que propose Heidegger n'est pas totalement inusité, car le commencement peut aussi signifier principe et fondement : ce que la raison saisit comme premier. Dans ce cas, penser le commencement serait penser les principes qui ont déterminé la pensée et non pas ce qui est chronologiquement premier. Mais Heidegger va aussi au-delà de cette seconde détermination. Ce à quoi le mot renvoie, ce ne sont pas les principes qui ont déterminé le commencement, c'est plutôt l'originare. Le commencement, dit-il, lors d'un séminaire qui se tint à Aix-en-provence au lendemain de la conférence *Hegel et les Grecs*, est « ce qui nous prend et ne cesse de nous reprendre, ce qui, ainsi, nous saisit en une trame »¹⁰⁹. Le mot *Anfang* renvoie plus à une détermination historique qu'à une époque historique ou à des principes.

La deuxième confusion peut venir de l'utilisation du mot premier (*erste*) dans *premier commencement*. La compréhension juste de cet adjectif doit exclure toute détermination sérielle et numérique. Ici, le mot premier ne signifie pas qu'il y aura un deuxième et un troisième commencement. Il n'y a eu qu'un seul commencement. Son règne continue depuis l'antiquité grecque jusqu'à nos jours et

¹⁰⁹ Voir la première note de bas de page de Wolfgang Brokmeir dans sa traduction de *L'origine de l'œuvre d'art* parue dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962. p 86.

il continuera peut-être indéfiniment. Le seul commencement qui pourra lui succéder ne sera pas son deuxième, mais son autre. L'altérité de cet autre n'est pas exclusive du premier, bien au contraire, elle émane, tout comme lui, du même espace, du même originaire. L'autre et le premier commencement appartiennent tous les deux au même tronc. Ce qui fait leur altérité, c'est que, partant du même, chacun prend un chemin propre.

Pour Heidegger, penser le premier commencement, c'est donc saisir historiquement ce qui a déterminé la pensée tout au long de son histoire et ce qui lui a accordé ses différentes formes et ses différentes manifestations. Heidegger nomme cette détermination historique qui a scandé l'histoire en époque l'abandon et le refus de l'être. Mais quel est le sens juste de ces mots ?

Les mots « abandon de L'être » ont deux sens dans les *Beiträge*, un sens positif et un autre, privatif. Le sens positif renvoie à cet événement dont les empreintes sont encore perceptibles dans les concepts fondamentaux de la pensée grecque. L'abandon de l'être réfère à cet événement originaire avec lequel l'estre s'est retiré pour laisser être l'étant. Le concept *aletheia* porte la trace de cet événement originaire. Le dé-voilement que le privatif «*a*» exprime, présuppose un voilement, un « se retirer initial et donateur ». En même temps que quelque chose arrive à la clarté de la présence, à l'apparaître, quelque chose d'autre se voile. Le dé-voilement cache toujours un voilement originaire, un retrait originaire de l'estre. Les termes *Physis* et *Phaeinestai* expriment, eux aussi, cet événement de l'arrivée de l'étant à l'être à partir du voilement originaire de l'estre. En se retirant, l'estre laisse la totalité de l'espace à l'étant pour apparaître. Ce retrait originaire est donc une donation et non pas un manque. L'abandon ici a donc un sens positif. L'estre, en se retirant, laisse l'étant à lui-même, l'abandonne.

Le sens privatif de l'abandon découle du premier. Étant donation sans mesure, l'estre a commencé, déjà depuis les Grecs, à se laisser graduellement oublier par l'étant. Déjà, avec Platon et Aristote, et cela même si leurs œuvres portent encore les traces de l'estre, tout est devenu affaire de l'étant. Le retrait de l'estre et sa donation sans mesure ont donné lieu à la domination totale de l'étant. Au lieu que celui-ci se laisse appréhender comme provenant de l'estre, il s'est laissé représenté comme une présence indépendante, une substance se tenant par elle-même. «Qu'est-ce qui est abandonné et par quoi? se demande Heidegger, L'étant est abandonné par l'estre... de cette façon, l'étant est manifeste comme objet existant, comme si l'estre ne se déploie point»¹¹⁰.

Et parce que l'étant est devenu une substance se tenant par elle-même, le retrait de l'estre s'est progressivement transformé en refus. Il est devenu refus non pas parce qu'il s'est trouvé exclu et oublié par l'étant, mais parce qu'il a refusé d'être pris pour un étant et d'être assujetti à toutes les méthodes de la raison calculatrice. Le refus est donc une initiative de l'estre. Il est sa façon propre de se déployer dans le premier commencement. D'ailleurs, en se déployant comme refus et en laissant l'étant à lui-même, c'est l'étant qui est le perdant au premier chef et non l'estre. Par le refus de ce dernier, l'étant se trouve privé de son essence.

L'abandon de l'être signifie que l'estre abandonne l'étant et le laisse à lui-même et ainsi fait en sorte que l'étant devienne objet de machination. Tout ceci n'est pas simplement déclin, mais l'aube de l'histoire de

¹¹⁰ GA, 65, 115. «Was ist wovon verlassen? Das Seiende von dem ihm und nur ihm zugehörigen Seyn. Das Seiende erscheint dann *so*, es erscheint sich als Gegenstand und Vor-handenes, als ob Seyn nicht west».

l'estre, l'histoire du premier commencement et de ce qui dérive de ce commencement – et qui nécessairement reste en retrait.¹¹¹

L'oubli de l'être dont Heidegger parle dans *Être et temps* trouve dans les *Beiträge* une explication. Il est le résultat de l'abandon de l'être (dans les deux sens). Heidegger écrit : «L'abandon de l'être est le fondement de l'oubli de l'être»¹¹².

Une lecture historique de la pensée occidentale confirme ce refus de l'être et cette domination totale de l'étant. Depuis les premiers Grecs – mais là n'est qu'une tendance qui s'est accentuée graduellement à travers l'histoire – l'estre a été subordonné et annexé à l'étant. Quand Platon, Aristote ou d'autres posent la question de l'être de l'étant, ce qui est toujours recherché, ce n'est pas l'Être, mais l'étance (*Siendenheit*). Les concepts de substance et d'idée confirment qu'il était toujours question de l'étance de l'étant, de ce qui est commun et général à tout étant. À la fin du premier commencement, l'Être devient vapeur. Toute interrogation le concernant n'est plus nécessaire. Il devient le signe le plus abstrait, le plus familier, le plus vide¹¹³ et, par conséquent, le plus suspect.

Parallèlement à cette substitution de l'Être par l'étance dans le premier commencement, s'est produite une transformation radicale dans le statut de l'étant lui-même. Celui-ci n'est plus appréhendé comme une présence sur le fond d'un retrait de l'estre, il est devenu une présence qui se tient par elle-même. Il n'est plus pensé en rapport à l'estre comme provenant de lui, il est plutôt devenu une

¹¹¹ GA, 65, 111. «*Seinsverlassenheit* : dass das Seyn das Seiende verlässt, dieses ihm selbst sich überlässt und es so zum Gegenstand der Machenschaft werden lässt. Dies alles ist nicht einfach »Verfall«, sondern ist die erste Geschichte des Seyns selbst, die Geschichte des ersten Anfang und des von ihm Abkünftigen und so notwendig Zurückbleibenden».

¹¹² GA 65, 114. «*Die Seinsverlassenheit ist der Grund der Seinsvergessenheit*».

¹¹³ GA, 65, § 56.

présence subsistante : le dévoilé ou, dit autrement, est devenu une présence qui s'offre au regard de l'homme.

Il ressort de là que l'homme est, lui aussi, une création du premier commencement. Il est un élément indispensable à l'appréhension de l'étant. La saisie de ce dernier nécessite la présence et le regard d'un *nous*, d'un sujet. La relation intime entre *psyché* et *alétheia* dans la pensée d'Aristote témoigne de cette interdépendance entre l'étant, d'un côté, et l'âme, de l'autre. Et Platon, en pensant que l'idée est ce qui s'offre au *nous* en témoigne également.

Pour se dévoiler dans sa vérité, l'étant n'a plus besoin de l'estre, il n'a besoin que du regard de l'homme. Il suffit qu'il se présente-devant (représentation) pour que sa vérité devienne manifeste. Cette appréhension de l'étant comme présence devant un *nous*, déjà présente chez Platon et chez Aristote, s'est exprimée dans la modernité dans les différentes philosophies du sujet, de Descartes à Kant et à Husserl. Ainsi, ce qui était en germe dans la philosophie grecque – l'idée exposée au regard du *nous* – va devenir le fondement de la philosophie moderne. La pensée a cédé graduellement la place au «je pense» jusqu'à ce qu'elle soit devenue à la fin synonyme de connaissance, de l'activité unissant un sujet connaissant et un objet.

La question que Heidegger s'est posée dans les *Beiträge* est la suivante : est-ce que cet abandon et ce refus de l'estre sont une fatalité? Est-ce que la pensée occidentale est condamnée, pour toujours, à suivre cette voie? Sa réponse est non. Le passage à un autre commencement et le déploiement de l'estre dans son essence sont encore possibles. Ils le sont parce que l'estre ne peut pas se refuser indéfiniment à l'étant, et l'étant, à son tour, ne pourra pas rester éternellement privé de son essence. L'homme, lui non plus, ne pourra pas demeurer aveugle à la détresse de l'estre.

L'effroi provenant de cette détresse le rongera et le portera devant l'espace-temps de l'estre. Cet instant marquera le début d'un passage, le début d'une transition du premier à l'autre commencement. C'est donc à partir du premier commencement que se déploiera le passage. L'Écho¹¹⁴, premier déploiement de la vérité de l'estre, résonne de l'intérieur même de l'abandon de l'estre¹¹⁵. Mais qu'est-ce que le terme passage du premier à l'autre commencement veut dire au juste?

2.2 Le passage

Heidegger distingue le passage du premier à l'autre commencement de tout ce qui peut lui ressembler. Le passage n'est pas une entreprise critique qui cherche à montrer que la métaphysique est une erreur¹¹⁶ ou qui tente de la rénover en redéfinissant ses limites¹¹⁷. Il n'est pas non plus un dépassement qui ressemble à ceux qu'a connus la philosophie tout au long de son histoire telle que, par exemple, le dépassement de Platon par Aristote, de Descartes par Kant ou de Spinoza par Hegel. Il n'est pas enfin une tentative d'inverser la métaphysique. Heidegger soustrait le passage à toutes ces entreprises parce qu'elles ont toutes fini par renforcer ce qu'elles prétendaient critiquer, dépasser ou inverser. Il écrit :

¹¹⁴ »Der Anklang«. C'est le nom que Heidegger donne à la première fugue des *Beiträge*.

¹¹⁵ GA, 65, 114. «Der Anklang der Wahrheit des Seyns und seiner Wesung selbst aus der Not des Seinsvegessenheit».

¹¹⁶ GA, 65, 188. «Die Auseinandersetzung des anderen Anfangs mit dem ersten kann nie den Sinn haben, die beschriebene Geschichte der Leitfrage und somit die »Metaphysik« als einen »Irrtum« nachzuweisen». «La tension qu'a l'autre commencement avec le premier commencement ne peut jamais avoir le sens de prouver que l'histoire de la question conductrice et ainsi la métaphysique sont une erreur».

¹¹⁷ Voir surtout la page 205 des *Beiträge* où Heidegger distingue le passage de l'entreprise critique de Rickert et de Lask, du rejet de la métaphysique (Jaspers), de son appropriation accompagnée d'une recension de ses réussites et de ses échecs (Nicolai Hartmann).

Pas un contre-mouvement; parce que tous les contre-mouvements et contre-forces sont largement codéterminés par ce à quoi ils s'opposent, même dans la forme de renversement de ce à quoi ils s'opposent.¹¹⁸

Malgré la radicalité apparente des contre-mouvements, Heidegger considère qu'ils demeurent des contre-forces foncièrement déterminées par ce à quoi ils s'opposent. Un contre-mouvement n'accomplit jamais une transformation essentielle et un passage, car ce qui le détermine, c'est ce à quoi il s'oppose et non son autre. Il finira tôt ou tard par succomber au piège tendu par ce qu'il pense vouloir inverser.

Mais le passage ne ressemble pas à toutes ces entreprises pour des raisons encore plus profondes. Il n'est pas, comme eux, une décision qui vient d'un libre choix d'une conscience pleine comme c'était le cas avec le doute radical cartésien ou par l'exercice d'une vigilance accrue de la pensée ou à la suite d'un soudain éveil de la conscience. Le passage est l'œuvre et l'événement de l'être lui-même. Il se produit à un moment où la détresse de l'être atteint un stade intenable qui nécessite une sortie du refus dans lequel il s'est consigné depuis longtemps. C'est précisément quand cette détresse devient nécessitante (*nötigend*) et quand l'homme, pris par un effroi résultant d'une rencontre avec elle, répond à son cri et à son appel, que la pensée du passage se met en branle. C'est quand la force de cet effroi – tonalité affective fondamentale – assaille l'homme et le traverse d'un bout à l'autre pour enfin le dé-placer (*verrücken*) et le projeter (*Geworfenheit*) d'un seul coup dans le séjour de l'être, c'est alors que le passage commence. Le passage est donc l'œuvre de l'être et de l'homme qui répond à l'appel de sa détresse. Heidegger décrit cette réponse à l'appel en terme de sacrifice, de solitude et de rejet de tous les projets et

¹¹⁸ GA, 65, 186. « Keine Gegenbewegung; denn alle Gegenbewegungen und Gegenkräfte sind zu ihrem wesentlichen Teile mitbestimmt durch ihr Wo-gegen, wenngleich in der Gestalt einer Umkehrung desselben ».

de toutes les activités culturelles. Le passage n'est pas le « faire de la culture »¹¹⁹, ni l'action de la bonne volonté, il est «le dé-placement qui dégage l'homme de l'absence de détresse et le place dans la détresse de l'absence de détresse qui est la détresse ultime »¹²⁰.

Donc, même si le rôle de l'homme est essentiel, le passage demeure l'œuvre de l'estre, car l'homme, dans cette relation, est plus commandé que commandant, plus objet que conscience. Ce n'est que lorsqu'il *se laisse* approprier par l'estre, quand il se laisse dé-placer dans sa clairière, que le passage devient possible. L'homme dans la pensée du passage est celui qui répond à l'appel, à la nécessité (Nötigung) et à la détresse nécessitante (nötigend) de l'estre et non pas une conscience pleine. Cette réponse à l'appel ne doit cependant pas être comprise, comme le laissent souvent entendre quelques commentateurs, comme pure passivité et attente neutre et indifférente. Heidegger écrit que « L'homme a besoin de l'estre, mais l'estre a, à son tour, besoin de l'homme.»¹²¹ L'homme avec l'appropriation de l'estre devient celui qui prend, sur lui, la charge de l'ouvert de l'estre.

La question qui reste à résoudre concerne la nature de ce dé-placement dans l'ouvert de l'estre? Est-il un passage direct et soudain ou bien graduel? Heidegger décrit ce dé-placement comme un mouvement-vers, un chemin. Le mot passage,

¹¹⁹ GA, 65, 114. «Warum haben wir nicht mehr den Mut zu diesem Rückzug, und warum erscheint er uns sogleich als etwas Unwertiges? Weil wir längst uns im anschein des Kulturmachens...».

¹²⁰ GA, 65, 235 «Nicht Verkündigung neuer Lehren an einen festgefahren Menschbetreib, sondern Verrückung des Menschen aus der Notlosigkeit in die Not der Notlosigkeit als äusserste» Il écrit encore un peu plus loin : «...d.h zuvor muss die Not der Notlosigkeit, die Seinsverlassenheit, erfahren werden...».

¹²¹ GA, 65, § 195. Il écrit aussi dans ce même paragraphe : «Wer ist der Mensch? Jener, der gebraucht wird vom Seyn zum Ausstehen der Wesung der Wahrheit des Seyns.

Also so gebrauchter »ist« aber der Mensch nu Mensch, sofern er in das Da-sein gegründet ist, d.h. selbst zum Gründer des Da-seins schaffend wird».

en Allemand, comme en Français d'ailleurs, veut aussi dire chemin. «*Das denkerische Werk im Zeitalter des Übergangs kann nur und muss ein Gang sein in der Zweideutigkeit dieses Wortes: ein Gehen und ein Weg zumal, somit ein Weg, der selbst geht*»¹²². Mais ce chemin est avant tout un chemin de retour. Le passage, avant qu'il soit un saut (*Sprung*), est une traversée de l'histoire de la métaphysique. L'appropriation de l'homme par l'estre et son déplacement dans son espace n'est pas un mouvement direct. Il nécessite un long détour par l'histoire de la métaphysique. Se déplacer vers ce lieu nécessite de parcourir à rebours le chemin franchi par la métaphysique. Cette nécessité provient du fait que la métaphysique est, elle aussi, partie intégrante de l'histoire du déploiement de l'estre, mais de l'estre comme refus. Son histoire n'est pas parallèle à l'histoire de l'estre, mais porte ses traces et ses empreintes.

La réponse de l'homme à l'appel de l'estre et son déplacement (*Verrückung*) dans l'espace-temps de la décision du passage n'est possible que si la pensée s'engage à fond, aussi bien dans les grands boulevards du premier commencement que dans ses sentiers tortueux. «Jamais une transition directe vers la question fondamentale »¹²³, écrit Heidegger.

Tout au long cette traversée, la pensée du passage fait l'expérience du refus de l'estre et de l'abandon de l'étant. Elle découvre à travers l'histoire de la philosophie qu'il n'était question que de l'étant. Heidegger écrit : « Il doit devenir manifeste pourquoi la question de la vérité de l'estre est demeurée intacte »¹²⁴. C'est n'est qu'avec ce long détour par les différentes époques de l'histoire occidentale que la pensée du passage découvre la nature hégémonique du premier

¹²² GA, 65, 83.

¹²³ GA, 65, 233.

¹²⁴ GA, 65, 234.

commencement. Tout au long de cette traversée, elle découvre que l'histoire de la métaphysique n'est qu'une suite d'ajustements et de réajustement, d'assignation et de réassignation de places dans le seul et même espace, celui de l'étant. Elle découvre aussi que les grandes questions de la philosophie - Dieu, la vérité, le temps, l'homme - n'étaient posées que dans l'horizon d'une seule et même question : qu'est-ce que l'étant? Ce n'est donc que lorsqu'elle parcourt ce chemin tortueux scandé en époques qu'elle commence à prendre ses distances vis-à-vis de ce commencement. Ce n'est qu'en ce moment, et pour la première fois, que se dessinera devant elle, la possibilité d'un autre commencement de la pensée.

Faire le saut dans l'autre commencement est un retour dans le premier commencement, et vice-versa. Mais ce retour dans le premier commencement (la répétition) n'est pas un déplacement dans ce qui est passé, comme si cela pouvait redevenir actuel dans le sens usuel. Le retour au premier commencement est plutôt et plus précisément un distancement de lui, c'est adopter un positionnement-distant nécessaire pour faire l'expérience de ce qui a commencé avec et dans ce commencement¹²⁵

Ce point est d'une importance capitale pour la pensée du passage. Son mouvement ne peut se mettre en branle que si elle s'engage dans le premier commencement. Le passage de l'étant à l'estre n'est pas un *trans lineam*, insiste Heidegger. Il n'existe pas de passerelle qui mène sans détour vers l'autre commencement. Le passage ne s'obtient qu'à l'arraché, qu'en faisant un détour

¹²⁵ GA, 65, 185. «Der Einsprung in den anderen Anfang ist der Rückgang in den ersten und umgekehrt. Rückgang in den ersten Anfang (die » Wieder-holung«) ist aber keine Versetzung in Vergangenes, als könnte dieses im gewöhnlichen Sinne wieder »wirklich« gemacht werden. Der Rückgang in den ersten Anfang ist eher und gerade Entfernung vom ihm, das Beziehen jener Fernstellung, die notwendig ist, um zu erfahren, was in jenem Anfang anfig».

(*Umweg*).¹²⁶ C'est le courage pour l'ancien, écrit-il, qui rend possible la liberté pour le nouveau.¹²⁷

La pensée du passage est donc dialogue, confrontation et différend (*Auseinandersetzung*) entre, d'un côté, la métaphysique et, de l'autre, ce qu'il y a en elle, de futur. Elle est dialogue, confrontation dans la mesure où c'est en elle que se produit un choc entre l'abandon et le refus de l'être et la possibilité de son déploiement dans sa pleine vérité. C'est en elle que la confrontation entre l'étant comme présent subsistant privé de son essence et l'étant comme donation de l'être se fait vive et extrême.

La pensée dans le passage amène au dialogue ce qui était au départ la vérité de l'être et ce qui, dans cette vérité, relève extrêmement de l'avenir – et dans ce dialogue, elle amène au langage ce qui est demeuré non questionné jusqu'à maintenant, le déploiement de l'être¹²⁸.

La pensée du passage est dialogue dans un double sens. Elle est appropriation répétitive du passé, mais aussi dépassement de ce passé. En répétant l'histoire du premier commencement, elle ne répète pas uniquement la question sur l'étant mais, en plus, elle interroge cette histoire sur ce qu'elle a omis de penser. Elle répète la question sur l'étant, mais aussi ouvre une brèche béante dans le domaine de l'étant pour penser l'impensé et ce qui est demeuré caché¹²⁹ en lui. En répétant cette histoire, elle prend sur elle la charge de s'interroger sur ce qui se voile et se retire, sur ce qui, avec son retrait, laisse être l'étant. Elle est passage justement

¹²⁶ GA, 65, 434.

¹²⁷ GA, 65, 434. «..In den echten Übergang gehört zumal der Mut zum Alten und die Freiheit zum Neuen, als alte aber ist nicht das Antiquarische...».

¹²⁸ GA, 65, 6 « Das Denken im Übergang stellt das erste Gewesene des Seyns der Wahrheit und das äusserste Zukünftige der Wahrheit des Seyns in die Zweisprache und bringt in ihr das bisher unerfragte Wesen des Seyns zum Wort ».

¹²⁹ GA, 65, 76. » Hier ist zugleich erfahren und erfragt dieses (auch in der Leitfrage versteckt liegend) Voraus-wesende, die *Offenheit für Wesung* als solche, d. h. die Wahrheit«.

parce qu'elle passe d'une question à l'autre, de la question conductrice à la question fondamentale, de la question « qu'est-ce que l'étant? » à l'autre, plus originaire : « qu'est-ce que l'Être? »

Le titre de la deuxième fugue exprime bien ce mouvement dialogique du passage. Le terme *Zuspiel*, montre que le passage est un jeu (*Spiel*), un va-et-vient entre l'un et l'autre commencement. Un jeu qui finit par dé-placer l'homme¹³⁰ vers un lieu de l'instant, vers un espace sans fond et à un temps événementiel, vers l'espace-temps de la résolution, vers un espace où se décidera l'avenir de l'estre : ou bien il sortira de son refus et se mettra à se déployer dans son essence, c'est-à-dire comme retrait, ou bien il sombrera de nouveau dans le refus et l'abandon de l'étant.

Parce qu'il est chemin de retour dans un sens insigne, le passage de l'un à l'autre commencement n'est pas un progrès ou une avancée dans la philosophie, ni non plus une quête d'un lieu transcendantal qui remplacerait la raison ou le dieu du premier commencement, ni enfin la recherche d'un originaire romantique, telle une fontaine de jouvence d'où tout coulerait allégrement. Bien au contraire, il est un pas en arrière (*Zurück Schritt*), une remontée vers l'originaire, vers un lieu et un instant marqué par un retrait et une fissure fondamentale, vers un lieu de l'instant (*Augenblicksttäte*) où était prise la décision au sujet du premier commencement, mais où aussi se prendra la décision sur l'autre commencement.

Les œuvres du passage, parce qu'elles pensent la métaphysique et ce qu'il y a de futur en elle, parce qu'elles sont plongées dans l'histoire de l'étant, mais en même temps ont le regard rivé sur l'autre commencement, parce qu'elles continuent à penser dans l'horizon de la question directrice, mais portent dans

¹³⁰ Dans le jeu, l'homme est plus joué que joueur, plus objet que sujet.

leurs interstices l'annonce de la vérité de l'être, sont souvent ambiguës et mal comprises. Mais elles sont ambiguës aussi parce qu'elles ne disposent d'aucune ressource, ni d'aucun modèle qui pourrait leur servir de guide. « Ici, nous n'avons ni précédent in support, écrit Heidegger ». Même les Grecs dont il fait souvent l'éloge ne sont d'aucun secours¹³¹.

Du fait que les œuvres du passage sont privées de guides, elles sont aussi, et du même coup, privées de langage, car, le langage dans lequel la pensée du premier commencement s'est déployée est incapable de dire le retrait, l'absence et le voilement. Les difficultés de compréhension et l'ambiguïté dont se plaint souvent la critique ne proviennent pas d'un désir délibéré de complication de la part de ces philosophies, elles émanent plutôt de l'absence de langage pour dire la chose en question : la vérité de l'être. Pour s'y faire, la philosophie du passage use d'un langage aride et artificiel qu'elle façonne, à la hâte, pour dire ce qui n'a jamais été pensé. Heidegger décrit le passage comme une lutte épique pour dire la chose en question. Cependant, l'austérité de ce langage ne doit en aucun cas se comprendre comme une faiblesse de la pensée dans son chemin vers l'être, bien au contraire, elle est sa force même. Cette indécision dans le langage et cette ambiguïté et difficulté de compréhension sont plutôt porteuses des possibilités les plus prometteuses pour la pensée.

L'œuvre par excellence qui caractérise la pensée du passage est *Être et temps*¹³². En lui, la pensée se meut encore dans le subjectivisme et l'anthropologie, mais en

¹³¹ GA, 65, 73. «Seuls ceux qui ont saisi la question de l'être et ont réellement essayé une fois de parcourir son chemin peuvent cesser de s'attendre à quoi que ce soit de l'antiquité et de ses attendants». «Gerade wer die Seinsfrage begriffen und ihre Bahn einmal zu durchmessen wirklich versucht hat, kann von der »Antike« und ihrem Gefolge nicht mehr erhoffen».

¹³² GA, 65, §185. «Fundamentalontologie das Übergangliche. Sie begründet und überwindet alle Ontologie, muss aber notwendig vom Bekannten und Geläufigen ausgehen, und deshalb steht sie

même temps s'ouvre à un questionnement authentique sur l'être. Heidegger semble parfois inclure dans ces œuvres du passage les écrits de Nietzsche, de Kierkegaard et de Hölderlin¹³³. Nous reviendrons à cette question dans la partie conclusive de cette section.

Maintenant, si la pensée du passage est un chemin qui conduit, en passant par toute l'histoire de la métaphysique vers le site de l'estre même, qu'en est-il de la pensée qui émane de ce site même, pensée que Heidegger appelle l'autre commencement?

2.3 L'autre commencement

L'autre commencement correspond à l'avènement de la pensée de la vérité de l'estre. Il est, d'une part, l'autre du premier commencement parce qu'il ne pense pas la vérité de l'étant, mais il est aussi l'autre de la pensée du passage parce qu'avec lui, la pensée rompt une fois pour toutes avec la métaphysique et fait le saut dans le domaine de l'estre.

Penser l'autre commencement pose toutefois, trois problèmes majeurs. Premièrement, comment peut-on l'appréhender alors qu'on ne dispose d'aucune orientation, ni d'aucun repère? Deuxièmement, est-ce qu'on peut amener au langage ce qui se retire et se refuse alors qu'on ne dispose que d'un langage de la présence et de la constance, d'un langage de la métaphysique? Troisièmement,

immer im Zwielficht». Dans le même paragraphe, Heidegger ajoute « Seinsfrage und die Frage nach dem Menschen. Fundamentalontologie und Anthropologie ». Voir aussi les paragraphes 117, 132, 137 où il est dit qu'Être et temps n'est pas vom Ereignis. Il n'est qu'un pas vers le saut. En lui, tout se prépare, mais rien ne s'est encore réalisé. La raison est que, pour comprendre la question fondamentale, plusieurs tentatives ont été faites.

¹³³ GA, 65, § 105.

puisqu'il appartient au futur, peut-on le penser, sans glisser subrepticement dans l'utopie?

Heidegger est conscient de la difficulté de penser cet autre commencement. Le choix du titre *Contributions* en témoigne. Il insinue, par ce mot, qu'aucune de ces questions n'est tranchée. Ici, dit-il, il n'y a que des tentatives d'incursion dans un domaine jamais pénétré par la philosophie auparavant. Ici, il ne s'agit que de quelques essais pour pousser le langage jusqu'à ses limites afin qu'il dise ce qui n'a jamais été dit. Ici, enfin, ne sont livrées aucune définition, aucune solution toute prête, ni aucune méthode à suivre pour arriver au site du déploiement originiaire de l'estre.

Mais l'autre commencement est différent du passage et du premier commencement pour d'autres raisons beaucoup plus essentielles. Avec lui, il n'est pas question de répondre à une ancienne interrogation. L'autre commencement en instaure une nouvelle : qu'en est-il de l'estre dans sa vérité? Mais attention, cette interrogation peut être trompeuse. Elle peut nous donner l'impression que la vérité de l'estre serait l'affaire d'un dire, d'un énoncé ou d'une doctrine vraie à son sujet. Elle peut laisser entendre que l'estre est quelque chose de présent, de constant et d'actuel que la pensée peut saisir par un dire. Heidegger rejette toutes les appréhensions représentatives de l'estre en disant que la question sur sa vérité ne se résout pas par une détermination conceptuelle juste¹³⁴. La raison est que le concept ne saisit que l'essence et la présence, non l'événement. Or, la réponse à la question portant sur la vérité de l'être concerne précisément un événement. Elle doit commencer par : l'estre se déploie (*west*) et non l'estre est. Dans l'autre

¹³⁴GA, 65, 44. «Dieses Wahrheit des Seyns ist gar nichts vom Seyns Verschiedenes, sondern sein eigenstes Weses».

commencement, l'estre n'est pas un substantif, une essence. Il doit être entendu comme un verbe. L'Être n'est pas, il se déploie. Il n'est pas une présence, mais un événement (*Er-egnis*).

Tout en étant différent et autre, l'autre commencement n'est pas à comprendre comme une nouveauté. Même s'il est l'œuvre d'un saut, il est répétition du déploiement originaire de l'estre. Il est répétition parce qu'il retourne au site premier et originaire qui a donné lieu au premier commencement, à ce site où l'estre a donné l'étant et s'est retiré pour ensuite se refuser totalement. À vrai dire, ce retour amène au point de départ qui a donné lieu au premier commencement. Dans les *Beiträge*, la question de la répétition a pris un sens sensiblement différent de celui qu'elle avait dans *Être et temps*. Elle devient non une reprise de Platon et d'Aristote, d'Héraclite ou de Parménide, mais une répétition plus originaire «*ursprünglicher Wiederholung*»¹³⁵. Le commencement grec n'est pas le lieu originaire auquel la pensée doit retourner, il est plutôt le lieu de sa «*désertion*»¹³⁶. Plus encore, il est le lieu de l'effondrement de la vérité et le début du refus de l'estre, refus qui perdure jusqu'à nos jours. Heidegger écrit :

Faire le saut dans l'autre commencement, c'est retourner au premier commencement et vice versa. Mais retourner au premier commencement (la répétition) n'est pas un déplacement dans ce qui s'est passé, comme si cela peut redevenir actualité dans un sens normal. Retourner au premier commencement, c'est précisément se distancer de lui, c'est prendre cette position distante pour faire l'expérience de ce qui a commencé dans ce commencement comme commencement¹³⁷.

¹³⁵ GA 65, 57. Heidegger ouvre le paragraphe 23 par une question : «*Weshalb ursprünglicher Wiederholung des ersten Anfangs?*». Voir aussi le contenu du paragraphe 85 dont le titre s'intitule »*Die ursprüngliche Zueinung des ersten Anfangs bedeutet das Fussfassen im andern Anfang*», p : 171.

¹³⁶ Nz, I, 363. «*Abfall*».

¹³⁷ G.A 65. 185. «*Der Einsprung in den anderen Anfang ist der Rückgang in den ersten und umgekehrt. Rückgang in den ersten Anfang (die »Wieder-holung«) ist aber keine Versetzung in*

L'autre commencement est un tournant qui se produit à l'intérieur de l'originare. Tournant qui réinstitue le déploiement originare de l'estre dans sa vérité. Il rétablit la balance entre ce qui se retire et se présente, et ouvre enfin l'étant à son origine silencieuse et discrète. Avec ce tournant l'étant sera approprié par l'estre et comprendra l'estre comme appropriement *Er-ignis*, comme ce qui le détermine quant à sa vérité.

Cependant, tout en étant historial, l'autre commencement appartient aussi au futur. Les titres que Heidegger donne à la quatrième et à la cinquième fugue, « *Ceux qui viendront* » et « *Le dernier dieu* », témoignent de cette futuralité. Mais, par futur, Heidegger ne fait pas référence à un temps qui viendra un jour. La futuralité de l'autre commencement signifie la possibilité la plus haute. Le «ne-pas-encore» n'exprime pas une actualité qui viendra un jour, mais la possibilité la plus digne qui surpasse toute actualité. Elle est une possibilité décisive. Heidegger écrit:«L'autre commencement de la pensée demeure toujours seulement ce qui se devine en l'anticipant et néanmoins ce qui s'est déjà décidé »¹³⁸. Il écrit aussi au paragraphe 44, «Un autre commencement doit se produire, et cela, parce que l'essence de l'estre même est décisive »¹³⁹. Toutes les fugues des *Beiträge* insistent sur ce point.

Vergangenes, als könnte dieses im gewöhnlichen Sinne wieder »wirklich« gemacht werden. Der Rückgang in den ersten Anfang ist eher und gerade Entfernung von ihm, das Beziehen jener Fernstellung, die notwendig ist, um zu erfahren, was in jenem Anfang und als jener Anfang anfig».

¹³⁸ GA, 65, 4. «...Andere Anfang des Denkens immer nur das Geahnte aber doch schon Entschiedene bleibt.».

¹³⁹ GA, 65, 92.

Mais tout comme cette possibilité est décisive (réelle), celle de la manquer l'est tout autant. La pensée peut aussi rater le passage à l'autre commencement et continuer à se déployer indéfiniment dans le refus de l'estre.

La question cruciale, écrit-il, ... serait de savoir si l'on saisit la modernité comme une fin et ainsi on ouvre la porte à un autre commencement ou bien si l'on s'acharne obstinément à la perpétuation du déclin qui dure depuis Platon¹⁴⁰.

2.4 Conclusion

Nous avons insisté dans cette introduction sommaire des *Beiträge* sur les concepts de premier commencement, de passage et de l'autre commencement parce que Heidegger les a forgés, en partie, grâce à son dialogue avec Nietzsche dans les cours. Par exemple, le concept de premier commencement n'est obtenu, comme on le verra dans la prochain chapitre, qu'en s'appropriant celui de nihilisme. Celui de l'autre commencement n'est obtenu qu'en s'appropriant le concept de «l'autre histoire». Mes ces concepts ne sont pas une simple duplication, car le mouvement d'appropriation est toujours suivi d'un ressac. Comme on le verra dans la prochaine section, aussitôt que ce moment d'appropriation se déclenche, il est tout de suite suivi par un autre de désappropriation. Le caractère énigmatique de ce dialogue est d'être autant travaillé par un élan appropriatif qui vise la réhabilitation des concepts directeurs de Nietzsche que par un retour violent qui vient souvent sabrer tout ce que l'appropriation venait tout juste d'accomplir.

¹⁴⁰ GA, 65, 134-135. Puisque nous avons légèrement modifié la traduction, nous présentons ici la citation entière en allemand : « Welche Frizur dabei die anthropologie trägt, ob eine auklärrerisch-moralische, ob eine psychologisch-naturwissenschaftliche, ob eine geistwisseschaftliche-personalistische, ober eine christliche oder eine politisch völkische, ist für **entscheidende Frage völlig gleichgültig** : die Frage nämlich, ob die Neuzeit als ein Ende begriffen und eine anderer Anfang erfragt ist, oder ob man sich auf die Verewigung eines seit Plato währenden Verfalls versteift... » (nous soulignons).

Notre travail de la prochaine section consistera à exposer, à travers l'étude de la question du nihilisme, de la vérité, de la temporalité et de la subjectivité, ce double mouvement et à tenter de comprendre ses raisons d'être.

II Les thèmes du dialogue

1 Le nihilisme

Parmi tous les concepts nietzschéens, le seul que Heidegger a utilisé comme s'il était le sien, est le concept de nihilisme. La question : d'où vient cette fascination? Et qu'est ce qu'il y a d'essentiel dans ce concept pour que Heidegger se l'approprie? Dans cette section, nous exposerons dans un premier lieu les différents angles à partir desquels Heidegger aborde ce concept dans les cours et dans les *Beiträge*. Ensuite, nous examinerons les raisons pour lesquelles il se l'approprie et aussi celles qui le poussent à prendre ses distances à son égard.

1.1 Le nihilisme dans les cours et dans les *Beiträge*

Dès les premières pages du premier cours de 1936 *La Volonté de Puissance en tant qu'art*, Heidegger avise le lecteur de l'importance capitale du concept de nihilisme dans la philosophie de Nietzsche. Il écrit : «Il nous faut une connaissance approfondie et un sérieux plus profond encore pour comprendre ce que Nietzsche désigne par le terme nihilisme»¹⁴¹. Par cette invitation à la prudence et au sérieux, Heidegger lance un avertissement sérieux à ses lecteurs de ne pas succomber aux interprétations des artistes, de poètes, des premiers commentateurs de Nietzsche et

¹⁴¹ Nz, I, 32.

des anarchistes qui font du nihilisme une conception du monde parmi tant d'autres.

Contre toutes ces déterminations réductrices, Heidegger, dès le début du cours, en propose une autre qui lie le concept de nihilisme avec celui de l'histoire fondamentale de la pensée occidentale. Il écrit : «Le nihilisme est le fait fondamental (*Grundtatsache*) de l'histoire occidentale.»¹⁴² Il est «le caractère fondamental de l'événement (*Grundcharakter des Geschehen*) dans l'histoire occidentale»¹⁴³ et «il est le mode fondamental (*Grundart*) du mouvement historial»¹⁴⁴. Qu'est ce que Heidegger entend par *Grundtatsache*, *Grundcharakter des Geschehen* et *Grundart* quand il parle de nihilisme?

Par le mot nihilisme, Nietzsche, nous dit Heidegger, renvoie à un événement singulier dans l'histoire de l'Occident qui a été inauguré avec la naissance de la philosophie de Socrate. Nietzsche décrit cet événement par l'énoncé : *Dieu est mort*. Cette annonce, nous dit Heidegger, n'est pas à comprendre comme un principe d'une doctrine athée, elle décrit plutôt l'essence du nihilisme. Avec la mort de Dieu, c'est-à-dire l'avènement du platonisme, toutes les valeurs suprêmes se sont dévalorisées et ont perdu leur vertu créatrice. Elles sont devenues contradictoires et inconsistantes. Avec cet événement, on a commencé, par exemple, à qualifier de bon, l'homme qui écoute son cœur et l'homme qui agit par devoir; de doux et d'inflexible, celui qui évite les combats et celui qui désire se battre. Bref, avec l'avènement du nihilisme, la pensée s'est affaiblie. Elle n'est plus ferme et résolue

¹⁴² Nz I, 32.

¹⁴³ Nz I, 32.

¹⁴⁴ Nz I, 32.

comme elle l'était avant. Au contraire, elle s'est mise à vaciller dans tous les sens. Toutes les valeurs ont perdu de leur consistance, de leur détermination et de leur force à orienter l'action vers un but précis.

La naissance du nihilisme coïncide aussi avec la naissance du discrédit de la vie. Depuis Platon, la pensée se met à se déployer dans les cieux suprasensibles de l'idée et à dénigrer et abaisser la vie. Le monde sensible, depuis lors est devenu le lieu du presque non-être et de la perte de la vérité.

Mais le nihilisme n'est pas seulement un événement passager circonscrit dans le temps, il est aussi histoire. Nietzsche soutient que ce mouvement initié par Platon et Socrate n'a jamais été contesté ou mis en question, bien au contraire, il s'est renforcé avec le christianisme qui, en plus d'endosser le discrédit socratique de la vie, s'est mis à enseigner des valeurs qui prêchent l'existence réelle d'une autre vie dans les cieux. La modernité n'a rien fait d'autre que de suivre ce mouvement. Elle, qui prétend être dépassement du platonisme, n'est en réalité qu'une consécration du déni platonicien et chrétien de la vie. Toutes les philosophies modernes de la *chose en soi*, de la morale et de la religion sont la preuve que la modernité n'est rien d'autre qu'un platonisme qui s'ignore.

Le pouvoir du nihilisme ne cesse de s'accroître depuis son avènement. Sa souveraineté domine de nos jours toutes les sphères de la vie et de la connaissance. Elle n'est plus confinée dans les domaines de la science, de la philosophie et de la morale, elle s'exerce partout et à notre insu, dans le langage que nous parlons, dans la grammaire, dans la logique et même dans l'art qu'on a pensé être l'expression authentique de la vie. Son pouvoir est devenu tellement diffus qu'il a fini par envahir des domaines d'où on pensait l'avoir chassé.

