



HAL
open science

Heidegger, Nietzsche : d'une historicité l'autre

Léo Deidda

► **To cite this version:**

| Léo Deidda. Heidegger, Nietzsche : d'une historicité l'autre. Philosophie. 2015. dumas-01194813

HAL Id: dumas-01194813

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01194813v1>

Submitted on 7 Sep 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

UFR de Philosophie

Année 2014-2015

DEIDDA Léo
Mémoire de deuxième année de Master
Philosophie contemporaine

Heidegger, Nietzsche : D'une historicité l'autre.

Sous la direction de :
Jocelyn Benoist

Sommaire

Remarques préliminaires qui pourra se présenter comme introduction

I De la « philosophie de l'histoire » à *Sein und Zeit*

- 1- Quoi de l'histoire ?
- 2- Contexte de la connaissance historique en Allemagne

II Heidegger : du Dasein à l'historicité du Dasein

- 1- De la temporalité
 - a- *Sein und Zeit* : le grand livre du *sum*
 - b- Etre et existence
 - c- Etre et souci
 - d- Etre et temporalité
 - e- Je vais mourir, mais pour l'instant « ça va », j'ai le temps : mort à crédit
- 2- De l'historicité
 - a- Qu'est ce qui est historique ?
 - b- Historicité authentique
 - c- Historicité inauthentique
 - d- Que tirer de tout cela ?
 - e- Contre le climat hégélien : le rideau tombe- cinquième acte

III D'un penseur l'autre : De *Sein und Zeit* à la *Seconde inactuelle*

- 1- Prologue
- 2- Des quatre possibilité de vie (§1)
 - a- Homme/animal ; avec le temps tout ne s'en va pas
 - b- Oubli actif : « Le temps du malheur, c'est l'oubli sans oubli, l'oubli sans possibilité d'oublier ».
 - c- Oubli, existence historique et « horizon »
- 3- Nietzsche, une ontologie du vivant historique ?
 - a- Histoire monumentale
 - b- Histoire antiquaire
 - c- Histoire critique

IV Nietzsche : intempesive critique.

- 1- Regard perspectif : le « pour » ou « contre » de la pensée
- 2- justice et objectivité (le « sans exigences » ?)
- 3- Par-delà l'objectivité

V Héritage et répétition; Heidegger Nietzsche, un pas de deux.

- 1- j'ai le passé de mon avenir
- 2- Interlude nietzschéen
- 3- De l'instant nietzschéen à l'instant heideggérien, la conséquence est-elle bonne ?

Pour ne pas conclure

Bibliographie

Heidegger, Nietzsche : d'une historicité l'autre.

« De toute manière il est de prime abord suspect de prendre appui sur ce qu'un auteur met lui-même à l'avant plan. Il s'agit bien plutôt de prêter attention à ce qu'il passe sous silence ». (Heidegger, *Cours sur le Sophiste*).

« Voici, oui certes voici seulement ce qu'est la *vengeance* même : contre le temps et contre son 'cela fut' le contre-vouloir de la volonté » <Diess, ja diess allein ist *Rache* selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr 'Es war.'> (Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 'De la Rédemption').

Remarques préliminaires qui pourra se présenter comme introduction.

S'interroger sur l'impensé de Nietzsche, c'est ne pas s'en tenir aux mots mais regarder derrière les lettres. Autrement dit, interpréter. Ce que nous voulons faire ici, c'est éclairer (et ce rétrospectivement) la radicale nouveauté de la pensée de Nietzsche quant au problème de l'historicité, de ce que Nietzsche appelle le « vivant ». Ce retour se fait à partir d'une indication de Heidegger dans le §76 de *Sein und Zeit*. Il s'agit, à partir de l'œuvre de 1927, de répéter une pensée ; « nous entendons par répétition d'un problème fondamental la mise au jour des possibilités qu'il recèle. Le développement de celles-ci a pour effet de transformer le problème considéré, et par-là même, de lui conserver son contenu authentique. Conserver un problème signifie libérer et sauvegarder la force intérieure qui est la source de son essence et qui le rend possible comme problème »¹. Ce mémoire n'a pas d'autres prétentions que de donner la parole à deux auteurs, les faire entrer dans un dialogue « authentique ». Laisser la parole à l'impensé de Nietzsche ; mais pour qu'il y ait de l'impensé (pour le comprendre) il faut que celui-ci habite la pensée. Sinon où irions-nous le chercher ? Il n'y a pas de Deus ex machina de la pensée, elle n'habite pas dans un quelconque monde et ne survole rien tel un 'esprit'. L'im-pensée est toujours-déjà ouvert par et dans la pensée².