En plus d'être un événement singulier et une histoire, le nihilisme est un événement fondamental. S'il a continué sans cesse d'exercer sa souveraineté d'une façon insidieuse dans toutes les sphères de la vie, c'est parce qu'il a depuis longtemps dépassé les cadres d'une philosophie ou d'une autre, d'un système de valeur ou d'un autre. Il est depuis longtemps devenu un fait fondamental de l'Occident. Mais qu'est-ce que fondamental veut dire au juste? Nous attribuons à quelque chose le caractère de fondamental quand elle ne relève pas des phénomènes de surface, des symptômes et de ce qui est accessible par le simple regard. Le fondamental est le principe qui se trouve dans les *profondeurs* et qui, tout en se retirant, commande et décide de la nature de tout ce qui se trouve à la surface. Il est dans ce sens le lieu-tenant de ce qui apparaît.

Nietzsche ne désigne pas, par le terme nihilisme, les systèmes de valeurs qui ont dominé en Occident, mais plutôt le fond et les principes qui sont à la source de ces valeurs. Le titre du troisième livre de «*La Volonté de puissance, «Principes d'une nouvelle institution des valeurs»*», est très révélateur à cet égard. Il rappelle que ce dont il est question chez Nietzsche, ce ne sont pas les *Weltanschauungen* ni les philosophies qui se sont succédées en Occident, ni la morale, mais plutôt la cause profonde et le principe caché de toutes les *Weltanschauungen*, de toutes les philosophies et de toutes les valeurs.

Parce qu'elle a pensé le fait fondamental de l'Occident et les principes sur lesquels il s'assoit, la philosophie de Nietzsche, ne peut être, elle-même, une morale, une conception du monde ou un bon code de conduite comme le prétendent certains disciples et commentateurs. Elle est une pensée des principes et des sources cachées des valeurs occidentales. Elle n'est pas non plus une doctrine critique qui

visé à dénoncer un système de valeurs ou un autre ou à faire la promotion d'un code moral au détriment d'un autre. Le regard de la philosophie de Nietzsche est rivé sur un site qui se situe au-delà de tout bien et de tout mal, le site des fondements et des principes.

Si le nihilisme est ce qui se cache dans les fonds, il doit certainement avoir une histoire propre qui ne correspond pas nécessairement à l'histoire de ce qui apparaît. Car, les valeurs peuvent changer d'une époque à une autre, les jugements concernant ce qui est vrai et ce qui est juste peuvent varier; mais ces variations et ces changements n'impliquent pas toujours et nécessairement un mouvement dans les principes fondamentaux. Bien au contraire, les mêmes fondements peuvent donner lieu à l'émergence de la chose et de ce qui paraît être son contraire. Ils peuvent aussi être à la source de systèmes de valeurs qui appartiennent à des époques différentes. L'exemple que Nietzsche cite à ce propos et qui témoigne d'une façon éloquente de la constance des principes provient de l'histoire de l'Occident elle-même. Nous avons beau penser la chrétienté, la modernité et la pensée socratique comme différentes les unes des autres, mais en réalité elles ne sont que des avatars et des changements caméléonesques provenant des mêmes principes.

À cette histoire des profondeurs correspond nécessairement une temporalité des profondeurs. Une temporalité non historique. L'histoire occidentale qui se présente en apparence comme un foisonnement et une succession d'époques, de philosophies et de valeurs différentes se présente pour celui qui l'appréhende à partir des fondements, comme le retour du même. Partout où elle s'est déployée, l'histoire occidentale n'a fait que répéter, sans question ni doute, les mêmes principes. Derrière l'abondance et la variété se cache, dans les fondements, la

constance des principes. Le nihilisme est dans ce sens l'histoire fondamentale de l'Occident. Il est l'histoire qui travaille secrètement par en dessous de l'histoire épocale des historiens. Là où le regard des historiens des idées voit des différences dans les époques et les systèmes des valeurs, le regard de celui qui pense à partir des fondements et des principes ne voit qu'un retour du même. La différence historique qu'ils relatent cache derrière elle une stabilité historique que seule la pensée fondamentale peut voir et expliciter.

Ce qui est décisif cependant, c'est que par son concept de nihilisme, Nietzsche n'appréhende pas cette constance et ce retour du même comme une fatalité, un destin aveugle auquel l'Occident ne pourra échapper. Bien au contraire, il soutient que le nihilisme se dirige inéluctablement vers sa fin et son dépassement. Et cette nécessité n'est pas dictée par une volonté quelconque, elle est plutôt une détermination d'être de l'histoire elle-même. Elle l'est parce que la mort et la fin de cette histoire sont inscrites dans l'acte de naissance même du nihilisme. Dès ses débuts socratiques, le commencement porte déjà l'annonce de sa fin. Nietzsche a exprimé cette fin et ce déclin certain de l'Occident par la phrase «Dieu est mort». Depuis le moment socratique jusqu'à nos jours, nous n'avons assisté à rien d'autre qu'à une agonie interminable. Cette histoire est donc l'histoire d'une fin annoncée dès le début, mais une fin qui s'allonge et s'étire depuis presque deux millénaires. Cependant, plus on s'éloigne du commencement de cette histoire, plus les événements perdent de leur éclat. L'histoire du nihilisme n'en est pas une de progrès, elle est plutôt l'histoire d'un affadissement graduel et d'un déclin inéluctable. La transvaluation de toutes les valeurs, la destruction de la métaphysique et le commencement d'une autre histoire ne seront en réalité que l'accomplissement d'une mort annoncée, déjà, depuis le commencement grec.

La philosophie de Nietzsche fait partie de cette constellation des pensées de la fin, de la mort et du dépassement de l'histoire du nihilisme. Heidegger soutient que Nietzsche n'a pas pensé ce fait et cet événement fondamental qu'il a nommé nihilisme de la même manière qu'un érudit ou un historien des idées. Il l'a pensé dans le but de le dépasser. Pour lui, penser le nihilisme, c'est d'abord et avant tout le penser en vue de son dépassement. Or puisque le nihilisme est un fait fondamental, son dépassement doit être du même ordre. Seule une attitude fondamentale (*Grundhaltung*) rivée sur le site du nihilisme peut en venir à bout. La victoire sur lui ne sera que retardée si la pensée se consacre à remplacer une philosophie par une autre ou un corps de valeurs par un autre. Le dépassement ne peut avoir que la forme d'une transvaluation (*Umwertung*) des valeurs et non leur simple changement.

Toutefois, tout en étant transvaluation, ce dépassement ne peut pas se réaliser que sur les terrains profonds où le nihilisme a déployé ses forces, c'est-à-dire à l'intérieur de l'histoire fondamentale de l'Occident. Un dépassement n'est pas un saut dans un espace vierge qui laisserait le nihilisme derrière lui, bien au contraire, il est avant tout une explication (*Auseinandersetzung*) avec cette même histoire, avec ce qu'elle a pensé être la vérité de l'étant, le temps et l'homme. Nietzsche ira jusqu'à défendre l'idée que la pensée du passage ne peut être que nihiliste. Pour dépasser le nihilisme, il faut d'abord qu'elle devienne nihiliste elle-même et qu'elle combatte ensuite le nihilisme en elle¹⁴⁵. Selon Nietzsche, sans dépasser le nihilisme qui somnole en elle et sans sillonner les espaces souterrains de l'histoire occidentale, la pensée du passage ne pourra se mettre en branle.

¹⁴⁵ Nz, I, 339-340. «...La pensée de l'Éternel retour ne se doit penser que pour autant qu'elle surmonte le nihilisme en elle, déjà surmonté dans sa volonté de création».

Quiconque prétendrait que la pensée philosophique pourrait se débarrasser de cette histoire par une sentence autoritaire et sans appel, celui-ci sera frappé à son tour par la sentence de l'histoire de telle sorte qu'il ne s'en relèvera jamais, car il aura été frappé de cécité. Plus un bouleversement se voudra vaste, plus il devra descendre dans les profondeurs de son histoire pour s'amorcer.¹⁴⁶

Dans les deux cours et dans les *Beiträge*, Heidegger a compris le nihilisme, non seulement comme un concept qui renvoie à un événement fondamental dans la pensée occidentale, celui accompli par Socrate et Platon, mais aussi comme un mouvement fondamental qui a déterminé et qui continuera à déterminer encore pour longtemps la pensée de l'Occident. Ce mouvement n'en est pas un de progrès et d'évolution, il en est plutôt un d'affadissement et de déclin. Même s'il continue à exercer sa souveraineté avec beaucoup de force, le mouvement du nihilisme le conduira inéluctablement, un jour, à un effondrement certain. La philosophie de Nietzsche est fondamentalement déterminée par la nécessité de cet effondrement et par le passage à une autre histoire. Penser le nihilisme, c'est le penser comme un tout et en vue du dépassement de ce tout et non d'une de ses composantes. La question qui se pose maintenant : comment Heidegger juge-t-il ce concept et la lecture de l'histoire occidentale qu'il comporte?

1.2 Dialogue

1.2.1 Appropriation

Dans un premier moment, Heidegger s'est approprié totalement le concept de nihilisme nietzschéen. Les raisons derrière ce geste sont sans doute les ressemblances flagrantes qui existent entre la lecture que lui-même a faite de l'histoire de la pensée occidentale dans *Être et temps* et ensuite dans les *Beiträge*, et

¹⁴⁶ Nz, I, 184.

la lecture nietzschéenne de cette même histoire. Cette appropriation dépasse donc de loin la simple récupération d'un mot, elle traduit plutôt un accord essentiel sur l'essence de l'histoire occidentale.

L'appropriation a commencé par la libération du concept de tous les alluvions et de toutes les interprétations qui l'ont réduit soit à une «culture psychologique intéressante»¹⁴⁷, soit à une doctrine qui enseigne comment se fixer des buts dans la vie, comment être heureux et comment chasser l'angoisse et instituer de bonnes valeurs culturelles. Heidegger regrette cette incompréhension dont le concept de nihilisme a souffert. Il écrit :

Mais comment cela peut-il être connu et décidé quand ce dont Nietzsche était le premier à faire l'expérience plusieurs fois, est demeuré incompris.¹⁴⁸

Mais attention, Heidegger ne jette pas le blâme de cette incompréhension sur les commentateurs ou sur les disciples de Nietzsche. Selon lui, cette incompréhension du concept de nihilisme n'est pas un choix délibéré de certains intellectuels ou artistes, elle est plutôt l'œuvre du nihilisme lui-même. Vers la fin de son parcours, celui-ci redouble de force et use de plusieurs stratégies inusitées et surnoises pour éradiquer tous les dangers qui peuvent mettre son existence en péril. L'incompréhension n'est pas non plus le résultat d'un manque de vigilance ou d'une torpeur intellectuelle, mais bien l'œuvre d'un excès de vigilance de la part du nihilisme lui-même. Avant de s'éclipser, il n'hésite pas à user de toutes ces forces. Il le fait de différentes manières. Soit il présente ces doctrines radicales

¹⁴⁷ GA, 65, 139. «Eine interessante Kulturpsychologie».

¹⁴⁸ GA, 65, 138. «Wie aber kann diese zur Erkenntnis und Entscheidung kommen, wenn schon das, was Nietzsche als nihilismus erstmals und durchdachte, bis zur Stunde unbegriffen bleib und vor allem nicht in die Besinnung zwang?».

comme de simples conceptions du monde et des systèmes de valeur, soit il les réduit à des «psychologies intéressantes», à des «guides des égarés» qui indiquent le bon chemin à suivre pour être heureux et pour s'enquérir de bonnes valeurs culturelles, soit aussi il les présente comme des doctrines athées parmi tant d'autres. Le nihilisme a justement usé de toutes ces stratégies à l'égard de la pensée nietzschéenne pour la domestiquer et pour faire d'elle une pensée inoffensive ou, au plus, un code de conduite rebelle et contestataire parmi tant d'autres.

La première dimension de cette appropriation heideggérienne se manifeste dans l'accord avec Nietzsche sur le fait que la pensée occidentale représente un tout indivisible. Ce qui a frappé Heidegger, c'est qu'avec le concept de nihilisme, Nietzsche a réussi d'un seul geste à saisir la pensée occidentale dans sa totalité. Par ce mot, il a embrassé le passé, le présent et aussi le futur de l'Occident. Ainsi, toutes les différences, tous les changements et bouleversements qui se sont produits dans cette histoire se sont révélés à lui non pas comme des mutations fondamentales, mais comme des avatars du même fait fondamental. Elles sont toutes tributaires de la doctrine socratique des deux mondes.

Nous savons que, tout comme Nietzsche, Heidegger a insisté tout au long de son chemin de pensée sur le caractère unitaire de la métaphysique occidentale. Dans *Être et temps*, il a exprimé ce caractère par le concept d'oubli de l'être. Dans les *Beiträge*, il l'a saisi par le terme de premier commencement¹⁴⁹. Le moment grec n'était pas compris comme une figure aurorale qui s'est éclip­sée et qui a cédé sa place à d'autres, soit l'époque médiévale et ensuite l'époque moderne, bien au

¹⁴⁹ Voir à ce sujet l'article de John Sallis *Grounders of the Abyss* in *Contributions to contributions to Philosophy* Bloomington and Indianapolis, Indianapolis Press, 2001: «What Nietzsche calls platonism corresponds to what Heidegger calls the first beginning, though Heidegger analysis goes well beyond any that Nietzsche ventured – except in a very different register in the *Birth of Tragedy*» p 182.

contraire, il était compris comme un événement qui a déterminé la totalité de l'histoire occidentale. La science moderne, le gigantisme, la machination et l'expérience vécue ne sont pas l'œuvre exclusive de la modernité, ils sont platonisme à leur manière. Ils proviennent d'une seule et même matrice : le monde grec. Ils sont l'arrivée à la présence de ce qui était déjà présent dans le commencement grec.

L'abandon de l'être signifie que l'estre abandonne l'étant et le laisse à lui-même et ainsi laisse l'étant devenir objet de la machination. Tout ceci n'est pas déclin, mais l'histoire matinale de l'estre lui-même, l'histoire du premier commencement et de ce qui en découle.¹⁵⁰

Dans cette histoire qu'il appelle lui aussi nihilisme, Heidegger a distingué, tout comme Nietzsche, les changements des systèmes philosophiques qui correspondent aux changements des époques du changement fondamental qui, lui, nécessite une attitude fondamentale. Cette distinction est d'une importance capitale pour les deux penseurs. Car c'est grâce à elle que l'histoire occidentale se fait double : une histoire qui se déroule au rythme des changements des époques et des philosophies et une autre qui se déroule au rythme des changements fondamentaux.

En plus de l'accord sur la saisie de l'histoire comme un tout, Heidegger est d'accord avec Nietzsche sur le rôle décisif que Platon a joué dans cette histoire¹⁵¹. À l'instar de ce dernier, Heidegger a accordé lui aussi un statut particulier à cette

¹⁵⁰ GA, 65, 111. « *Seinsverlassenheit* : dass das Sein das Seiende verlässt, dieses ihm selbst sich überlässt und es so zum Gegenstand der Machenschaft werden lässt. Dies alles ist nicht einfach »Verfall«, sondern ist die erste Geschichte des Seyns selbst, die Geschichte des ertse Anfang...»

¹⁵¹ Heidegger va, à l'instar de Nietzsche, jusqu'à qualifier l'histoire de la pensée occidentale comme platonisme. Il écrit à la page 196 des *Beiträge* : «Diese Geschiscte steht unter der Herrschaft des Platonismus.».

philosophie. Les *Beiträge* et les différentes interprétations qu'il a faites de l'allégorie de la caverne en témoignent :

Nietzsche est le premier à reconnaître la position centrale de Platon et la portée (*Tragweite*) du platonisme dans l'histoire de l'Occident (émergence du nihilisme)... Nietzsche a découvert le platonisme dans ses facettes les plus cachées. Et cela compte pour beaucoup : la chrétienté et ses sécularisations sont généralement un «platonisme pour le peuple».¹⁵²

Toutefois, l'importance capitale de Platon et de toute la pensée grecque qui lui succède n'a pas conduit ni Heidegger, ni Nietzsche à qualifier l'époque grecque, comme l'ont fait plusieurs autres historiens et plus particulièrement certains romantiques allemands¹⁵³, de percée et d'exploit, qui a fait sortir la pensée occidentale des ténèbres à la lumière. Ils l'ont plutôt décrit comme moment de déclin. Les termes d'abandon de l'être et d'effondrement de la vérité utilisés par Heidegger pour caractériser cette pensée en témoignent. Alors que la plupart des philosophes, avant et après eux, ont parlé du génie grec et ont décrit cette époque de moment de clarté dans le ciel du monde, de moment déclencheur de la roue du progrès, Heidegger et Nietzsche, en dépit de leur admiration pour ce tournant, l'ont décrit autrement.

Cet accord sur l'importance de Platon dépasse cependant de très loin la fascination ou le mépris à l'égard de cette pensée. Il manifeste un accord plus substantiel qui porte sur la détermination de l'histoire occidentale comme doctrine de la vérité. Le

¹⁵² GA, 65, 219. »Andererseits ist Nietzsche derjenige, der erstmals die Schlüsselstellung Platons und die Tragweite des Platonismus für die Geschichte des Abendlandes (Heraufkunft des Nihilismus) erkannt hat...Nietzsche hat aber, und das wiegt zunächst mehr, den Platonismus in seinem verstecktesten Gestalten aufgespürt: Christentum und seine verweltlichungen sind überall »Platonismus fürs Volks«.

¹⁵³ L'exemple d'Ast est très éloquent à cet égard.

fait que Nietzsche fasse coïncider la naissance du nihilisme avec la naissance de la doctrine platonicienne de la vérité montre, selon Heidegger, qu'il a compris à quel point la doctrine de la vérité est centrale dans la configuration de l'histoire du nihilisme. Plus encore, cela démontre que Nietzsche a compris l'avènement du nihilisme comme une mutation fondamentale dans l'essence même de la vérité. Dans les *Beiträge*, Heidegger ne fera rien d'autre que de suivre cette intuition nietzschéenne¹⁵⁴. Si Nietzsche a inscrit dans l'acte de naissance de l'histoire occidentale l'événement de la fuite de la vérité dans le monde suprasensible, Heidegger inscrira dans le même acte de naissance l'événement de l'effondrement et de la désintégration de l'*aletheia*. «À l'abandon de l'être, écrit-il, appartient l'oubli de l'être et en même temps la désintégration de la vérité. Tous les deux sont la même chose»¹⁵⁵. Pour Heidegger et pour Nietzsche, Platon représente plus qu'un nom par lequel on marque la naissance du nihilisme, il est un événement essentiel dans l'essence de la vérité.

Heidegger s'est aussi approprié l'idée nietzschéenne selon laquelle l'histoire occidentale n'est qu'un obscurcissement croissant et non le contraire. C'est peut-être à cause de cet effondrement initial et de cette fuite de la vérité que Heidegger et Nietzsche ont appréhendé l'histoire occidentale comme une histoire qui ne se dirige pas vers une clarté et une plénitude certaine, mais plus vers sa propre déconfiture. Selon eux, plus cette histoire s'éloigne de son commencement, plus elle s'enfonce dans l'obscurité. La modernité n'est pas un progrès et une lumière comparativement à une noirceur première. Elle n'est pas une marche vers un accomplissement de l'essence, mais bien le déclin de l'essence. «L'étant, écrit Heidegger dans les *Beiträge*, en sa levée pour venir à lui (grécité); causé par

¹⁵⁴ Nous retournerons à la question de la vérité dans la prochaine section.

¹⁵⁵ GA, 65, 114 : «

54. *Seinsverlassenheit*

Zu ihr gehört die Seinsvergessenheit und ihr imgleichen der Zerfall der Wahrheit.»

quelque suprême de son essence (moyen âge); le factuel en tant qu'objet (modernité) – la vérité de l'être se voilant de plus en plus»¹⁵⁶.

Cependant, Heidegger, tout comme Nietzsche d'ailleurs, n'est pas un annonciateur d'une apocalypse où tout sombre dans le néant. Au contraire, c'est parce tous les deux pensent le nihilisme à partir de son dépassement qu'ils laissent la porte ouverte devant la possibilité de l'avènement d'une autre histoire. Ainsi, l'histoire nihiliste n'est pas une fatalité, ni un destin aveugle qu'on ne peut éviter. Le concept de nihilisme est autant annonciateur d'un déclin que d'un autre commencement. Plus le règne du nihilisme s'étend, plus le moment de la grande décision, de son dépassement, s'approche.

Cet accord sur le fait que le nihilisme est avant tout une doctrine de la vérité a engendré un autre accord qui concerne la nature du dépassement du nihilisme. Heidegger et Nietzsche ont pensé tous les deux que le dépassement et le changement historial ne pourront s'accomplir que par une mutation dans l'essence de la vérité. La ligne n'est plus à tracer entre une pensée idéaliste et une autre matérialiste, entre une pensée théorétique et une autre pratique, entre la science et l'art, elle est à tracer entre une vérité métaphysique qui englobe toutes ces dernières et une autre, non métaphysique, celle du dépassement.

L'autre point d'accord qui a facilité l'appropriation par Heidegger du concept de nihilisme concerne la temporalité du dépassement. Tout comme Nietzsche, Heidegger n'a pas pensé le dépassement comme un saut qui laissera le nihilisme

¹⁵⁶ GA, 65, 171. «

84. *Das Seiende*

in seinem Aufgang zu ihm selbst (Griechentum); *verursacht* durch ein Höchstes seines Wesens (Mittelalter); des Vorhande als *Gegenstand* (Neuzeit). Immer zugehüllter wird die Wahrheit des Seyns...».

derrière lui. Au contraire, le dépassement ne se réalise qu'avec une explication avec le nihilisme, qu'en se souvenant de son histoire. Un dépassement qui pense pouvoir faire l'économie de se confronter à l'histoire en faisant simplement la critique de l'époque moderne fera certainement fausse route. Un dépassement authentique ne peut se réaliser que s'il regarde «la métaphysique dans les yeux» et devient lui-même nihiliste et métaphysique. Ce n'est que lorsqu'il réussit à combattre le nihilisme en lui que le dépassement peut se mettre en branle.

Et pour cela il est nécessaire de :

1- Se rappeler l'abandon de l'être dans sa longue histoire, dissimulé et auto-dissimulé. Ce n'est pas assez de pointer du doigt seulement ce qui appartient au temps présent.¹⁵⁷

Mais outre cet accord sur la nature de l'histoire occidentale et sur la manière de la dépasser, Heidegger s'est prononcé, sans équivoque, après de longues analyses des textes nietzschéens, sur la radicalité du dépassement nietzschéen de la métaphysique. Selon lui, l'éternel retour, la pensée la plus lourde de Nietzsche est un tournant radical, un renversement du nihilisme. Il a exprimé plus qu'une fois, dans les cours, son accord avec le dépassement nietzschéen. Il l'a qualifié même de dépassement effectif de la métaphysique, voire même, du passage. Il écrit en effet :

L'Éternel retour est une pensée qui inaugure un autre cours de l'histoire : non seulement d'autres événements vont se produire, mais autre sera la nature de l'événement, de l'agir, de la création. La couleur, l'aspect, la physionomie, la présence, l'être, tout change. Le jaune profond et le rouge ardent apparaissent.¹⁵⁸

¹⁵⁷ GA, 65, 112. «Und hierzu ist nötig :

1 dass die Seinsverlassenheit in ihrer und verdeckten, sich selbst verdeckenden Geschichte erinnert wird. Es genügt nicht der Hinweis auf der Heutige».

¹⁵⁸ Nz, I, p 308.

1.2.2 Désappropriation

Mais comme c'est le cas dans tout dialogue, l'accord de Heidegger avec Nietzsche sur le sens et la portée du mot nihilisme et sur la lecture de l'histoire occidentale qu'il comporte n'est pas total. Heidegger a exprimé dans les *Beiträge* beaucoup de réserves à l'égard de ce concept.

1) La première réserve concerne la place de Platon dans la pensée occidentale. Même si Heidegger est totalement d'accord avec Nietzsche sur la place singulière qu'occupe Platon dans le premier commencement, il va situer la naissance du premier commencement encore plus loin dans l'histoire, soit dans la philosophie de Parménide et d'Héraclite et, voire même, d'Anaximandre. «Le premier commencement et sa fin englobent l'histoire entière de la question conductrice, d'Anaximandre à Nietzsche»¹⁵⁹. Mais Heidegger était encore plus loin. Il n'a pas situé le premier commencement dans la pensée d'un philosophe ou d'un autre. Selon lui, le premier commencement va au-delà de la philosophie d'un penseur. Toute la pensée grecque d'Anaximandre à Aristote est témoin d'un seul et même événement, l'abandon et l'oubli de l'être. Elle porte en elle la trace de cet événement. Il suffit d'examiner les concepts fondamentaux de cette philosophie, tel par exemple le concept d'*aletheia*, de *physis*, de *techné*, de *logos* et d'idée pour s'en apercevoir¹⁶⁰. Platon n'est donc pas le point de rupture entre un passé lumineux et une époque de noirceur comme le laisse souvent entendre Nietzsche, sa pensée est seulement l'expression éloquente d'un événement qui commence bien avant lui et dont il n'est qu'un témoin privilégié.

¹⁵⁹ GA, 65, 231. «Der erste Anfang und seine Ende umfasst die ganze Geschichte der Leitfrage von Anaximander bis zu Nietzsche».

¹⁶⁰ Les paragraphes 96, 97, 98, 99, 100, 101 et 102 ont déterminé le premier commencement comme présence et constance à partir des concepts d'*Aletheia*, *physis*, *logos*, *nous* et *techné*. Heidegger retrouve ce commencement dans les philosophies d'Anaximandre, de Parménide et d'Héraclite. Il réfère dans une note en bas de page de la page 133 au cours du semestre d'été 1932, *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* paru dans les GA 35.

2) L'événement déclencheur du nihilisme n'est donc pas, comme le pense Nietzsche, la mort de Dieu, la dévaluation de toutes les valeurs, l'absence de but, le dénigrement de la vie, l'abandon du monde sensible et la fuite dans le monde des idées, il est l'abandon et l'oubli de l'être. Dans les *Beiträge*, Heidegger prend ses distances avec Nietzsche sur la détermination de ce qui est au fondement du premier commencement. Selon lui, le caractère fondamental de l'histoire occidentale est l'abandon (*Seinsverlassenheit*) et l'oubli de l'être (*Seinsvergessenheit*)¹⁶¹. Nietzsche, soutient-il, a erré en qualifiant de fondamental ce qui n'est en réalité qu'un phénomène de surface. Il écrit dans les *Beiträge* :

Ce que Nietzsche a reconnu le premier comme nihilisme, et cela, dans son orientation vers le platonisme, et vu à partir de la question fondamentale qui lui est étrangère, est en vérité la façade d'un événement plus profond, celui de l'oubli de l'être.¹⁶²

Il répète la même idée quelques pages plus loin :

La dérélition de l'être est le fondement et ainsi la détermination la plus essentielle et la plus originaire de ce que, pour la première fois, Nietzsche a reconnu comme nihilisme. Cependant, combien peu, lui-même et sa force, ont réussi à forcer le *Dasein* occidental à une méditation sur le nihilisme.¹⁶³

Il écrit aussi :

¹⁶¹ Voir la partie précédente de cette section pour une compréhension plus exhaustive du concept d'abandon et d'oubli de l'être.

¹⁶² GA, 65, 115. «Was Nietzsche erstmals und zwar in der Ausrichtung auf Platonismus als *Nihilismus* erkennt, ist in wahrheit von dem ihm fremden Grundfrage aus gesehen nur der Vordergrund des weit tiefern Geschehens des Seinsvergessenheit».

¹⁶³ GA, 65, 119. «Die Seinsverlassenheit ist der Grund und Damit zugleich die ursprünglichere Wesenbestimmung dessen, was Nietzsche erstmals als *Nihilismus* erkannt hat. Wie wenig noch ist selbst ihm und seiner Kraft gelungen, das abendländische *Dasein* zur Besinnung auf den *Nihilismus* zu zwingen.»

L'abandon de l'être doit être expérimenté comme l'événement fondamental de notre histoire.¹⁶⁴

Il s'avère donc que ce que Nietzsche a pensé comme étant le *Grund* de la pensée occidentale n'est en réalité qu'un *Vordergrund*. Le platonisme et sa doctrine des deux mondes qui situent la vérité et les valeurs dans un monde sublunaire et qui dénigrent le monde sensible, ne sont pas un fait fondamental, mais un fait de surface et une conséquence de quelque chose de plus originaire. Heidegger attribue cet échec de Nietzsche à son manque d'originarité. Son retour à Héraclite et à Parménide ne lui a pas permis d'atteindre le phénomène originaire qui *détermine toute l'histoire occidentale*.

3) Cette différence substantielle avec Nietzsche sur la détermination de ce qui est fondamental s'est répercutée sur leurs lectures respectives de l'histoire de la philosophie. Heidegger soutient que l'histoire de la pensée occidentale ne se constitue pas de répétitions subtiles et variées de la doctrine des deux mondes, elle est plutôt le déploiement de l'estre comme refus et la domination totale de l'étant. Les philosophies de Platon, d'Aristote, de Descartes, de Kant ou de Hegel sont des consécration de cet événement fondamental.

4) Cette différence sur ce qu'est le nihilisme a aussi eu des conséquences sur la nature du dépassement. Celui-ci, soutient Heidegger, ne peut pas se réaliser par une inversion ou, voire même, par une destruction du platonisme et de sa doctrine des deux mondes, il ne peut se produire que par un retour originaire au site de l'estre et que par un renversement au sein même de ce site. Tant et aussi longtemps que la pensée n'aura pas atteint l'espace-temps de la vérité de l'estre, le

¹⁶⁴ GA, 65, 112. «Die Seinsverlassenheit: sie muss als das Grundgeschehnis unserer Geschichte erfahren...».

renversement, le dépassement ou le passage vers l'autre commencement lui resteront fermés. Dans les *Beiträge*, Heidegger ira plus loin en disant qu'une des conditions essentielles du passage est de se libérer de la compréhension nietzschéenne du nihilisme.

La chose la plus impérative et la plus difficile dans le dépassement est la conscience du nihilisme.

Cette conscience ne doit pas s'embourber dans le sens premier du mot ou de ce que Nietzsche a entendu initialement par nihilisme. Au lieu de cela, cette conscience doit reconnaître l'abandon de l'être comme l'essentiel¹⁶⁵.

Ce n'est que lorsque la pensée du passage comprend le nihilisme comme abandon de l'être que le dépassement devient possible. «Parce que cette conscience pense le nihilisme plus originairement dans l'abandon de l'être, sa compréhension est le seul dépassement réel du nihilisme¹⁶⁶. Ce n'est que par ce retour à l'originaire que le passage cesse d'être renversement du platonisme et devient renversement dans le site originaire lui-même. Ce site qui a donné lieu au premier commencement est le seul et l'unique lieu qui pourra donner lieu à l'autre commencement.

Il est important de noter ici que la confrontation de Heidegger avec Nietzsche sur ce qu'est le nihilisme et sur l'importance de la détermination de son essence dans l'opération du dépassement de la métaphysique se fait plus intense dans les *Beiträge*. Dans ce traité, non seulement Heidegger se démarque nettement de la détermination nietzschéenne, mais il la considère comme un obstacle qui rend tout dépassement impossible. Selon lui, si la pensée n'accède pas à l'originaire, elle

¹⁶⁵ GA, 65, 140-141. «Aber das Unumgänglichste und Schwerste in dieser Überwindung ist Wissen vom Nihilismus.

Dieses Wissen darf weder am Wort noch an der ersten Verdeutlichung des Gemeinten durch Nietzsche haften bleiben, sondern muss als das Wesen erkennen die Seinsverlassenheit.

¹⁶⁶ GA, 65, 174.

échouera nécessairement le dépassement. Saisir la métaphysique plus originairement, c'est-à-dire comme abandon de l'être est un geste nécessaire au dépassement, car celui-ci ne peut se réaliser que dans et en partant de cet originaire. Le passage, écrit-il, a un double caractère : « saisir la métaphysique plus originairement et ainsi en même temps la dépasser »¹⁶⁷.

Nous suspendons cette section sur le dialogue heideggérien avec Nietzsche au sujet du nihilisme, de la lecture de l'histoire occidentale qu'il implique et de son dépassement à ce stade, parce que tous les autres concepts qui nous occuperont à partir de la prochaine partie, soit la vérité, la temporalité et la subjectivité porteront, d'une manière et d'une autre, sur lui et l'exploreront davantage.

Il est important toutefois de noter que le dialogue sur cette question s'est réalisé en deux mouvements. Un d'appropriation et l'autre de désappropriation. Dans le premier, Nietzsche apparaît comme un penseur qui réussit à saisir la pensée occidentale comme un tout et qui comprend le dépassement comme un passage à une autre histoire. Dans le deuxième mouvement, il apparaît comme un penseur qui rate la saisie de l'histoire comme un tout à partir de l'originaire et qui manque du même coup le dépassement. La question : comment expliquer cette double décision de la part de Heidegger, double décision parce que, tantôt elle inclut Nietzsche dans la philosophie du passage et tantôt elle le confine dans les carcans de la métaphysique? Nous laissons cette question pendante pour le moment, car nous y reviendrons après avoir vérifié si, oui ou non, ce double mouvement se

¹⁶⁷ GA, 65, 182 «Dieser übergängliche Dopplecharakter, der die »Metaphysik« zugleich ursprünglicher fasst und damit überwindet...».

répète quand il est question de la vérité, de la temporalité et de la subjectivité. Le dernier chapitre de cette section sera totalement dédié à cette question.

2 La Vérité

Si la vie était l'interrogation essentielle sur laquelle a porté la première étape du dialogue Heidegger-Nietzsche, ce sera surtout autour des questions de la vérité et de l'Être que portera la seconde. L'examen de la question du nihilisme nous a donné un avant-goût de ce dialogue. Il nous a montré à quel point la question de la vérité est centrale pour Nietzsche et pour Heidegger. Dans cette section, nous exposerons dans un premier temps l'interprétation que Heidegger fait de la doctrine nietzschéenne de la vérité dans les deux premiers cours et dans les *Beiträge*. Dans un deuxième temps, il sera question de sa position à l'égard de cette doctrine et à quel point, selon lui, elle est en mesure de donner une impulsion décisive au projet du passage de l'un à l'autre commencement?

2.1 L'exposition de la doctrine nietzschéenne de la vérité dans les cours et dans les *Beiträge*

Heidegger aborde la question de la vérité chez Nietzsche dans les deux cours et dans les *Beiträge* à partir d'au moins quatre angles différents. 1) Le premier angle approche la question à partir du renversement nietzschéen du monde platonicien, 2) le deuxième l'aborde en rapport avec la disparition totale de ce monde, 3) le troisième, en rapport avec la connaissance et 4) le quatrième touche le lien de la vérité et de l'art.

1) La question de la vérité fait son apparition dès le début du premier cours, plus précisément lors de l'examen de ce que Heidegger appelle la méthode de penser de Nietzsche. L'évocation de la question semble être, à première vue, totalement accidentelle. Heidegger l'introduit comme un simple exemple parmi plusieurs autres. Voici comment : lors du développement de la plupart de ses arguments, Nietzsche, nous dit Heidegger, procède souvent par l'inversement des thèses de ses prédécesseurs. Comme il inverse la thèse de Schopenhauer selon laquelle l'art est un quiétif de la vie pour arriver à l'idée que l'art en est au contraire un stimulant et comme il inverse aussi la thèse de Descartes qui établit le primat de l'âme sur le corps pour arriver à sa thèse que «La croyance au corps est plus fondamentale que la croyance à l'âme »¹⁶⁸, il arrive à la thèse que «la vérité est un genre d'erreur »¹⁶⁹ en inversant le principe logique de la non-contradiction qui stipule qu'une chose ne peut pas être et vraie et fausse en même temps. Nietzsche arrive à une décision sur l'essence de la vérité par la simple application d'une méthode : l'inversion.

Cependant, ce qui apparaît, à première vue, comme un inversement purement logique résultant de l'usage d'une méthode ustensile s'avère beaucoup plus complexe qu'il n'en a l'air. Car le mot méthode ne signifie pas chez Nietzsche une manière de procéder ou une boîte à outils, tel, par exemple, un artifice qu'on peut appliquer indifféremment à tous les sujets, bien au contraire, la méthode de l'inversion chez lui constitue l'essence et le fondement même de sa pensée. Plus encore, l'inversion est sa position fondamentale à l'égard de l'ensemble de la pensée occidentale. Nietzsche qualifie son projet philosophique d'inversion. «Ma

¹⁶⁸ Wille zur Macht, §491.

¹⁶⁹ Ibid. § 493.

philosophie, dit-il, est platonisme *inversé* ». Et par platonisme, comme nous l'avons vu dans la section précédente, il ne désigne pas un courant philosophique ou un autre, mais les principes qui ont régi et continuent à régir toutes les valeurs de l'occident. Pour éviter d'interpréter la thèse de Nietzsche : «La vérité est une erreur » comme le résultat de l'application d'une méthode vide, Heidegger écrit :

Ce serait une façon assurément fort superficielle de comprendre cette proposition que d'en conclure : donc tout ce qui constitue une erreur vaut pour le vrai, aux yeux de Nietzsche. La proposition : - la vérité est l'erreur et l'erreur est la vérité - ne peut se comprendre qu'à partir de sa position fondamentale à l'égard de l'ensemble de la philosophie occidentale depuis Platon.¹⁷⁰

En précisant ce qu'est la méthode de l'inversion nietzschéenne, Heidegger n'arrache pas seulement la question de la vérité chez Nietzsche à toutes les interprétations logiques, mais il l'arrache surtout au statut de rengaine ou de principe sophistique qu'elle a acquis à travers les années. La doctrine de la vérité qui se trouve concentrée dans la phrase «la vérité est une erreur» n'est donc pas à comprendre comme une réhabilitation de la sophistique, ni non plus comme un dénigrement et un abaissement de la vérité, elle cache une position métaphysique fondamentale qui concerne la totalité de l'histoire de la métaphysique. Une compréhension juste de cette phrase, nous dit Heidegger, n'est possible que lorsqu'on la saisit comme une réponse au platonisme, c'est-à-dire à la pensée occidentale entière.

Ce qui apparaissait au début n'être qu'une inversion logique et formelle se révèle, tout d'un coup, une entreprise gigantesque, une prise de position *contre* le fait fondamental qui a déterminé le mouvement historial de l'Occident, *contre* la

¹⁷⁰ Nz, I, 34-35.

rupture stricte entre ce qu'est l'étant vrai et le non étant, *contre* la séparation entre le monde des idées et le monde des ombres. La phrase «la vérité est une erreur» traduit l'expérience fondamentale de perte de vérité. Avec elle, toutes les formes et les statuts que la vérité avait pris tout au long de l'histoire occidentale (idée, hypostase, œuvre d'un entendement humain ou d'un entendement divin) sont devenus caducs. Ils ont sombré dans l'inanité tout simplement parce que le monde qui les soutenait et le fondement ontologique sur lequel ils s'appuyaient se sont inversés de haut en bas et ont sombré eux aussi dans l'inanité. Ce à quoi cette phrase à première vue anodine et inoffensive, «la vérité est une erreur», s'est confrontée, c'est plus qu'à une logique, à une morale, à une religion ou à une philosophie particulière, c'est à la métaphysique toute entière, à la doctrine de l'étant vrai qui la régit. Nietzsche donne à cette doctrine que toutes les sciences et les savoirs présupposent le nom de platonisme tout simplement parce que c'est dans l'œuvre de Platon qu'elle trouve son expression la plus explicite et la plus éloquente.

Mais cette phrase a une portée encore beaucoup plus grande. Car en voulant inverser les principes de la pensée occidentale et toutes les sciences qui en dépendent, elle implique, du même coup, une valorisation des savoirs que la métaphysique a exclus sous prétexte qu'ils relèvent du sensible, du non-étant et de l'erreur. Elle comporte une réhabilitation de tous ses savoirs, plus particulièrement de l'art.

Cependant, une lecture des dernières œuvres de Nietzsche montre à Heidegger que le renversement du monde platonicien n'est pas le dernier mot de la doctrine nietzschéenne de la vérité. À la fin de sa vie, Nietzsche a radicalisé la question en pensant la perte de la vérité non pas à partir d'une inversion du monde, mais à

partir d'une disparition totale de ce monde, voire d'une éradication du sensible et de l'intelligible.

2) Vers la fin de son chemin de pensée, plus précisément lors de l'écriture de son œuvre maîtresse, Nietzsche s'aperçoit que l'inversion toute seule n'est pas à même de libérer totalement la vérité des griffes du platonisme. En dépit de sa radicalité, l'inversion n'atteint pas la totalité de la doctrine de l'étant mais uniquement une partie. Elle laisse le sensible platonicien intact comme il l'a été auparavant. Pour se débarrasser de toutes les traces de cette doctrine, Nietzsche a opté pour une destruction pure et simple du dernier vestige de cette doctrine, soit le sensible lui-même. Il ne suffit plus de changer les occupants de place, de mettre le monde platonicien à l'envers et de déplacer le sensible en haut, il faut que le tout disparaisse.

Nous avons supprimé le monde vrai ; quel monde subsistait alors ? Le monde apparent, peut-être?... Nullement ! Avec le monde vrai, nous avons du même coup supprimé le monde apparent.¹⁷¹

À tous ceux qui sont pris par le vertige devant cette radicalité et devant le néant provoqué par cette destruction et qui se demandent : « où va-t-on chercher la vérité dans un monde totalement détruit, dans un monde qui sombre dans le néant ? » Nietzsche répond que la disparition du monde ne rend pas les concepts de la vérité, du sensible, voire même, de l'intelligible caducs, mais bien au contraire, il leur permet d'apparaître comme ils sont. Avec la disparition du monde, le sensible, l'intelligible et le vrai réapparaissent sous un nouveau jour. Comment?

¹⁷¹ Nz, I, 188.

Le sensible devient le perspectif : Nietzsche arrive à cette nouvelle détermination du sensible en envisageant le réel comme un ensemble de perspectives. Tous les êtres organiques ou inorganiques, dit-il, appréhendent le réel à partir d'un horizon particulier. Étant toujours confrontés à des forces hostiles auxquelles ils doivent constamment faire face et résister, ces êtres finissent toujours par construire un horizon, un point de vue fixe à partir duquel ils interprètent leur environnement. Le réel, pour eux, est uniquement ce qui apparaît à l'intérieur de cet horizon, de cette perspective. Le *sensible* est donc ce qui *apparaît* à l'intérieur de la perspective. Plus encore, il est le perspectif même. Et ce n'est que parce qu'il est fondamentalement perspectif qu'il lui appartient d'être une perspective, un semblant, un apparent. Nietzsche écrit : «je n'oppose pas semblant à réalité, mais inversement je prends la semblance pour la réalité». Le perspectif est le seul réel et le réel n'est rien d'autre que ce qui apparaît (le semblant) dans une perspective.

Mais quel sera le statut de la vérité dans un monde uni et perspectivement structuré? La vérité, dira Nietzsche, est elle-même assujettie à la perspective, à la vie perspectivement structurée. Elle correspond aux perspectives qui s'imposent et qui, en s'imposant, deviennent par le fait même la règle, la loi et la mesure. La vérité est ce qui apparaît dans les perspectives qui dominent.

Faisant partie de ce réel perspectif parce qu'il est une perspective dominante, le vrai est foncièrement le semblant. Pour marquer cette appartenance du vrai au sensible et du sensible à l'apparence et pour éviter toute confusion entre ce vrai et le vrai de la métaphysique, Nietzsche qualifie ce vrai-semblant, d'erreur, de mensonge et d'illusion. Tous ces attributs n'ont qu'une seule intention, celle de montrer le vrai comme appartenant au monde sensible et de montrer aussi que ce

monde n'est pas un sous-la-main mais le perspectif même. Les mots semblant, apparent, sensible, réel et perspectif sont des catégories interchangeables.

La vérité est l'apparence à chaque fois établie qui stabilise et conserve la vie dans une perspective déterminée. En tant que pareille stabilisation, la vérité suspend et immobilise¹⁷².

Qu'est-ce que le vrai selon Nietzsche? Ce qui dans le constant flux et reflux, les constantes alternances du devenir, est fermement établi, retenu pour, ce sur quoi les hommes doivent et veulent aussi s'établir, cette base ferme à partir de laquelle ils posent des bornes à toute remise en question, à toutes nouvelles perturbations, ...de la sorte que l'homme apporte de la stabilité dans sa propre vie¹⁷³.

L'assujettissement de la vérité à la perspective a eu des conséquences prodigieuses sur l'essence de la vérité chez Nietzsche. La première est que l'intellect qu'on pensait souverain et universel, devient totalement tributaire des conditions de l'existence et des perspectives qui peuvent varier d'une époque à une autre ou d'un monde à un autre. La deuxième conséquence est que la vérité n'est plus une essence. Même si elle appartient à la perspective dominante, elle n'a pas un statut ontologique élevé. Ce qui explique sa présence, ce n'est pas le fait qu'elle relève d'une essence suprasensible ou qu'elle a une dignité ontologique que les autres n'ont pas, mais seulement parce qu'elle se trouve à l'intérieur de l'horizon qui établit la mesure et la règle. Quand Nietzsche énonce la proposition «La vérité est un genre d'erreur», il veut dire que le vrai est un semblant, une illusion¹⁷⁴ (une

¹⁷² Nz, I, 195.

¹⁷³ Nz, I, 302.

¹⁷⁴ La vérité est une illusion, dira Heidegger aussi dans les *Beiträge*. « Par rapport à la fondation de l'essence de la vérité de l'estre, la logique est elle-même une illusion, encore que l'illusion la plus nécessaire que l'histoire de l'estre ait connu jusqu'à maintenant ». Qu'est-ce que cette phrase si ce n'est une «duplication» de la célèbre phrase de Nietzsche que la vérité est une illusion et qu'elle est nécessaire? L'illusion de la vérité que Nietzsche dénoncera au nom de l'art, Heidegger la dénoncera au nom de la vérité *aletheia*, le voilement-dévoilement.

erreur) qui a fini par dominer. La troisième conséquence est que la vérité n'a plus de valeur que pratique. Son dépouillement radical de tous les honneurs épistémologiques et ontologiques qu'elle avait, la réduit à un instrument qui sert aux esprits faibles pour s'orienter dans la vie. Avec ce coup de force, Nietzsche enlève à la vérité toute substantialité. Elle n'a dorénavant qu'une *valeur instrumentale*.

La vérité est ce type d'erreur sans lequel une certaine espèce d'être vivant ne saurait vivre. C'est la valeur de la vie qui décide en dernier lieu. Des hommes très communs et vertueux¹⁷⁵.

3) Le troisième angle sous lequel Heidegger aborde la question de la vérité est celui de la connaissance. Une fois délogée du monde suprasensible, la vérité devient pour Nietzsche synonyme de connaissance scientifique. Est vrai, seulement ce que la science décide qu'il l'est. Le pays natal de la vérité est la science, car en elle se révèle «le véritablement étant, le réel».

Nietzsche soutient cette position tout au long de sa période positiviste qui commence avec *Humain trop humain* et qui se termine avec *Le Gai savoir*. Cette position est le résultat direct de la première inversion du monde platonicien. Avec la disparition de la vérité essentielle, la seule vérité qui reste est celle des sciences. Nietzsche avait toutes les raisons à cette époque d'épouser cette vérité, car les sciences prétendaient être le résultat d'une correspondance et d'une adéquation entre la connaissance et le connaissable, c'est-à-dire le savoir et le sensible. Durant cette période, Nietzsche va jusqu'à fusionner les mot vérité et science. Cette fusion

¹⁷⁵ Œuvres philosophiques complètes, Paris, Gallimard, 1967, manuscrit 34, fragment 253.

atteint un stade où la vérité n'a plus rien à voir avec la chose, c'est-à-dire, le sensible. Elle devient le caractère propre de la connaissance.

Le quatrième angle sous lequel Heidegger aborde la question de la vérité est en rapport avec l'art. Lors de l'exposition des thèses principales de l'esthétique nietzschéenne sous forme de propositions, Heidegger consacre la cinquième de ces propositions au rapport de la vérité à l'art.

Nietzsche, nous dit-il, soutient tout au long de son chemin de pensée que «L'art a plus de valeur que la vérité». Cette thèse ne doit pas être comprise comme la position nietzschéenne au sujet d'un débat moderne sur la valeur de la science et de l'art, bien au contraire, par cette thèse, Nietzsche formule une position fondamentale sur l'étant dans sa totalité. Par la phrase «l'art a plus de valeur que la vérité», il veut surtout montrer que c'est dans l'art et non dans la vérité que l'étant dans sa totalité et la volonté de puissance se révèlent comme ce qu'ils sont¹⁷⁶. Donc, loin d'exprimer une suprématie de l'art sur la vérité, cette phrase comporte une réponse à la question directrice de la philosophie : qu'est-ce que l'étant ? Par cet énoncé, Nietzsche fait davantage signe à l'énoncé platonicien qui oppose la vérité à l'art qu'au débat moderne sur la différence entre la vérité et l'art. Cette phrase a donc plus une teneur ontologique qu'esthétique. La supériorité de l'art sur la vérité est à comprendre comme l'expression d'une valorisation du sensible sur le suprasensible platonicien, de l'art dans son sens grec (la *poiesis* est une *mimesis* du sensible) sur la philosophie. L'art a plus de valeur que la vérité parce qu'il appartient au sensible dans un sens insigne. Non seulement parce qu'il est le

¹⁷⁶ Voir à ce sujet les explications dans le paragraphe 1.1.1 de cette section.

produit d'un consentement au sensible, mais aussi parce que le sensible lui-même (le vrai étant) ne peut être saisi dans son essence que comme art, c'est-à-dire comme volonté de puissance. L'étant dans sa totalité *est* volonté de puissance et la volonté de puissance *est* art et non vérité. Heidegger va encore plus loin. Il soutient que l'esthétique nietzschéenne n'est rien d'autre qu'une ontologie. Ce serait une erreur de la confondre ou de la comparer aux esthétiques modernes.

Mais comment se fait-il que même après la destruction du monde intelligible et le rapatriement de la vérité dans le sensible, Nietzsche continue à distinguer la vérité de l'art et à accorder à ce dernier une suprématie, s'interroge Heidegger? Pourquoi Nietzsche continue-t-il de soutenir, même après la destruction du monde platonicien et l'introduction du perspectif, qu'« il n'est pas possible de vivre avec la vérité », que « la volonté de vérité est symptôme de dégénérescence », qu'heureusement « nous avons l'art pour ne pas périr de la vérité »? Qu'est-ce qui explique cette incompatibilité fondamentale?

Nietzsche maintient cette distinction parce que, selon lui, l'art exprime plus l'essence du sensible que la vérité. L'étant dans sa totalité *est* art, car, tout comme l'art, il est un aller-au-delà-de-soi, une intensification de la force, un devenir, mais aussi règle, loi et Être¹⁷⁷. Par contre, la vérité, en dépit de son rapatriement au réel et au perspectif, demeure toujours une fixation du sensible et de l'apparence. Elle est toujours habitée par une tendance à fixer le devenir. Nietzsche soutient, même après la destruction totale du monde platonicien, que nous aurons toujours besoin de l'art parce que, sans lui, la vie se pétrifiera et tombera dans une fixité sans fin. Contrairement au déploiement sans fin de la puissance dans l'art, la vérité

¹⁷⁷ Voir à ce sujet les explications dans le paragraphe 1.1.1 de cette section.

constitue, en dépit de son appartenance au sensible et de son utilité pour certains, un danger pour la vie.

Nietzsche maintient donc la tension entre la vérité et l'art même après la disparition du monde platonicien. Cependant, cette fois-ci, la tension entre eux est très différente de celle qui a prévalu auparavant. L'art et la vérité ne s'excluent pas mutuellement. Dans un monde unique et perspectivement structuré, la tension entre art et vérité émane d'un unisson premier et non d'une différence fondamentale¹⁷⁸. La phrase «l'art a plus de valeur que la vérité» veut dire que tout en appartenant tous les deux au même domaine, l'art décrit mieux le sensible (le seul étant), car, tout comme lui, il est volonté de puissance. Par contre, la vérité, tout en demeurant utile à la vie, elle comporte le risque de la détruire en la pétrifiant et en l'empêchant de se déployer dans toutes ses forces.

2.2 Le dialogue

2.2.1 Appropriation

Heidegger manifeste, dans plusieurs endroits des cours et des *Beiträge*, son accord avec la doctrine de la vérité chez Nietzsche.

¹⁷⁸ Nz, I, 196. « L'art en tant que transfiguration est d'une vertu plus intensifiante pour la vie que la vérité en tant que fixation d'une apparence». Il écrit aussi «Désaccord, il n'en existe que là, où les désunis doivent sortir de l'unité de la mutuelle appartenance, et, en vertu de cette unité, se doivent séparer l'un de l'autre. L'unité de l'appartenance mutuelle est donnée par la réalité une, le sembler dans la perspective...(mais) Afin que le réel puisse être réel, il lui faut d'une part ce fixer dans un certain horizon, donc demeurer dans l'apparence de la vérité, mais pour que ce réel puisse demeurer réel, il lui faut d'autre part et dans le même temps se transfigurer par delà soi-même, se sublimer dans le rayonnant apparaître de ce qui est créé par l'art, c'est à dire se retourner contre la vérité».

1 Il la manifeste en comprenant, tout comme Nietzsche, l'œuvre de Platon presque exclusivement à partir de sa doctrine de la vérité, doctrine qui représente pour eux plus qu'une simple *paideia*, mais un changement fondamental dans l'essence de la vérité. L'esthétique de Platon, sa philosophie politique ou sa doctrine morale ne peuvent se comprendre correctement que si elles sont comprises comme des échos qui proviennent du bouleversement qu'il a opéré au sein de l'essence de la vérité.

2) Heidegger est aussi d'accord avec Nietzsche que la vérité idéale est devenue depuis Platon une idée universellement acceptée. Ces empreintes se trouvent partout, aussi bien dans la philosophie du *cogito* de Descartes que dans la philosophie transcendantale de Kant. Partout où on se place dans l'histoire ancienne, médiévale ou moderne de l'Occident, son règne est toujours total. Son pouvoir s'étend même jusqu'aux doctrines qui prétendent la contester.

3) Heidegger exprime aussi son accord avec Nietzsche au sujet de l'originarité du concept de la vérité. Ce concept ne se révèle pas, dans sa vérité, en maniant des formules, des équations et de preuves formelles comme le laisse entendre la modernité. Avant qu'il soit calcul et logique, ce concept est d'abord et avant tout une catégorie ontologique qui appréhende le statut de l'étant comme tel.

4) Mais Heidegger ne s'est pas uniquement contenté de souligner son accord avec Nietzsche sur le sens et l'importance de la doctrine de la vérité, il était jusqu'à approuver sa destruction de l'échafaudage sur lequel se tient cette doctrine. Selon lui, la destruction nietzschéenne du monde platonicien représente un dépassement (*Übergang*), un tournant (*Khere*) et une transmutation (*Wandlung*) réelle de la métaphysique. Dans les cours, il va jusqu'à la décrire de la même façon qu'il décrira plus tard la pensée du passage dans les *Beiträge*. Il écrit au sujet du texte

des *Crépuscules des idoles* où figure la réduction du monde sensible et du monde intelligible platonicien en une fable ce qui suit :

Il figure parmi ces fragments dont le style et la structure témoignent de la façon dont ici, pour un grand instant, tout le domaine intellectuel, rassemblé dans un clin d'œil fulgurant, jaillit dans une clarté nouvelle et unique. Le titre, comment le monde vrai finit par devenir fable, annonce l'histoire au cours de laquelle le suprasensible posé par Platon en tant que le véritablement étant a été non seulement détrôné de son rang suprême pour être rejeté au dernier, mais a sombré dans l'irréel et l'inanité¹⁷⁹.

Tout comme la transition de l'un à l'autre commencement est de l'ordre de l'instant¹⁸⁰, la destruction du monde platonicien est, elle aussi, un grand instant et un moment de clarté¹⁸¹ dans l'histoire de l'Être.

5) L'accord ne s'arrête pas à ce point. Heidegger qualifie ce surmontement nietzschéen de la vérité métaphysique d'authentique dépassement. Il l'est parce qu'il ne ressemble en rien aux entreprises frivoles et naïves qui prétendent pouvoir faire un saut en dehors de la métaphysique et la laisser gésir derrière eux, mais bien plutôt un *grosse Augenblick* accompagné d'une « conscience lucide de tout ce qui l'avait précédé. »¹⁸² Il l'est aussi parce qu'il représente un moment singulier dans lequel s'est rassemblée « dans un clin d'œil fulgurant »¹⁸³ toute l'histoire ancienne, médiévale et moderne. Cependant, tout en étant répétition (*Widerholung*)

¹⁷⁹ Nz, I, 183.

¹⁸⁰ Voir à ce sujet le paragraphe 2.2 et le paragraphe 3.3 de cette section.

¹⁸¹ GA 6.1, 205.

¹⁸² NI 183. Heidegger ajoute ensuite que nul passage ne peut rejeter son histoire : « Quiconque prétendrait que la pensée philosophique se pourrait débarrasser de cette histoire par une sentence autoritaire et sans appel, celui-là sera frappé à son tour par la sentence de l'histoire de telle sorte qu'il ne s'en relèvera jamais, car il aura été frappé de cécité.

Cette cécité se croit originale, alors qu'elle ne fait que rabâcher des idées reçues et qu'elle mélange en un prétendu nouveau des interprétations traditionnelles. Plus un bouleversement se voudra vaste, plus il devra descendre dans les profondeurs de son histoire pour s'amorcer ».

¹⁸³ Ibid.

de toutes les étapes de la métaphysique, cet instant est aussi un coup fatal porté contre elle. Il est leur dépassement. La doctrine nietzschéenne de la vérité est l'instant où la métaphysique s'est confrontée avec la possibilité de son dépassement.

6) Dans les *Beiträge*, Heidegger va encore plus loin, il étend son accord avec la doctrine nietzschéenne de la vérité au lien que Nietzsche établit entre la vie et la vérité. Dans un passage très surprenant¹⁸⁴ et aussi incompréhensible, il dit de ce lien qu'il libère la vie pour ses possibilités insurpassables. Comme si, grâce au concept de vérité, la vie pouvait devenir le lieu du possible et non celui de la présence et de la constance. Heidegger écrit :

En effet, il paraît maintenant comme si, en dépit de tout, Nietzsche avait tiré ce qui est essentiel à la vérité de la vie. Mais est-il vraiment arrivé au sujet de la vérité de son départ à partir de la vie, à une clarté...?¹⁸⁵

Et sa réponse est :

À sa façon, oui, parce qu'il a compris ces pro-jets de l'étant comme expérience qu'on fait avec la vérité. Cette philosophie a tellement voulu sécuriser la constance de la vie, à un point tel qu'elle a rendu la vie libre dans ses possibilités indépassables.¹⁸⁶

Dans cette phrase, Heidegger présente le concept de la vie chez Nietzsche non pas comme actualité ou comme l'ensemble des *Vorhanden*, mais comme liberté pour le

¹⁸⁴ Ce passage est surprenant parce que Heidegger va soutenir un peu plus loin que la vie chez Nietzsche est synonyme d'actualité.

¹⁸⁵ GA, 65, 363. «Zwar Scheint nun doch Nietzsche trotz allem das Wesen der Wahrheit wieder in das »Leben« einbezogen zu haben. Aber ist r über die Wahrheit dieses Ansatzes »des Lebens« und damit des Willen zur Macht und der ewigen Widerkunft des Gleichen ins klare gekommen?»

¹⁸⁶ GA, 65, 363. «In seiner Weise wohl, denn er versteht diese Entwürfe des Seinenden als einen Versuch, den wir mit der » Wahrheit« machen. Diese Philosophie soll eine Bestandsicherung des »Leben« als solchen sein, so zwar, dass sie gerade in seinen unüberholbaren Möglichkeiten freigibt».

possible. Tout de suite après ce passage cryptique, il avoue aussi que l'intelligence de ce geste nietzschéen va demeurer encore pour longtemps fermée à notre pensée¹⁸⁷, car nous ne disposons pas assez de distance et de recul historique nécessaires pour en comprendre la portée.

2.2.2 Désappropriation

L'accord que Heidegger exprime dans les cours et dans les *Beiträge* avec Nietzsche au sujet de la vérité n'est pas inconditionnel et sans réserve. Nous assistons dans ces mêmes textes à une des critiques les plus systématiques de cette doctrine. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, Heidegger vante les mérites et la radicalité de Nietzsche au sujet de la vérité dans les mêmes lieux où il les soumet aussi à une critique virulente.

1) La première réserve que Heidegger exprime au sujet de la doctrine nietzschéenne concerne sa compréhension du moment platonicien. Il est vrai que Nietzsche voit juste quand il qualifie toute la pensée occidentale d'être déterminée d'un bout à l'autre par une seule et même doctrine de la vérité, celle qui est exprimée d'une façon magistrale par Platon. Cependant, cette doctrine n'est pas le fait fondamental qui commande le destin de l'Occident, elle n'est que l'expression et la conséquence d'une mutation beaucoup plus profonde et secrète dans l'essence de la vérité originelle. La doctrine de la vérité chez Platon est beaucoup plus qu'une séparation entre un monde intelligible et vrai et un monde sensible et faux, elle porte en elle la trace d'un événement essentiel. Heidegger soutient que Nietzsche est incapable de percer le secret de cet événement essentiel qui se cache

¹⁸⁷ GA, 65, 363. «Und vermutlich liegt hierin ein Schritt in Nietzsches Denken, dessen Ausmass wir noch ermessen».

derrière la doctrine des deux mondes parce qu'il a pris la parole de Platon à la lettre.

Pour comprendre cet événement essentiel et du même coup comprendre son différend avec Nietzsche au sujet de la vérité, Heidegger a invité le lecteur des *Beiträge* à retourner au commentaire qu'il a fait lui-même en 1931 de l'allégorie de la caverne¹⁸⁸. Cette invitation se trouve dans les paragraphes 231 et 232, tout juste avant qu'il ne se consacre à la doctrine nietzschéenne de la vérité dans le paragraphe 234. Dans ce qui suit, nous allons rappeler les grands moments de cette interprétation ainsi que ses conséquences sur le dialogue Heidegger – Nietzsche au sujet de la vérité.

Dans cette interprétation de l'allégorie de la caverne, Heidegger soutient que la progression du philosophe vers le monde suprasensible n'est pas seulement une expression d'un changement de lieu de la vérité, comme le pense Nietzsche. L'enjeu véritable de cette progression est une mutation plus profonde qui se déroule dans l'essence même de la vérité originelle. Cette mutation, soutient-il, Platon ne l'exprime pas explicitement. D'ailleurs, il n'en est même pas conscient. C'est pourquoi Heidegger distingue dans l'allégorie deux doctrines de la vérité: l'une dont Platon est totalement conscient et qu'il présente sous la forme d'une *paideia* et l'autre non dite qui exprime une mutation fondamentale dans l'essence originelle de la vérité. Heidegger a porté une attention particulière à cette dernière.

L'essentiel de cette doctrine de la vérité ne consiste pas dans la séparation stricte que Platon fait entre, d'un côté, l'étant vrai totalement dévoilé présent dans les

¹⁸⁸ Vom wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (cours du semestre d'hiver 1931/32, Fribourg), GA, 34. De l'essence de la vérité. Approche de l'Allegorie de la caverne et du Théétète, Paris, Gallimard, 2001.

espaces lumineux et libres en dehors de la caverne et, de l'autre côté, le monde obscur de l'étant (le monde des ombres et des objets fabriqués) qu'il qualifie de règne de la confusion et de l'erreur. L'essentiel de cette doctrine, c'est qu'elle montre que l'accès à la vérité, c'est-à-dire à l'étant vrai, n'est possible que si l'homme parcourt un chemin de découverte progressif de l'étant. Ce qui est décisif, c'est que dans chaque étape de cette progression vers l'étant vrai (la dialectique ascendante), les choses se présentent à l'homme toujours comme vraies, et cela, jusqu'à leur dévoilement entier.

Mais ce n'est pas tout. À la suite de ce découverte graduel (la dialectique ascendante) au cours duquel les choses se dévoilent progressivement à l'homme vient une seconde étape, celle de la dialectique descendante. Dans cette étape, l'homme mène une lutte obstinée pour convaincre ceux qui sont restés dans l'ombre que la vérité qu'il a acquise au prix d'une grande lutte est le vrai étant. Cette étape, soutient Heidegger, nous renseigne beaucoup sur ce qu'il en est à proprement parler de l'état découvert de l'étant et de la progression dont il est question dans la dialectique ascendante. Elle révèle que cet état n'est pas dû seulement à une lumière. La progression n'est pas uniquement l'œuvre d'un accroissement de la clarté, elle n'est pas, en d'autres termes, l'œuvre de l'Oouvert dans lequel l'idée se trouve, bien au contraire, elle est obtenue au prix d'un combat acharné avec un voilement originaire. Chaque passage, de l'ombre à la chose fabriquée, ensuite des choses fabriquées aux idées, et, enfin, du retour du prisonnier à la caverne, révèle une lutte au sein de l'essence de la vérité. Elle révèle le fait singulier qu'autant le dé-voilé que l'Oouvert ne peuvent se conquérir qu'au prix d'une lutte et du surmontement d'un voilement originaire. La clarté de l'idée est un aboutissement et non un fait. Toute vérité est dans ce sens un dé-cèlement. Elle est l'acte d'arracher l'étant à un cèlement originaire. L'essence de la vérité n'est

donc pas le dé-voilé, elle est la libération, qui va s'accroissant, de l'ouvert de l'étant à partir du cèlement et contre lui. Chaque étape de cette libération de l'Oouvert, exprimée tant par la dialectique ascendante que par la dialectique descendante, présente une scène de la lutte acharnée qui se déroule au sein de l'essence de la vérité et une conquête d'un espace toujours plus excessif qui se tourne toujours contre le cèlement originaire.

La philosophie de Platon, soutient Heidegger, n'est un moment essentiel de l'histoire de la vérité que parce qu'elle porte en elle les traces de cette lutte épique entre le cèlement et le décèlement originaires. Parce qu'elle laisse encore voir cette lutte, il la qualifie de dernier jaillissement de l'ouvert de l'étant (de la *physis*) à partir de cette source originaire qu'est l'estre en son cèlement¹⁸⁹.

Cette lecture heideggérienne de la doctrine de la vérité chez Platon nous renseigne bien sur la nature de son différend avec Nietzsche au sujet de la vérité. Heidegger reproche à Nietzsche de comprendre le vrai platonicien, le suprasensible comme un étant constant et présent et non comme un exposant de cette lutte acharnée qui se déroule au sein de la vérité originaire entre le cèlement et le décèlement. Nietzsche ne comprend pas que plus l'étant se dé-voile dans les étapes décrites dans la dialectique ascendante, plus quelque chose d'autre se retire, soit l'Être. Le dé-couvert, le manifeste, le vrai portent donc la trace d'une donation originaire de l'estre qui, en laissant être l'étant, se retire. Nietzsche ne peut déceler cette lutte entre le voilement et le dévoilement et encore moins la donation et le retrait de l'Être. Tout comme Platon et tout comme la tradition métaphysique, il ne s'occupe que de la lumière et de l'idée qui s'y expose, toute dévoilée. Il n'a pas réussi à

¹⁸⁹ GA, 65, 359. « Und zwar Plato (vgl. Auslegung des Höhlengleichnisses) als derjenige Denker, bei dem noch ein letztes Aufxcheinen der *Aletheia* gekennzeichnet».

percer ce que la doctrine de la vérité de Platon recèle au sujet de la mutation originaire dans l'essence de la vérité.

Mais cette objection n'est ni la seule, ni la dernière que Heidegger adresse à la compréhension nietzschéenne de la doctrine de la vérité de Platon. En plus de ne pas se rendre compte du retrait originel de l'estre, Nietzsche ne s'aperçoit pas non plus du glissement subreptice avec lequel l'idée suprême platonicienne (l'idée du Bien) a eu à assumer le rôle de l'estre, c'est-à-dire, de la vérité originaire. Il ne peut saisir qu'avec Platon, une autre essence de la vérité passe au premier plan. Lorsque Platon présente l'idée suprême comme libre et ne dépendant d'aucune donation originaire et qu'elle n'est redevable qu'à elle-même, il exprime le fait fondamental que, dorénavant, l'étant (l'idée elle-même), n'est plus à comprendre comme donation, mais comme quelque chose qui ne dépend que de l'idée des idées (le Bien). L'idée suprême a, depuis lors, commencé à assumer les mêmes tâches que l'estre assumait auparavant. Ce sera dorénavant elle, par sa brillance, et non la vérité originaire, qui permettra aux choses d'éclorre. Ce sera elle aussi, grâce à sa lumière, qui va accorder à l'étant son être et sa vérité, soit le dé-voilement. À partir de ce moment, la vérité va cesser d'être *aletheia* dans le sens originaire du terme. Heidegger qualifie ce glissement dans l'essence de la vérité de catastrophe, de crash et d'effondrement de l'*aletheia*.

En accordant à l'étant le dévoilement, l'idée suprême de Platon a du même coup accordé à la *psyché* humaine la vue pour voir ce qui se dévoile dans la lumière. C'est donc elle qui donne à l'*eidōs* la lumière effective pour se présenter toute dévoilée et c'est aussi elle qui donne à l'homme la faculté de penser propre, le *nous* capable de vision (de pensée). Elle donne et la lumière et la vue. Le *nous* est dans ce sens, ce qui saisit l'étant présent, constant et entièrement dévoilé dans la

transparence cristalline de l'idée suprême. La lumière de l'idée suprême assure en quelque sorte la rectitude et la justesse de la vue et de la saisie de l'étant par le *nous*. Grâce à elle, l'étant devient visible et le *nous* devient capable de voir l'étant correctement en dirigeant le regard sur lui.

Depuis Platon, on a fait l'expérience de l'*alétheia* comme luminosité (*die Helle*) dans laquelle l'étant comme tel se tient comme étant-ayant-été-vu (*Gesichtetheit*) dans sa présence (*alétheia kai on*). En même temps, c'est dans la luminosité que le *noèin* voit en premier. Donc, c'est la luminosité qui lie *on é on* et *noèin*. C'est *zèlon*. L'*alétheia* comme joug sert de pont à la relation entre celui qui perçoit et ce qu'il rencontre¹⁹⁰.

Ce déplacement dont l'œuvre de Platon est le témoin est très significatif. Avec lui, la vérité, tout en continuant d'être *aletheia*, dé-voilement, se distance de l'*Aletheia* originaire. Avec elle, ce qui assume la donation, ce n'est plus l'estre, mais l'idée suprême. Heidegger exprime cette distance entre les deux *aletheia* en écrivant: » *Schon Aletheia und Aletheia ist nicht dasselbe*« «Même *Aletheia* et *Aletheia* ne sont pas les mêmes »¹⁹¹.

Ce changement subreptice dont Platon fait l'expérience donne le coup d'envoi à un mouvement fondamental, celui de l'effondrement total de l'*aletheia* et l'avènement de la vérité comme rectitude et adéquation de la pensée à l'étant. Heidegger écrit : « Mais le joug, ou la vérité saisie comme un joug, est le précurseur de la vérité comme justesse dans la mesure où le joug est lui-même saisi comme ce qui lie

¹⁹⁰ GA, 65, 333 «Seit Plato die *alétheia* als die Helle, in das Seiende solches steht, die Gesichtetheit des Seienden als seine Anwesenheit (*alétheia kai on*). Zugleich als die Helle, in der *noèin* erst sieht. Also die Helle das, was *on é on* und *noèin* verknüpft, das *zulon*.

Alétheia jetzt als *zulon* auf dem Bezug des Vernehmenden zum Begegnenden, und so *alétheia* selbst ins Joch der Richtigkeit gespannt».

¹⁹¹ Ibid. 331 » *Schon Aletheia und Aletheia ist nicht dasselbe*«.

ensemble (*Verknüpfende*)»¹⁹². La doctrine des idées a institué la prééminence de la vérité comme rectitude du regard et ensuite la vérité comme assertion sur toutes les autres formes de vérité.

Et Platon (l'interprétation de l'allégorie de la caverne GA34) est réellement ce penseur en qui, lors du passage à la vérité comme assertion, apparaît encore clairement le dernier éclat de l'*alétheia*¹⁹³.

En résumé, nous pouvons dire que la doctrine platonicienne de la vérité révèle au moins deux déplacements de l'essence de la vérité, déplacements que Nietzsche n'était pas capable de voir. Le premier est celui qui concerne la dépendance de la vérité envers l'idée suprême et non envers la vérité originare. Le deuxième concerne l'instauration de l'idée que la vérité n'est que re-présentation (rendre présent) de l'étant par le *nous* et qu'elle n'est que le résultat d'une adéquation, d'une rectitude (*orthotès*) et d'une justesse du regard. Dans le premier déplacement, la vérité change totalement de lieu; de l'estre, elle meut vers l'idée suprême. Dans le deuxième, le changement se fait progressivement de l'idée suprême à l'entendement. La doctrine platonicienne de la vérité est décisive parce qu'elle ouvre l'ère de la domination de la vérité comme affaire de l'entendement (le descendant du *nous*). Celui-ci prend graduellement du pouvoir tout au long de l'histoire jusqu'à ce qu'il devienne dans la modernité, précisément avec Kant, ce qui rend possible l'étant. Alors que son ancêtre grec, le *nous*, n'avait pour mission que de voir justement et correctement, avec Kant, il devient ce qui constitue l'étant comme objet (la révolution copernicienne).

¹⁹² GA 65, p 335. « Das Joch aber bzw. die Wahrheit als Joch gefasst ist die Vorform für die Wahrheit als Richtigkeit, sofern das Joch als das Verknüpfende ... ».

¹⁹³ GA, 65, 359. « Und zwar Plato (vgl. Auslegung des Höhlengleichnisses) als derjenige Denker, bei dem noch ein letztes Aufscheinen der Alétheia deutlich wird im Übergang zur Wahrheit der Aussage (Vgl. Auch Aristoteles, Metaphysik •IV) ».

Parce qu'il a pris le texte de Platon à la lettre, Nietzsche n'était pas en mesure de voir ni l'un, ni l'autre de ces déplacements. Il est demeuré aveugle, tout comme Platon d'ailleurs, à la mutation fondamentale dans l'essence de la vérité au début du commencement grec.

2) La deuxième objection que Heidegger adresse à Nietzsche est intimement liée à sa compréhension de Platon. Parce qu'il n'a pas pu déceler dans la pensée de Platon le retrait de la vérité originaire et la lutte entre ce qui se retire et ce qui apparaît, Nietzsche n'a abordé la question de la vérité que du point de vue de l'étant et non pas à partir de ce qui se retire et de ce qui se voile. En posant la question de la vérité, il n'a interrogé que l'étant dévoilé et non le voilement-dévoilement originaire. À chaque fois qu'il s'est demandé: «qu'est-ce que la vérité? », il a orienté sa question en direction de l'étant. Le seul trait distinctif de sa doctrine de la vérité par rapport à celles qui l'ont précédé, c'est qu'au lieu de répondre que l'étant est idée, substance ou hypostase, il répond qu'il est le sensible. Sa réponse n'ébranle pas la question métaphysique de la vérité, mais bien au contraire, elle en demeure totalement dépendante. « Nietzsche, écrit Heidegger dans les *Beiträge*, ne s'enquiert pas originellement de la vérité. Avec ce mot, il renvoie presque tout le temps à "ce qui est vrai" (à l'étant) et à chaque fois il s'interroge au sujet de l'essence de ce qui est vrai, il demeure prisonnier de la tradition »¹⁹⁴.

¹⁹⁴ GA, 65, 361. «Und dennoch, Nietzsche fragt nicht ursprünglich nach der Wahrheit. Denn meist meint er mit diesem Wort immer »das Wahre«, und wo er nach dem Wesen des Wahren fragt, da geschieht dies in Verstrickung in die Überlieferung und nicht aus einer ursprünglichen Besinnung derart...».

Le jugement de Heidegger est très sévère. Tout en poussant la question de la vérité au-delà des limites tracées par la philosophie avant lui en l'assimilant à l'erreur, Nietzsche conserve l'édifice sur lequel repose cette vérité. Sa destruction du sensible et de l'intelligible platoniciens n'a rien changé à la question. Et même si le vrai n'est plus *eidos*, substance et hypostase, mais tributaire des jeux des perspectives, il demeure tout de même orienté vers l'étant. Parce qu'il ne dirige son regard que sur l'étant, Nietzsche évacue, sans le savoir, la question de la vérité de l'Être de l'interrogation philosophique. Il demeure oublieux de ce qui se retire et de ce qui, en se retirant, donne à l'étant son essence.

3) La troisième objection que Heidegger adresse à la doctrine de la vérité nietzschéenne porte sur le rapport de la vérité à la vie. Quand Nietzsche lie la vérité à la vie pensant ainsi s'être débarrassé de la métaphysique et de l'emprise du monde suprasensible platonicien, il omet de repenser la question de la vie de façon radicale. La vie conserve chez lui le même statut qu'elle a depuis Aristote, soit l'actualité (*energeia*). Sa philosophie se contente d'ajouter à cette actualité le caractère du devenir. De cette façon, la vie devient pour lui l'ensemble des *vorhandens* doué de la qualité du devenir¹⁹⁵. «La vie, écrit Heidegger dans les *Beiträge*, est prise simplement comme actualité fondamentale à quoi on a attribué le caractère général du devenir»¹⁹⁶.

¹⁹⁵ GA, 65, 315. Heidegger va jusqu'à dire qu'avec la doctrine de la vérité de Nietzsche, la philosophie a vécu une rechute (*Rückfall*) dans le positivisme et le biologisme. Il écrit : « Weil hier der Geist absolut wurde, musste er im verborgenen die Zerstörung des Seienden und die völlige Abdrängung der Einzigkeit und Befremdung des Seyns enthalten und den Rückfall in den »Positivismus« und Biologismus (Nietzsche) beschleunigen und bis zur Stunde mehr und mehr verfestigen».

¹⁹⁶ GA, 65, 362. » Das Leben wird einfach als Grundwirklichkeit angesehen und ihm der allgemeine Charakter des Werdens zugesprochen».

Mais dans la relation vie-vérité, Nietzsche ne se trompe pas seulement au sujet de la vie, mais aussi au sujet de la vérité. Celle-ci devient une simple condition (*blosse Bedingung*) de la vie, un simple moyen qui donne l'illusion de la constance. Heidegger reproche à Nietzsche de dépouiller totalement le concept de la vérité de toute dignité ontologique. Il lui reproche d'oublier que la vérité n'est pas une condition de la vie (génitif subjectif) mais bien le contraire, la vie dans son ensemble a besoin de la vérité de l'être car c'est bien l'être qui est sa condition et sa raison d'être. Elle est tributaire de l'espace-temps originaire de l'être, espace-temps dans lequel elle apparaît dé-voilée.

Quand la volonté de puissance signifie un vouloir qui veut aller au-delà de lui-même et de cette façon arriver à soi-même, en ce moment, la vérité s'avère être la condition de la volonté de puissance - bien évidemment, la vérité est ici différente de ce que dit Nietzsche. Cet aller au-delà de soi, requiert l'ouvert de l'espace-temps, ce n'est pas simplement une intensification quantitative, mais une ouverture et fondation¹⁹⁷.

En d'autres termes la vie n'est pas un sous-la-main, un lieu où se déchaînent la force et le devenir. Elle n'est pas non plus ce qui vient pour freiner et même arrêter ce devenir pour permettre à l'homme de s'orienter et de trouver des repères. La vérité est plutôt donatrice de vie. Elle n'est pas une condition *de* la vie, mais une condition pour que la vie soit. Heidegger oppose à la vérité instrument qui fausse la vie, la vérité originaire qui est condition de la vie elle-même. Il oppose à la vie privée de sa vérité (de l'être), la vie comme *Er-eignis*, comme appartenant-à et provenant-de (c'est le sens de *vom Er-eignis*) la vérité de l'être.

¹⁹⁷ GA, 65, 365. «Wenn der Wille zur Macht das Über-sich-hinaus-wollen ist und in dieser Weise Zu-sich-selbst-kommen, dann erweist sich die Wahrheit, freilich anders verstanden als Nietzsche, als die Bedingung des Willens zur Macht. Das Über-sich-hinaus, wenn nicht nur eine zahlenmässige Steigerung, sondern Eröffnung und Gründung, verlangt die Offenheit des Zeit-Raums».

Dans les *Beiträge*, Heidegger ne nie pas le fait qu'avec Nietzsche les questions de la vie et de la vérité gagnent beaucoup de force et de vitalité. Il regrette cependant que cette vitalité et cette force ne réussissent pas à venir à bout des vestiges de la métaphysique. «En dépit de son appel au perspectivisme, écrit Heidegger, la vérité est demeurée enveloppée dans la vie et la vie elle-même est demeurée – presque comme une chose – un lieu de volonté et de force (*ein Willens – und Kraftzentrum*), qui veut son intensification et sa puissance ».¹⁹⁸

4) La quatrième objection de principe que Heidegger adresse à Nietzsche concerne son assimilation de la vérité à la mise en conformité et à l'adéquation de la connaissance à l'étant vrai, soit au sensible. Ayant orienté sa question de la vérité sur l'étant et ayant aussi succombé à la définition métaphysique que la vie n'est que l'ensemble des étants sous-la-main, Nietzsche n'avait d'autres choix que de concéder à la métaphysique que la vérité ne peut s'acquérir que par l'adéquation entre la pensée et ce qui est déterminé et posé au préalable comme étant vrai, soit le sensible et le perspectif.

Le vrai est le véritablement étant, le réel en vérité. Que veut dire ici en vérité? Réponse: ce qui est connu en vérité...Le connaître est le si proprement pays natal de la vérité, qu'un connaître qui ne serait pas vrai ne peut valoir en tant que connaître. Or, connaître est la manière d'accéder à l'étant.

Connaître en tant que connaissance de quelque chose, est toujours une adéquation à ce qu'il y a de connaissable, un se conformer à¹⁹⁹.

¹⁹⁸ GA, 65, 363. «Denn trotz der Ankänge des »Perspektivismus« bleibt die »Wahrheit« in das »Leben« *ingerollt* und das Leben selbst fast dinghaft ein Willens- und Kraftzentrum, das seine Erhöhung will«.

¹⁹⁹ Nz, I, 139.

5) La cinquième objection porte sur la méthode de Nietzsche : l'inversion de la vérité. Heidegger ne cesse pas, tout au long des cours, de s'interroger sur la portée de ce mouvement et sur sa capacité de décider du passage de l'un à l'autre commencement. Son argument est que l'inversion, telle qu'elle est pratiquée par le premier Nietzsche, conserve l'ossature du platonisme. Tout en valorisant le sensible et en supprimant le suprasensible, La philosophie de Nietzsche continue à occuper les mêmes espaces institués par Platon, mais en les inversant. Heidegger écrit à ce sujet au début du cours :

Point n'est besoin de pénétrer trop avant dans la pensée de Nietzsche pour constater aisément et à tout propos son procédé d'inversion. En raison de cette constatation, l'on s'est forgé une objection principielle contre ce procédé de Nietzsche et partant, contre l'ensemble de sa philosophie : l'inversion n'est rien qu'une négation; supprimer l'ordre jusqu'alors prévalent de valeurs ne suffit pas à faire naître des valeurs nouvelles²⁰⁰.