Le but de ce travail est donc de suivre une indication de lecture. Celle que nous montre le Heidegger dans années 1920. Nous y sommes invités et, comme nous le savons, aucune invitation philosophique ne se refuse. L'invitation se concentre autour de plusieurs problèmes, mais pour le dire ici rapidement, le problème central est celui de la « vie », mieux de « l'existence ». Pour être plus précis, nous pourrions dire, de l'ek-sistence en tant qu'elle consonne avec l'ek-stase. Dire cela, c'est donc ancrer le problème dans celui du « temps », de la « temporalité ». Que signifie, pour celui qui « ek-siste », être-temps ?

Rappelons seulement que Nietzsche n'est cité, dans *Sein und Zeit*, qu'à deux reprises. La première apparition de Nietzsche se fait à la fin du §53 et est cité presque en guise de conclusion et ponctue l'analyse de l'être authentique du Dasein en son rapport à la mort :

« Le devenir-libre devant pour la mort propre libère de la perte dans les possibilités qui ne se pressent que de manière contingente, et cela en faisant comprendre et choisir pour la

¹ Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), trad. A. de Wälhens et W. Biemel, Gallimard, p. 261

² Eveiller une pensée « c'est rendre à l'état de veille, c'est laisser s'éveiller ce qui dort », Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique : monde, finitude, solitude* (1929/30), trad. Daniel Panis, Gallimard (1992), p.99 ; « éveil qui réveille ce qui dort » *ibid.* p.100. Parler de ce qui est absent et pourtant bien là- latent.

première fois authentiquement les possibilités factices qui sont en deçà de la possibilité indépassable. Le devancement ouvre à l'existence, à titre de possibilité extrême, le sacrifice de soi et brise ainsi tout raidissement sur l'existence à chaque fois atteinte. En avançant, le *Dasein* se préserve de retomber derrière soi et son pouvoir-être compris, et de 'devenir trop vieux pour ses victoires' (Nietzsche). »

Ces mots viennent de « De la libre mort » dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Dans ce passage, celui qui « meurt au juste temps » est en mesure de dire « moi ». Au cœur de la mienneté nietzschéenne se trouve inscrit un rapport à la mort comme devancement ; elle vient à moi parce que « je veux ». La liberté face à la mort est l'expression d'un certain rapport à la temporalité. Celui qui vit au juste temps, « celui-là seulement, qu'il soit victorieux ou combattant, est en droit de dire Moi. Lui seul est proprement individué et non pas superflu. 'Ma mort est ce dont je vous fais l'éloge, la libre mort, qui vient à moi parce que je veux'. La libre précurSION de la mort, l'adhésion à la perte de soi est au cœur de la *Selbstsucht* inhérente à la notion nietzschéenne de volonté de puissance. C'est donc la libre acceptation d'une existence finie qui constitue le premier point de rencontre de l'analyse heideggérienne et de l'enseignement de Zarathoustra. Et, dans ce cas comme dans l'autre, l'enjeu de cette adhésion est l'individuation la plus propre, par opposition à un mode d'être neutralisé, anonyme et faible, celui de la quotidienneté chez Heidegger, des superflus chez Nietzsche [...] La liberté pour la mort, une certaine temporalité, un certain type de compréhension, donc de rapport à la vérité, ont chez Nietzsche manifestement partie liée. »³

La seconde référence (au §76 de *SuZ* qui couronne « l'exposition du problème de l'historialité ») sera l'objet de ce travail, et, comme la première, elle relève d'une répétition philosophique, d'un geste de réappropriation sans distance et univoque. Cette relecture de Nietzsche à la lumière de Heidegger entraîne alors de nouvelles questions en tant qu'il nous est demandé de voir un supplément ontologique dans la pensée nietzschéenne⁴. Comment Nietzsche a-t-il déterminé l'homme ? Est-il, en son fond, compris comme temporel ? Quoi d'une « histoire » sur fond de temporalité (comme sens d'être existentielle du souci) ? Y a-t-il

³ Taminaux, J. *Lectures de l'ontologie fondamentale*, 'La présence de Nietzsche dans *Sein und Zeit*, p. 241.