Il répète la même objection à la fin du cours :

Mais que signifie : le sensible se situe en haut? C'est le vrai, le proprement étant. Si l'on prend l'inversion uniquement dans ce sens, les lieux du haut et du bas demeurent maintenus, quoique vacants pour ainsi dire, et ne sont alors que différemment occupés. Mais tant que ce haut et ce bas déterminent la structure de l'édifice platonicien, il subsiste dans son essence²⁰¹.

Après ces séries d'objections, Heidegger en arrive à la conclusion que, parce que la doctrine de la vérité chez Nietzsche n'a pas saisi, dans l'œuvre de Platon, la lutte acharnée entre le voilement et le dévoilement originaire, parce qu'elle a porté sur

²⁰⁰ Nz, I, 35.

²⁰¹ Nz, I, 182.

l'étant et non sur ce qui laisse l'étant apparaître, et parce qu'elle était une mise en conformité entre le l'étant à connaître et la connaissance, elle n'a pas réussi le passage de la question conductrice à la question fondamentale, de la question « qu'est-ce que la vérité de l'étant? » à la question « qu'est-ce que la vérité de l'Être? ».

Dans cette question fondamentale, propre à susciter l'horreur, Nietzsche n'arrive tout de même pas à la question proprement dite de la vérité au sens d'une explicitation de l'essence du vrai. Cette essence est présupposée comme allant de soi-même²⁰².

Son expérience de « perte de vérité », en dépit de sa radicalité et de la vigueur qu'elle manifeste pour sortir (*Hinsausstehen*) la pensée de la métaphysique ne réussit pas à ouvrir le chemin qui mène vers la vérité originelle. La question de la vérité avec lui demeure totalement prisonnière de l'étant²⁰³ et aveugle à l'Ouvert dans lequel l'étant s'offre déjà dé-voilé. Et même quand il pense l'étant comme devenir, il n'en demeure pas moins que ce devenir porte sur l'étant et non pas sur l'Être.

Même quand Nietzsche déploie le devenir *contre* l'étant (l'étance), cela se produit tout en admettant que c'est la logique qui détermine l'étance. La fuite dans le devenir (la vie) est métaphysiquement une sortie, la dernière sortie à la fin de la métaphysique...Pour Nietzsche l'étant (actuel) demeure devenir, et l'être demeure solidification et une constance inconstante (*Verbeständigung*)²⁰⁴.

²⁰² Nz, I, 138.

²⁰³ GA, 65, 365. «...Pour Nietzsche, ce qu'est la vérité est une question déjà réglée».

²⁰⁴ GA, 65, 182. « Auch da, wo Nietzsche *gegen* das »Sein« (Seiendheit) dabs Werden ins Feld führt, geschieht es unter der Voraussetzung, dass die »Logik« die Seiendheit bestimmt. Die Flucht in das »Werden« ist metaphysisch nur ein Ausweg, der *letzte* Ausweg am Ende der Metaphysik, der überall die Zeichen dessen trägt, was Nietzsche selbst früh als seine Aufgabe erkannte: der Umkehrung des Platonismus...Für Nietzsche bleibt das »Seiende« (Wirkliche) das Werden und das »Sein«, eben die Festmachung und Verbeständigung».

Pour toutes ces raisons, Heidegger n'hésite pas dans les cours et dans les *Beiträge* à inclure Nietzsche dans les hautes sphères de la métaphysique, sphères dans lesquelles se sont succédées les grandes figures de la pensée occidentale. Il écrit : «Platon, Aristote, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, voilà autant d'interrogation pensante. Et nonobstant, aucun d'entre eux ne touche à l'essence de la vérité»²⁰⁵.

Après cette courte intrusion dans le débat très intense entre Heidegger et Nietzsche au sujet de la vérité, nous relevons le caractère ambigu de la décision que Heidegger porte sur la doctrine de la vérité chez Nietzsche. Dans certains passages, il qualifie cette doctrine de dépassement réel de la métaphysique, dans d'autres, il l'a décrit comme une consécration et une consolidation de la métaphysique. Dans les deux prochains paragraphes, nous tenterons de voir si cette double décision touche aussi les questions du temps et de l'homme.

3 La temporalité

La question du temps occupe une place centrale dans la pensée de Heidegger et dans celle de Nietzsche depuis leur jeune âge. Heidegger l'a pensée depuis ses années de *Privatdozent* à Fribourg²⁰⁶, bien avant la publication d'*Être et temps*, et Nietzsche l'a pensée depuis *La deuxième considération intempestive*, bien avant la publication du *Gai savoir*, lieu de la première apparition de la doctrine de l'Éternel retour.

²⁰⁵ Nz, I 139.

²⁰⁶ Voir la conférence, *Der Begriff der Zeit*, que Heidegger a adressée en juillet 1924 à la Société théologique de Marburg.

La deuxième section de ce travail a montré que, depuis *Être et temps*, Heidegger a manifesté, ne serait-ce que de façon voilée et implicite, un penchant pour la temporalité nietzschéenne. Ainsi, quand il était question de l'élaboration de la temporalité ekstatique à partir du souci et de l'être authentique pour la mort et quand ensuite il a fallu passer de cette temporalité à l'historialité du *Dasein* et, de là, à la fondation des sciences historiques, Heidegger avait trouvé à chaque fois en Nietzsche un allié de taille. Neuf ans plus tard, ce penchant ne s'est pas démenti. Bien au contraire, il est devenu beaucoup plus manifeste. Dans ses deux premiers cours sur Nietzsche, Heidegger a repris d'une façon explicite le rapprochement qu'il a tenté en 1927 entre la temporalité du *Dasein* et le temps nietzschéen et cela en établissant expressément des parallèles entre l'éternel retour et le temps ekstatique. Dans les *Beiträge*, ce rapprochement a atteint son paroxysme lorsque Heidegger a attribué au temps originaire les mêmes motifs qu'à le temps du retour. Dans cette section, il sera question de ces différents entrelacements qui lient dans un premier temps, le temps du retour au temps du *Dasein* et dans un deuxième, au temps de l'estre.

Ce qui distingue la compréhension heideggérienne de la question de la temporalité chez Nietzsche dans les cours et dans les *Beiträge* de sa compréhension de la même question dans les années vingt est le choix des textes. Alors que dans *Sein und Zeit*, il a appréhendé cette question en partant d'une phrase tirée du premier livre de Zarathoustra et d'un paragraphe de la *Deuxième considération intempestive*, dans les deux premiers cours et dans les *Beiträge*, il l'a abordée en partant exclusivement de la doctrine de l'Éternel retour. Plus encore, il n'existe dans ces deux écrits aucune référence, ni même un simple rappel des arguments développés en 1927. La raison de ce choix est facile à comprendre : la mort, l'historialité de la vie et la fondation

ontologique des sciences historiques ne sont plus le point d'ancrage sur lequel Heidegger va asseoir sa compréhension du temps nietzschéen en 1936.

Cette différence dans les points de départ, nous le verrons bien un peu plus loin, n'est pas le résultat d'un changement dans l'interrogation que Heidegger adresse aux textes nietzschéens. Bien au contraire, l'interrogation demeure la même. Tout comme en 1927, elle porte sur le temps de l'homme et le temps de l'histoire. Ce qui change en 1936, c'est l'angle à partir duquel la question est abordée. Là, il n'est plus question du temps du *Dasein* ou du temps historique, mais plutôt du temps qui travaille par en dessous tous ces temps et qui les donne.

Dans la quête de ce temps des profondeurs, Heidegger va trouver dans la doctrine de l'Éternel retour un modèle. Il va consacrer une grande partie des deux premiers cours à l'exploration de ses différentes versions et les différentes possibilités qu'elle recèle. Dans les *Beiträge*, il va s'atteler à la tâche de faire du temps de l'estre un temps qui ressemble, à plusieurs égards, au temps du retour.

3.1 Le temps du retour et le temps du *Dasein* (Les cours)

Les deux premiers cours commencent par un aveu dont Heidegger n'est pas pourtant prodigue. Dès les premières séances du cours *La volonté de puissance en tant qu'art*, Heidegger admet que la doctrine du temps chez Nietzsche représente une exception dans l'histoire de la pensée occidentale qui s'étend d'Aristote à Bergson et au-delà. Plus encore, il avoue que sa pensée de l'Éternel retour est porteuse de l'essence cachée du temps, essence qui est demeurée durant presque deux millénaires, fermée à la tradition métaphysique occidentale.

L'éternité du retour non pas en tant qu'un maintenant demeuré en suspens, non pas non plus un maintenant se succédant à l'infini, mais en tant que le maintenant se rejetant en lui-même : qu'est-ce alors sinon l'essence cachée du temps? ²⁰⁷

Selon cet aveu surprenant, dont on ne comprendra le sens et la juste portée qu'après avoir parcouru les quatre cents pages qui constituent l'ensemble des deux premiers cours, Nietzsche sera l'unique penseur qui a pensé autrement 1) et le temps du monde, 2) et le temps de l'existence, 3) et le temps de l'histoire.

1) Le temps du monde : dans des notations²⁰⁸ qui datent d'avant la parution du *Gai savoir*, Nietzsche décrit le monde comme une force finie qui se produit dans un temps infini, comme un chaos et comme un devenir nécessaire. En étant une force finie se déroulant dans un temps infini et engendrant un mouvement chaotique et nécessaire, le monde ne peut être que circulaire, car, dans un temps infini, le cours du monde fini s'est nécessairement déjà accompli. Tout ce qui vient dans un tel monde doit nécessairement être identique à ce qui est déjà advenu. L'infinitude du temps jumelée avec la finitude de la force implique que tout ce qui peut être et advenir, a nécessairement déjà été et est déjà advenu.

Du caractère universel de la force résulte la finitude du monde et de son devenir. Conformément à cette finitude du devenir, toute fuite, tout disparaître de l'événement universel dans l'infini est exclu. Il faut donc que le devenir universel revienne sur lui-même.

²⁰⁷ Nz, I 26.

²⁰⁸ Il s'agit des notations du mois d'août 1881.

Or le devenir universel s'écoule dans un temps rétrospectivement et prospectivement infini...Mais comme ce devenir universel, en tant que devenir fini, se produit constamment dans un temps infini, et qu'une fois épuisées ses possibilités finies il ne cesse pas pour autant de se poursuivre, il faut depuis lors, qu'il se soit déjà répété infiniment de fois²⁰⁹.

Cet argument d'apparence purement cosmologique et physique que Nietzsche développe pour soutenir la temporalité du retour ne l'est pas en réalité. Si Nietzsche le retient, ce n'est certes pas pour exclure l'homme du monde et du temps ou pour faire de lui un étant comme les autres. Le but principal de cette opération est la purification de la nature de l'humanisation métaphysique qui l'accable et barre la route à sa juste compréhension. Heidegger pense que cette déshumanisation n'est que la réaction juste et adéquate contre l'humanisation métaphysique du monde. Contre une humanisation à outrance du monde, humanisation qui introduit subrepticement les idées d'ordre, de sagesse, de beauté, de raison, de loi, de but, de fin, d'intention et de Dieu dans la nature, la seule riposte appropriée ne peut commencer que par l'exclusion totale de l'idée de l'homme. Car, c'est bien cette idée qui ouvre la porte large à la morale, à la religion et à toutes les anthropologies philosophiques.

Heidegger nous avertit cependant que cette exclusion radicale de toutes les formes d'humanisme ne doit nullement nous conduire à comprendre cet argument «cosmologique» comme une tentative de confondre l'homme avec l'ordre muet de l'étant et d'éradiquer toutes questions le concernant de l'arène philosophique. Pourquoi ne faut-il pas tomber dans cette erreur? Et bien parce que Nietzsche fait de la question : « qu'est-ce que l'homme? » la pierre angulaire de toute sa philosophie. Une fois la déshumanisation de l'étant achevée, il réintroduit tout de

²⁰⁹ Nz, I, 288-289.

suite après la question de l'homme au centre du cœur de son interrogation philosophique. Il le fait en pensant, à nouveau frais, le rapport de l'homme au temps et au monde. Selon ce nouveau rapport, l'homme n'est plus un sujet, une conscience ou une créature divine, il est être-au-monde²¹⁰. C'est du moins ce que Heidegger dit explicitement ici :

Il se trouve que dans l'interprétation du monde selon la pensée de l'Éternel retour, lors même que l'essence de l'éternité s'appréhende en tant que midi et instant, un rapport à l'homme s'annonce, et cela, en fonction de ce même cercle qui veut que l'homme se pense à partir du monde et le monde à partir de l'homme. Ce qui signifie que la pensée de l'Éternel retour du même, tout en ayant au plus haut degré l'apparence de l'extrême humanisation, est et se veut le contraire de celle-ci. Ce qui explique en outre que Nietzsche, en vertu de sa volonté de déshumaniser l'interprétation du monde, se voit entraîner justement à vouloir l'humanisation la plus haute, et que partant, loin de s'exclure, les deux tendances se réclament mutuellement²¹¹.

Tout ce qui a été introduit d'humain dans la totalité de l'étant, telles la culpabilité, l'utilité, l'intention, la providence devra être retiré de la nature, afin de replacer ensuite l'homme lui-même dans la nature expurgée²¹².

Il n'y a donc pas chez Nietzsche une conception cosmologie stricte²¹³ du temps, il y a plutôt une épuration du monde de l'humanisme métaphysique porteur de morale et de religion. La réponse cosmologique n'est que la première partie de l'argument nietzschéen, la seconde est d'intégrer l'homme dans un monde expurgé de métaphysique. Si donc Nietzsche manifeste dans les notations de 1881 une volonté et une détermination inflexibles d'exclure l'homme du monde, ce n'est pas

²¹⁰ Nous reviendrons sur cette question dans le prochain paragraphe (3.4).

²¹¹ Nz, I, 285.

²¹² Nz, I, 264.

²¹³ Nz, I, 294-297.

pour renvoyer toute interrogation le concernant en dehors de l'arène philosophique, mais plutôt pour chasser tout humanisme métaphysique et pour ouvrir un nouvel accès à la question du statut de l'homme et du rapport insigne qu'il a avec le monde. La preuve est que tous les arguments qu'il développe ultérieurement au sujet du temps du retour comportent une nouvelle détermination de l'homme.

2) Le temps de l'Instant : Heidegger accorde dans les deux premiers cours une importance capitale à l'exposition nietzschéenne du temps du retour dans le troisième livre *d'Ainsi parlait Zarathoustra*. En se basant sur «l'énigme du convalescent»²¹⁴ narré par Zarathoustra à ses compagnons, il arrive à la conclusion que, même si le temps du retour emprunte tout son langage aux doctrines classiques du temps et même s'il utilise, comme elles, les concepts de présent, de passé, de futur et d'éternité, en comprenant toutes ces catégories, à partir de l'inscription qui se trouve sur le haut du portique *Instant*, il s'en démarque de façon singulière. Le présent, le futur et le passé, pensés à partir de l'Instant permettent à Nietzsche de révéler un nouveau sens du temps auquel la métaphysique n'a pu accéder.

Ainsi, le *présent* pensé en fonction de l'*Instant* n'est plus l'ensemble des maintenant qui se suivent l'un après l'autre dans une course déchaînée vers l'éternité. Il n'est plus non plus une ligne de démarcation qui sépare le passé du futur, mais le lieu même de leur rencontre. Le *passé* et le *futur* se rencontrant dans l'instant cessent

²¹⁴ Nous avons présenté dans le paragraphe 1.1.2 de cette partie une esquisse de cette énigme.

d'être deux solitudes se dirigeant chacune vers une éternité étrangère à l'autre et deviennent des moments solidaires.

Cette rencontre du passé et du futur dans l'instant change totalement la configuration de la temporalité. Avec cette opération, le temps cesse, tout d'un coup, d'avoir la forme horizontale et prend, grâce à sa fermeture dans l'instant, la forme circulaire. Mais attention, cette circularité se démarque nettement de toutes celles qui se ferment dans l'éternité et dont l'horizon reste hors de la portée de l'homme, circularité du genre enseignée par les religions de la rédemption ou par le nain de Zarathoustra. Pour Nietzsche, l'anneau du temps ne se ferme nulle part ailleurs que dans l'Instant.

Mais de cette circularité et de la fermeture du temps dans l'instant, il ne faut surtout pas conclure à la finitude du temps. Bien au contraire, le mouvement du temps restera et infini et éternel. Il le restera, car sa course ne s'achève pas dans l'instant, mais se poursuit interminablement après la collision. «Qui se tient dans l'instant, écrit Heidegger, laisse se produire en lui le choc de cette rencontre du passé et de l'avenir et tout de même n'arrête point leur course»²¹⁵. Nietzsche, soutient Heidegger, maintient le concept d'éternité et cela en dépit de la circularité et de la fermeture manifestes du temps sur lui-même. Cependant, cette nouvelle éternité n'exprime plus une fuite en avant vers l'avenir ou une fuite en arrière vers le passé, elle devient avec l'Éternel retour le caractère même du cercle.

Retournons maintenant à l'*Instant* sur lequel repose la temporalité du retour. Tout en l'ayant désigné comme « lieu » de la rencontre frontale entre le passé et l'avenir, Nietzsche le distingue de toute spatialité et de toute temporalité métaphysique. Il

²¹⁵ Nz, I, 340.

n'est pas spatial, ni temporel, car il n'est pas un lieu neutre ou un cadre apriorique vide dans lequel se déroule la rencontre du passé et de l'avenir. Il n'est pas un lieu et un instant dont l'homme ne peut que constater la présence et le passage. Bien au contraire, le lieu et le temps de l'Instant, sont un espace-temps qui implique l'homme dans son être. L'homme, compris à l'intérieur de cette temporalité, n'est pas un spectateur qui assiste au déroulement des événements dans un espace et dans un temps atones, il est lui-même et l'espace et le temps de l'événement. La collision frontale du passé et de l'avenir ne se produit pas devant l'homme, mais en lui.

Heidegger nous invite ici à penser le lieu et l'instant de la collision non pas uniquement comme des catégories temporelles, mais surtout comme des déterminations ontologiques. L'instant de la collision renvoie autant à cet être que l'homme est à chaque fois lui-même qu'au temps. L'homme est, dans ce sens, temps, espace, être et événement. Il n'y a de rencontre entre le passé et l'avenir, il n'y a d'événement, que pour celui qui laisse se produire en lui le choc et la confrontation. Celui qui choisit de demeurer observateur et spectateur désintéressé du temps, le nain en est l'exemple, rate le temps ou le vit sous le mode de l'inauthenticité. Le temps de Zarathoustra, contrairement au temps du nain, suppose un «être-dans-le-temps». Sans cet être, la temporalité devient un présent nivelé, uniforme et atone. Les expressions - «Être-dans-le-temps» ou «Être-l'instant» - que Heidegger n'utilise pas mais que nous avons forgées pour élucider sa compréhension de *La vision de l'énigme* renvoient à cet événement singulier dans lequel l'homme subit, dans l'Instant, et le choc du passé et le choc du futur. Ils signifient que l'homme agit dans l'avenir et en même temps assume et reconnaît le passé.

Mais pourquoi Nietzsche parle-t-il du retour du Même dans l'instant? Veut-il dire par l'utilisation de l'expression «même» que nous vivons toujours ce qui fut déjà? Sommes-nous, avec la temporalité du retour du même, devenus les prisonniers d'un déterminisme fatal ou d'une malédiction cosmique qui imposent à chacun de nous de revivre éternellement, sans modification aucune, ce que l'on a déjà vécu? Certes non, répond Heidegger. Ce serait mal comprendre la temporalité de l'instant que de sauter à de pareilles conclusions. Ce que Nietzsche veut dire par *même* renvoie à ce fait singulier que ce n'est qu'en se projetant dans l'avenir que nous apprenons quelque chose sur le passé. Ce qui revient dans l'instant prochain, c'est n'est rien d'autre qu'un passé vu à partir d'une projection dans l'avenir. L'instant implique donc une répétition du passé (du même), mais une répétition envisagée, à partir d'une anticipation de l'avenir.

Si tu laisses glisser l'être-là dans la lâcheté et dans l'inconscience avec toutes leurs conséquences, celles-ci reviendront et elles seront cela qui fut déjà. Et si de l'instant suivant et ainsi de tout instant, tu formes un suprême, et que tu en marques et en fixes les conséquences, cet instant-là aussi reviendra, et il aura été ce qui fut déjà²¹⁶.

Heidegger inverse ici la compréhension vulgaire de la doctrine du retour, celle qui tend à la comprendre comme un retour de l'identique. Ce qui est affirmé dans l'Éternel retour du même compris en fonction de l'instant, soutient-il, ce n'est ni le primat du passé, ni celui futur, mais le primat de l'unité de ces deux dimensions dans l'Instant. Ce qui revient, ce n'est pas le *das Gleiche*, mais le *das Selbe*, ce n'est pas exactement ce que j'ai vécu, c'est plutôt ce que j'anticipe dans l'instant futur, anticipation qui n'ignore pas le passé, mais le répète d'une manière insigne.

²¹⁶ Nz, I, 310.

Dans cette pensée-là (l'Éternel retour) nous sommes capables en effet, de savoir d'une certaine manière avec certitude ce qui fut. Voilà qui est tout de même étrange – dans le fait de penser «en avant», nous apprendrions quelque chose d'antérieur? Assurément.²¹⁷

Par cette compréhension, Heidegger veut exclure toutes les interprétations qui ont réduit la temporalité nietzschéenne à une doctrine de la fatalité et du déterminisme. Parce qu'elle est fondée sur la rencontre frontale entre le passé et l'avenir, parce qu'elle implique l'être de l'homme, la temporalité de l'instant n'est pas une doctrine du destin ou une doctrine du retour inéluctable de ce qui fut déjà et contre quoi nous ne pouvons rien. Bien au contraire, elle est doctrine du temps de la décision. Chaque instant dans cette temporalité nécessite une décision et une résolution. Et ce qui est décisif, c'est que la décision n'est pas du ressort d'une subjectivité pleine ou d'un être héroïque, elle est plutôt l'œuvre du temps lui-même. Dans l'instant, dans l'homme, les temps passé, futur et présent se concentrent et s'unissent d'une manière insigne. Heidegger écrit :

Et tout de même, il y a là une collision entre les deux (le passé et l'avenir). Certes aux yeux de celui-là seul qui ne demeure pas simplement spectateur, mais qui est lui-même l'instant, de celui-là seul qui agit dans le sens de l'avenir sans pour autant laisser tomber le passé, qu'il assume bien plutôt et qu'il approuve du même coup. Qui se tient dans l'instant, fait face dans les deux sens opposés : pour lui le passé et l'avenir courent l'un contre l'autre. Qui se tient dans l'instant, laisse se produire en lui le choc de cette rencontre du passé et de l'avenir et tout de même n'arrête point leur course, alors qu'il déploie et endure le conflit de ce qui lui est imposé et donné en partage. Discerner l'instant, signifie : s'y maintenir. Or, le nain se tenait en dehors, accroupi à côté.

Qu'est-ce que tout cela peut bien nous apprendre quant à penser authentiquement la pensée de l'Éternel retour? Cette chose essentielle : ce qui est avenir relève précisément de la décision; loin de se renfermer

²¹⁷ Nz, I, 310.

quelque part dans l'infini, c'est dans l'instant que l'anneau se referme, c'est dans l'instant, centre du conflit, qu'il connaît son infrangible continuité; quant à savoir ce qui revient – quand cela revient – c'est ce dont décide l'instant et la force de surmonter ce qui, dans l'instant, se heurte, en fait des choses qui se contrarient. C'est là ce qu'il y a de plus difficile dans la doctrine de l'Éternel Retour, son caractère propre, à savoir que l'éternité est dans l'instant, que l'instant n'est point le fugitif maintenant, aux yeux du spectateur, mais la collision de l'avenir et du passé. C'est dans cette collision que l'instant s'éveille à soi-même. ²¹⁸

3) Le temps de l'histoire : L'instant du retour dans lequel le passé et l'avenir butent l'un contre l'autre ne concerne pas uniquement l'homme et le monde. Il concerne tout événement. « L'éternel retour, écrit Heidegger, dépasse le cas de l'homme particulier »²¹⁹, il décrit la temporalité de l'étant dans sa totalité et donc aussi l'histoire.

Nietzsche attribue au dépassement de la métaphysique ou l'événement historique par excellence, les mêmes motifs que la temporalité du retour. Le dépassement est a) un instant de collision entre une pensée futurale et une autre du passé b) il est décisoire comme le temps du retour et c) il est nécessaire.

a) Le dépassement de la métaphysique est de l'ordre de l'instant. Il l'est, car il ne peut se produire que lorsqu'une collision entre la métaphysique et son dépassement se produit. Dans ce sens, il n'est pas le simple remplacement d'une pensée devenue désuète par une autre²²⁰. Il n'est pas l'instauration, à la suite d'une délibération, d'une nouvelle philosophie qui viendrait succéder à une autre, mais

²¹⁸ Nz, I, 245.

²¹⁹ Nz, I, 323. Voir aussi 324 : «l'Éternel retour concerne tout événement».

²²⁰ Nz, I, 343 «Le nihilisme ne se peut réduire de l'extérieur, on ne saurait l'extraire, ni l'écarter, en mettant à la place du Dieu chrétien un autre idéal..».

une collision entre la tradition et la pensée de Zarathoustra. Il ne se réalise que dans la confrontation d'une pensée passée contre une pensée future. Le dépassement que la philosophie du retour présente regarde la métaphysique dans les yeux. Il la confronte. Il lui fait face dans une lutte épique en vue de la dépasser. Il lui fait face à un point tel qu'il s'assimile à elle, qu'il devient lui-même nihiliste. Le dépassement n'est donc pas une pensée qui se détourne du passé, elle en est plutôt une qui se tourne vers lui et lui fait face dans un combat décisif.

En tant que victoire remportée sur le nihilisme, la pensée de l'Éternel retour présuppose, il est vrai, le nihilisme, en ce sens qu'elle va, la main dans la main, avec lui jusqu'à son extrême limite. Ainsi conçue, cette pensée n'est qu'une pensée nihiliste, et elle ne se doit penser qu'au sens «nihiliste». Or, voici qui désormais, signifie : s'il faut bien la penser de façon qu'elle coïncide avec le nihilisme, la pensée de l'Éternel retour ne se doit penser que pour autant qu'elle surmonte le nihilisme en elle.²²¹

Le terme contre-mouvement que Heidegger utilise pour qualifier le geste nietzschéen de dépassement de la métaphysique exprime la collision. Il y a d'un côté «le nihilisme qui constitue l'événement de la disparition du poids de toutes les choses, le fait du défaut de tout poids »²²² et de l'autre côté le remède, la pensée qui est le poids le plus lourd. Le contre-mouvement est l'événement d'un combat qui répète et repense une époque privée de tout poids en vue de s'enquérir d'un poids nouveau²²³.

b) Le dépassement est aussi décision qui concerne le nihilisme. Mais ici, la décision n'a rien à voir avec le sens commun qu'on lui attribue et qui fait d'elle un geste volontaire posé par un individu. Le dépassement provient de l'instant même. C'est

²²¹ Nz, I, 339-340.

²²² Nz, I, 343.

²²³ Nz, I, 327.

lui qui est décisive. L'homme (Zarathoustra) n'est que le lieu, l'instant et l'expression de cette confrontation. C'est l'instant qui décide et non le sujet. Zarathoustra n'est pas sujet, il est plutôt le porteur d'une sagesse passée et d'une autre, à-venir.

c) Cette décision est nécessaire²²⁴ car c'est la détresse de la pensée qui l'impose et la rend indispensable. Nietzsche exprime cette détresse dans l'expérience douloureuse du berger, qui est en réalité Zarathoustra égorgé par un serpent noir (le nihilisme). Il l'exprime dans l'image du chien hurlant qui est le symbole du nihilisme par opposition aux animaux de Zarathoustra. Poussé par cette détresse provoquée par la présence d'un serpent noir dans sa gorge, Zarathoustra ne pouvait que mordre, car, s'il s'abstient de le faire, «le serpent noir du nihilisme le menace de s'incorporer»²²⁵. C'est donc la détresse qui a rendu la décision nécessaire²²⁶. C'est elle qui impose le coup de dent, c'est-à-dire une décision et non le geste volontaire d'un sujet.

C'est à cet instant précis de la décision que le nihilisme se trouve dépassé²²⁷ et réduit. «Cette réduction, écrit Heidegger, doit nous faire passer de l'autre côté d'un abîme étroit en apparence »²²⁸. Zarathoustra, le maître de l'éternel retour, est donc porteur d'une pensée décisive, car, en lui se vit la détresse nécessitante d'un autre commencement. Il est le remède nécessaire au nihilisme.

²²⁴ Nz, I, 337. «Cette contre croyance elle-même est enracinée dans cette expérience vécue à l'intérieur de la philosophie jusqu'alors, et de l'histoire occidentale en général, expérience dont procède la nécessité (*Notwendigkeit*) d'un contre-mouvement».

²²⁵ Nz, I, 343.

²²⁶ Nz, I, 246 «Zarathoustra a triomphé de sa maladie, de son dégoût du médiocre, pour en avoir reconnu la détresse».

²²⁷ Nz, I, 345. «L'instant n'est pas pensé tant que le coup de dent n'a pas eu lieu; car le coup de dent répond à la question de savoir ce qu'est le portique nommé l'instant. Il est la décision dans laquelle l'histoire jusqu'alors est posée en tant que l'histoire du nihilisme, au fin d'une explication, et dans laquelle le nihilisme est surmonté».

²²⁸ Nz, I, 345.

Dès l'instant que cette pensée est là, toute couleur change et il y a une autre histoire.

La pensée la plus lourde est ici comprise en tant que la pensée qui inaugure un autre cours de l'histoire : non seulement d'autres événements vont se produire, mais autre sera la nature de l'événement, de l'agir, de la création²²⁹.

Voici les trois axes principaux autour desquels Heidegger centre sa réflexion sur le temps du retour de Nietzsche. On n'a pas besoin d'être un grand connaisseur d'*Être et temps* pour s'apercevoir que cette lecture s'est faite par le biais de l'appropriation, voire même, par l'assimilation de la temporalité du retour au temps ekstatique. La question qui va nous occuper maintenant est de savoir comment cette appropriation s'est produite.

3.1.1 Appropriation

Dans un geste fort déroutant et très difficile à comprendre, Heidegger décide dans son premier cours sur Nietzsche de jeter des ponts, non pas entre la temporalité du retour et de la temporalité de l'Être mais entre celle-là et la temporalité du *Dasein*. Je considère ce geste déroutant d'abord parce qu'on pense qu'après le tournant des années trente Heidegger a procédé à une refonte totale de la temporalité des ekstases. Deuxièmement, parce qu'au moment même où il donnait ces cours sur Nietzsche, on le sait bien maintenant, il était en train de déployer un effort gigantesque dans les *Beiträge* pour penser le temps de l'estre, le temps qui donne et le temps du *Dasein* et le temps de l'histoire. Et, troisièmement, parce que le concept de *Dasein* auquel s'applique la temporalité ekstatique a subi, lui aussi, une transformation radicale.

²²⁹ Nz, I, 307-308.

La question que pose pour nous ce rapprochement intrigant est la suivante : est-ce que ces ponts que Heidegger jette entre le temps du retour et le temps du *Dasein* (et non le temps de l'être) font partie d'une stratégie secrète qui vise à montrer que, tout comme le temps des ekstases, l'éternel retour ne peut prétendre au temps de l'être? Veut-il insinuer par là que les critiques qu'il a adressées lui-même à sa propre temporalité du *Dasein* s'appliquent également et de la même façon au temps du retour? Voilà autant de questions essentielles auxquelles nous ne pouvons répondre qu'après un examen de la manière dont le lien entre le temps du retour et le temps ekstatique s'est fait. Contentons-nous donc pour le moment de suivre les mouvements de cette appropriation du temps du retour par le temps du *Dasein*.

Pour comprendre l'intelligence de ces liens, commençons par rappeler les grandes lignes de la temporalité des ekstases dans *Être et temps*. Rappelons en premier lieu que le concept de temps qui figure dans le titre de l'œuvre de 1927 n'a fait son entrée en scène que dans la deuxième partie du livre. Toute la première partie n'en a fait aucune référence. Outre une remarque fort obscure dans l'introduction²³⁰, tout semble indiquer que le projet de l'ontologie fondamentale n'a rien à voir avec le temps et qu'il ne vise rien d'autre que la juste compréhension de l'Être. Cette absence de la question du temps s'est confirmée quand l'ontologie fondamentale s'est donnée pour tâche préliminaire une analytique de l'être que nous sommes toujours nous-mêmes : le *Dasein*. La compréhension de l'Être, nous dit Heidegger, dépendra de l'accomplissement de cette tâche. Il écrit au début de la première

²³⁰ SZ, 18-19. Dans le cinquième paragraphe, Heidegger a introduit la question du temps de l'être en distinguant celui-ci du temps vulgaire mais l'a laissée entièrement en suspens : « Comment la problématique centrale de toute ontologie est enracinée dans le phénomène du temps bien aperçu et bien explicité. ..La tâche fondamentale-ontologique de l'interprétation de l'être comme tel inclut donc l'élaboration de l'être-temporal (*Temporalität*) de l'être ».

partie qu'«il appartient à la constitution d'être du *Dasein* qu'il ait dans son être une relation d'être à cet être»²³¹. Il écrit aussi que «la compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du *Dasein*»²³².

La lecture de la presque totalité de la première partie de cette analytique confirme l'absence totale de toute interrogation sur la temporalité. Du septième paragraphe jusqu'au quarantième il n'était question que du dégagement des structures existentielles du *Dasein*. Vers la fin de la première partie, plus précisément lors des analyses développées dans les paragraphes 41 et 42, Heidegger arrive à une conclusion qui va subrepticement ouvrir la porte à la question. Cette conclusion est la suivante : toute compréhension ou rencontre de l'être par le *Dasein* est caractérisée par le souci. En d'autres termes, c'est dans l'horizon du souci que le *Dasein* fait l'expérience de l'être. Or ce souci, tout en déterminant l'être du *Dasein*, fait apparaître une structure temporelle totalement différente de la temporalité vulgaire formulée dans la physique d'Aristote et qui a fait époque jusqu'à Bergson et au-delà. Le souci montre que «Le *Dasein* est en son être, à chaque fois en avant de lui-même »²³³. En d'autres termes, le *Dasein* se révèle un être pour son pouvoir être, c'est-à-dire pour ses possibilités. Il n'est donc pas à saisir sous le mode du présent, mais bien sous le mode du projet et de l'avenir.

C'est donc avec le souci que la question de la temporalité a fait timidement son apparition dans la première partie d'*Être et temps*. Dans la deuxième partie, elle est devenue centrale grâce à la consolidation de la structure temporelle du souci par la *Todesanalytik*. Ce n'est qu'en ce moment que se sont dégagés clairement la structure du temps authentique et le principe de la pluralisation du temps, en futur, passé et

²³¹ SZ, 7.

²³² SZ, 7.

²³³ SZ, 193.

présent. Le souci – être du *Dasein* - est déterminé par le temps, de manière à être lui-même le temps. Le sens ontologique du souci est la temporalité. Cette temporalité ne ressemble en rien à un cadre vide dans lequel se trouve un sous-la-main²³⁴, elle est ek-statique. Ceci veut dire qu'elle suppose une implication mutuelle entre trois ekstases temporelles, l'avenir, le passé et le présent. Dans cette implication, l'avenir joue un rôle prépondérant. «L'avenir, écrit Heidegger, ne désigne pas un maintenant, ce qui n'est pas encore devenu effectif, qui ne le sera qu'un jour, mais la venue en laquelle le *Dasein* advient en son pouvoir être le plus propre »²³⁵. Il est aussi important parce qu'il n'exclut pas le passé, mais l'assume. «Le devancement vers la possibilité extrême et la plus propre est le re-venir compréhensif vers l'« été » le plus propre»²³⁶. Le présent dans cette temporalité n'est pensable qu'à partir de la *Gewesenheit* et du *Zukunft*. Il n'est plus un maintenant ponctuel qui détermine les autres instances, bien au contraire, il est déterminé par elles.

Les grandes lignes de cette temporalité peuvent se résumer de cette façon : il n'y a de temps que là où il y a souci (*Dasein*) et résolution. Le souci révèle une temporalité que la métaphysique ne connaît pas. Avec lui, on ne peut plus parler d'un temps se composant de trois dimensions, on parle plutôt d'un temps qui se temporalise. Le temps n'est pas une substance ou un étant qui possède des attributs. Il se déploie. Il est événement.

²³⁴ SZ, 372. «Le temps est originellement comme temporalisation de la temporalité en tant que laquelle il possibilise la constitution de la structure du souci».

²³⁵ SZ, 325.

²³⁶ SZ, 326.

Maintenant que nous avons devant nous un croquis très simplifié et très concis de la temporalité du *Dasein* et un autre de l'interprétation que Heidegger a faite de l'Éternel retour, nous pouvons mieux comprendre leurs affinités.

Dans les cours, Heidegger commence par s'appropriier la forme sous laquelle Nietzsche présente sa doctrine sur le temps. Nietzsche, nous dit-il, n'introduit pas la doctrine du retour dans le *Gai savoir* comme une possibilité dans l'intention d'embellir le texte. La possibilité qu'exprime la phrase «Que dirais-tu si un jour, si une nuit, un démon...» n'est pas un ornement, ni une figure de style, ni la marque d'une hésitation, mais bien l'affirmation explicite du primat de la possibilité sur l'actualité. Heidegger trouve dans cette valorisation nietzschéenne du possible sur l'actuel une confirmation des thèses qu'il a soutenues lui-même dans *Sein und Zeit*.

La forme dans laquelle Nietzsche fait exposer cette pensée par le démon, l'interrogation, qui ouvre une possibilité : Que dirais-tu, si un jour...n'est point fortuite, mais que ce mode de la pensée interrogative répond intimement à ce qu'elle pense. La possibilité interrogée, que l'interrogation doit sonder, est en tant que possibilité, plus puissante que ne le serait une quelconque réalité de fait²³⁷.

Mais l'affinité entre ces deux doctrines du temps ne s'arrête pas là. Comme le temps du retour, la temporalité des trois ekstases ne pense pas le temps en termes de succession de maintenant, mais comme unité de l'avoir-été et de l'avenir dans l'instant. Signalons ici que Heidegger utilise le terme instant dans *Être et temps* sans faire aucune référence à Nietzsche. «Dans la résolution, écrivait-il, le présent n'est pas seulement ramené de la dispersion dans ce dont il se préoccupe de prime

²³⁷ Nz, I, 306.

abord, mais encore il est tenu dans l'avenir et l'avoir-été. Le présent tenu dans la temporalité authentique, nous le nommons l'instant »²³⁸.

La troisième affinité qui se trouve entre le temps ekstatique et le temps du *Dasein*, c'est qu'ils révèlent tous les deux un rapport singulier de l'homme au monde. Pour ces deux doctrines, il n'existe pas un temps du monde qui est totalement séparé du temps de l'homme. L'éternel retour, tout comme le temps ekstatique, instaure une relation de l'homme à son monde qui n'est pas du genre sujet-objet. Sa déshumanisation du monde suivie par l'introduction d'une humanité dépouillée de tout poids métaphysique ressemble à plusieurs égards à l'entreprise amorcée dans l'analytique du *Dasein*. Qu'est-ce que le *Dasein* s'il n'est que cet être qui a un rapport insigne au temps et au monde ? Il n'y a de monde que pour le *Dasein* et le *Dasein* n'est à son tour qu'*être-au-monde*. Enfin, les thèses de l'Éternel retour, tout comme celle d'*Être et temps* révèle pour la première fois dans la pensée occidentale un rapport qui fait de l'homme un «être-le-temps», un «être-l'instant» et un «être-au-monde». *Sein und Zeit* n'a pas pensé autre chose que cela.

Il se trouve que dans l'interprétation du monde selon la pensée de l'Éternel retour, lors même que l'essence de l'éternité s'appréhende en tant que midi et instant, un rapport à l'homme s'annonce et cela en fonction du même cercle qui veut que l'homme se pense à partir du monde et le monde à partir de l'homme²³⁹.

La quatrième affinité concerne la distinction que font ces deux doctrines entre le temps authentique et le temps inauthentique. L'accroupissement du nain devant le portique et son attitude passive de spectateur qui n'est pas en position d'assumer son propre maintien dans l'instant et d'être le temps rappelle la temporalité

²³⁸ SZ, 237.

²³⁹ Nz, I, 285.

métaphysique et vulgaire fondée sur des maintenant qui se suivent et qui sont extérieurs à la vie du *Dasein*. Par contre, l'attitude de Zarathoustra qui consiste à laisser se produire en lui le choc et la collision entre le passé et l'avenir rappelle, à plusieurs égards, le devancement (le *Vorlaufen*) et la résolution du *Dasein* et sa manière d'être le temps.

La pensée la plus lourde devient terrifiante, car derrière elle ce que l'on se représente par un se mouvoir en des cercles perpétuels, elle pense encore un tout autre mouvement, un autre cercle, elle pense la pensée d'une autre manière que ne la pensent les nains²⁴⁰.