⁴ « 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 suite à chaque fois déjà décidée, en tant que facticement existante, pour une historialité authentique ou inauthentique. Nietzsche, dans la deuxième de ses *Considération 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 », Heidegger, *SuZ* §76 [396].

déjà dans la pensée de Nietzsche un certain accord (unité) du jeu ekstatique (pur jeu des ekstases qui laisse sur place toute substantialité) ? Bref, quoi du vivant comme historique en son être ?

Ces (trop rapides) questions n'entraînent-elles pas un immense procès en inauthenticité des « conceptions » de l'histoire déjà existantes ? La pensée Nietzscheenne permet de poser (ou de re-poser) d'une manière radicalement nouvelle de nombreuses problématiques modernes (notamment à partir du prisme de l'utilité et de l'inconvénient) : qu'est-ce-que vivre historiquement ? Qu'est-ce qu'implique de déterminer l'homme comme être-historique ? A partir de là, comment comprendre « l'histoire » dès lors qu'on passe de l'ordre du « savoir » à celui de la « vie », c'est-à-dire dès qu'on abandonne la subjectivité comme point d'ancrage ?

I- De la « philosophie de l'histoire » à *Sein und Zeit*.

1- Quoi de l'histoire ?

Le sens du mot « histoire » peut être aussi bien celui du « savoir de l'histoire » que celui de la « réalité historique ». Un seul mot pour ces deux directions de sens. Le balancement de sens est très intéressant, comme si un sens (quand on l'interroge) n'allait pas sans l'autre. La réalité historique ne va pas sans un certain savoir d'elle-même ; elle dépend du savoir qu'on en a. C'est un tout autre rapport que celui de la Nature et du savoir scientifique. Pour qu'il y ait historique, histoire, un minimum de savoir historique est nécessaire. L'histoire, au sens de la discipline, doit être comprise dans son rapport à son objet tout autrement qu'entre la nature et la science de la nature en tant qu'il y a une certaine compréhension de soi (une historicité de la compréhension de nous-mêmes qui sommes déjà-là). La physique se comprend en rupture avec la compréhension première que nous avons de la nature. Dans l'historique est toujours impliqué quelque chose comme une conscience historique (« qui » nous sommes comme être historique). Cela renvoie à un passé ; le fait de se comporter de telle ou telle manière « vient » du passé. Ce qui compte c'est « venir ». La première fausse route serait de comprendre cela comme l'ensemble des faits humains du passé. Pourquoi cela ferait un ensemble, et pas, par exemple, un événement (ce qui fait sens et est singulier) ?

Le passé agit, est agissant. De fait, il détermine notre présent, c'est-à-dire ce que nous sommes. Cela vaut aussi pour notre histoire individuelle. Dire cela c'est dire que notre passé n'est pas mort, il n'est même pas passé comme disait Faulkner⁵. Le passé évanouit ne retourne pas au néant ; il peut toujours être réveillé. Le passé est toujours là, il est vivant pour nous (explicitement ou implicitement) et nous hante (et ça peut être dangereux quand les placards s'ouvrent). Un héritage sans testament (René Char). Nous reprenons à notre compte un passé, nous l'assumons – ou non. Ce lien entre le passé et le présent doit déterminer notre avenir. Ainsi nous pouvons dire que l'histoire se fait (tel quel c'est un non-sens) ; mais si on déformalise : tout homme avec d'autres, d'une manière libre, reprend cette détermination pour ouvrir un avenir, un possible, mais cela non pas de manière apaisée (comme si les individus

⁵ « The past is never dead ; it is not even past », Faulkner, *Requiem pour une nonne*, trad. M.-E. Coindreau, Paris, Gallimard, « Folio », 1957, p. 108.