Heidegger relève aussi un cinquième rapprochement entre la temporalité de *Sein und Zeit* et celle de Nietzsche. Le temps authentique est un principe d'individuation. La solitude de Zarathoustra, thème central chez Nietzsche, correspond dans *Être et temps* au principe d'individuation²⁴¹ à travers lequel s'effectue la conversion de la temporalité inauthentique à une temporalité authentique.

La plus solitaire solitude se situe en deçà et au-delà de toute distinction du moi et du toi, comme de toute distinction du moi et du toi par rapport au nous, de toute distinction de l'individu et de la communauté. Dans cette plus solitaire solitude, il n'y a rien d'une singularisation en tant que séparation; elle est une singularisation qu'il faut comprendre en tant qu'appropriation (*Vereigentlichung*) par laquelle l'homme s'approprie de lui-même dans son propre Soi²⁴².

Le dernier rapprochement que nous avons pu relever concerne la répétition du passé. L'instant de l'analytique du *Dasein* et de l'Éternel retour suppose une

²⁴⁰ Nz, I, 234.

²⁴¹ Dans la page 109 des *Beiträge*, Heidegger a insisté de nouveau sur ce principe d'individuation. La métaphysique, selon lui, a détruit toute solitude. « Das Zeitalter der völligen Fraglosigkeit duldet nichts Fragwürdiges und zerstört jede Einsamkeit. »

²⁴² Nz, I, 218.

répétition du possible (*Wiederholung des Möglichen*)²⁴³. L'un comme l'autre, n'implique pas un rejet du passé, mais sa répétition expresse. Avec ces deux temporalités, le passé ne tombe pas dans l'inanité, tout comme l'avenir, il retourne dans l'instant.

3.2 Le temps du retour et le temps de l'estre (Les *Beiträge*).

Après cette appropriation sans distance de la doctrine de l'Éternel retour à laquelle nous avons assisté dans les cours, interrogeons-nous sur son statut dans les *Beiträge*.

En vérité, la question ne doit pas être posée de cette manière, car il n'existe aucune référence, dans cet écrit, au temps nietzschéen. Outre le texte cryptique du deux cent trente-huitième paragraphe, celui qui ouvre la quatrième et dernière section de la quatrième fugue *Die Gründung*, paragraphe dans lequel Heidegger parle du temps d'un langage nietzschéen²⁴⁴, sans citer le nom de Nietzsche, rien n'indique qu'il établit un dialogue avec cette doctrine dans les *Beiträge*. Contrairement aux cours où les multiples facettes de cette doctrine ont été explorées, les *Beiträge* sont

²⁴³ Voici comment Heidegger exprime l'idée de la répétition dans *l'Être et le temps* : «La résolution qui revient vers soi, qui se délivre, devient alors la répétition d'une possibilité transmise d'existence. La répétition est la délivrance expresse, c'est-à-dire le retour dans des possibilités du Dasein qui a été Là», p 265.

²⁴⁴ GA, 65, 371.

« Temps – Éternité – Instant

L'Éternel n'est pas ce qui reste indéfiniment, mais plutôt ce qui peut se retirer dans l'instant, dans le but de retourner encore une fois. Ce qui peut retourner, non pas comme le même, mais comme ce qui transforme en nouveau, l'unique, l'estre, en sorte que cette apparition n'est pas reconnue, en premier lieu comme le même».

« Zeit – Ewigkeit – Augenblick

Das Ewige ist nicht das Fort-währende, sondern jenes, was im Augenblick sich entziehen kann, um einstmals widerzukehren. Was widerkehren kann, nicht als das *Gleiche*, sondern als das aufs neue Verwandelnde, Eine-Einzige, das Seyn, so dass es in dieser Offenbarkeit zunächst nicht als das Selbe erkannt wird. ».

demeurées très discrètes à son sujet. La question qui se pose : pourquoi Heidegger a-t-il décidé de museler encore une deuxième fois²⁴⁵ l'Éternel retour, après en avoir donné un fervent plaidoyer? Est-ce parce que ce temps demeure, en dépit de sa radicalité, entachée de métaphysique? Est-ce que parce que ses limites seraient les mêmes que celles de la temporalité du *Dasein* qui, tout en ouvrant un chemin vers une temporalité plus originaire, est demeuré incapable de conduire la pensée jusqu'à son site? Nous ne pouvons comprendre les raisons de ce silence et enfin décider du statut du temps du retour dans les *Beiträge* qu'après avoir dessiné une esquisse du chemin parcouru par la question du temps depuis *Être et temps* jusqu'aux *Contributions*.

Nous savons, dès la fin d'*Être et temps*, que la question de la temporalité est destinée à subir un changement radical. Immédiatement après l'accouchement très compliqué de la temporalité du *Dasein* à partir du souci et de l'être-pour-la-mort, Heidegger se précipite de rappeler au lecteur que cette tâche n'est pas un but en soi. Si l'ontologie fondamentale s'y intéresse, c'est en vue d'une compréhension du fondement temporel de l'Être lui-même.

Nous savons aussi que la promesse de distiller la temporalité du *Dasein* sur l'être n'était pas accomplie par l'œuvre de 1927, et qu'elle fut abandonnée ou du moins remise en question depuis les cours dispensés par Heidegger sous le titre *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. La raison évoquée à cette époque est que le projet d'une compréhension de l'être dans l'horizon du temps comporte le danger de son objectivation et de son étantification. À partir de cette remise en question, tout l'échafaudage conçu soigneusement par *Être et temps* s'est mis à

²⁴⁵ La première fois fut dans *Être et temps*.

vaciller. L'interrogation sur le temps qui semble être bien amorcée tombe, tout d'un coup, dans l'embarras. Son point de départ, l'analytique du *Dasein*, comporte plusieurs risques dont l'assujettissement de l'Être à l'étant et son objectivation. Les années trente ont tout remis en question. Dorénavant, il n'appartient plus au *Dasein* (figure de la subjectivité, dira Heidegger, dans les *Beiträge*) de résoudre ni la question de l'Être, ni celle du temps.

Les *Beiträge* peuvent être considérés, dans ce sens, comme la tentative la plus originale et la plus puissante pour remettre la pensée du temps en marche et pour penser la temporalité de l'Être, non à partir du *Dasein*, mais à partir de l'Être lui-même. Son défi est de penser l'Être et le temps non seulement sans le secours du *Dasein*, mais aussi sans l'intervention de l'étant en général. Si l'on considère la question de l'Être comme première, il faut alors admettre que tout doit être pensé en partant de l'Être (*Vom Ereignis*) et non en direction vers lui. Si l'Être est l'événement qui donne la vérité, l'étant, le temps et l'espace dans lequel l'étant et le *Dasein* se déploient, on doit donc l'appréhender, non comme une figure transcendante qu'on peut saisir compréhensivement dans la clarté du concept, mais comme déploiement historial qui ouvre et l'espace et le temps dans lesquels les époques se succèdent les unes après les autres. L'Être, appréhendé de cette manière, est le temps qui travaille par en dessous tous les temps, soit les temps historique, social, physique, et même historial. Il est celui qui scande le temps historique en époques et qui donne le temps du *Dasein*. Voici sommairement comment les *Beiträge* aborde cette question.

Heidegger lie intimement la question du temps de l'estre à celle portant sur sa vérité. Selon lui, l'accès à cette temporalité n'est possible qu'à partir d'une interrogation sur l'estre dans sa vérité. La preuve est qu'il a traité du temps dans la

même fugue où il a traité de la vérité de l'estre²⁴⁶. Toute question concernant le temps qui part d'un autre lieu, par exemple des représentations courantes de ce concept et qui tente d'en offrir un autre, prend un mauvais point de départ. La seule entrée à cette question nécessite un dé-placement de la pensée au mi-lieu même de la vérité de l'estre.

Dans les paragraphes 187 et 242, cette vérité de l'estre qui permet de comprendre sa temporalité se révèle d'abord comme le fondement de tout²⁴⁷. Or, ce fondement (*Grund*) ne se déploie pas toujours comme tel. Lors du passage de l'un à l'autre commencement, il devient un fondement sans fond, un fondement abyssal (*Abgrund*). «L'abîme, c'est que le fondement fait défaut»²⁴⁸. La vérité de l'estre se déploie comme abîme quand la pensée découvre vers la fin de la métaphysique que l'estre s'est refusé à l'étant et l'a abandonné à lui-même²⁴⁹. Elle se déploie comme abîme, car l'estre n'est pas encore fondement. Il ne l'est pas parce qu'il continue de se refuser à l'étant et à le priver de sa vérité. Mais attention, le mot abîme ici n'est pas synonyme de non-fondement, car l'estre, même quand il se retire et se refuse à la pensée de l'étant (à la métaphysique), il demeure, quand même, toujours fondement, car c'est bien toujours lui qui ouvre l'espace dans lequel l'étant se dé-voile. L'estre est donc toujours en quelque sorte un fondement.

D'un autre côté, ce déploiement de l'estre comme *Abgrund* ne doit pas non plus être compris comme le signe d'un manque, d'une faiblesse ou d'une privation, il est plutôt un signe d'hésitation. À la fin de la métaphysique, l'estre a à choisir entre

²⁴⁶ La quatrième fugue (*Die Gründung*) est divisée en quatre parties. La première et la seconde portent sur le Dasein, la troisième sur la vérité de l'estre et la quatrième sur le temps et l'espace.

²⁴⁷ GA, 65, 307 «Das ursprüngliche Gründen des Grundes ist die Wesung der Wahrheit des Seyns; die Wahrheit ist *Grund* im ursprünglichen Sinne».

²⁴⁸ GA, 65, 379. «Was ist der Ab-grund? Welches ist *seine* Weise des Gründens? Der Ab-grund ist das Weg-bleiben des Grundes.».

²⁴⁹ La première fugue «Écho» traite plus précisément de cette question.

la possibilité de continuer de se déployer comme refus et ainsi perpétuer l'abandon de l'étant ou bien de se déployer comme retrait, c'est-à-dire comme ce qu'il est en son essence : *Er-egnis*. Cette hésitation est ici à comprendre non pas comme incapacité de décider, car l'abysse porte en lui la possibilité la plus riche et la plus décisive, celle qui permettra à l'estre de se déployer comme fondement originaire (*Ur-grund*). Le «pas-encore» que l'hésitation comporte est plus un signe de grande possibilité que le signe de manque et d'indétermination. Ce n'est que rivé au site abyssal (*l'Abgrund*), nous dit Heidegger, que *l'ergrunden* du passage se produit. L'hésitation de l'estre qui le révèle comme fondement abyssal ouvre un « vide qui est tout autant, et à proprement parler, la plénitude de ce qui reste encore indéci et à décider : l'abyssal...»²⁵⁰. Elle ouvre un espace et un temps qui recèle la plénitude du possible.

Cet espace de l'hésitation et de la grande possibilité qui ressemble à un site fissuré, Heidegger l'appelle l'espace-temps originaire. La spatialité provient de la clairière et la temporalité de l'instant de la fin et du passage de l'un à l'autre commencement. Heidegger a compris la temporalité de l'estre comme spatialité,²⁵¹ car l'instant de la fin de la métaphysique et du passage sont aussi un lieu, un *Da* (fendu et abyssal certes) où l'estre se déploie. L'espace appartient au temps et le temps appartient à l'espace.

Mais attention, ni le temps, ni l'espace originaire ne sont à comprendre comme des essences ou des extensions pures qui précèdent toute temporalisation ou toute

²⁵⁰ GA, 65, 382. «Die »Leere« ist ebenso und eigentlich die Fülle des nochunentschiedenen, zu Entscheidenden, das Ab-gründige, auf den Gründ, die Wahrheit des Seins, Weisenende.».

²⁵¹ Heidegger exprime ce lien originaire entre espace et temps avant même la quatrième fugue. Dans la deuxième (*Zu-spiel*), il écrit : « Aber schon dieses Durchdenken der Zeit bringt sie in der Bezongenheit auf dans Da des Da-seins mit Räumlichkeit des Da-seins und somit mit dem Raum in wesentlichen Bezug ». GA, 65, 189.

spatialisation. Ils ne sont pas un cadre formel et apriorique qui ressemble à celui dans lequel l'étant apparaît pour s'offrir ensuite docilement à la mesure et au calcul. Contre cette spatialité et cette temporalité aprioriques, atones et neutres propres à l'étant abandonné et privé de son essence, Heidegger oppose un espace-temps qui ne peut être compris comme essence, comme nom, mais plutôt comme verbe. Le temps est un temporaliser et l'espace un spatialiser²⁵². Le temps est spatial parce qu'il est un *Là*, une clairière et l'espace est temporal parce qu'il est porteur d'un instant. La temporalité de l'estre s'exprime en lieu et en instant, en lieu de l'instant (*Augenblickstätte*).

L'instant est donc un espace de dissension et de conflit entre deux possibilités de déploiement de l'estre. Heidegger décrit cette situation comme conflit entre terre et monde²⁵³. Et c'est précisément dans ce lieu de la dissension et du conflit que la pensée du passage prend son envol. Ce lieu est le lieu de l'événement même. La décision du passage de l'un à l'autre commencement se produit comme une collision au sein de ce lieu de l'instant, de cet instant fissuré.

Ce qui complique d'un cran la compréhension de cette temporalité de l'estre, c'est que Heidegger la nomme aussi *Da-sein*. Elle est *Da* parce qu'elle est espace de déploiement de l'estre originairement. Mais elle est *Da-sein* parce qu'elle renvoie aussi à l'homme qui devient, quand il répond à la détresse de l'estre, le lieu et l'instant de son déploiement. L'homme qui répond à l'appel de détresse de l'estre,

²⁵² GA, 65, 192. «Die Zeit als entrückende-eröffnende ist in sich damit zugleich *einräumend*, sie schafft »Raum«. Dieser ist nicht gleichen Wesens mit ihr, aber ihr zugehörig, wie sie ihm».

²⁵³ Heidegger renvoie ici à ces analyses des concepts de terre et de monde qui se trouvent dans la conférence sur l'origine de l'œuvre d'art.

celui que les tonalités de l'effroi et de la retenue porteront devant l'estre dans sa vérité devient ainsi le *Da*, le lieu de l'instant de l'événement de l'estre²⁵⁴.

Da-sein doit être compris comme temps-espace, non pas dans le sens du concept courant de temps et d'espace, mais comme le lieu pour l'instant de la fondation de la vérité de l'estre²⁵⁵.

Mais, il faut faire attention ici. Heidegger nous avertit que le fait que l'homme devienne le lieu de l'instant est loin d'être le signe d'une chute dans la subjectivité. Nous verrons bien dans la prochaine section que le concept de d'homme et de *Dasein* ont subi un changement radical. L'homme qui répond à l'appel de l'estre cesse d'être un *Je* et devient un *Soi* qui précède toute subjectivité. Pour barrer la porte à toutes les interprétations de la sorte, Heidegger écrit :

Parce que le *Dasein* est essentiellement domaine du soi (propriété) et parce que le domaine du soi est le fondement du Je et du Nous et de toute subjectivité inférieure ou supérieure, par conséquent le déploiement de l'espace-temps à partir du lieu de l'instant n'est pas une subjectivation, mais plutôt son dépassement...²⁵⁶.

Nous reviendrons dans la section suivante à la question des entrelacements entre l'homme, le temps et l'estre. Contentons-nous pour le moment de souligner que la temporalité de l'estre marque un dépassement décisif du caractère horizontal-transcendantal de l'unité temporelle des ekstases. Dans les *Beiträge*, elle exprime l'unité primordiale de l'espace-temps. Pour distinguer cette temporalité de celle

²⁵⁴ GA, 65, 333. «parce que le soi – le lieu de l'instant de l'appel et de l'appartenance – doit être orienté vers la décision, celui qui est dans le passage ne sait pas ce qui lui arrive.».

²⁵⁵ GA, 65 323. «Das Da-sein als der Zeit-Raum, nicht im Sinne der üblichen Zeit- und Raumgriffe, sondern als die Augenblicksstätte für die Gründung der Wahrheit des Seyns».

²⁵⁶ GA, 65, 375. «Weil das Da-sein wesentlich Selbstheit (Eigentum) ist und Selbstheit ihrerseits der Grund des Ich und Wir aller niederen und höheren »Subjektivität«, deshalb ist Entfaltung des Zeit-Raumes aus der Augenblicksstätte Keine Subjektivierung, sondern deren Überwindung, wenn nicht schon die grundsätzliche, vorgängige Abstossung.».

développée dans *Être et temps*, Heidegger évite même d'utiliser le terme ekstase. Il remplace les trois ekstases par trois dégagements (*Entrückungen*). Le lieu d'instant (*Augenblickstätte*) qui remplace l'instant est le recueillement (*Sammlung, Berückung*) des dégagements (*Entrückungen*) temporels qui sont : le «pas encore» (*Künftigkeit*) qui remplace l'avenir de *Sein und Zeit* et le «ne-plus» (*Gewesendes*) qui remplace l'avoir-été. Ce qui distingue les dégagements des ekstases, c'est qu'ils se veulent des catégories spatio-temporelles et qu'ils ne relèvent pas d'une opposition, mais d'une adversité irrésolue. Mais ce temps originaire se distingue surtout de celui de *Sein und Zeit* parce qu'il ne concerne pas le *Dasein* humain, l'homme-dans-le-monde, mais qu'il est le lieu d'où origine la vérité. Il est un espace-temps qui précède et qui travaille par en dessous (*unterzeitlich*). Il est espace-temps qui donne tous les temps.

À première vue, l'«abandon» heideggérien du temps du retour et l'absence de tout rapprochement entre lui et le temps de l'être paraît bien justifié. Avec l'espace-temps de l'être, on semble baigner dans une atmosphère ontologique tellement austère et profonde qu'elle apparaît, à première vue, totalement incompatible avec la temporalité du retour nietzschéenne. Cependant, en dépit de cette différence réelle qui sépare la temporalité abyssale de la vérité de l'être de la temporalité des hauteurs dessinées par le mouvement circulaire de l'aigle et du serpent, une lecture attentive des *Beiträge* montre qu'elles partagent les mêmes motifs. Ici, comme là-bas, la temporalité relève de l'instant et se démarque nettement des temps physiques et psychiques vides. Ici, comme là-bas, il est question de collision et de combat entre deux possibilités historiques. Ici et là, le temps est dépouillé de toute subjectivité métaphysique, mais en même temps articulé autour d'une humanité autre. Enfin, ici et là, il n'y a pas de Temps et pourtant *ça temporalise*.

Bref, les ressemblances sont tellement frappantes qu'il est important de s'y attarder encore un moment.

3.2.1 Appropriation

L'appropriation heideggérienne du temps du retour dans les *Beiträge* est totalement différente de celle à laquelle nous avons assistée dans les cours. Dans cet essai, Heidegger ne fait aucune référence à l'éternel retour. Cependant, cela ne l'empêche pas de distiller la plupart de ses motifs sur la temporalité de l'estre.

Tout comme le temps du retour, Le temps du passage ou du dépassement ne se produit qu'au prix d'une lutte épique entre l'autre commencement, l'autre histoire et le premier commencement. L'abysse qui décrit l'instant du passage exprime une lutte acharnée entre la possibilité qu'a l'estre de continuer son déploiement comme refus et abandon de l'étant ou de se déployer comme retrait. Cette lutte rappelle à plusieurs égards celle que Zarathoustra a menée contre le serpent noir – symbole du nihilisme - qui a glissé dans sa gorge, et qui l'a menacé de s'incorporer à lui. Dans un cas comme dans l'autre, le dépassement se vit comme une lutte.

Cette confrontation et cette lutte se déroulent dans le cas du temps du retour ou du temps de l'estre sur un fond de détresse. L'estre, même s'il demeure dans tous les cas de figure, le fondement de l'étant, il n'est pas ce qu'il est en vérité quand il se retranche dans son refuge et se refuse aux manipulations calculatrices de l'étant. L'estre dans la métaphysique est fondamentalement détresse. Sa lutte pour un déploiement qui coïncide avec son essence ne peut se comprendre que comme une révolte contre cette détresse. Sa situation dans la métaphysique ressemble à celle d'un Zarathoustra gisant malade, souffrant de détresse, égorgé par le serpent qui est symbole de la métaphysique.

Cette détresse qui pousse Zarathoustra à mordre, à donner un coup de dent décisif est de la même nature que celle qui rendra nécessaire la décision du passage de l'un à l'autre commencement. Dans les deux cas, la nécessité est tellement contraignante qu'elle impose une décision de passage à un autre commencement. *La décision de ce passage (de ce coup de dent) n'est pas comprise, ni par le temps du retour, ni par le temps de l'estre, comme l'œuvre d'un sujet, mais comme l'œuvre d'une détresse nécessitante.* De toute façon, l'humanité métaphysique et son corollaire, la volonté, ne sont pas capables de passage parce qu'ils ne sont pas sensibles à l'appel de détresse qui émane de l'abysse. Seule une humanité autre, capable de souffrance, attentive à l'appel de la détresse de l'estre, peut déclencher le mouvement du passage. Seule une humanité qui fait l'expérience de la détresse, qui laisse la collision tragique entre le nihilisme et son dépassement se dérouler en elle, qui regarde la métaphysique dans les yeux, seule cette humanité est capable de passage. Notons bien ici que le temps du retour et le temps de l'estre procèdent sensiblement de la même façon. Ils commencent d'abord par chasser l'homme pour ensuite le réintroduire dans le mouvement d'un dépassement, mouvement libre de toutes les arrogances des philosophies humanistes et des doctrines de la volonté. Leur congédiement de l'homme ne signifie pas l'exclusion sans appel de toute humanité, mais l'instauration d'une humanité non métaphysique. L'estre a besoin de l'homme pour se déployer dans sa vérité. Il a besoin d'un homme transformé, d'un Zarathoustra.

Une autre similarité se dégage ici entre le temps de l'estre et le temps du retour. En faisant de l'homme un élément central dans leur déploiement, ils ont refusé de faire du passage un destin aveugle ou le travail d'une structure muette et souterraine ou un système créateur d'instant. Le dépassement du nihilisme

nécessite l'homme parce que c'est en lui qu'il se produit. L'éternel retour du même et l'espace-temps de l'être exigent et nécessitent la présence de l'homme. Dans les deux cas, l'homme est le *Là* dans lequel l'instant du passage se déploie.

L'autre motif que les deux temporalités partagent est que le passage et le dépassement ne sont ni de l'ordre d'un saut en avant, ni non plus de l'ordre d'une répétition du passé. Ils sont et saut et répétition. Le saut anticipant vers l'avant n'est possible que par l'arrivée à l'instant du passé. Ce n'est que dans la rencontre frontale de l'un contre l'autre que l'instant de la décision advient. Le mouvement que dessine le passage dans les *Beiträge* ressemble plus à un cercle. Le *Sprung* n'est concevable que comme *Widerholung*. Nous avons remarqué dans la section consacrée au passage qu'il n'y a pas de passage direct de l'un à l'autre commencement. Le saut est retour à l'originaire. Il est une traversée de l'histoire de la métaphysique et, par conséquent, répétition de cette histoire. Pour le dépassement, il faut être nihiliste soi-même et dépasser le nihilisme en soi.

Mais le mouvement le plus important dans cette appropriation apparaît clairement quand Heidegger qualifie le temps de l'être de temps de l'instant et non de temps de l'avenir. Contrairement à *Sein und Zeit* qui met l'emphase sur le caractère horizontal de l'unité temporelle des ekstases et sur la primat du futur et qui néglige aussi le caractère spatial de la temporalité, le temps de l'être, grâce à cette appropriation, est devenu un temps circulaire dont l'élément central est l'instant. Il est devenu aussi un espace-temps originaire dont le *Da* ne renvoie plus au monde du *Dasein*, mais à un lieu-de-l'instant (en référence au portique nommé *Instant* dans l'énigme du convalescent) dans lequel la collision entre les deux échappées du temps se produit, lieu de l'instant dans lequel se décide le combat crucial entre le premier et l'autre commencement.

3.3 Désappropriation

La défense, l'appropriation et la proximité entre le temps authentique du *Dasein* et le temps du retour que Heidegger s'applique à montrer dans les cours et le transfert fructueux des motifs de l'Éternel retour du même au temps de l'estre qu'il réalise n'ont pas empêché Heidegger de souligner dans quelques remarques lapidaires son désaccord fondamental avec Nietzsche au sujet du temps. Dans une remarque brève dont on comprend d'ailleurs difficilement le sens, car Heidegger l'introduit au moment même où il se porte à la défense du temps du retour, il prend franchement ses distances à l'égard des réflexions nietzschéennes sur le temps.

Les réflexions de Nietzsche sur l'espace et le temps, considérées dans leur ensemble, sont assez indigentes, et les quelques pensées sur le temps, qui dépassent à peine la notion traditionnelle, sporadique : la preuve indubitable en est que la question concernant le temps, indispensable au développement de la question conductrice de la métaphysique, et partant, cette question même dans son origine plus profonde, lui restèrent fermées²⁵⁷.

Ajoutons à cette réserve de taille une autre tout aussi lapidaire. Elle concerne le temps originaire. Il est certain, nous dit Heidegger, que Nietzsche explore bien le sens caché du temps, sens qui a longtemps échappé à la métaphysique, mais pense-t-il pour autant le temps originaire, le temps qui donne la temporalité et authentique et inauthentique, le temps du *il y a*? Ce temps, Heidegger le décrit, depuis *Sein und Zeit* déjà, comme ce qui précède et par conséquent ce qui fonde les deux possibilités d'être du temps. Le temps n'est pas celui du *Dasein*, n'est pas le temps qui se temporalise, mais celui qui précède toute temporalisation. Ce temps,

²⁵⁷ Nz, I, 273.

Heidegger le nomme «la surpuissance de la source, la lumière qui éclaire tout étant. Ce temps que le *Dasein* reçoit et ne produit pas lui-même. Ce temps qui est l'ouverture temporelle du *Là*. Temps qui est la source de toute possibilisation.»²⁵⁸ Pour Heidegger, ce temps qui précède la temporalité authentique et inauthentique et qui fonde le tout demeure fermé à Nietzsche. Le temps du retour, même s'il prête tous ses motifs au temps de l'être, ne peut pas avoir accès à sa profondeur originale.

4 La subjectivité

Le dépassement de la métaphysique ne peut s'accomplir selon Nietzsche et selon Heidegger que par un dépassement de la subjectivité. Cette condition est nécessaire, car le concept de sujet est plus qu'un terme qui renvoie à l'être que nous sommes, il est aussi le support sur lequel se tient toute la métaphysique. L'examen dans ce travail de la question de la vérité montre que les catégories de *Nous*, *d'upokéménon*, de sujet, sont toutes des piliers nécessaires à la connaissance de l'étant, à la morale, à la religion et à la philosophie. S'atteler à la tâche de déconstruire toutes ces catégories est pour Heidegger et pour Nietzsche une nécessité dictée par la nature même de leur projet philosophique commun: le dépassement de la métaphysique.

Mais déconstruire ou dépasser ces différentes catégories est une chose et esquiver toutes les questions sur l'essence de l'homme en est une autre. La déconstruction ne consiste pas à déclarer, par un simple verdict, que la question « qu'est-ce que l'homme? » est caduque et non avenue. Elle ne consiste pas à chasser, partout où on la trouve, les traces de l'homme comme le prétendent la science ou quelques

²⁵⁸ Voir à ce sujet le cours du semestre d'été 1927 «Die Grundprobleme der Phänomenologie». GA, 24, 431-444.

philosophies morales²⁵⁹ pour satisfaire, prétendument, leur critère d'objectivité. Bien au contraire, dépasser la subjectivité ne peut se réaliser qu'en se confrontant à nouveau à cette question et qu'en repensant, à nouveaux frais, l'essence de l'homme, son rapport au monde, au temps et à l'histoire. Rejeter toute interrogation sur l'homme ne conduit certes pas ni à sa résolution, ni au dépassement du cadre ancien dans lequel elle est pensée. Heidegger et Nietzsche sont totalement d'accord sur ce sujet. Sinon, qu'est-ce que le surhomme nietzschéen si ce n'est une réponse à la question : « qu'est-ce que l'homme? » Et qu'est-ce que le *Dasein* heideggérien si ce n'est une compréhension autre de l'être que nous sommes?

Heidegger et Nietzsche comprennent aussi que le dépassement du subjectivisme ne se réalise pas par l'adoption de son contraire, l'objectivisme, mais bien par un saut en dehors de cette dualité et par une reformulation de la question sur l'essence de l'homme. Se dérober à cette tâche sera la meilleure façon d'enraciner l'humanisme, voire même de consolider son règne.

Dans les deux premiers cours et dans les *Beiträge*, Heidegger explore patiemment les différentes facettes de la réponse nietzschéenne à la question : « qu'est-ce que l'homme? ». Cette exploration s'est soldée autant par une appropriation que par une désappropriation des thèses de Nietzsche. Dans cette section, il sera question de ce double mouvement, mais avant, il importe, comme dans le cas des sections précédentes, de faire ressortir les différents angles sous lesquels Heidegger présente les thèses nietzschéennes sur l'essence de l'homme.

²⁵⁹ L'exemple éloquent de ces morales objectives est celui de Moritz Schlick.

4.1 Le Surhomme dans les cours (Surhomme et *Dasein*)

Heidegger tient à préciser dans les cours que les différentes thèses de Nietzsche sur l'homme ne relèvent ni de l'anthropologie, ni de la théologie, ni de la psychologie, ni d'aucune science particulière. Quand Nietzsche s'interroge sur l'essence de l'homme, ce qu'il vise, c'est essentiellement son essence et non pas le fonctionnement de l'une ou de l'autre de ses facultés, ni son rapport avec son créateur, ni non plus les liens qu'il tisse avec sa communauté. La question : « qu'est-ce que l'homme? » est pour lui une interrogation foncièrement philosophique. Elle ne vise pas la fondation d'une nouvelle psychologie ou d'une anthropologie, mais le dépassement de la métaphysique et de son corrélat, l'humanisme.

La réponse nietzschéenne à la question portant sur l'essence de l'homme s'articule, selon Heidegger, autour de deux axes essentiels. Le premier concerne le rapport de l'homme à l'étant en général et le second, son rapport au temps.

1) *Le rapport de l'homme au monde* : Nietzsche pose la question du rapport de l'homme au monde d'une façon explicite dans les notations du mois d'août 1881 dont la première section porte le titre hautement significatif *La déshumanisation de la nature*. La lecture de ce texte, nous dit Heidegger, révèle que Nietzsche était conscient du lien essentiel qui unit le concept vulgaire, évident et inquestionné de l'homme à la compréhension métaphysique de l'étant dans sa totalité. Elle montre aussi la résolution de Nietzsche à chasser cette humanité de l'étant comme première étape dans le dépassement de la métaphysique. Heidegger écrit à ce sujet

Combien il était essentiel pour Nietzsche d'exclure ces humanisations de son projet de l'étant dans sa totalité!²⁶⁰

Heidegger soutient que la détermination nietzschéenne de l'étant dans sa totalité comme chaos qui n'est soumis qu'à sa propre force n'a d'autres buts que d'établir la souveraineté de l'étant ainsi que son indépendance totale à l'égard de tous les alluvions anthropologiques et psychologiques qui se sont greffés à lui avec la métaphysique. Dire que le monde est chaos vise avant tout l'exclusion de la conception métaphysique de l'homme, conception qui alimente toutes les idées de providence divine, de création du monde et de rédemption. Nietzsche sait qu'en introduisant le chaos, et non l'ordre et la loi, comme seul et unique principe de l'étant, non seulement, il va déshumaniser l'étant, mais aussi, et du même coup administrer un coup fatal à toutes les succursales de l'humanisme, en particulier la morale et la religion. Heidegger écrit en commentant les thèses de Nietzsche dans les cours :

La représentation qui veut que l'étant se déroule selon des lois, en est une morale et juridique et partant humanisatrice²⁶¹.

Il écrit aussi :

Tout ce qui a été introduit d'humain dans la totalité de l'étant, telles la culpabilité, l'utilité, l'intention, la providence devra être retiré de la nature, afin de replacer ensuite l'homme lui-même dans la nature expurgée²⁶².

²⁶⁰ Nz, I, 275.

²⁶¹ Nz, I, 274. Dans la page 275, Heidegger cite cette phrase de Nietzsche dans laquelle Nietzsche établit explicitement un lien entre loi, de téléologie à l'humanisme métaphysique «Gardons-nous de croire que le tout aurait tendance à atteindre certaines formes, qu'il voudrait devenir plus beau, plus parfait, plus complexe! Tout cela n'est que de l'humanisation».

²⁶² Nz, I, 264.

Cependant, cette déshumanisation de l'étant ne représente pas un rejet total de la part de Nietzsche de tout questionnement sur l'homme. Bien au contraire, elle vise à repenser son essence à partir d'une nature purifiée de toute métaphysique, c'est-à-dire de toute téléologie et de toute idée de création et de providence. Quel est ce rapport que Nietzsche établit entre l'homme et l'étant souverain ?

Dans un monde libre de l'humanité métaphysique, l'homme se rapporte à son monde comme à son *Là*. Ce *Là* n'est pas synonyme de simple spatialité physique, car il n'est pas un lieu dans lequel l'homme se trouve, mais bien une détermination de l'homme. Ceci veut dire que le rapport de l'homme à son *Là* n'est pas de l'ordre de la contingence. Le *Là* n'est pas un endroit dans lequel l'homme peut ou ne peut pas se trouver, il est une détermination ontologique de son être. La présence de l'homme dans le monde n'est donc pas accidentelle et n'a besoin d'aucun garant ontologique, elle est nécessaire et constitutive de son être même.

L'homme en tant qu'un étant situé dans un lieu, au milieu de l'étant dans sa totalité, se trouve dans un rapport nécessaire à cette totalité de l'étant même. Nous repensons ce rapport fondamental dans la position décisive de l'être de l'homme de telle sorte que nous dirons : l'être de l'homme – et autant que nous sachions, de l'homme uniquement – se fonde dans l'être-là (l'existence) : le là est le lieu possible pour la localisation à chaque fois nécessaire de son être. Dans le même temps cette connexion d'essence nous révèle que l'humanisation devient d'autant moins périlleuse pour la vérité que l'homme occupe de façon plus originelle l'habitat sous un angle essentiel, c'est à dire reconnaît et fonde l'être-là en tant que tel²⁶³.

Dans cette phrase très dense, Heidegger défend l'idée que l'homme chez Nietzsche n'est pas un sujet hors du monde. Il n'est pas un spectateur qui comprend,

²⁶³ Nz, I, 297.

explique, contemple ou impose des lois à un monde qui lui est extérieur; bien au contraire, son rapport à son monde précède toute présence physique et toute connaissance. Tout rapport théorique au monde présuppose un être-au-monde déjà-là. Toute présence spatiale de l'homme au milieu de l'étant le présuppose aussi. Le rapport de l'homme à son monde en est un d'essence. Il est premier, fondamental et nécessaire. Il n'y a pas de monde sans l'être-au-monde et l'être-au-monde ne peut se concevoir que dans un monde.

De cette thèse découle une autre qui concerne la compréhension du monde par l'homme. Étant être-au-monde, l'homme ne peut sortir du monde pour le penser. Une telle position transcendante est impossible dans un monde purifié de l'humanisme métaphysique. Sa compréhension du monde ne peut être que circulaire ou, pour le dire autrement, son rapport au monde ne peut être que compréhensif, c'est-à-dire herméneutique.

Il se trouve que dans l'interprétation du monde selon la pensée de l'éternel retour ...un rapport à l'homme s'annonce et cela en fonction du même cercle qui veut que l'homme se pense à partir du monde et le monde à partir de l'homme²⁶⁴.

Ce rapport insigne qui lie l'homme au monde ne représente en aucun cas une rechute dans un subjectivisme naïf, bien au contraire, elle résout le problème du rapport de l'homme avec son environnement en engageant l'homme dans le cercle de l'existence et non pas en l'invitant à le fuir.

La question de savoir qu'est-ce que l'homme, dès l'instant qu'elle se pose, il lui faut concerner l'homme dans ses rapports à l'étant dans sa totalité, et du même coup poser la totalité de l'étant dans l'interrogation. Or – disait-on tout à l'heure – cet étant dans sa totalité, nul autre que

²⁶⁴ Nz, I, 285.

l'homme ne l'interprète : va-t-on maintenant interpréter l'homme à partir de l'étant dans sa totalité? N'est-ce pas tourner dans un cercle? Assurément. Le tout est précisément de savoir si l'on prendra au sérieux ce cercle, au lieu de poursuivre les yeux fermés²⁶⁵.

Ce rapport premier de l'homme à son monde, Heidegger le vérifie aussi chez Nietzsche dans sa détermination de l'homme comme corps et non comme esprit. Le primat du corps souvent défendu par Nietzsche n'est pas le résultat d'une inversion de la dualité métaphysique corps-âme, mais la destruction même de cette dualité. Le sens que Nietzsche donne à la corporéité ne correspond en rien au sens que les religions, les sciences et les différentes philosophies lui donnent.

Nous ne sommes pas d'abord vivants, ni n'avons en outre un appareil nommé corps, mais nous vivons du fait que nous incorporons. Ce «corporer» est quelque chose d'essentiellement autre que le simple fait d'être pourvu d'un organisme²⁶⁶.

Heidegger soutient que la corporéité n'est pas pour Nietzsche une catégorie biologique. Elle est plutôt une tonalité affective qui précède toutes les dualités et les divisions corps-âme, matière-forme, etc. L'homme est corps veut dire pour Nietzsche qu'il est vie, et le terme vie, pour lui, précède toute présence du corps physique. Le «corporer» nietzschéen n'a donc rien à voir avec les sensations corporelles, il appartient à un mouvement de transcendance dans lequel le sujet s'éclipse et devient passif. Il est une disposition qui ne réfère à aucune subjectivité, car son origine n'est pas l'homme, mais le monde. Quand Nietzsche caractérise l'homme comme corps, son but essentiel est de signaler le fait singulier que le corps n'est rien d'autre que ce «déjà-là» dans lequel l'être-au-monde se découvre et

²⁶⁵Nz, I, 285. Cette citation rappelle les développements de *Sein und Zeit* sur le cercle herméneutique, en particulier dans le § 32.

²⁶⁶Nz, I, 96.

se ressent comme totalité²⁶⁷. Le corps est l'ouvrir originaire où l'homme se trouve transporté devant son être comme un *Là*.

La compréhension de la corporéité comme tonalité et disposition se révèle d'une façon singulière dans l'esthétique de l'artiste²⁶⁸. Parce que la philosophie de l'art est basée sur l'ivresse et que l'ivresse est un «corporer» - une *Stimmung* et non un déchaînement corporel, ni un relâchement physiologique du corps - elle ne laisse aucune place à la subjectivité. Nietzsche inscrit la création artistique dans la *Stimmung* de l'ivresse qui est déterminée et par le corps (dans le sens que nous venons d'expliciter) et par le Beau.

La plupart des choses que nous connaissons du corps et de son «corporer» telles que les sciences nous l'apprennent ne sont que des constatations dans lesquelles le corps est à l'avance mésinterprété comme purement physique; maintes choses se révèlent, - sauf que ce qu'il y a d'essentiel et de décisif échappe toujours au regard et à la prise...

Chaque sentiment (*Stimmung*) est un «corporer» que dispose telle ou telle humeur, une humeur corporant de telle ou telle façon. L'ivresse est un sentiment, et cela en un sens d'autant plus authentique que l'unité de la corporante disposition d'humeur y règne de façon plus essentielle.²⁶⁹

Ailleurs dans le cours, l'ivresse n'est pas décrite comme état d'enivrement ou d'exaltation corporelle due, par exemple, à l'injection d'une substance enivrante, elle est décrite comme état esthétique fondamental, état dans lequel l'artiste se

²⁶⁷ SZ, 134. «Ce que nous indiquons ontologiquement sous le titre d'affection ...c'est la tonalité, le fait d'être disposé. Avant toute psychologie des tonalités».

²⁶⁸ Nz, I, 129. «L'art est réellement dans l'ivresse de la vie corporante. Que dit Nietzsche de la donnée de la vie? «La croyance au corps est plus fondamentale que la croyance à l'âme.» Et ailleurs «Essentiellement : partir du corps et s'en servir de fils conducteur. Il est le phénomène de beaucoup le plus riche, qui permette des observations plus précises. La croyance au corps est mieux établie que la croyance à l'esprit.» « De ce fait, le corps et le physiologique sont mieux connus et, en tant qu'appartenant à l'homme (à l'être humain), ce qu'il y a pour lui de plus connu.»

²⁶⁹ Nz, I, 97.

trouve porté au-delà de lui-même vers la création de la forme. Elle n'est pas ce qui pousse un sujet ivre de sa puissance, elle est plutôt l'éclatement de la subjectivité :

L'ivresse, en tant qu'état affectif, fait précisément éclater la subjectivité du sujet. Alors qu'il ressent la Beauté, le sujet est déjà passé au-delà de lui-même, donc il n'y a plus ni subjectivité, ni sujet²⁷⁰.

Heidegger exclut de l'esthétique nietzschéenne toute valorisation du sujet. Ça serait mal comprendre Nietzsche que de se précipiter vers des conclusions de la sorte. Même son recours parfois excessif à un vocabulaire physiologique qui semble réduire le travail artistique à l'œuvre d'un sujet déchaîné et la création à une sécrétion gastrique du corps ne doit pas inviter à de pareilles lectures. Parce qu'elle est basée sur l'ivresse, état esthétique fondamental, la création artistique ne laisse aucune place à la subjectivité.

2) *Le rapport de l'homme au temps* : Heidegger dégage à partir de la deuxième version de la doctrine de l'éternel retour une détermination singulière de ce qu'est l'homme pour Nietzsche. Selon lui, dans «la vision et l'énigme», Nietzsche distingue deux sortes d'humanité. L'une qui fait l'expérience du temps comme un ensemble de maintenant qui se défilent devant l'existence humaine et l'autre qui représente elle-même le temps.

La première catégorie d'homme représente ceux qui se contentent de regarder, comme des spectateurs, les maintenant passer l'un après l'autre comme des présent qui, aussitôt arrivés à la présence, disparaissent dans le souvenir. Le passé

²⁷⁰ Nz, I, 116.

et l'avenir ne sont pour eux que des réservoirs dans lesquels s'empilent les maintenant, passé ou futur. Le symbole de cette humanité dans *Ainsi parlait Zarathoustra* est le nain accroupi devant le portique du temps, le regard totalement fixé sur le défilement des évènements comme des images qui se succèdent les unes après les autres sur un écran²⁷¹. Le temps pour lui est quelque chose de totalement extérieur. L'idée que le nain a du temps importe peu. Qu'il l'appréhende comme ayant une forme circulaire ou une forme horizontale, cela ne change en rien la nature du rapport qu'il entretient avec lui, rapport qui en demeurera toujours un d'extériorité.

Contrairement à cette humanité inauthentique qui vit hors du temps, il s'en trouve une autre, dont l'emblème est Zarathoustra, qui n'a besoin d'entretenir aucun rapport avec le temps, car elle est, elle-même, le temps. Zarathoustra, en s'installant sous le portique et en laissant se produire en lui le choc entre l'avenir et le passé, devient lui-même et le temps et l'évènement.

...Aux yeux de celui-là seul qui ne demeure pas simplement spectateur, mais qui est lui-même l'instant, de celui-là seul qui agit dans le sens de l'avenir sans pour autant laisser tomber le passé, qu'il assume bien plutôt et qu'il approuve du même coup. Qui se tient dans l'instant, fait face dans les deux sens opposés. Pour lui le passé et l'avenir courent l'un contre l'autre. Qui se tient dans l'instant laisse se produire en lui le choc de cette rencontre du passé et de l'avenir...²⁷².

Cette humanité authentique ne fait pas l'expérience du temps comme s'il était une réalité objective ou subjective à laquelle elle peut accéder par les sens ou par

²⁷¹ Le nain accroupi devant le portique rappelle l'image de l'homme enchaîné de l'allégorie de la caverne de Platon.

²⁷² Nz, I, 245.

l'intuition intérieure, bien au contraire, elle fait l'expérience du temps comme étant une détermination essentielle d'elle-même.

À cette humanité qui s'identifie au monde comme à son *Là* et au temps comme son *Instant* de collision entre le passé et l'avenir, Nietzsche donne le nom de Surhomme, d'humanité non-métaphysique.

4.1.1 Appropriation

Tout comme lors de l'examen de la question de la temporalité, il apparaît clairement ici que Heidegger a compris l'homme nietzschéen comme l'ancêtre du *Dasein* de l'ontologie fondamentale. Tous les deux partagent sensiblement les mêmes motifs. Le rapport qu'a l'homme nietzschéen avec son monde correspond à celui que le *Dasein* – être-au-monde – a au sien. Sa temporalité correspond, elle aussi, à la temporalité ekstatique développée par Heidegger dans la deuxième partie d'*Être et temps*.

Plus encore, Heidegger rapproche la corporéité de l'homme nietzschéen du concept de *Stimmung*. Cette corporéité n'est pas comprise comme un simple inversement du schéma métaphysique âme-corps, mais comme l'explicitation de la disposition fondamentale dans laquelle l'homme se trouve toujours déjà, disposition qui lui permet de s'ouvrir au monde. Elle est la *Stimmung* sans laquelle une expérience du monde serait impensable.

Enfin, l'homme nietzschéen tout comme le *Dasein* authentique est temps, car le temps n'est pas un cadre apriorique ou une réalité objective devant laquelle l'homme se comporte en spectateur ou en sujet qui compte et calcule les événements, mais une temporalisation qui implique toujours déjà la présence de

l'homme. Tout comme le *Dasein*, le Surhomme n'est pas un être dans le temps, il est le temps lui-même.

Mais Heidegger ne s'est pas seulement contenté de rapprocher l'humanité nietzschéenne du *Dasein* humain, il l'a de surcroît qualifiée de transformation radicale de l'homme dans son passage de la métaphysique à l'autre histoire. Le préfixe «Über» dans *Übermensch* est compris chez lui comme synonyme de «Überhinaus»²⁷³, comme un pas de l'homme hors de l'humanité métaphysique²⁷⁴.

Le surhomme n'est pas un être fabuleux, il est celui qui identifie le dernier homme en tant que tel et le surmonte. Sur-homme en ce sens qu'il va au-delà du dernier homme et par là seulement le taxe de dernier homme, soit l'homme jusqu'alors²⁷⁵.

Notons bien ici qu'avec cette interprétation, nous sommes encore des années lumières loin des thèses que Heidegger soutiendra quatre ans plus tard. La figure du Surhomme n'est pas encore devenue l'emblème de la sur-subjectivité. Elle n'est

²⁷³ L'expression allemande *über etwas (acc.) hinaus sein* signifie littéralement, avoir dépassé quelque chose.

²⁷⁴ Il existe plusieurs citations dans les deux premiers cours qui qualifient le Surhomme de Transition. Nous nous contentons ici d'en citer deux. « Cet homme avenir sera l'homme proprement souverain, qui dans l'intervalle se sera rendu maître du »dernier homme«, et cela de telle sorte que le dernier homme disparaîtra. Cela signifie que l'homme souverain aura cessé de se déterminer à partir du contraste avec le »dernier homme«, - ce qui se produit encore et se produira tant que l'homme avenir, procédant du »dernier homme«, se devra concevoir en tant que Surhomme, soit en tant que **Transition**»Nz, I, 304. Dans la page 307, Heidegger oppose le Surhomme au fugitif (le dernier homme) et qualifie ce dernier d'incapable de Transition : «Fugitif. Nietzsche l'entend au double sens du terme : fugitifs, ils le sont d'abord, parce qu'ils vont fuyant sans cesse les longs et grands instants qui exigent la patience d'attendre. Ces fugitifs-là veulent dès la première occasion un bonheur tangible et s'y complaire sur-le-champ. Mais fugitifs, ils le sont encore dans un autre sens : inconsistants eux-mêmes; quelque chose d'éphémère qui ne laisse nulle trace, ni ne fonde, ni ne suscite rien. Les autres, les non-fugitifs, sont les «les hommes aux âmes éternelles, à l'éternel devenir, aptes aux peines futures. » Nous pourrions dire aussi : des hommes qui portent en eux beaucoup de temps et qui vivent jusqu'en des temps lointains, indépendant de la réelle durée de leur vie. En d'autres termes : les hommes fugitifs précisément sont le moins propres à être les véritables hommes de la **Transition**. » (Nous soulignons).

²⁷⁵ Nz, I, 225.

pas devenue «la dernière possibilité de l'être en tant que subjectivité»²⁷⁶, mais bien une transition et un dépassement d'une humanité métaphysique, d'une humanité qui «va fuyant sans cesse les longs et grands instants...et qui veut, dès la première occasion, un bonheur tangible.»²⁷⁷ vers une autre capable de supporter le poids le plus lourd.

Heidegger décrit cette transition (*Übergang*) comme étant un moment constitutif de tout dépassement du nihilisme. Elle l'est d'autant plus que, tout comme le dépassement de la métaphysique, elle ne s'accomplit par un simple rejet, négation ou inversement du dernier homme, mais par une confrontation décisive avec lui. Les premiers procédés, nous le savons bien maintenant, ne conduisent pas au dépassement. Ils n'aboutissent à aucun autre résultat que le renforcement du règne de l'homme inoffensif et médiocre de la métaphysique. En revanche, la transition déterminée par l'autre commencement, conduit à l'instauration d'une autre humanité.

Cet homme là, qu'il s'agit de surmonter, écrit Heidegger pour parler de la transition, c'est l'homme d'aujourd'hui : mais, considéré à partir de l'homme appelé à le surmonter, à partir du nouveau commencement²⁷⁸.

Cette citation est d'une importance capitale. Elle montre que le passage de l'homme de la métaphysique au surhomme n'est pas seulement déterminé par ce qui est dépassé, mais aussi par ce qui viendra, c'est-à-dire l'avenir. Le passage d'une humanité à l'autre n'est pas simple négation qui renforce les pouvoirs de

²⁷⁶ Heidegger, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, Paris, Gallimard, 2005, p59.

²⁷⁷ Nz, I, 307.

²⁷⁸ Nz, I, 225.

l'homme de la métaphysique²⁷⁹, elle est l'instant de collision entre l'homme du futur et l'homme du passé.

Mais en plus du fait de n'être ni négation, ni inversement du dernier homme, le Surhomme n'est pas non plus une figure totalement futurale, une utopie ou une simple extrapolation fantastique qui rêve d'instituer une humanité illusoire. Il n'est pas du tout cela, parce qu'il n'est pas ce vers quoi l'humanité évolue, un but qui nécessite la disparition du dernier homme et l'instauration d'un autre règne. Bien au contraire, sa présence va toujours exiger la présence du dernier homme. Nietzsche exprime bien cette idée dans ces écrits posthumes :

Le but n'est nullement de faire du second le maître du premier; les deux espèces devront – subsister côte à côte – séparées autant que possible; l'une semblable aux dieux d'Épicure, ne se préoccupant pas de l'autre²⁸⁰.

La philosophie du Surhomme ne vise donc pas l'instauration d'un nouveau règne d'une humanité nivelée et homogène. Bien au contraire, l'avènement de ce nouveau type d'homme n'est possible qu'à l'intérieur des espaces qu'occupe le dernier homme. Sa présence ne conduira pas à la disparition du dernier homme et l'instauration d'une nouvelle violence, mais bien à une cohabitation entre les deux. Le Surhomme partagera les mêmes lieux avec l'homme de la métaphysique. Et c'est bien grâce à la présence de ce dernier et à l'anticipation toujours renouvelée du Surhomme d'atteindre une humanité future que son statut échappera éternellement à tout raidissement transcendantal. Parce qu'il n'est pas un modèle

²⁷⁹ Cette position sera soutenue par Heidegger dans la deuxième série de cours. « Le surhomme nie certes la manière dont l'homme s'est déployé jusqu'ici, mais il le nie de façon nihiliste. Ce qui signifie : il ne se tourne vers elle sur le mode du oui de l'acceptation qu'en se plaçant uniquement dans la situation d'un simple renversement.». in *Achèvement de la métaphysique et poésie*, Paris, Gallimard, 2005, p 50.

²⁸⁰ Nietzsche, *Volonté de puissance II*, Paris, Gallimard, 1984, page 227.

achevé, le Surhomme restera toujours l'emblème du dépassement de l'humanité à chaque fois atteinte. La surhumanité qu'enseigne Nietzsche n'en est pas une avec laquelle ne règnerait qu'un seul type d'homme, celui de la surpuissance et de la volonté déchaînée²⁸¹.

4.2 Le Surhomme dans les *Beiträge* (Surhomme et *Da-sein*)

Cet élan d'appropriation heideggérienne du concept d'homme chez Nietzsche auquel nous avons assisté dans les premiers cours va se poursuivre dans les *Beiträge*. Ce qui va changer dans cet écrit, c'est qu'au lieu de commenter directement les textes de Nietzsche, Heidegger va, d'une façon très dissimulée, emprunter plusieurs des motifs du Surhomme pour les appliquer à l'humanité non métaphysique des *Beiträge*. Pour saisir l'intelligence de ces différents emprunts, rappelons dans un premier temps la détermination de l'homme dans les *Beiträge*.

Un des moments forts de cet écrit est de soustraire la question ontologique à toute subjectivité. Rappelons-nous que la tâche que Heidegger s'est donnée dans cet écrit était de trouver une façon de penser la question de la vérité de l'être non pas à partir de l'être que nous sommes, celui que *Sein und Zeit* décrit comme «celui qui y va de son être de l'être même», mais à partir de l'Être même. En d'autres termes, il s'agit dans les *Beiträge* de trouver la voie qui permet à la pensée historique de l'être

²⁸¹ Heidegger connaît bien la critique viscérale que Nietzsche a adressé à Hegel «l'une des tendances de l'évolution est nécessairement celle qui nivelle l'humanité, y crée des grandes fourmilières...

L'autre tendance, la mienne, tend au contraire à accentuer toutes les différences, à creuser des fossés, à supprimer l'égalité, à créer des monstres de puissance.

Le premier produit le «Dernier Homme», ma tendance produira le Surhumain. Le but n'est nullement faire du second maître du premier; les deux espèces devront – subsister côte à côte – séparées autant que possible; l'une semblable aux dieux d'Épicure, ne se préoccupant pas de l'autre.». Nietzsche, V.P II, p.227.

de se mettre en branle sans qu'elle ne tombe dans le piège dans lequel est tombé *Être et temps*, c'est-à-dire sans qu'elle passe par le vestibule de la subjectivité. L'un des reproches que Heidegger fait à *Sein und Zeit* est que sa destruction de l'homme métaphysique n'est pas totalement achevée. «Dans *Être et temps*, écrit-il, le *Da-sein* se tient encore dans l'ombre de l'anthropologique, du subjectif et de l'individualiste»²⁸².

Le premier pas que les *Beiträge* ont fait a été la déshumanisation radicale du concept de *Dasein*. Celui-ci ne va plus renvoyer à l'être que nous sommes, mais au *Là (Daheit)* de l'estre, *Là* qui n'est ni une spatialité, ni une temporalité mondaine, mais un espace-temps originaire à quoi Heidegger donne aussi le nom de l'Oouvert. Cet ouvert ne ressemble en rien à une surface plate et sans relief, il est plutôt une région pleine de fissures et de dissensions. Il est ainsi parce qu'il renvoie à cet abîme qui s'ouvre quand l'estre, à la fin de la métaphysique et lors de son passage du premier à l'autre commencement, se montre hésitant à choisir entre deux possibilités, celle de continuer à se refuser à l'étant le laissant ainsi privé de son essence et celle de se déployer dans sa vérité, c'est-à-dire comme *Er-ignis*.

Da-sein est à considérer comme espace-temps, non pas dans le sens ordinaire d'espace et de temps, mais comme le lieu de l'instant du fondement de la vérité de l'estre²⁸³.

...Le *Da-sein*... s'éloigne de la relation à l'homme et se révèle comme «l'entre-deux» qui se déploie par l'estre lui-même comme le domaine ouvert où l'étant émerge²⁸⁴.

²⁸² GA 65, 295. «Das Da-sein steht in »Sein und Zeit« noch im Anschein des »Anthropologischen« und »Subjektivistischen und »Individualistischen.«.

²⁸³ GA 65, 323. «Das Da-sein als der Zeit-Raum, nicht im Sinne der üblichen Zeit- und Raumbegriffe, sondern als die Augenblicksstätte für die Gründung der Wahrheit des Seyns.».

²⁸⁴ GA 65, 299. «In dieser Richtung gedacht, rückt das Da-sein, selbst nirgendwo unterbringbar, weg vom Bezug zum Menschen und enthüllt sich als das »Zwischen«, das vom Seyn selbst entfaltet wird las der offene Hereinragungsbereich für das Seiende...».

Le *Da-sein* (l'utilisation de l'italique est très importante ici, car l'accent est mis sur l'Ouvert) est cette fissure, cette clairière, cet espace-temps, cet entre-deux «*das Zwischen*» qui précède tout homme, tout espace et tout temps.

Le deuxième pas qui suit immédiatement cette déshumanisation radicale du *Dasein* et sa purification totale de toute référence à l'humanité métaphysique est la réintroduction de la question sur l'essence de l'homme. La nouvelle détermination de cette essence a la particularité de partir de l'espace-temps de l'estre et non vers lui. « Le *Da-sein* est le fondement de l'homme. Mais avec cela, on se demande de nouveau : qui est l'homme? »²⁸⁵. Cette seconde étape ressemble à plusieurs égards, au geste nietzschéen qui a suivi sa déshumanisation du monde, geste avec lequel un nouveau «rapport à l'homme s'est annoncé»²⁸⁶. Heidegger écrit à ce sujet :

Ce n'est que maintenant que vient l'effondrement de l'animal rationale...

L'effondrement de cet «Homme» n'est possible que de l'intérieur de la vérité de l'estre originaire²⁸⁷

Pour que l'homme soit ce qu'il doit être, il faut qu'il soit fondé dans le *Da-sein*. Mais cette fondation, nous dit Heidegger, n'est possible que lorsque l'estre interpelle l'homme. Mais comment cela se produit-t-il? Comment l'estre interpellera-t-il l'homme alors qu'à la fin de la métaphysique, il continue encore à se refuser à l'étant en général et par conséquent aussi à l'homme? Heidegger répond à cette question dans les deux premières fugues «*Der Anklang*» et «*Das Zuspiel*» en disant que c'est justement de l'intérieur même de ce refus que la voix

²⁸⁵ GA, 65, 329. «8 Das Da-sein der Grund des Menschen. 9. Damit aber neu gefragt: wer der Mensch ist.»

²⁸⁶ Nz, I, 285.

²⁸⁷ GA, 65, 294. «Jetzt erst der Sturz des *animal rationale*....Der Sturz des bisherigen »Menschen« nur möglich aus einer ursprünglichen Wahrheit des Seyns.

de l'estre retentit et interpelle l'homme. En ce moment bien précis, l'homme qui répond à l'appel n'est plus un sujet, mais se transforme en un *Soi*. Ce devenir *Soi*, remarque Heidegger, n'est possible que lorsque l'homme, répondant à l'appel de détresse de l'estre, s'installe dans le *Da-sein* (l'Ouvert) et y demeure pour faire l'expérience du retrait de l'estre. Ce n'est qu'en ce moment là qu'il devient *Da-sein* (l'accent est maintenant mis sur le *Sein* et non sur le *Da*).

Mais comment peut-on atteindre cet espace abyssal de l'estre? se demande-t-on. Comment l'homme peut-il accéder à son site? Heidegger répond à cette question dans la troisième fugue «*Der Sprung*» en disant que cela n'est possible que par un saut, que par une résolution instantanée. Et ce saut ne se réalise pas à la suite d'une décision libre et souveraine, il n'advient que lorsque la détresse résultant du refus et de l'abandon de l'étant par l'estre atteint son paroxysme. Le terme détresse ici n'a pas le sens que la psychologie populaire lui attribue, il veut dire autant indigence que contrainte. L'estre, par son appel, contraint l'homme à répondre. Il rend la réponse nécessaire et par conséquent décisive²⁸⁸.

Lorsque l'homme répond à l'appel de l'estre, il perd toutes ses qualités métaphysiques de sujet, *d'animal rationale*, voir de *Dasein* pour devenir *Soi*. Heidegger parle de cette Ipséité dans des termes qui rappellent, à plusieurs égards, ceux avec lesquels il décrit le passage du *Dasein* dans *Être et temps* du règne du *On* à l'existence authentique. Mais, le passage ici est beaucoup plus compliqué à comprendre. Le *Soi*, nous dit Heidegger, est fondé dans une ipséité (*Selbstheit*), qui n'est ni une essence transcendantale, ni un caractère général de ce qu'est l'humanité, mais bien un aspect de l'avènement de l'estre comme *Er-egnis*.

²⁸⁸ GA, 65, 304. Heidegger parle de la nécessité de décision, (*Notwenigkeit der Entscheidung*).

«L'ipséité..., écrit-il, est le fondement pour l'appartenance à l'estre»²⁸⁹. Ceci veut dire que ce n'est que lorsque l'homme devient propriété de l'estre qu'il peut être nommé *Soi* ou *Da-sein*. Il est important ici de saisir le lien de fondation entre le *Selbst* et le *Selbstheit*.

Parce que le *Da-sein* est essentiellement ipséité (*Selbstheit*) et parce que pour sa part l'ipséité est le fondement du Je et du nous et de toutes les basses et les hautes subjectivités, le déploiement de l'espace-temps à partir du lieu de l'instant n'est pas une subjectivation, mais plutôt son dépassement, si ce n'est d'avance un renoncement²⁹⁰.

À la question : qu'advient-il de l'homme quand il demeure et persévère historiquement dans le *Là*, dans le mi-lieu (*In-zwischen*), dans ce lieu de l'instant? Heidegger répond : il devient le chercheur de l'estre, le sauveur de la vérité de l'estre et le gardien du passage du dernier dieu «1. *der Sucher des Seyns (Ereignis)* 2. *der Wahrer der Wahrheit des Seins* 3. *der Wächter der Stille des Vorbeigangs des letzten Gottes*»²⁹¹. Il devient chercheur de l'estre dans la mesure où il sera exposé au retrait et au refus de l'estre. Le chercher qui caractérise cette situation n'a rien à voir avec le chercher qui veut s'enquérir d'un objet, d'une connaissance ou d'un savoir, il ressemble beaucoup plus à un trouver qu'à autre chose. Il deviendra aussi *sauveur* de la vérité de l'estre et cela en gardant ouverte la clairière du retrait de l'estre et en abritant sa vérité dans l'étant (plus particulièrement dans l'œuvre d'art). En cherchant cette vérité et en la gardant ouverte pour qu'elle ne sombre pas dans un isolement qui rendrait impossible tout avènement de l'autre commencement,

²⁸⁹ GA, 65, 317. «Die Selbstheit, als Bahn und Reich der Zu-eignung und des Ursprungs des »Zu« und »Such«, der Grund für die Zugehörigkeit zum Sein...».

²⁹⁰ GA, 65, 375. «Weil das Da-sein wesentlich Selbstheit (Eigentum) ist und Selbstheit ihrerseits der Grund des Ich und Wir aller niederen und höheren »Subjektivität«, deshalb ist Entfaltung des Zeit-Raumes aus der Augenblicksstätte Keine Subjektivierung, sondern deren Überwindung, wenn nicht schon die grundsätzliche, vorgängige Abstossung.».

²⁹¹ GA, 65, 294.

l'homme devient par le fait même le *gardien* du passage du dernier dieu, événement qui correspond au moment historial de l'autre commencement.

Il est important de noter ici que les *Beiträge* utilisent le mot « homme » dans deux sens différents, voire même opposés. D'un côté, ce terme renvoie à l'homme de la métaphysique, celui dont la vue n'est capable de voir que l'étant, la présence et la chose, celui qui tourne le dos à la vérité de l'estre et ne laisse pas l'étant s'exprimer à partir de l'Oouvert dans lequel il s'est toujours trouvé dé-voilé. À cet homme de la métaphysique, Heidegger donne aussi le nom de *Weg-sein*.

...Si le *Da-sein* signifie le fondement créateur de l'humanité et de ce fait le *Da-sein* serait le seul *instant* et histoire, alors à partir de cette perspective l'humanité ordinaire doit être déterminée comme *Weg-sein*. Elle est *ailleurs* du Là (*Da*) et totalement avec l'étant existant (l'oubli de l'Être). L'homme est *ailleurs*²⁹².

D'un autre côté, les *Beiträge* utilisent le mot « homme » pour désigner l'humanité future, celle qui dépasse le *Weg-sein* et qui s'expose à la vérité de l'estre. À cette humanité future, elles donnent aussi le nom de *Da-sein* (le mot *Sein* est en italique pour le distinguer d'un côté du *Da-sein* qui, lui, exprime le *Là* et l'ouvert de l'estre et de l'autre, le *Weg-sein*). Cette humanité ne renvoie pas au sujet souverain qui est nécessaire à toute représentation de l'étant, car elle n'est pas souveraine, elle est la propre-ité de l'estre. Le *Da-sein* n'est pas un «Je» car il appartient au *Là* de la vérité de l'estre. Mais le fait qu'il soit le propre de l'estre ne veut en aucun cas dire qu'il s'agit là d'un rapport de soumission, car l'estre lui aussi a besoin de l'homme. Pour être l'Oouvert, pour se déployer dans sa vérité, il doit se tourner vers l'homme.

²⁹² GA, 65, 324. « Ist nämlich das *Da-sein* als der schaffende Grund des Menschseins erfahren und damit zum Wissen gebracht, dass das *Da-sein* nur *Augenblick* und geschichte ist, dann muss das Gewöhnliche Menschsein von hier aus als *Weg-sein* bestimmt werden. Es ist »weg« aus dem Beständnis des Da und ganz nur beim *Seienden als dem Vorhandenen* (Seinsvergessenheit). Ders Mensch ist das *Weg*.»,

Il s'agit là d'une réciprocité intime et non pas d'un rapport de secondarité de l'un ou de l'autre.

Mais pourquoi ce rapport insigne à l'estre n'est que du ressort de l'homme, objectons-nous? N'y a-t-il pas là un signe d'une rechute dans le subjectivisme que justement les *Beiträge* font tout pour éviter? Heidegger se pose lui aussi la question.

Est-ce que l'appréhension (*Ahnung*) de l'estre vient uniquement à l'homme? D'où connaissons-nous cette exclusivité? Et est-ce que cette appréhension de l'estre est la réponse première et essentielle à la question : qu'est-ce que l'homme?...

Et il répond :

L'homme appréhende l'estre ...parce que l'estre s'approprie l'homme – de sorte que l'événement de l'appropriation nécessite en premier lieu quelque chose qui lui est propre (*ein Sich-eigenes*), un Soi (*Selbst*) que l'homme doit soutenir l'ipséité dans *cette* instance, un Soi qui laisse l'homme, situé dans le *Da-sein*, devenir cet être qu'on ne rencontre que dans la question du qui.²⁹³

L'homme est la *propre-ité* de l'estre. Il est son sujet. Et si l'on se pose la question sur son essence (dans le sens de *Wesung* et non de quiddité), la réponse sera qu'il est le lieu où l'événement de l'estre se produit. L'estre a donc besoin de l'homme non pas parce que son déploiement nécessite une présence extérieure, mais parce que l'homme lui est propre, parce qu'il est sa propriété. L'estre ne peut se déployer que dans un domaine qui est le sien. Partant de cette détermination, la question :

²⁹³ GA 65, 245. « Kommt nur dem Menschen die Ahnung des Seyns? Woher wissen wir dieses Ausschliessliche? Und ist dieses Ahnen des Seyns die erste und wesentliche Antwort auf die Frage, was der Mensch sei?... » Et il répond : « Der Mensch ahnt das Seyn, ist der Ahnende des Seyns, weil das Seyn ihn sich er-eignet, und zwar so, dass Er-eignung erst ein Sich-eigenes braucht, ein *Selbst*, Welche Selbstheit der Mensch zu bestehen hat in *der* Inständigkeit, die innestehend im Da-sein den Menschen zu *Jenem* Seienden werden lässt, das nur erst in der Wer-frage getroffen wird. ».

qui est l'homme? (et non qu'est-ce que l'homme?) ne peut avoir de réponse que : l'homme est le gardien (du lieu) de l'estre. Étant gardien, l'homme n'a pas un propre soi. Il appartient à quelque chose qui le dépasse et qui l'excède de loin. Mais tout en étant le propre de l'estre, il est aussi son autre. Et cette altérité bien particulière est ce qui constitue son essence. Pour résumer ce rapport très complexe entre l'homme et l'estre, nous pouvons dire que ce dernier a besoin de l'homme, car son déploiement essentiel nécessite la présence de ce qui lui est propre et qui lui appartient d'emblée. Heidegger qualifie cette réciprocité de contre-résonance de besoin et d'appartenance (*Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens*).

L'estre a besoin de l'homme pour se déployer; et l'homme appartient à l'estre pour qu'il accomplisse son destin essentiel comme *Da-sein*... Cette contre-résonance de besoin et d'appartenance est celle qui fait que l'estre soit *Er-eignis*²⁹⁴.

De cette contre-résonance et cette réciprocité entre l'homme et l'estre ressort que l'essence de l'homme non métaphysique n'a rien d'humain. Elle n'est pas humaine dans le sens où elle relève d'un événement qui la dépasse de loin et auquel elle appartient. Cette essence autre qu'humaine (humaine veut dire ici métaphysique) de l'homme fait de lui non pas un sujet qui représente ce qu'est l'estre, mais, son *Sucher*, son *Wahrer* et son *Wachter*.

Enfin, il est important de signaler que Heidegger parle de cette humanité dans le futur. Le mot futur ne renvoie pas ici à une situation qui viendra un jour, mais bien la pleine possibilité. Le rapport de l'homme au *Da-sein* comporte la possibilité d'une humanité non métaphysique.

²⁹⁴ GA, 65, 251. « Das Seyn braucht des Menschen, damit es wese, und der Mensch gehört dem Seyn, auf dass er seine äusserste Bestimmung als *Da-sein* vollbringe...Dieser *Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens* macht das Seyn als Ereignis aus...».

Da-sein et homme sont essentiellement liés dans la mesure où le *Da-sein* signifie le fondement de la possibilité d'une humanité future. Dans le sens de l'autre commencement, le *Da-sein* nous est encore totalement étranger²⁹⁵.

Cependant, tout en faisant du *Da-sein* et du *Soi* une humanité future, Heidegger, en suivant les traces de Nietzsche, prend toutes les précautions pour ne pas succomber au discours utopique et creux. Le mot futur provient d'une temporalité différente de la temporalité vulgaire. Dire que le *Da-sein* appartient au futur ne signifie pas qu'il se trouve devant nous²⁹⁶. Il n'est pas l'homme qui viendra succéder à l'humanité métaphysique, bien au contraire, il est le résultat d'un renversement dans l'originnaire même (dans l'entre-deux, dans la fissure abyssale).

En plus, cette humanité ne peut pas être utopique, car elle ne fait pas appel à un type d'homme qu'on ne connaît pas encore. Heidegger donne plusieurs indications sur le fait que cet homme a déjà existé dans la personne de Hölderlin et à travers la poésie.

Ajoutons à cela que le *Da-sein* futur n'est jamais décrit par Heidegger comme l'emblème d'une humanité qui viendra un jour éradiquer une fois pour toutes l'homme métaphysique. Bien au contraire, Heidegger écrit souvent que ces deux types d'humanité vont pendant longtemps coexister dans le même espace. N'oublions pas aussi que Heidegger rappelle souvent dans les *Beiträge* que le *Weg-sein* a lui aussi un rapport à la vérité de l'estre et cela même si ce rapport ne laisse

²⁹⁵ GA, 65, 297. «Gleichwohl stehen Da-sein und Mensch in einem wesentlichen Bezug, sofern das Da-sein den Grund der Möglichkeit des künftigen Menschseins. Das Da-sein im Sinne des anderen Anfangs ist das und noch ganz Befremdliche, das wir nie vorfinden...».

²⁹⁶ GA, 65, 297. « Das Da-sein im Sinne des anderen Anfangs ist das noch ganz Befremdliche, das wir nie vorfinden...».

pas voir le fait qu'il y a de l'être. Le *Da-sein* et le *Weg-sein* appartiennent solidement à la vérité de l'être.

4.2.1 Appropriation

Cette refonte heideggérienne du concept du *Dasein* emprunte au moins quatre motifs de l'humanité non métaphysique de Nietzsche. Commençons d'abord par souligner que Heidegger procède dans les *Beiträge* à une refonte totale du concept de *Dasein* de la même façon que Nietzsche. La déshumanisation totale de ce concept et son identification à l'entre-deux, à l'abîme et à l'espace-temps de l'être rappelle, à plusieurs égards, le geste philosophique nietzschéen de déshumanisation radicale du monde. Ce qui consolide ce rapprochement, c'est que, tout comme Nietzsche, la déshumanisation heideggérienne du *Dasein* n'est, elle aussi, que la première partie de la réponse à la question : qu'est-ce que l'homme? Tout de suite après cette déshumanisation, Heidegger place cette question au centre de sa réflexion, tout comme Nietzsche avant lui.

Le deuxième motif que Heidegger emprunte à la pensée de Nietzsche est la distinction entre une humanité authentique et une autre inauthentique, entre un dernier homme et un Surhomme. Nous voyons bien dans l'exposé succinct que nous avons fait que Heidegger parle de l'homme de deux façons contradictoires. Il fait une distinction stricte entre l'homme *Da-sein* et l'homme *Weg-sein*.

Le troisième motif concerne la futuralité de l'homme non métaphysique. Tout comme Nietzsche, Heidegger refuse de faire du *Da-sein* le symbole utopique du salut de l'humanité. Sa futuralité ne fait pas de lui ni une hypostase, ni un modèle à suivre, ni non plus une figure transcendante. Son appartenance à l'abîme, à

l'espace-temps fissuré de l'estre l'empêchera toujours de le devenir. Tout comme Zarathoustra, il cohabitera longtemps et peut-être toujours avec le *Weg-sein*.

Le quatrième motif, qui est à mes yeux le plus important, est que le *Da-sein* des *Beiträge* devient tout comme Zarathoustra le lieu et l'instant de l'événement. C'est en lui que le passage de l'un à l'autre commencement se produit. Le dépassement de la métaphysique et le déploiement essentiel de l'estre ne se produisent pas dans un lieu neutre, mais dans le *Da-sein* lui-même²⁹⁷. C'est l'Instant de cet événement qui déterminera le saut décisif de la pensée à son autre commencement. On voit bien ici que c'est bien grâce à sa lecture de Nietzsche que Heidegger tempère la futuralité du *Da-sein* en l'installant plus dans l'Instant que dans l'avenir.

4.3 Désappropriation

Cependant, malgré tous les efforts qu'il déploie pour faire ressortir la parenté qui existe entre le *Dasein* et l'homme nietzschéen d'un côté, et le Surhomme et l'humanité non métaphysique de l'autre, Heidegger n'hésite pas à formuler des réserves de taille contre le concept d'homme chez Nietzsche. Il est vrai que Nietzsche saisit bien le rapport de l'homme au monde et au temps, il est vrai aussi qu'il fait du dépassement de l'homme métaphysique une condition essentielle au dépassement de la métaphysique. Néanmoins, parce que sa pensée demeure prisonnière de la question de l'étant et fermée à celle de l'Être, elle manque l'essentiel de ce qu'est une humanité non métaphysique. Cet essentiel ne peut être atteint qu'à partir du site de l'être et non de celui de l'étant. Heidegger n'attend

²⁹⁷ GA, 65, 297. «Das Da-sein im Sinne des anderen Anfangs ist das und noch ganz Befremdliche, dans wir nie worfinden, das wir allein erspringen im Einsprung in die Gründung der Offenheit des Sichverbergenden, jener Lichtung des Seyns, in die der künftige Mensch sich stellen muss, um sie offen zu halten...(nous soulignons)».

pas les *Beiträge* pour formuler cette critique à l'égard de l'humanité nietzschéenne.

Déjà dans les cours, il écrit :

Le doute eu égard à l'humanisation, si tangible qu'il soit, si grossièrement qu'il puisse être exploité par n'importe qui, reste sans fondement tant qu'il ne sera pas replacé de soi-même dans la question de savoir ce qu'est l'homme, - laquelle ne saurait seulement être posée...que l'on ait au préalable posé la question de savoir ce que serait l'étant dans sa totalité. Cette question-là cependant, en renferme encore une autre, plus originelle, que Nietzsche ni la philosophie antérieure à lui n'ont jamais développée, et même n'en auraient jamais été capables²⁹⁸.

Tant et aussi longtemps que la question de l'homme fera uniquement l'objet d'une question portant sur son rapport au monde et au temps, elle restera prisonnière de l'horizon de la métaphysique. Elle le restera, car elle oublie que penser l'homme pour lui-même, est ce qui forme l'essence même de la métaphysique. Tant et aussi longtemps que l'étant, le temps, l'homme et le monde ne sont pas appréhendés à partir de l'Être, leur essence demeure voilée pour toujours. Seule une philosophie du sujet, transformée en profondeur par une pensée de l'événement est capable d'un dépassement de l'humanisme et de l'avènement de l'autre homme.

La deuxième objection que Heidegger formule contre la pensée nietzschéenne de l'homme découle de la première. Parce que Nietzsche demeure penseur de l'étant et rien d'autre, sa philosophie ne peut être que subjectiviste. La raison est que la connaissance de l'étant nécessite toujours la présence d'un sujet qui fait face à cet étant pour se le représenter²⁹⁹. Tout en pensant les rapports insignes de l'homme

²⁹⁸ Nz, I, 285.

²⁹⁹ N'oublions pas ici que pour Heidegger, le terme subjectivité renvoie moins à un caractère qui appartient à l'homme de la métaphysique qu'à la pensée comme représentation.

au temps et à l'étant dans sa totalité, Nietzsche ne peut se départir du sujet sur lequel repose la vérité de l'étant.

Dans le paragraphe 193 des *Beiträge*, Heidegger établit un lien essentiel entre la question de la subjectivité et celle de la vérité. L'homme, dit-il, est nécessaire pour la vérité métaphysique de l'étant. Parce que celle-ci a toujours, depuis Platon et Aristote jusqu'à nos jours, interrogé l'étant comme subsistant, la détermination de l'homme comme *psyché*, *Nous*, *Animus*, *Spiritus*, cogitation, conscience, sujet, je, esprit, personne, a toujours prévalu. Heidegger se demande dans ce paragraphe :

1. Pourquoi et comment précisément, en interprétant l'homme en lien avec la question de l'étant, des choses comme *ψυχή*, *νοῦς*, *animus*, *spiritus*, *cogitatio*, conscience, sujet, Je, Esprit et personne finissent par gagner?

Et il répond

...Il est à noter que le fait d'insister et d'interpréter *ψυχή*, *νοῦς*, etc., est guidé par l'interprétation de l'étant comme *φύσις*, et plus tard comme *ἰδέα*, et *ἐνέργεια*, *οὐσία*; finalement avec Aristote, par l'interprétation de la *ψυχή* comme *οὐσία* et *ἐντελέχεια ἢ πρώτη*. Cette approche va continuer selon de multiples dérivations jusqu'à Hegel et Nietzsche, le tournant vers sujet ne changeant rien d'essentiel³⁰⁰.

Peu importe que l'on soit positiviste, idéaliste ou autre, que l'on opte pour une approche biologique ou psychologique ou autre, la subjectivité est toujours

³⁰⁰ GA, 65, 314. « Warum und wie gerade in der Auslegung des Menschen, im Zusammenhang der Frage nach dem Seienden dergleichen wie ••••, ••••, animus, spiritus, cogitatio, Bewusstsein, Subjekt, Ich, Geist, Person zur Geltung kommen? ». Et il a répondu : « ...Zur Beantwortung der ersten Frage ist zu beachten, dass die Heraushebung und Auslegung von ••••, •••• u.s.f. geleitet ist von der Auslegung des Seienden als ••••• und später als •••• und ••••••••, •••••; schliesslich bei Aristoteles •••• als ••••• und ••••••••• • ••••••. Dieser Ansatz bleibt in verschiedenen Abwandlungen bis zu Hegel und Nietzsche, die Wendung ins »Subjekt« ändert nicht Wesentliches ».

présente. Elle est imposée par la question conductrice de la philosophie qui interroge uniquement l'étant. Et puisque Nietzsche, comme nous l'avons remarqué dans la section sur la vérité, s'interroge sur l'étant, sa pensée demeure donc nécessairement prisonnière de la subjectivité.

3 Dans les *Beiträge*, les critiques heideggériennes de Nietzsche au sujet de sa détermination de l'homme franchissent un pas qu'elles n'ont pas franchi dans les cours. Heidegger comprend les thèses de Nietzsche sur le primat du corps d'une manière totalement différente. Il comprend cette fois-ci la description que Nietzsche fait du corps comme une «grande raison», comme ce qui «mérite le plus d'être appelé sujet», comme le résultat d'un inversement de la dualité métaphysique. Et cet inversement, dit Heidegger, n'altère en rien l'essence de l'homme métaphysique.

Que quelqu'un comprenne la personnalité comme l'unité «esprit-âme-corps» ou qu'il renverse ce mélange et place par exemple le corps en premier, cela ne change rien à la confusion dominante de la pensée qui évite toute question³⁰¹.

Il écrit aussi :

Ce qu'il y a d'essentiel à l'homme a été déterminé pour longtemps selon une orientation sur les parties : corps, âme et esprit. Et la sorte d'étalement et de pénétration et la façon avec laquelle chaque partie a la priorité sur les autres. Et dans la même veine le rôle change tout dépendant laquelle de ces parties devient le fil conducteur et le point central pour déterminer les autres étants. (Exemple : la conscience dans

³⁰¹ GA, 65, 53. «Ob man die Persönlichkeit versteht als »Geist-Seele-Leib«-Einheit oder ob man dieses Gemengsel umkehrt und nur behauptungsweise den Leib zuerst setzt, ändert nichts an der hier herrschenden Vewirrung des Denkens, das Jeder Frage ausweicht.»

l'ego cogito ou la raison ou l'esprit ou, dans Nietzsche, le corps ou l'âme, dépendamment de son intention.³⁰²

Soulignons à la fin de ce chapitre que malgré la radicalité de toutes ces réserves qu'il formule au sujet de la question de l'homme chez Nietzsche, Heidegger ne va pas jusqu'au point de qualifier l'*Übermensch* nietzschéen de l'ancêtre de l'homme moderne, homme de la technique et de l'âge atomique, bête du travail (*arbeitendes Tier*) et fonctionnaire de la technique. Thèses qu'il soutiendra deux ans plus tard.

5 Conclusion

Nous voilà maintenant arrivés à la question décisive de cette partie du travail. À la lumière de ce qui s'est dit jusqu'ici au sujet de la vérité, du nihilisme, de la subjectivité et de la temporalité, Heidegger parvient-il à délimiter avec netteté la place de Nietzsche dans l'histoire de la métaphysique? Est-ce que cette pensée, selon lui, représente une mutation et un tournant au sein de cette histoire ou bien demeure-t-elle embourbée dans son filet? La philosophie de Nietzsche est-elle un autre déplacement au sein du même espace décrit par Heidegger comme abandon et oubli de l'estre ou bien s'engage-t-elle dans un autre?

Ces questions sont d'une importance capitale pour Heidegger et leur résolution décidera de la nature du lien que sa propre philosophie doit entretenir avec celle de Nietzsche. Elles sont importantes à un tel point qu'à la fin du deuxième cours,

³⁰² GA, 65, 313. «Das Wesen des Menschen wird seit langen in der Richtung der Bestandstücke Leib, Seele, Geist bestimmt; die Art der Schichtung und der Durchdringung, die Weise, wie je das eine vor den anderen einen Vorrang hat, sind verschieden. Ebenso wandelt sich die Rolle, die jeweils eines dieser » Bestandstücke« übernimmt als Leitfaden und Richtpunkt der Bestimmung des übrigen Seiden (z.B. das Bewusstsein im ego cogito oder die Vernunft oder der Geist oder der Absicht nach bei Nietzsche der Leib oder die Seele.».

Heidegger se met à considérer tous les efforts qu'il a déployés pour comprendre ce qu'est la volonté de puissance, l'éternel retour, la vérité, le nihilisme, etc., comme des familiarisations provisoires qui n'ont de sens que si elles conduisent à la résolution de la question portant sur la position fondamentale de Nietzsche dans l'histoire de la pensée occidentale. Il écrit :

Que tout au long de notre description de la doctrine de l'Éternel retour, nous nous soyons familiarisés avec ce district conceptuel, que toute lecture, toute assimilation fructueuse des pensées nietzschéennes doivent nécessairement et tout d'abord parvenir à maîtriser, voilà sans doute qui serait un acquis appréciable; cependant, eu égard à la tâche essentielle – la caractérisation de la position fondamentale métaphysique de Nietzsche – cet acquis demeure provisoire.³⁰³

Or, l'examen que nous venons tout juste de faire de la question de la vérité, de la temporalité, du nihilisme et de la subjectivité démontre qu'aucune décision claire et définitive n'a été prise sur la position de Nietzsche dans l'histoire de la métaphysique. Toutes ces analyses n'aboutissent qu'à des hésitations et à des doubles décisions. Tantôt Nietzsche apparaît comme celui qui donne un branle décisif à la pensée et l'engage dans le chemin du passage. Tantôt il apparaît comme celui qui s'empêtre dans les méandres de la métaphysique. Parfois Heidegger le compte parmi les penseurs du dépassement, Hölderlin et Kierkegaard, d'autres fois, il le range parmi les grands chantres de la métaphysique, Platon, Descartes, Kant et Hegel.

Cette double décision se vérifie lors de l'examen de la question de la vérité. D'un côté, Nietzsche est décrit comme un philosophe qui ne pense que la vérité de l'étant et oublie, celle de l'être, comme un penseur qui confond la connaissance et

³⁰³ Nz, I, 359.

la vérité au point de faire de la science le seul synonyme de la vérité et comme quelqu'un qui dévalue la vérité en la liant à la vie et en faisant d'elle un simple outil qui sert aux faibles d'esprit. Mais d'un autre côté, il est décrit comme celui qui déloge, avec une radicalité inouïe, et le monde suprasensible et le monde sensible de leur site platonicien. Il est montré aussi comme celui avec qui l'entendement cesse d'être le locus de la pensée et celui avec qui l'art retrouve tous ses honneurs et sa prétention à la vérité.

La double décision se vérifie également lors de l'examen de la question de la temporalité. D'un côté, Nietzsche apparaît comme le seul philosophe dans la longue histoire qui, d'Aristote à Bergson et même au-delà, saisit l'essence cachée du temps; le seul qui l'appréhende en fonction de l'instant, de la décision et de la collision entre le passé et l'avenir et non comme un maintenant éphémère ou une instance a priori vide et neutre dans laquelle les phénomènes apparaissent et se soumettent docilement à l'affairement calculateur de l'entendement. Mais, d'un autre côté, Nietzsche apparaît comme celui avec qui le passage vers un temps originaire est impossible, car l'instant et la collision ne sont pas appréhendés avec lui, à partir de la question de la vérité de l'être. Sa temporalité ne peut donc pas percer les secrets de l'espace-temps de l'être.

L'homme nietzschéen se soumet lui aussi à cette double décision. D'un côté, Heidegger le décrit comme le temps, comme celui dont la corporéité ne signifie rien d'autre que sa présence dans le monde sous le mode de l'affection ou comme la tonalité affective fondamentale grâce à laquelle l'artiste peut se transporter par-delà lui-même vers les formes³⁰⁴. D'un autre côté, il le présente comme le résultat

³⁰⁴ C'est ainsi que Heidegger interprète la physiologie de l'art chez Nietzsche. Voir à ce sujet les pages 95-96 et 97 de Nietzsche I.

d'une simple valorisation du corps par opposition à la valorisation métaphysique de l'âme ou de la raison. Nietzsche apparaît parfois comme celui qui découvre pour la première fois les liens secrets et insignes que tissent la métaphysique, la morale et la religion avec l'humanisme, celui qui pense que nul dépassement de la métaphysique et de la morale n'est possible sans le dépassement du dernier homme. Mais il apparaît d'autre fois comme celui dont la philosophie de la subjectivité n'est qu'un produit de l'inversion du couplet métaphysique esprit-corps.

Enfin, la double décision est aussi manifeste lors de l'examen que Heidegger fait du concept de nihilisme. Celui-ci a été tantôt considéré comme un mot fondamental (*Grundwort*) avec lequel Nietzsche peut décrire et comprendre le fait fondamental qui traverse l'histoire occidentale, un concept grâce auquel il peut saisir la métaphysique comme un tout, ouvrant par le fait même la possibilité de la dépasser dans son intégralité et aussi un terme qui lui permet de comprendre que les changements et les bouleversements qui se sont produits tout au long de l'histoire de l'Occident ne sont, à vrai dire, que des simulacres de changements et des parodies. Mais d'un autre côté, Heidegger considère ce concept comme étant incapable d'embrasser le fait fondamental qui cimente cette histoire occidentale, fait qui n'est pas selon lui la doctrine des deux mondes, mais bien l'abandon et l'oubli de l'être.

Comment peut-on interpréter cette ambivalence et cette double décision? Sont-elles le signe de l'échec de l'interprétation heideggérienne de Nietzsche qui, rappelons-le, s'est dès le départ fixée pour but de déterminer la position de Nietzsche dans l'histoire de la métaphysique et de décider si sa philosophie est capable ou non de donner un branle décisif au dépassement ou bien sont-elles une

indication sur l'impossibilité de ranger cette pensée d'un côté ou de l'autre de métaphysique?

Heidegger semble parfois appuyer la première hypothèse. Dans certains textes, il va jusqu'à avouer l'impossibilité de percer les secrets de la pensée nietzschéenne. Il justifie son hésitation et son incapacité de se prononcer sur la juste position de Nietzsche dans l'histoire de la pensée occidentale par l'absence de distance et de recul historique³⁰⁵. Il écrit : «Nietzsche est trop proche de nous»³⁰⁶. Il écrit aussi «entre lui et nous, il n'y a pas encore assez de recul historique pour que puisse déjà mûrir une appréciation de ce qui constitue sa force»³⁰⁷.

Dans d'autres textes, Heidegger explique son hésitation et sa double décision par l'exercice d'une prudence herméneutique de sa part. Il a d'ailleurs souvent invité ses étudiants et, à travers eux, tous les lecteurs de Nietzsche à faire comme lui, preuve de retenue afin d'éviter tout jugement hâtif à l'égard de la philosophie nietzschéenne. Il les a même parfois exhortés à suspendre leur jugement et à ne pas se précipiter à prendre des décisions hâtives à son sujet, à s'appropriier sa philosophie, à la rejeter ou à lui assigner, sans argument valable, une place dans une école philosophique ou une autre.

Dans d'autres contextes, Heidegger explique son indécision par l'absence d'études sur Nietzsche. L'espace que Nietzsche ouvre pour la pensée, dit-il, est encore en friche et il est par conséquent hasardeux de se presser à tirer des conclusions sur la portée de sa philosophie, de la rejeter ou de se l'approprier. Selon lui, il faut encore

³⁰⁵ Ici, Heidegger semble accorder, tout comme le premier Gadamer, une importance essentielle à la distance temporelle. Rappelons à ce sujet l'analyse gadamérienne de la question de la distance temporelle dans *Vérité et méthode*, 296-321.

³⁰⁶ GA 65, p 363. « ...wir ihm zu nah sind...».

³⁰⁷ Nz, I, p 15.

plusieurs générations d'interprètes avant que la pensée de Nietzsche ne livre sa quintessence. Les critiques du vingtième siècle s'acquitteront très bien de leur tâche si seulement ils réussissent à arracher sa philosophie aux griffes de l'affairement philosophique, esthétique, politique ou autre.

La difficulté que posent tous ces appels répétés à la prudence et à la vigilance herméneutique, c'est qu'ils ne sont pas respectés par Heidegger lui-même. Sinon, comment expliquer qu'en même temps qu'il les lance, il se permet de soutenir des thèses aussi tranchées que celle selon laquelle Nietzsche serait le penseur de la fin de la métaphysique occidentale? Est-ce que son argument de l'absence de distance historique et ses appels à la prudence l'autorisent à défendre farouchement pareilles thèses?

Cette contradiction apparente entre d'un côté les appels de Heidegger à la prudence et de l'autre sa description de Nietzsche comme métaphysicien nous amène à douter de la sincérité de ses propos et à se demander s'ils ne sont pas en réalité que des subterfuges et des moyens habiles pour faire passer subrepticement une décision déjà prise depuis la première phrase proférée dans le cours? Car, après tout, il faut être aveugle pour ne pas voir, dès la première page du *Nietzsche I* et ensuite partout dans les cours et dans les *Beiträge* que Heidegger a déjà scellé solidement le sort de Nietzsche en qualifiant sa philosophie de fin de la métaphysique. Le titre du premier paragraphe du cours *La volonté de puissance en*

tant qu'art est très éloquent à cet égard : «Nietzsche, penseur de la métaphysique»³⁰⁸.

Mais attention. Ne nous précipitons pas à porter un jugement sur les raisons de cette indécision et à qualifier ses appels à la prudence de subterfuges qui servent à faire passer une décision déjà énoncée dès la première heure du cours. Car si telle est bien son intention première, comment explique-t-on alors son acharnement et sa résolution à soustraire Nietzsche de la métaphysique en disant par exemple qu'il est le seul penseur passionné de la vérité³⁰⁹, que sa doctrine du temps contient le sens caché du temps et que son combat contre l'humanisme métaphysique représente un branle décisif dans l'avènement d'une humanité autre?

Pour lever le voile sur les raisons de cette double décision, il ne reste devant nous qu'une seule piste que nous avons ignorée jusqu'à présent. Elle consiste à soumettre à l'examen le mot «fin de la métaphysique». Nous interrogeons ce mot dans l'espoir de trouver en lui un argument convaincant qui expliquera cette ambivalence qui tantôt fait de Nietzsche le chantre de la métaphysique, tantôt, le tenant du dépassement. Ne se trouve-t-il pas, peut-être, dans le sens que Heidegger donne à ce mot quelque chose qui explique cette nuance, cette double décision et cet acharnement à dissocier Nietzsche de l'histoire de la métaphysique tout en l'y incluant? Avant donc de conclure à la dissonance entre, d'une part, les appels de Heidegger à la prudence et son indécision au sujet de la place qu'occupe Nietzsche dans l'histoire de l'Occident et, d'autre part, la décision prise dès le premier paragraphe selon laquelle Nietzsche est le penseur de la fin de la

³⁰⁸ Nz I, 13.

³⁰⁹ GA, 65, 361 : « Der zuletzt un dam leidenschaftlichsten nach der » Wahrheit« fragt, ist Nietzsche».

métaphysique, suivons cette piste et examinons ce que Heidegger entend par le mot fin quand il qualifie la philosophie de Nietzsche de fin de la métaphysique.

5.1 Des sens multiples du concept «Fin de la métaphysique»

Qu'est-ce que Heidegger entend par l'expression «fin de la métaphysique»? Cette question qui paraît simple à première vue s'obscurcit aussitôt que l'on découvre que non seulement Heidegger donne au mot « fin » plusieurs sens dans les cours et dans les *Beiträge*, mais aussi qu'il attribue de surcroît ce titre à plusieurs autres penseurs. L'expression «fin de la métaphysique» n'est ni une formule à sens unique, ni non plus un titre exclusif à la philosophie de Nietzsche. La pensée de ce dernier n'est pas la seule fin, ni la seule fin possible de la métaphysique. Nous présentons dans ce qui suit au moins quatre sens différents de l'expression «fin de la métaphysique».

1) Heidegger a le plus souvent utilisé ce mot dans un sens littéral. Quand il qualifie Nietzsche de fin de la métaphysique, il veut tout simplement dire que ce dernier représente la dernière figure de la pensée métaphysique et qu'il appartient *inclusivement* à son histoire. Il y appartient, car, tout comme elle, il ne s'interroge que sur l'étant et oublie l'Être.

Si l'on s'interroge sur l'étant en tant qu'étant (ὄν ἢ ὄν) et par conséquent sur l'être de l'étant à partir de ce point de départ et dans cette direction, alors peu importe celui qui s'interroge, il s'installe dans le domaine de la question qui guide le commencement de la philosophie occidentale et son histoire jusqu'à sa fin avec Nietzsche³¹⁰.

³¹⁰ GA, 65, 75. «Wird nach dem Seienden als Seienden gefragt (•••••) und *dieser* Ansetzung und Richtung somit nach dem Sein des Seienden, dann steht der Fragende im Bereich der Frage, von der der Anfang der abendländischen Philosophie und dem Geschichte bis zum Ende in Nietzsche geleitet war. ».

Nietzsche s'est empêtré dans cette interprétation parce qu'il n'a pas reconnu la question conductrice comme telle et n'a pas pu entamer le passage à l'autre commencement³¹¹.

Ce premier sens du mot fin est très clair. Nietzsche est foncièrement métaphysicien. Il appartient à l'histoire de l'oubli de l'Être. Et c'est justement parce qu'il ne pense que l'étant, que le passage à l'autre commencement demeurera pour toujours fermé à sa pensée.

2) Heidegger donne un deuxième sens un peu plus inusité que le premier au mot «fin». Quand parfois il qualifie la pensée de Nietzsche de fin de la métaphysique, il veut exprimer par là l'idée, qu'avec lui, le cercle de l'histoire occidentale s'est refermé sur lui-même en retournant et en renouant avec ses sources et ses origines premières. Ici, l'utilisation du mot «fin» renvoie intimement au mot origine, commencement ou début. Heidegger nous avertit toutefois que ce retour de la fin de la métaphysique à ses origines ne signifie pas la réhabilitation des origines, mais plutôt la résolution du conflit qui ronge la métaphysique et qui la traverse depuis le commencement. Nietzsche est la fin de la métaphysique, car dans ses pensées, les deux solitudes qui ont présidé à la pensée occidentale, soit Parménide et Héraclite, l'Être et le devenir, ne se situent plus aux antipodes, mais se sont réconciliées. La volonté de puissance et l'Éternel retour les rassemblent en une seule et même pensée. Heidegger écrit sur ce sujet :

La doctrine de Nietzsche se définit comme Rédemption du fleuve éternel. Ce qui ne veut pas dire abolition du devenir et engourdissement, mais délivrance d'un *ainsi de suite* sans fin. Le devenir

³¹¹ GA, 65, 218. « Nietzsche blieb in dieser Auslegung hängen, weil er nicht die Leitfrage als solche erkannte und den Übergang zur Grundfrage vollzog. ».

est maintenu en tant que devenir, et tout de même, dans le devenir, la constance est posée, c'est-à-dire au sens grec, l'Être³¹².

Dans les *Beiträge*, Heidegger dira que Nietzsche est la fin de la métaphysique parce qu'il rassemble aussi, à sa manière, deux autres solitudes, l'art et la vérité. Ces deux éternels étrangers sont à l'unisson dans sa philosophie. Il écrit : « Et c'est en Nietzsche que la tradition occidentale s'est rassemblée,... avec lui, la vérité est simultanément pensée en opposition avec l'art et aussi en appartenance à l'art »³¹³. Avec l'unisson de l'Être et du devenir, de la vérité et de l'art, « le cercle se referme »³¹⁴.

3) À cette dernière détermination de la fin, s'en greffe une autre qui ne lui est pas totalement étrangère. Nietzsche est la fin de la métaphysique dans la mesure où, avec lui, la métaphysique s'achève. Cependant, cet achèvement ne signifie pas que Nietzsche signe l'arrêt de mort de la métaphysique ou, qu'avec lui, la métaphysique cesse d'exister et d'exercer le pouvoir qu'elle a eu tout au long de son histoire, il signifie plutôt qu'avec lui, elle épuise la dernière possibilité qui lui reste, celle de retourner sur elle-même. Avec l'accomplissement de ce retournement, la philosophie de Nietzsche accomplit le tour du cercle. Les positions fondamentales qui ont été aux antipodes au début du parcours arrivent, dans sa pensée, à l'unisson. Si l'art et la vérité se rassemblent dans la pensée de Nietzsche et si le devenir et l'Être se réconcilient, c'est que la métaphysique n'a plus qu'un seul choix, celui de se réconcilier avec elle-même. La philosophie de Nietzsche sera dans ce sens le destin de la métaphysique, la seule voie ouverte

³¹² Nz, I, 317.

³¹³ GA, 65, 359. «Und Nietzsche, bei dem sich abendländische Überlieferung in der neuzeitlichen und vor allem positivistischen Abwandlung des 19. Jahrhunderts sammelt und zugleich die »Wahrheit« in den wesentlichen Gegensatz und damit in die Zusammengehörigkeit mit der Kunst gebracht wird...».

³¹⁴ Nz, I, 364.

devant elle après qu'elle ait épuisé toutes ses possibilités de déploiement. En d'autres termes, avec Nietzsche, la métaphysique achève (destinalement) son périple qui a duré plus de deux millénaires.

La fuite dans le devenir (La vie) est métaphysiquement le seul chemin de sortie, le dernier chemin de sortie à la fin de la métaphysique (nous soulignons), fin qui partout porte le signe de ce que Nietzsche a lui-même identifié dès le départ comme sa tâche : le renversement du platonisme...Nietzsche demeure pris dans la métaphysique : de l'étant à l'être; et il épuise toutes les possibilités de cette position fondamentale³¹⁵.

4) La question se complique d'un cran lorsque Heidegger s'interroge sur le sort de la pensée après l'achèvement (la fin) de la métaphysique avec Nietzsche. Qu'advient-il de la pensée une fois que le cercle de la métaphysique se referme sur lui-même avec Nietzsche? La réponse de Heidegger est très nette sur ce sujet. L'achèvement de la métaphysique ne conduit pas nécessairement à sa mort certaine et au commencement d'une autre pensée. Bien au contraire, cette fin ouvre à la pensée deux voix : ou bien d'opérer un passage vers un autre commencement ou bien de rentrer dans la fixité du cercle et donner le coup d'envoi à l'apparition d'autres types de fin. En d'autres termes, la fin de la métaphysique avec Nietzsche ne garantit pas sa *fin effective*. Bien au contraire, la possibilité de sa perpétuation demeure tout aussi réelle que le déplacement de la pensée vers un autre commencement. D'ailleurs, dans les *Beiträge*, Heidegger penche plus vers la seconde possibilité. Selon lui, après la fin nietzschéenne de la métaphysique, la pensée ne s'est engagée dans nul autre chemin que celui de sa propre

³¹⁵ GA 65, 182. « Die Flucht in das »Werden« (»Leben«) ist metaphysisch nur ein Ausweg, der letzte Ausweg am Ende der Metaphysik, der überall die Zeichen dessen trägt, was Nietzsche selbst früh als seine Aufgabe erkannte : der Umkehrung des Platonismus...Nietzsche bleibt in der Metaphysik hängen : vom Seienden zum Sein; und Nietzsche erschöpft alle Möglichkeiten dieser Grundstellung...».

perpétuation. L'émergence des philosophies de la vie, des *Weltanschauungen* et des philosophies des sciences en est la preuve.

Que l'histoire de la métaphysique est arrivée à sa fin (avec Nietzsche), ne veut en aucune manière dire qu'à partir de maintenant la pensée métaphysique était éradiquée. Au contraire : cette pensée métaphysique transfère maintenant ses habitudes déjà établies dans l'arène des conceptions du monde et de la scientification grandissante des opérations quotidiennes de la même façon qu'elle s'est installée lors de la configuration de la chrétienté, et ensuite est passée dans les formes de sa sécularisation³¹⁶.

Cette dernière remarque complique sensiblement la donne parce les mots « fin de la métaphysique » ne sont plus exclusifs à Nietzsche. À partir de maintenant, nous avons affaire à deux sortes de fins. Nietzsche est certes la fin de la métaphysique, mais les conceptions du monde, les philosophies de la vie, la science moderne, le gigantisme et les philosophies de l'expérience vécue le sont tout autant.

Cette dernière double détermination nous conduit à nous interroger sur les liens qu'elles peuvent avoir entre elles. Est-ce qu'elles sont la seule et même chose ou bien sont-elles parentes l'une avec l'autre? Est-ce que l'une engendre l'autre ou bien avons-nous affaire ici à deux sortes de fins incompatibles l'une avec l'autre?

Si l'on se fie au cours des années quarante, il existe bel et bien un rapport de parenté entre ces deux fins. Le passage de l'une à l'autre se fait sans secousses. Dans ces textes, la fin nietzschéenne de la métaphysique est décrite

³¹⁶ GA 65, 431. « Das die Geschichte der Metaphysik (mit Nietzsche) zu Ende ist, sagt keineswegs, dass von nun an das metaphysische (und d.h. zugleichvernunftgemässe, logische) Denken ausgerottet sei, im Gegenteil : Dieses Denken verlegt jetzt seine feste Gewöhnung in die Bezirke der Weltanschauungen und der zunehmenden Verwissenschaftlichung des alltäglichen Treibens, so, wie es sich bereits in die Ausgestaltung des Christentums festgesetzt hat und mit diesem in die Formen seiner «Verweltlichung» übergeht...».

comme l'antichambre de la modernité, le Surhomme comme l'ancêtre de l'homme de la technique et la volonté de puissance comme l'expression de la volonté déchaînée de l'homme du vingtième siècle qui lui assure domination et maîtrise totale sur l'étant. À la différence de ces textes, les *Beiträge* et les deux premiers cours, les deux seuls textes qui nous intéressent dans cette thèse, ont tenu fermement à distinguer ces deux fins.

5.2 De la différence essentielle entre la fin créative et les fins grossières de la métaphysique

Vers la fin du cours *l'Éternel retour du même*, Heidegger qualifie la fin nietzschéenne de la métaphysique de féconde et d'agissante, et ce, malgré les réserves qu'il formule à son égard en la décrivant par exemple de n'être qu'un retour à la source qui a raté sa cible, en qualifiant ce qu'elle pense être premier et originaire de désertion par rapport au commencement (*Abfall vom Anfang*)³¹⁷ et en nommant ce qu'elle pense être *Grund*, *Vorgrund*. Il écrit :

En effet, parce que la position fondamentale métaphysique de Nietzsche est la fin de la métaphysique dans le sens ici indiqué, à cause de cela même la concentration la plus grande, la plus profonde s'accomplit en elle; c'est-à-dire que toutes les positions fondamentales, essentielles à la philosophie occidentale depuis Platon et à la lumière du platonisme, s'achèvent avec Nietzsche, dans une position fondamentale, laquelle déterminée par celles-là, n'en est pas moins par elle-même *féconde*. Position fondamentale réellement *agissante*, métaphysiquement, pourvu que dans toutes ses *forces essentielles*, dans tous les domaines où elle affirme sa souveraineté, on la sache développer jusqu'à en faire une *contre-position*³¹⁸.

³¹⁷ GA 6.1, 421.

³¹⁸ Nz, I, 364.

Dans ce texte, Heidegger va encore plus loin. Il soutient qu'en dépit de sa manière défaillante de fermer la métaphysique, la fin nietzschéenne comporte une force agissante dont dépendra le passage vers l'autre commencement. C'est pour cette raison qu'il la qualifie de «*Ausgezeichnet*»³¹⁹, de «*schöpferisch*» et de «*einzig*»³²⁰.

Aux questions « Qu'est-ce qui fait le propre de la fin créative, singulière, agissante, distinguée et féconde (*einzig, schöpferisch et Ausgezeichnet*)? », « De quoi est-elle créative au juste? » et « En quoi consistent son unicité, sa fécondité et sa singularité? », La réponse n'est pas aussi nette que nous la souhaitons. Est-ce que Heidegger insinue par l'utilisation de ces adjectifs que cette fin porte en elle la possibilité d'une autre voie de la pensée? Il est difficile à ce stade bien précis de l'analyse de répondre à cette question par l'affirmative, et cela, même s'il existe plusieurs textes des deux premiers cours et des *Beiträge* qui corroborent cette thèse.

Citons, à titre d'exemple, ce texte qui reproche aux critiques de ne pas être capables de « connaître et reconnaître la singularité de ce qui, à sa fin, appelle l'autre commencement »³²¹ ou cet autre dans le quel Heidegger qualifie la pensée du passage – la sienne – comme celle qui intercepte ce qui, dans la fin de la métaphysique, appelle pour l'autre commencement :

La pensée du passage ne doit pas succomber à la tentation de simplement laisser derrière elle ce qu'elle a saisi à la fin, comme fin, mais doit plutôt accomplir cette fin, en la saisissant maintenant dans ce

³¹⁹ GA 65, 359.

³²⁰ GA 65, 174, 206.

³²¹ GA 65, 178. «Vielmehr ist diese ursprüngliche Verneinung von der Art jener Verweigerung, die sich ein nochmitgehen versagt aus dem Wissen und der Anerkennung der Einzigartigkeit desse, was in seinem Ende den andern Anfang fordert».

qu'elle a d'essentiel et en la laissant se transformer et se jouer dans la vérité de l'estre³²².

Ajoutons à ces deux textes ceux des paragraphes 105 et 259 des *Beiträge* dans lesquels Heidegger inclut explicitement Nietzsche dans le cercle de ceux qui se sont engagés avant lui dans le chemin de l'autre commencement, Hölderlin et Kierkegaard :

Keiner sei heute so vermessen und nehme es als blossen Zufall, dass diese drei, die je in ihrer Weise zuletzt die Entwurzelung am tiefsten durchlitten haben, der die abendländische Geschichte zugetrieben wird, und die zugleich ihre Götter am inigsten erahnt haben, frühzeitig aus der Helle ihres Tages hinweg mussten.

Was bereitet sich for?

Was liegt in dem, dass der Früheste dieser drei, Hölderlin, zugleich der am weitesten Voraus-dichtende wurde in dem Zeitalter, da das Denken noch einmal die ganze bisherige Geschichte absout zu wissen trachtete? Welche verborgne Geschichte des vielberufenen 19. Jahrhunderts geschah hier? Welches Bewegungsgesetz des Künfunktigen bereitet sich da vor?

Müssen wir da nicht in ganz andere Bezirke und Massstäbe und Weisen zu sein umdenken, um noch Zugehörige der hier anbrechenden Notwendigkeiten zu werden? Oder bleibt uns diese Geschichte unzugänglich als Grund des Daseins, nicht weil sie vergangen, sondern noch zukünftig für uns ist?³²³

Weil da eine Grosse denkerischen Daseins ernötigt ist durch das Seyns selbst, deren Gestalt wir kaumerahnen aus dem dichterischen Dasein Hölderlins und aus der schauerlichen Wanderung Nietzsche³²⁴.

³²² GA 65, 173. «Dans übergangliche Denken nicht der Versuchung verfallen, das, was es als Ende und im Ende begriffen hat, nun einfach hinter sich zu lassen, statt dieses hinter sich zu *bringen*, d.h. jetzt erst in seinem Wesen zu fassen und dieses gewandelt in die Wahrheit des Seyns einspielen zu lassen».

³²³ GA, 65, 204.

³²⁴ GA, 65, 432.

Contrairement à cette fin agissante, créative et singulière qui selon toute vraisemblance ouvre la pensée vers un autre commencement, Heidegger en oppose une autre qu'il qualifie de grossière. Dans les *Beiträge*, il décrit le positivisme, les conceptions du monde, le gigantisme, les courants anti-métaphysiques, les tentatives pour ressusciter la tradition (Wagner et Chamberlain) et les philosophies de la vie de fins grossières³²⁵, frustes et d'«hiver sans fin» de la pensée. La différence entre ces deux fins est qu'avec ses dernières, la métaphysique ne se termine pas, mais se fige et se lance dans la fixité du cercle qui assure sa perpétuation. Par contre, avec la fin créative et singulière, elle s'achève réellement.

Heidegger n'a pas cessé dans les *Beiträge* et dans les cours d'insister sur la nécessité de distinguer ses deux fins et de les séparer l'une de l'autre. Il était jusqu'à appeler à sauver la fin heureuse et créative des griffes des fins grossières qui l'ont recouverte, dissimulée et étouffée. «La fin de la métaphysique occidentale, écrit-il, déjà accomplie de façon unique et créative par Nietzsche, s'est encore une autre fois recouverte»³²⁶. Il était d'ailleurs pleinement convaincu que sa propre interprétation de Nietzsche n'est que l'amorce de cette libération de la fin nietzschéenne de la métaphysique de fins grossières qui l'ont recouverte en réduisant son concept de nihilisme à un simple code de conduite rebelle et ceux de la volonté de puissance et de l'Éternel retour en une doctrine politique et en une religion incompréhensible.

³²⁵ GA 65, 171.

³²⁶ GA 65, 174. «Viele Zeichen, die beginnende Vorherrschaft der »Metaphysik« Richard Wagners und Chamberlains z.B., deuten darauf hin, dass das schon schöpferisch und einzig durch Nietzsche vollzogene Ende der abendländischen Metaphysik noch einmal überdeckt wird ..».

Cependant, malgré ces éloges de la fin nietzschéenne, ces aveux explicites formulés dans ces deux textes et dans d'autres qui insistent sur son appartenance insigne à la philosophie du passage, nous préférons ne pas sauter très vite à de pareilles conclusions. La raison de cette hésitation n'est pas seulement l'importance des arguments que Heidegger expose pour montrer que Nietzsche est bel et bien penseur de la métaphysique, mais aussi l'obstination de maintenir, tous azimuts, sa double décision concernant la pensée de Nietzsche. Cette phrase des *Beiträge* est très éloquente à ce sujet.

La métaphysique occidentale est, à sa fin, au plus loin de la question de la vérité de l'estre, et en même temps au plus près de cette vérité - dans le sens où cette métaphysique, comme fin, prépare le passage à cette vérité³²⁷.

La double position de Heidegger au sujet de la place qu'occupe la pensée de Nietzsche est encore une autre fois affirmée. La philosophie de Nietzsche est en même temps la plus proche et la plus éloignée du passage de la pensée à l'autre commencement.

Ce parcours rapide des différents sens du mot fin, tout en éclaircissant un peu notre chemin, ne l'aide pas à comprendre cette dissonance, cette appropriation suivie par une désappropriation. Il ne l'aide pas parce que la variété du sens que Heidegger a donné au mot fin renvoie autant à l'appartenance de Nietzsche à la

³²⁷ GA, 65, 201. «So ist die abendländische Metaphysik an ihrem Ende der Frage nach der *Wahrheit* des Seyns am fernsten und doch zugleich am nächsten, indem sie den Übergang dahin als Ende vorereitet hat».

métaphysique qu'à son incursion dans la philosophie du passage. Nous voyons bien ici que le mot fin comporte, lui aussi, les traces de cette double décision.

Nous voilà donc, à la fin de ce périple, tout aussi perplexes que nous l'étions au début. Peu importe le chemin que nous prenons, nous nous trouvons toujours, à sa fin, devant la même indétermination et hésitation auxquelles nous avons abouti lors des analyses de la question de la vérité, de la subjectivité, de la temporalité et du nihilisme.

Existe-t-il un autre chemin qui pourra nous conduire à la terre ferme et qui fera dissiper ou du moins expliquer cette ambiguïté à laquelle nous sommes chaque fois renvoyés?

5.3 Le sens temporel du mot fin

Après nous être heurtés à un double discours à la fin de chaque piste que nous avons suivie, il ne nous reste maintenant qu'une seule issue : abandonner totalement la question à laquelle nous voulons répondre, celle qui veut savoir si Heidegger inclut réellement Nietzsche dans la métaphysique ou non. Cet abandon est moins motivé par notre échec à trouver une réponse satisfaisante et claire au sujet de la place qu'occupe Nietzsche dans l'histoire ou au moins sur les raisons de l'ambivalence heideggérienne, mais par notre doute sur la pertinence et la validité de cette interrogation qui veut coûte que coûte trouver des arguments pour placer Nietzsche d'un côté ou de l'autre de la métaphysique.

Après tout, n'est-il pas possible que notre acharnement à vouloir arracher de Heidegger une réponse qui finit par ranger Nietzsche d'un côté ou de l'autre de la

tradition métaphysique est en train de nous rendre aveugles au fait singulier qu'il appartient, peut-être, à la pensée de la fin de la métaphysique d'être ni d'un côté, ni de l'autre de la barrière, mais d'être dans son essence, et métaphysique et non métaphysique, d'avoir plain pied autant dans la philosophie du passage que dans la tradition?

N'est-il pas possible que le vacillement des *Beiträge* et des cours entre l'inclusion de Nietzsche dans l'histoire de la métaphysique et son insertion dans la philosophie du passage ne provienne pas d'une hésitation de Heidegger lui-même, mais qu'il émane de la nature même de la philosophie de la fin qui est à la fois et métaphysique et non métaphysique? Ce qui nous incite davantage à explorer cette voie, ce n'est pas surtout l'impasse à laquelle nous étions conduits avec la poursuite de notre première interrogation, mais plutôt notre omission tout au long de la présente section de comprendre le concept de «fin» en partant de la conception heideggérienne du temps et de l'histoire. Nous nous apercevons maintenant que notre analyse du mot «fin» n'a pas pris en considération que ce mot est de prime abord une catégorie temporelle et historique et qu'il faut par conséquent la comprendre de l'intérieur de la temporalité et de l'historialité que Heidegger développe dans les *Beiträge*. Il faut comprendre ce mot non pas comme référant à un maintenant passé ou présent qui ferme une époque historique, mais comme un instant de collision dans l'histoire de l'être et un événement porteur de grandes possibilités.

Les *Beiträge* sont à ce titre le meilleur écrit qui peut nous donner des éclaircissements sur le sens historial du mot fin de la métaphysique, sur la nature du rapport que cette fin entretient avec le passage (ce qui nous permettra de mieux

comprendre la nature du dialogue Heidegger – Nietzsche) et enfin sur le rôle que l'un et l'autre peuvent jouer dans le dépassement de la métaphysique.

Précisons d'abord que par l'utilisation de l'expression «fin de la métaphysique», Heidegger ne vise pas à situer Nietzsche à l'intérieur d'un parcours qu'il nomme histoire de la philosophie. Cette délimitation n'est pas le résultat d'un constat historique, ni d'une observation savante d'un érudit. Le mot «fin» réfère à cet instant singulier dans lequel toute la pensée occidentale se rassemble³²⁸. Ce rassemblement, nous l'avons bien vu, n'est ni le produit d'une accumulation de connaissance, ni non plus le résultat d'une activité de synthèse, il est plutôt l'œuvre d'une saisie de l'essence de la tradition occidentale comme un tout dans le but de la dépasser.

Or, puisque cette fin regroupe dans ses intervalles et la métaphysique et l'élan singulier visant son dépassement, elle devient de ce fait même le lieu d'un combat décisif entre la métaphysique et la possibilité d'un autre commencement pour la pensée. Nous avons vu tout au long de l'analyse des questions de la vérité, de la temporalité, de la subjectivité et de l'histoire qu'il se déroule bel et bien dans cette pensée une lutte acharnée entre, d'un côté, l'appréhension métaphysique de l'homme, de la vérité, du temps et de l'histoire et, de l'autre, la saisie non métaphysique de ces questions.

³²⁸ Nz I, 14. Heidegger écrit sur ce sujet: « La pensée occidentale se concentre et s'achève de façon singulière dans la pensée de Nietzsche».

Cette lutte qui se déroule à l'intérieur même de l'œuvre de Nietzsche lui attribue un statut insigne dans l'histoire de la pensée, statut auquel seul le commencement platonicien peut prétendre. Heidegger exprime la singularité de ces deux moments dans la phrase suivante :

La question est : quels sont les mouvements fondamentaux du déploiement essentiel de la vérité et ses conditions d'interprétation qui ont porté et porteront l'histoire occidentale?

Les deux positions fondamentales exceptionnelles dans cette histoire sont marquées par Platon et Nietzsche³²⁹.

Quels sont les motifs que la fin de la métaphysique, appréhendée comme lieu de collision, partage avec son début platonicien? La détermination de Nietzsche et de Platon comme fin et comme début peut être trompeuse quand on comprend ces catégories temporellement. Pour éviter l'amalgame entre l'acceptation temporelle et l'acceptation temporelle de ces concepts, Heidegger nous invite à ne pas penser ces instants comme deux pôles qui délimitent horizontalement l'espace qu'occupe la pensée occidentale. Ces positions, nous dit-il, ne sont pas assignées à la suite d'un constat historique, ni parce que Nietzsche et Platon sont aux antipodes l'un de l'autre. Platon et Nietzsche sont le début et la fin de la métaphysique parce que dans leurs pensées respectives se déroule un combat décisif entre la tradition et un nouveau commencement de la pensée. Dans le cas de Platon, cette lutte se déroule entre la vérité comme *aletheia* et la vérité comme correspondance. L'interprétation que Heidegger a faite de l'allégorie de la caverne montre que la philosophie des Idées est le début de la métaphysique parce qu'elle comporte et le souvenir de la vérité comme *aletheia* et l'annonce de la vérité comme adéquation. Elle est début,

³²⁹ GA 65, 359. «Die Frage ist, welche Grundbewegungen des Wesen der Wahrheit (der Metaphysik) und ihrer Auslegungsbedingungen die abendländische Geschichte trugen und tragen werden. Die beiden ausgezeichneten Grundstellungen in dieser Geschichte sind durch Plato und Nietzsche gekennzeichnet.».

non pas parce que les historiens de la philosophie l'ont qualifié ainsi, mais parce qu'elle est un instant singulier qui porte les traces d'une lutte décisive à l'issue duquel se produira le passage (*Übergang*) d'un instant à un autre de l'histoire de la vérité de l'estre. Heidegger écrit :

Et Platon (voir l'interprétation de l'allégorie de la caverne) est en effet ce penseur en qui – lors du passage à la vérité comme assertion – se manifeste un dernier éclat de l'*Aletheia*³³⁰.

Tout comme l'instant du début, celui de la fin n'est pas non plus à comprendre temporellement. Nietzsche est la fin non pas parce qu'il s'est opposé à Platon ou parce qu'il s'installe dans l'autre extrémité de l'histoire occidentale, il l'est parce que dans sa pensée se déroule une lutte dans l'essence de la vérité. Les analyses exposées dans la section sur la vérité (3.2) montrent à quel point cette lutte est tendue. Heidegger exprime cette tension quand il écrit que Nietzsche fut « le dernier et le plus passionné à s'être intéressé à la vérité. »³³¹ Ici, il parle certes de la passion de ce combat qui se déroule au sein de l'essence de la vérité. Cette expression n'est surtout pas à entendre comme une simple figure de style ou l'expression d'une attitude élogieuse, elle renvoie plutôt à cette radicalité passionnée et inouïe qui a poussé la question de la vérité jusqu'à des limites insoupçonnables. Avec la fin créative, la vérité s'est transformée en erreur et la vie est devenue libre pour ses possibilités insurpassables.

Il est important de noter ici que ce qui distingue cette appréhension temporelle et historique des mots fin et début de toute périodisation historique, c'est qu'elle n'oppose pas ses termes dos-à-dos. Le début n'est pas décrit comme un moment de

³³⁰ GA, 65, 359. «Und zwar Plato (vgl. Auslegung des Höhlengleichnisses) als derjenige Denker, bei dem noch ein letztes Aufscheinen der Aletheia wird im Übergang zu Wahrheit der Aussage.»

³³¹ GA, 65, 361 «Der zuletzt und am leidenschaftlichsten nach der Wahrheit fragt, ist Nietzsche».

grande décision, d'éclat et de lumière dans l'histoire et la fin n'est pas qualifiée comme un instant sombre et lugubre. Bien au contraire, la fin et le début sont installés sur le même piédestal. Ils sont tous les deux des instants crépusculaires. Ce qui les caractérise, c'est qu'ils portent dans leurs intervalles et la tradition et la possibilité imminente de son dépassement.

Ce statut particulier de ses instants fait d'eux des pensées brumeuses. Parce qu'elles portent dans leurs entrailles la chose et son autre, parce qu'elles sont des grands moments de décisions et parce qu'elles oscillent entre deux possibilités, elles ne peuvent être qu'ambiguës. Mais leur ambiguïté n'est pas à confondre avec le manque de discernement, mais plutôt à comprendre comme l'avènement (et l'événement : *Ereignis*) imminent d'un autre commencement de la pensée.

Cette double décision, cette brumosité et cette ambiguïté qui sont les traces de la collision entre le passé et l'avenir dans l'instant, ne sont pas exclusivement de l'apanage du début et de la fin de la métaphysique, elles les partagent avec la pensée du passage. Plusieurs textes des *Beiträge* décrivent la pensée du passage, dont le texte emblématique est *Être et temps*³³², de la même façon que la pensée de la fin et du début.

Ainsi, par exemple, dans le paragraphe 132 des *Beiträge*, *Être et temps* – la pensée du passage par excellence selon Heidegger – est décrite comme étant un site dans lequel se déroule un affrontement entre la métaphysique et son autre. En voulant

³³² Les *Beiträge*, avec le saut, se veut comme la première incursion dans le domaine de la vérité de l'estre. « Der Sprung ist das Wagnis eines ersten Vordringens in den Bereich der *Seinsgeschichte* » GA, 65, 227.

penser l'être en fonction du *Dasein*, ce livre a établi d'un côté le primat de l'étant sur l'Être et a pensé la vérité de ce dernier comme accessible par le concept. Mais d'un autre côté, il a introduit la question oubliée par la métaphysique ouvrant, par ce fait même, la possibilité d'un autre commencement de la pensée.

Tout comme la fin et le début, le passage comporte, lui aussi, deux registres différents et donc deux possibilités. Parce qu'il est et métaphysique et non métaphysique, il comprend autant la possibilité d'une rechute dans la métaphysique que celle de l'amorce d'une entrée dans la vérité de l'être³³³. Le paragraphe 185 du *Beiträge* décrit bien cette ambiguïté que la pensée du passage partage avec la fin et le début de la pensée.

L'ontologie fondamentale comme ce qui est dans le passage. Elle fonde et dépasse toutes les ontologies, mais doit nécessairement procéder de ce qui est familier et courant, et c'est pour cela qu'elle est restée ambiguë.

2 La question de l'être et la question de l'homme : ontologie fondamentale et anthropologie...³³⁴

Parce que la fin, le début et le passage sont des pensées crépusculaires dans lesquelles rien n'est encore décidé, ils ne peuvent être qu'ambigus.

³³³ GA, 65, 433. « Zugleich aber ist durch das Fragnach dem Sein im Sinne des Titels » Sein und Zeit« eine Möglichkeit geschaffen, die Geschichte der Seinsfrage im Sinne des Titels »Sein und Denken« ursprünglicher, d.h. seinsgesetlich zu begriffen und die in der Geschichte ...».

³³⁴ GA, 65, 305 «Fundamentalontologie das Übergängliche. Sie begründet und überwindet alle Ontologie, muss aber notwendig vom Bekannten und Geläufigen ausgehen steht si im Zwielficht. 2 Seinsfrage und die Frage nach dem Menschen. Fundametalontologie und Anthropologie..».

Ce qui est décisif cependant, c'est que même si ces trois instants historiques partagent sensiblement les mêmes caractéristiques, ceux de la fin et du passage sont plus proches l'un de l'autre que ceux du moment du début. Les motifs de la fin ressemblent beaucoup plus à ceux du passage qu'à ceux du début. Comment?

Alors qu'avec le moment du début platonicien de la philosophie, la marche dans le premier commencement (dans la vérité comme adéquation entre le *Nous* et l'étant) s'est déjà déclenchée, avec la fin et le passage, rien ne se décide encore. Avec Platon, la direction a été claire, la vérité adéquation et l'oubli de la vérité origininaire de l'estre comme essence donatrice de l'étant sont déjà bien amorcés, et cela, en dépit du fait que les textes de Platon ont gardé en eux des souvenirs et des traces de la vérité *aletheia*. Contrairement à cette clarté relative qui caractérise le mouvement du début, le passage et la fin ne présentent que de l'ambiguïté et de la confusion. Rien en eux n'est encore décidé. Tout est encore couvert de brume. Avec eux, l'estre continue à vaciller entre d'un côté l'abandon et le refus de l'étant et de l'autre son déploiement comme retrait³³⁵.

Mais la fin est plus proche du passage pour des raisons beaucoup plus essentielles. Ensemble, ils partagent le même espace – si j'ose utiliser l'expression – dans le déploiement historial de l'estre. Rappelons-nous que les *Beiträge*³³⁶ décrivent la première incursion dans l'autre commencement comme un événement qui ne prend son envol nulle part ailleurs que dans le domaine de la fin de la métaphysique (le mot « fin » est alors compris comme le lieu de rassemblement et de concentration de toute la pensée occidentale). Dans la première fugue,

³³⁵ Sur cette question du vacillement de l'estre entre la possibilité de son déploiement comme retrait ou comme refus, consulter la chapitre I. 2 de ce travail ou la première, la deuxième et la quatrième fugues des *Beiträge* (Der Anklang, Das Zuspiel et Die Gründung).

³³⁶ Plus particulièrement la première et la deuxième fugue.

Heidegger écrit : «L'écho de la vérité de l'estre et son déploiement essentiel vient de l'intérieur de la détresse de l'oubli de l'être»³³⁷. Puisque le passage se déclenche de l'intérieur même de la fin de la métaphysique, force est de conclure qu'il partage le même espace que la fin.

Dans la quatrième fugue *Die Gründung*, Heidegger décrit cet espace qu'occupent la fin et le passage de mi-lieu abyssal. Il l'est parce que la vérité de l'estre lors du passage du premier à l'autre commencement hésite entre la possibilité de la perpétuation de son déploiement comme refus et son déploiement comme Ereignis³³⁸.

Parce que la possibilité d'un déploiement essentiel de l'estre n'est possible que dans les lieux qu'occupe la fin de la métaphysique (fin comprise dans le sens d'un rassemblement de l'histoire occidentale) et parce que le passage et la fin appartiennent au même espace abyssal de l'estre, force est de conclure que ces deux instants ne sont pas étrangers l'un à l'autre. La preuve, c'est qu'ils partagent tous les deux les mêmes motifs et les mêmes caractéristiques : l'ambiguïté, l'hésitation et la brumosité.

Voilà ce qui nous conduit à penser que l'ambiguïté qui caractérise et la fin et le passage n'est ni le résultat d'un manque de clarté, ni le produit d'une hésitation de Heidegger ou de Nietzsche, mais qu'elle est le reflet d'une ambiguïté plus originale : celle de l'estre. Le passage et la fin sont ambigus parce qu'ils appartiennent tous les deux à cet espace-temps abyssal et fissuré, à ce lieu de l'instant de la décision. Si l'on s'installe dans l'histoire du déploiement de l'estre et

³³⁷ GA, 65, 114. Heidegger écrit dans la page 127 que « la machination comme déploiement essentiel de l'étant laisse apparaître un signe discret de la vérité de l'estre.».

³³⁸ Voir le paragraphe 2.3.2 de la présente section.

non dans celle concernée par la succession des époques et des événements dans le temps, on s'aperçoit que la fin nietzschéenne de la métaphysique et la philosophie heideggérienne du passage appartiennent toutes les deux à la même constellation d'idées. Nietzsche et Heidegger représentent la position de l'estre à la fin de la métaphysique.

On peut certes nous objecter ici que la fin dont Heidegger parle dans la première fugue des *Beiträge* ne concerne pas uniquement la fin nietzschéenne de la philosophie, mais aussi celles aussi que Heidegger appellera plus loin dans son texte « fins grossières », c'est-à-dire la machination, le gigantisme et l'expérience vécue. À cette objection, nous répondons de la façon suivante : si Heidegger distingue dans les *Beiträge*, les fins grossières de la métaphysique de la fin nietzschéenne, c'est parce qu'il veut montrer que cette dernière est plus orientée vers le passage que vers la métaphysique. Car si tel n'est pas le cas, comme alors explique-t-on que, d'un côté, Heidegger parle de Nietzsche comme étant le plus passionné des penseurs de la vérité, celui qui a pensé le sens caché du temps et celui qui a contribué à la fondation de l'autre homme et que, d'un autre côté, il qualifie le gigantisme, la machination et les philosophies de l'expérience vécue comme des hivers sans fin et des figures du déploiement inessentiel (*Unwesen*) de l'estre? Plus encore, comment se fait-il qu'il décrive la fin nietzschéenne d'ambiguë et les autres de claires? Si Heidegger les distingue aussi nettement, c'est parce que l'une représente la consécration même de la métaphysique et engage la pensée dans la fixité du cercle et que l'autre, tout comme le passage, porte dans ses entrailles la possibilité d'un autre commencement.

Cependant, il est important de souligner ici que tout en inscrivant la fin et le passage dans le même espace abyssal et tout en montrant leur parenté, Heidegger

tient à les distinguer. Selon lui, la fin nietzschéenne ne peut s'identifier au passage. La différence entre eux est de taille. Alors que la pensée du passage de l'un à l'autre commencement pose la question de l'être et de la vérité originaire et les qualifie de tâches essentielles de la pensée, la philosophie de la fin nietzschéenne en demeure oublieuse. Il est vrai qu'*Être et temps* pose mal cette question en la faisant dépendre d'une autre, mais cette «erreur» n'est que le premier mouvement qui va conduire ensuite la pensée vers son site originaire.

En conclusion, nous pouvons dire que : parce que, d'un côté la fin nietzschéenne de la métaphysique partage les mêmes motifs avec la pensée du passage et parce que, tout comme lui, elle appartient à l'*Abgründ*, au site abyssal de l'estre, à son espace-temps fissuré et parce que, d'un autre, elle n'est pas le passage, l'un et l'autre ne peuvent être qu'en dialogue. Ce sont les espaces qu'ils partagent dans l'histoire profonde de l'estre qui dictent ce dialogue, espaces qui imposent qu'ils soient l'un avec l'autre lors de l'instant du passage de l'un à l'autre commencement.

Cependant, cet même espace-temps qui les unit d'un côté est le même qui les désunit. Car, alors que la pensée de la transition met la question de la vérité originaire en branle, celle de la fin en demeure oublieuse. Et ce sont cette union et cette désunion qui détermineront la nature du dialogue entre le passage et la fin. Elles feront en sorte que ce dialogue n'en soit pas seulement un de connivence, mais aussi de tension et de désaccord fondamental, d'*Auseinandersetzung*. Heidegger écrit à ce sujet

Oser se confronter avec Nietzsche comme celui qui est le plus près, mais aussi reconnaître qu'il est le plus éloigné de la question de l'être³³⁹.

L'âpreté du différend n'est possible ici que porté par l'affinité la plus intime, par le Oui à l'essentiel³⁴⁰.

Cette conclusion à laquelle nous aboutissons permet maintenant de mieux comprendre les doubles décisions de Heidegger au sujet de la philosophie de Nietzsche. Après cette interprétation, nous pouvons dire que les hésitations de Heidegger proviennent d'une hésitation plus originale, celle de l'estre lui-même à la fin de la métaphysique.

Parce que la pensée de Nietzsche représente cet instant singulier dans lequel l'estre, à la fin de la métaphysique, commence à faire signe à l'autre commencement, mais continue à se déployer comme refus et abandon de l'étant, Heidegger – penseur du passage – décrit Nietzsche comme le plus proche, mais le plus lointain.

Oser se confronter avec Nietzsche comme celui qui est le plus près, mais aussi reconnaître qu'il est le plus éloigné de la question de l'être³⁴¹.

La métaphysique occidentale, à sa fin, est au plus loin de la question de la vérité de l'estre et en même temps la plus proche de cette vérité – dans ce sens, cette métaphysique, comme fin, prépare le passage vers cette vérité³⁴².

³³⁹ GA 65, 176. «...mit Nietzsche die Auseinandersetzung wagen als dem Nächsten und doch erkennen, dass er der Seinsfrage am fernsten steht.»

³⁴⁰ GA 43, 277. «Die Schärfe der Auseinandersetzung ist hier nur möglich, wenn getragen von der innigsten Verwandtschaft, nur wo das Ja zum Wesentlichen». Il est à noter aussi que dans ce paragraphe, Heidegger souligne que son différend avec Nietzsche ne ressemble rien à un ensemble d'objection ou de reproche. Il écrit: «Auseinandersetzung ist nicht Bemängelung...».

³⁴¹ GA 65, 176.

³⁴² GA 65, 201.

Ce proche- lointain doit être pris au sérieux. «Maintenant, à la fin, la métaphysique doit être prise au sérieux, écrit Heidegger»³⁴³. Ce sérieux n'est pas une exigence que Heidegger s'est imposée à lui-même, elle est plutôt une injonction prescrite par l'estre dans son passage de l'un à l'autre commencement. Le dialogue Heidegger – Nietzsche n'est pas l'entreprise du professeur Heidegger, elle est la manière d'être de la pensée du passage qui, à la fin de la métaphysique ne peut pas ne pas être en dialogue avec ce qu'elle a saisi comme fin. Heidegger écrit :

La pensée du passage ne doit pas succomber à la tentation de simplement laisser derrière elle ce qu'elle a saisi à la fin comme fin, mais doit accomplir cette fin, en saisissant maintenant cette fin dans ce qu'elle a d'essentiel et en la laissant se transformer et se jouer dans la vérité de l'être³⁴⁴.

Il écrit aussi :

Saisir Nietzsche comme la fin de la métaphysique occidentale n'est pas une déclaration historique au sujet de ce qui s'étend derrière nous, mais le commencement historial de l'avenir de la pensée occidentale³⁴⁵.

³⁴³ GA, 65, 175 «Vielmehr muss die Metaphysik jetzt am Ende in einer Weise ernst genommen werden».

³⁴⁴ GA 65, 173. « ...das übergangliche Denken nicht der Versuchung verfallen, das, was es als Ende und im Ende begriffen hat, nun einfach hinter sich zu lassen, statt dieses hinter sich zu bringen, d.h jetzt erst in seinem Wesen zu fassen und dieses gewandelt in die Wahrheit des Seyns einspielen zu lassen.».

³⁴⁵ GA, 65, 176. «Nietzsche als das Ende der abendländischen Metaphysik begreifen, das ist keine historische Feststellung, was hinter uns liegt, sondern der *geschichtliche* Ansatz der Zukunft des abendländischen Denken.».

Conclusion finale

Ce travail, qui dans sa première partie a essayé de ressusciter une phase du dialogue Heidegger – Nietzsche que la majorité des critiques et des historiens de la pensée ont souvent négligée et qui, dans sa deuxième partie, a voulu appréhender la deuxième phase à partir d'un angle différent de celui choisi par ces mêmes historiens, ne pouvait faire tout cela qu'au prix de beaucoup d'omissions et d'imprudences. Si nous avons cependant décidé de l'entreprendre, ce n'est certes pas parce que nous n'étions pas conscient de leur gravité, mais parce qu'elles ont représenté, à nos yeux, une partie des risques que toute interprétation doit prendre.

Nous avons commis la première imprudence lorsque nous avons voulu établir des parallèles entre la philosophie de la vie de Nietzsche et le projet heideggérien de fondation de la philosophie comme science originaire de la vie comme telle, et cela, tout en sachant que Heidegger n'a presque jamais évoqué le nom de Nietzsche quand il s'est adonné à cette tâche. Les raisons qui nous ont poussées à faire ce rapprochement ne sont pas seulement les affinités que nous avons décelées entre les deux projets, mais surtout les répercussions que ces affinités ont eu sur *Sein und Zeit*. Nous pensons que c'est bien la complicité non avouée entre Heidegger et Nietzsche au sujet de la vie qui a contribué à élargir le dialogue à des sujets aussi décisifs dans l'économie générale de l'analytique du *Dasein* que la question de la mort et de l'histoire. Car qu'est-ce que la mort pour les deux philosophes si ce n'est une partie intégrante de la vie et un facteur qui la détermine dans son essence? Et qu'est-ce que l'histoire si ce n'est qu'une répétition insigne de la temporalité de la vie elle-même?

La deuxième imprudence fut commise lorsque nous avons décidé d'interrompre brusquement le dialogue Heidegger – Nietzsche tout juste après le deuxième

cours. Ce qui explique cette décision, ce n'est certes pas pour fractionner ce dialogue qui a passionné Heidegger sa vie durant, c'est plutôt parce que nous avons trouvé que les cours qui ont suivi *l'Éternel retour du même*, ont présenté une interprétation totalement différente de la pensée de Nietzsche. Ainsi, cette pensée qui était décrite comme fin créative de la métaphysique en 1936 va ressembler beaucoup plus durant les années quarante aux fins grossières. Le Surhomme qui était considéré comme une figure de transition vers une autre humanité va devenir dans ces mêmes cours l'emblème du déchaînement de la volonté du sujet. Enfin la volonté de puissance qui était comprise comme une détermination de l'être de l'étant qui a permis à Nietzsche d'embrasser les hautes sphères de la philosophie va devenir une volonté de domination de l'étant. Bref, tout ce que Heidegger a tant voulu séparer et dissocier dans les deux premiers cours, soit la fin créative et la fin grossière, sera fusionné dans la deuxième série de cours. Qu'est-ce qui explique ce changement? Cette question fera certainement l'objet du prochain travail.

Mais on peut objecter : pourquoi alors étendre cette deuxième partie du dialogue aux *Beiträge* alors que son chemin et sa suite naturelle – si je me permets l'expression – se trouvent dans les cours? Cette objection est très légitime, d'autant plus que tout lecteur attentif³⁴⁶ de cet écrit y découvre un revirement subreptice dans l'interprétation heideggérienne de Nietzsche. Cependant, nous avons fait de cet écrit une partie intégrante de la deuxième interprétation parce que Heidegger a continué dans ce livre d'énoncer des positions nuancées à l'égard de Nietzsche. Ainsi, nous trouvons encore dans *Les Beiträge* autant de textes qui incluent Nietzsche dans la métaphysique que d'autres qui l'excluent. Nous sommes donc, avec lui, encore loin du tournant interprétatif qui va confiner Nietzsche dans la

³⁴⁶Lire sur ce sujet l'article de G. Maggni, *Vérité et justice chez Nietzsche*, in *Nietzsche – Studien*, 28, 1999, p 80-99.

métaphysique, tournant qui va commencer avec le cours de 1939 : *La volonté de puissance en tant que connaissance*³⁴⁷.

La troisième imprudence – et non la moindre – résulte d'un choix de principe. Plutôt que de choisir une approche «critique» et dénonciatrice de cette interprétation, nous avons préféré la suivre tout au long de son déploiement. Trois raisons ont motivé ce choix. La première est l'abondance des travaux qui, sous le couvert de l'érudition ou de la distance critique, se sont donnés pour tâche de retrouver le vrai Nietzsche que Heidegger a recouvert ou a fait oublier. Notre volonté de prendre des distances à l'égard des dénonciateurs de cette interprétation ne vise surtout pas à diminuer l'importance et la pertinence de leurs critiques, mais à montrer que la qualification de la pensée de Nietzsche comme fin de la métaphysique comporte plus d'éloges que de violence. Celui qui prend le temps de saisir le sens que Heidegger a donné dans les *Beiträge* et dans les cours aux mots interprétation, dialogue, passage et temporalité, comprendra que la détermination de la pensée nietzschéenne comme fin de la métaphysique exprime plus une parenté entre leurs deux projets qu'une différence. C'est du moins ce que nous avons essayé de démontrer dans ce travail. La deuxième raison qui nous a poussé à ne pas prendre de distance critique à l'égard de l'interprétation heideggérienne de Nietzsche est que Heidegger a avoué lui-même que son intention n'était pas de respecter le texte de Nietzsche à la lettre comme le font les érudits, ni de comprendre Nietzsche mieux qu'il ne s'est compris lui-même ni non plus offrir à l'auditoire présent dans ses cours un discours historique objectif ou élogieux de Nietzsche. Sa lecture n'est pas désintéressée. Elle vise à penser Nietzsche comme un «Instant» du déploiement historial de l'estre, déploiement qui

³⁴⁷ C'est dans ce cours que Heidegger a commencé à assimiler le concept de vérité de Nietzsche du concept de justice (*Gerechtigkeit*). « La pensée de la justice domine dès ces débuts la réflexion de Nietzsche... » NI, p 490.

dicte à la pensée du passage – celle de Heidegger – d’être en dialogue avec la fin de la métaphysique, à la poursuivre et à l’accomplir en vue d’un déploiement essentiel (*Wesen*) de l’être. Ce qui suscite ce dialogue chez Heidegger n’est donc pas le désir de répéter ou d’exposer correctement des concepts nietzschéens, mais l’urgence de la tâche que l’être a confiée à l’un et à l’autre de ces deux pensées, soit le dépassement de la métaphysique. On ne peut donc pas objecter à Heidegger d’avoir négligé les critères de l’érudition, de la justesse et de l’objectivité, car il les a lui-même rejetés dès le début.

Penchons-nous maintenant sur la question de l’unité de ce dialogue. Y a-t-il une différence, dans la forme et dans le contenu, entre sa première étape amorcée dans les années vingt et sa seconde de la fin des années trente? Est-ce que le premier dialogue en est un de connivence et d’accord total et le deuxième, de conflit et de différend ?

Il est vrai que lorsqu’on lit les remarques allusives qui se trouvent dans *Sein und Zeit* et dans d’autres endroits des cours et des textes rédigés dans la même période, on découvre une appropriation sans distance de la pensée de Nietzsche de la part de Heidegger. Dans ce travail, nous sommes allé encore plus loin. Nous avons essayé de montrer que cet accord ne se trouve pas uniquement dans les seuls lieux où Heidegger l’a explicités, mais qu’il s’étend à d’autres où il a choisi de le faire taire. Or, comparativement à cette époque d’appropriation sans distance, la fin des années trente a donné lieu à un débat houleux entre ces deux pensées, à un débat composé d’une appropriation des concepts directeurs de Nietzsche et aussi d’une désappropriation. Qu’est-ce qui explique ce revirement?

Nous pensons que les raisons de ce changement ne relèvent en rien d'une compréhension plus raffinée et plus intelligente de Nietzsche par Heidegger. Il n'est pas dû à une maturité que ce dernier a acquise en 1936 et qu'il n'a pas eue auparavant, ni non plus à l'observation stricte du principe herméneutique de l'anticipation de la perfection (*Aufgriff der Vollkommenheit*³⁴⁸) qui impose, comme première étape de l'interprétation, une appropriation des thèses de l'auteur et qui dicte de ne commencer la critique et la désappropriation que lorsque la première étape est franchie. La raison principale de ce changement de ton, pensons-nous, se trouve dans la radicalisation de la pensée heideggérienne elle-même. Quand, en 1920, cette pensée était absorbée par la fondation d'une philosophie de la vie originaire, les projets de Heidegger et de Nietzsche coïncidaient bien; et quand en 1927, le projet heideggérien s'est donné pour tâche la fondation d'une ontologie à partir d'une analytique du *Dasein*, même si les perspectives des deux penseurs ont commencé à s'éloigner l'une de l'autre, Nietzsche est demeuré un interlocuteur indéniable de Heidegger. Il a contribué à l'élaboration, non pas de la *Seinsfrage*, mais à l'élucidation des structures existentielles du *Dasein* et de sa temporalité. Mais quand ce même projet de la fin des années vingt s'est radicalisé et que l'ontologie fondamentale s'est heurtée à la question épineuse de la vérité et de la temporalité de l'Être lui-même, Heidegger ne pouvait que transporter cette interrogation radicalisée au cœur et au centre même de son dialogue avec Nietzsche. La logique d'appropriation et de désappropriation s'est imposée à cause de cette radicalisation. Elle n'est donc pas l'œuvre d'un changement de méthode, mais la conséquence directe du tournant heideggérien.

³⁴⁸ Voir sur ce sujet l'analyse minutieuse que Gadamer fait de ce concept et de celui de la soumission à l'autorité dans *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p 282-295.

Il est important de souligner ici que Heidegger n'a pas appliqué cette «logique» de l'appropriation et de la désappropriation uniquement à l'œuvre de Nietzsche. Il l'a également appliquée à *Être et temps*. La lecture des deux premiers cours et des *Beiträge* ont même montré que la désappropriation était beaucoup plus virulente avec *Être et temps* qu'avec les écrits de Nietzsche. La preuve est que la temporalité de l'estre a emprunté plus de motifs à la temporalité de l'Éternel retour et à l'historialité qu'elle implique qu'à la temporalité ekstatique. Le concept de lieu de l'instant (*Augenblicksstätte*) appartient plus au registre nietzschéen qu'au registre de l'analytique du *Dasein*. Il représente à cet égard un correctif à cette dernière dans la mesure où il a déplacé le centre de gravité de la question du temps, du futur vers l'Instant.

Le dialogue Heidegger-Nietzsche n'était pas donc fructueux seulement dans une seule étape du chemin de pensée de Heidegger. Il était tout aussi agissant dans les années vingt que dans la fin des années trente. Il n'était pas uniquement décisif quand il s'agissait d'élaborer les concepts de la vie, de la mort et de l'histoire, il l'était tout autant lors du dégagement des grands axes de la temporalité de l'estre. Nietzsche n'était pas un penseur que Heidegger a réussi à laisser derrière quand l'ontologie fondamentale a pris le chemin de la vérité de l'estre.

Bibliographie

1 Titres des textes allemands de Martin Heidegger les plus fréquemment cités :

1925, *Gesamtausgabe*, t. 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1979, 1988, 1994.

1927, *Gesamtausgabe*, t. 2, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1977.

1936, *Gesamtausgabe*, t. 43, *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst*, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1985.

1936, *Gesamtausgabe*, t. 44, *Nietzsches metaphysischerundstellung im abendländischen Denken, Die Ewige Wiederkehr des Gleichen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1986.

1936-1938, *Gesamtausgabe*, t. 65, *Beiträge zur Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1989, 1994, 2003.

2 Titres des textes français ou anglais de Martin Heidegger :

1915, *Traité des catégories de la signification chez Duns scot*, Paris Gallimard, 1970.

1919, *Cours du Kriegsnotsemester Towards the definition of philosophy*, London, New Brunswick, NJ. Athlone Press, 2000.

1919-1921, Remarques sur la « Psychologie der Weltanschauungen » de Karl Jaspers, tr. fr. P. Collomby, in *Philosophie*, n 11-12, été, automne 1986, p 3-24.

1920-1921, *Cours du semestre d'hiver 1920-1921, The phenomenology of religious life*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 2004, 266 pages.

1921-1922, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote, (Tableau de la situation herméneutique)*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992, Traduction et préface de Jean François Courtine.

1923 *Session d'été, Ontology-The Hermeneutics of Facticity*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, traduit par John van Buren.

1924, *Le concept de temps*, tr. fr. M. Haar et M. de Launay, in Michel Haar (éd), *Heidegger, op. cit.*, p 27-38. Le texte est initialement une conférence que Heidegger a prononcée le 25 juillet 1924 devant la société théologique de Marburg.

1924-1925, Session d'hiver, *Platon : Le sophiste*, Paris, Gallimard, 2001.

1925, session d'été, *History of the concept of time: Prolegomena*, Bloomington: Indiana University Press, 1985, traduction de Theodore Kiesel. Ce texte vient tout juste de paraître en traduction française, *Prolégomènes à l'histoire du concept du temps*, Paris, Gallimard, 2006.

1927, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1983. Traduction : Emmanuel Martineau.

1927, session d'été, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, traduit par Jean François courtine.

1928, session d'été, *The metaphysical foundations of logic beginning from Leibniz*, Bloomington, Indiana University Press, 1984. Traduction: Michael Heim.

1928-1929, session d'hiver, *Introduction à la philosophie*, tr. fr. H. Crétella, Gallimard, Paris (à paraître).

1929, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953. Traduit par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel

1929, Qu'est ce que la métaphysique, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p 23-84. Ce texte comporte une Postface ajoutée par Heidegger en 1943 et une introduction ajoutée en 1949.

1929-1930, session d'hiver, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique, monde, finitude, solitude*, Paris, Gallimard, 1992. Traduction : Daniel Paris.

1930, session d'été, *De l'essence de la liberté humaine, Introduction à la philosophie*, Paris, Gallimard, 1987. Traduction: Emmanuel Martineau. Ce cours a été professé en même temps où Heidegger composait la première version de *De l'essence de la vérité*.

1930, De l'essence de la vérité, in *Question I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p 161-194.

1931-1932, session d'hiver, *De l'essence de la vérité. Approche de l'«allégorie de la caverne» et du Théétète de Platon*, Paris, Gallimard, 2001.

1930–1934, La doctrine de Platon sur la vérité, in *Questions I et II*, Paris Gallimard, 1968, p 427-469.

1934-1935, session d'hiver, *Les Hymnes de Holderlin : La Germanie et le Rhin*, Paris, Gallimard, 1988. Traduction : François Fedier et Julien Hervier.

1935, L'origine de l'œuvre d'art, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p 13-98. Ce texte comporte un supplément ajouté en 1960.

1935, Introduction à la métaphysique, Paris, Gallimard, 1967.

1935-1936, session d'hiver, *Questions fondamentales de métaphysique* publiée sous le titre, *Qu'est-ce qu'une chose*, Paris, Gallimard, 1971. Traduction : Jean Reboul et Jacques Taminiaux.

1936-1937, session d'hiver, La volonté de puissance en tant qu'art (version modifié du cours), in *Nietzsche I*, tr. fr. P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, p 11-199.

1937, semestre d'été, L'éternel Retour du Même (version modifiée), in *Nietzsche I*, op. cit., p 201-366.

1937, *Contributions to philosophy (from Ereignis)*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1999, traduction: Parvis Emad and Kenneth Maly.

1936–1946, Dépassement de la métaphysique, in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p 80-115

1938, L'époque des «conceptions du monde», in *Chemins*, op. cit., p 99-146.

1939, L'éternel retour du même et la volonté de puissance, in *Nietzsche II*, tr. fr. P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, p 7-27.

1940, Ce qu'est et comment se détermine la Physis (Aristote, Physique B1), in *Questions II*, op. cit., p 165-276.

1940, Le nihilisme européen in *Nietzsche II*, op. cit., 31-203.

1940, La métaphysique de Nietzsche, in *Nietzsche II*, op. cit., 207-266.

1941, La métaphysique en tant qu'histoire de l'être, in *Nietzsche II*, op. cit., p 321-365.

- 1941, Projets pour l'histoire de l'être en tant que métaphysique, in *Nietzsche II*, op. cit., p 369-387.
- 1941, La remémoration dans la métaphysique, in *Nietzsche II*, op. cit., 391-399.
- 1942-1943, Hegel et son concept de l'expérience, in *Chemins*, op. cit., p 147-252.
- 1943, Le mot de Nietzsche «Dieu est mort», in *Chemins*, op. cit., p 243- 322.
- 1943, Aletheia, in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p 311-342.
- 1944- 1945, Pour servir de commentaire à «Sérénité», in *Question III* juste après le texte intitulé Sérénité.
- 1944-1946, La détermination ontologico-historiale du nihilisme, in *Nietzsche II*, op. cit., p 267-318.
- 1946, Lettre sur l'humanisme, in *Question III*, op. cit., p 63-127.
- 1946, La parole d'Anaximandre, in *Chemins*, op. cit., p 387-449.
- 1947, L'expérience de la pensée, in *Questions III*, op. cit., p 17-42.
- 1948, Le chemin de compagne, in *Questions III*, op. cit., p 9-16.
- 1949, Le tournant, in *Question IV*, op. cit., p 307-322.
- 1950, La chose, in *Essais et conférences*, op. cit., p 194-223.
- 1951, Logos, in *Essais et conférences*, op. cit., 249-278.
- 1951, Bâtir Habiter Penser, in *Essais et conférences*, op. cit., p 170-193.
- 1952, Que veut dire penser ? in *Essais et conférences*, op. cit., p 151-169.
- 1953, La question de la technique, in *Essais et conférences*, op. cit., 9-48.
- 1953, Science et méditation, in *Essais et conférences*, op. cit., 49-79.
- 1953, Qui est le Zarathoustra de Nietzsche, in *Essais et conférences*, op. cit., 116-150.

- 1955, Qu'est ce que la philosophie, in *Questions II*, op. cit., p 315-346.
- 1955, Contribution à la question de l'être, in *Questions I*, op. cit., p 195-252.
- 1957, Identité et différence, in *Questions I*, op. cit., p 253-310.
- 1959, Le chemin vers la parole, in *Acheminement vers la parole*, op. cit., p 225-258.
- 1962, Lettre à Richardson, in *Questions IV*, op. cit., p 338-351.
- 1962, Temps et Être, in *Question IV*, op. cit., p 190-276.
- 1963, Mon chemin de pensée et la phénoménologie, in *Questions IV*, op. cit., 321-339. Cette conférence est suivie d'un appendice datant de 1969
- 1964, La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, in *Question IV*, op. cit., p 277-306.
- 1965, *L'affaire de la pensée*, Paris, Éditions T.E.R, 1990.
- 1969, La compréhension du temps dans la phénoménologie et dans la pensée de la question de l'être, in *Question IV*, op. cit., p 352-354.

3 Bibliographie générale

- Couturier, Fernand, *Monde et être chez Heidegger*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971.
- Crépon, Marc (dir.), *L'Herne, Nietzsche*, Paris, Éditions de l'Herne, 2000.
- Dastur, Françoise, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain, Paris, Éditions Peeters, 2003.
- Greish, Jean, *Ontologie et temporalité*, Paris, P.U.F, 1994.
- Greish, Jean, *L'arbre de vie et l'arbre de la connaissance*, Paris, Cerf, 2000.
- Grondin, Jean, *Le tournant dans la pensée de Heidegger*, Paris, P.U.F, 1987.
- Haar Michel, *La fracture de l'histoire*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1994.

- Haar Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Million, 1990.
- Haar, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993.
- Haar, Michel, *Par-delà le nihilisme*, Paris, P.U.F, 1998
- Janicaud, Dominique, *Lectures de l'ontologie fondamentales*, Grenoble, Jérôme Million, 1989.
- Janicaud, Dominique et Mattéi, Jean-François, *La métaphysique à la limite*, Paris, P.U.F, 1983.
- Kisiel, Theodore, *The genesis of being and time*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- Kisiel, Theodore and Van Buren, John(ed), *Reading Heidegger from the start*, Albany, State University of New York Press, 1994.
- Krell, David Farrell, *Daimon life*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1992.
- Marion, Jean-Luc, *Réduction et donation*, Paris, P.U.F, 1989.
- Marx, Werner, *Heidegger and the tradition*, Evanston, North western University Press, 1971.
- Mc Neill, William, *The glance of the eye*, Albany, State University Of New York Press, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1977.
 - Deuxième considération inactuelle*, Paris, Garnier Flammarion, 1988.
 - Le gai savoir*, Paris, Gallimard, 1950.
 - Humain, trop humain*, t1 et t2, Paris, Gallimard, 1968.
 - Aurore*, Paris, Gallimard, 1970.
 - Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Garnier Flammarion, 1996.
 - Crépuscule des idoles*, Paris, Garnier Flammarion, 1985
 - Fragments posthumes sur l'éternel retour*, Paris, éditions Allia, 2003.
 - La volonté de puissance*, t1 et t2, Paris, Gallimard, 2000.

- Pöggeler, Otto, *La pensée de Martin Heidegger*, Paris, Aubier, 1967. Traduit par Marianna Simon.
- Schürmann, Reiner, *Les hégémonies brisées*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1996, p 639-773.
- Taminiaux, Jacques, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 1995.
- Vallega-Neu, Daniela, *Heidegger's Contributions to Philosophy, an introduction*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2003.
- Vattimo, Gianni, *Au-delà de l'interprétation*, Bruxelles, De Boeck Université, 1997.
- Vattimo, Gianni, *Introduction à Heidegger*
- Vattimo, Gianni, *Éthique de l'interprétation*, Paris, La découverte, 1991.

4 Articles

- Beaufret, Jean, Qu'est ce que la métaphysique, in *Heidegger Studies*, V 1, 1985, p : 101-117.
- Courtine, Jean François, The preliminary conception of phenomenology and the problematic of truth in «Being and time», in *Martin Heidegger, Critical assessments I*, London and New York, Routledge, (edited by Christopher Macann) 1992, p: 69-93.
- Courtine, Jean-François, Les « Recherches logiques » de Martin Heidegger, de la théorie de jugement à la vérité de l'être, in *Heidegger 1919-1929, de l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.
- Courtine, Jean-François, L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction, in *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, P.U.F, 1984. p 211-245.
- Courtine, Jean-François, Métaphysique et ontothéologie, in *La Métaphysique*, (édité par Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois), Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1999, p 137-157.

-Courtine, Jean-François, Le préconcept de la phénoménologie et de la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit*, in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, London, Kluwer Academic Publisher, p 81-106.

-Dastur, Françoise, Le projet d'une chronologie phénoménologique, in *Heidegger 1919-1929*, Paris 1996, p : 113-129.

-Dastur, Françoise, La constitution ekstatique-horizontale de la temporalité, in *Heidegger studies*, vol. 2

-Greisch, Jean, La «Tapisserie de la vie ». Le phénomène de la vie et ses interprétations dans les Grundprobleme der phänomenologie (1919-1920), in *Heidegger 1919-1929*, Paris, 1996, p : 131-152.

-Greish, Jean, Looking metaphysics in the face, in *Martin Heidegger, critical assessments I*, London and New York, Routledge, 1992, editeur: McCann Christopher, p: 330- 353.

-Grondin, Jean, L'herméneutique dans *Sein Und Zeit*, in *Heidegger 1919-1929*, Paris, Vrin, 1996, p: 179-192.

-Haar, Michel, Le moment, l'instant et le temps-du-monde (1920-1927), in *Heidegger 1919-1929*, Paris, Vrin, 1996.

-Jamme, Christophe, Être et temps de Heidegger dans le contexte de l'histoire de sa genèse, in *Heidegger 1919-1929*, Paris, Vrin, 221-236.

-Janicaud, Dominique, Phénoménologie et métaphysique, in *La Métaphysique*, (édité par Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois), Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1999, p : 117-128.

-Kisiel, Theodore, L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation, in *Heidegger 1919-1929*, Vrin, 1996, p : 205-219.

-Jean Luc Marion, L'étant et le phénomène, in *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, P.U.F, 1984, p : 159-209, (sous la direction de J-L Marion et G Planty-Bonjour).

-Maggini, Golfo, La première lecture heideggérienne de l'éternel retour, in *Dialogue XXXIX*, 2000, p :25-52.

-Marion, Jean Luc, La science toujours recherchée et toujours manquante, in *La Métaphysique*, (édité par Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois), Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1999, p : 13-36.

-Marquet, Jean-François, Genèse et développement d'un thème : l'isolement, in *Heidegger 1919-1929*, Paris, 1996, p : 193-204.

-Mattéi, Jean-François, Le quadruple fondement de la métaphysique, in *La Métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, (édité par Jean-Marc Narbonne et Jean-Luc Langlois), Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1999, p 203-228.

-Mattéi, Jean-François, L'étoile et le sillon : l'interprétation de l'être et de la nature chez Platon et Aristote, in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, London, Kluwer Academic Publishers, p : 43-66.

-Pöggler, Otto, Being as appropriation, in *Martin Heidegger, critical assessments I*, London and New York, Routledge, 1992, éditeur, McCann Christopher, p: 279-309.

-Ruggenini, Mario, Finitude de l'existence et question de la vérité : Heidegger 1925-1929, in *Heidegger 1919-1929*, Paris, Vrin, 1996, p : 153-177.

-Schüssler, Ingeborg, Le Sophiste de Platon chez Heidegger, in *Heidegger 1919-1929*, Paris, Vrin, 1996.

-Sheehan, Thomas, Hermeneia and Apophansis: The early Heidegger on Aristotle, in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, London, Kluwer Academic Publisher, p 67-80.

-Taminiaux, Jacques, Les deux maîtres de la phénoménologie face à la métaphysique, in *La Métaphysique*, (édité par Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois), Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1999, p 129-136.

-Taminiaux, Jacques, Poésis et Praxis dans l'articulation de l'ontologie fondamentale, in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, London, Kluwer Academic Publishers, p : 107-125.

-Vande Wiele Joseph, Heidegger et Nietzsche, la question de la métaphysique, in *Revue philosophique de Louvain*, 1968, n :66, p : 435-486.

-Volpi, Franco, La question du logos dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote, in *Heidegger 1919-1929, de l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p : 33-65.

-Volpi, Franco, Wittgenstein et Heidegger: le dépassement de la métaphysique entre philosophie analytique et philosophie continentale, in *La Métaphysique*, (édité par Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois), Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1999, p : 61-89.

-Volpi, Franco, Dasein comme Praxis: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote, in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, London, Kluwer Academic publishers, p 1-41.

-Wiehl, Reiner, Heidegger, hermeneutics and ontology, in *Critical assessments*, London and New York, Routledge, 1992, éditeur, McCann Christopher, p: 257-278.

-Von Herrman, Fiedrich-Wilhelm, La fin de la métaphysique et l'autre commencement de la pensée. A propos du tournant de Heidegger, in *Cahiers philosophiques*, n 41, décembre 1989, p : 45-72. Traduction: Gérard Guest

-William, McNeill, Metaphysics, Fundamental Ontology, Metontology 1925-1935 in *Heidegger Studies*, V 8, 1992, p: 63-79.