étaient uniment liés autour d'un projet commun) mais comme et dans une conflictualité. Cette conflictualité est vraiment inhérente aux sociétés dites historiques. Les événements fondateurs (la Révolution française par exemple) sont toujours des objets disputés⁶. Le débat se montre dans des conflictualités présentes. L'événement est en lui-même toujours conflictuel quant à la recherche de son *sens*. Conflit qui est prolongé – avec une distance critique – dans un conflit d'interprétations historiographiques. Cependant, comprendre la réalité historique comme intrinsèquement conflictuel ne revient pas à en faire un pur et simple combat arbitraire. Il ne s'agit pas de lui dénier toute effectivité d'une connaissance objective. Si elle est interprétation, puis conflit (conflit des interprétations) elle n'est pas un *délire*. Il y a des faits. Et s'il y a conflit des interprétations, c'est d'abord parce que ce dont on parle, c'est « notre » histoire, et de fait il y a toujours une motivation : un « lieu » a telle ou telle histoire. La connaissance est toujours motivée⁷. En ce sens l'histoire n'est pas que l'effet du passé, elle implique un conflit pratique, qui peut prendre plusieurs formes. Bref, la connaissance historique est toujours à comprendre en son rapport à une situation historique.

Alors, à partir de ce que nous venons de dire, quoi d'une « philosophie de l'histoire » ? Les philosophies de l'histoire (le moment où l'on pense que l'histoire est intrinsèque à l'humanité de l'homme) naissent au XVIIIème siècle ; elles sont anthropogénétiques : un devenir où l'homme trouve à se déterminer. Continent nouveau qui s'ouvre qui se distingue de la Nature. S'épanouissent alors de nouvelles sciences, de nouveaux savoirs : *Geistwissenschaft* (sciences de l'esprit) en tant qu'elles se différencient des sciences de la nature, de manière méthodique. Si l'historien se trouve face à la singularité, alors il ne dispose pas de la possibilité de la « répétition », au sens des sciences de la nature (le processus expérimental peut, a priori, répéter), et ne peut procéder par explication (subsumer une chose sous une loi). De fait sa méthode sera différente en tant que son objet est tout autre (objet qu'elle a du mal à objectiver) ; on ne pourra pas passer par ces modèles nomologiques. On opposera à l'expliquer, le comprendre. Le modèle des sciences de la nature n'a aucune raison de valoir

⁶ Il y a toujours du fait dans les événements ; la révolution française compte d'innombrables faits. La différence se trouve dans le sens. On peut décrire la prise de la Bastille en son effectivité, comme pure et simple factualité. Or, on ne rencontre jamais une « Bataille », toujours une escarmouche (une catégorie factuelle). A ce titre, le 14 juillet n'est qu'une émeute de plus. Le problème est la singularité et l'unicité de l'événement qui fait sens. Où réside la singularité vraie d'un événement ? « Mais c'est surtout parce que la bataille *survole* son propre champ, neutre par rapport à toutes ses effectuations temporelles, neutre et impassible par rapport aux vainqueurs et vaincus, par rapport au lâches et aux braves, d'autant plus terrible pour cela, jamais présente, toujours encore à venir et déjà passée [...] 'Où' est la bataille ? », Deleuze, G., *Logique du sens* (1969), 'des singularités', Ed. de minuit.

⁷ Pierre Chaunu disait en 1982 : « je suis historien parce que je suis le fils de la morte et que le mystère du temps me hante depuis l'enfance ».

comme modèle épistémologique⁸. La nature ne se « fait » pas, elle se répète⁹ - différence qui n'existe pas dans le monde grec. Ainsi nous pouvons parler d'une supériorité des sciences de l'esprit quant à leur rigueur, leur sérieux et leur importance.

C'est à cette époque que naît ce que nous avons appelé la « conscience historique » (quelque chose de relativement récent). Raison et histoire : une lente anthropogénèse de l'homme. La première origine de la naissance de la conscience historique se fait avec les Lumières¹⁰. Mais elle naît aussi d'une réaction contre les lumières : du Romantisme allemand avec Herder. La réaction pré-romantique (Sturm und Drang) se fait au nom de la singularité historique (il ne faut pas faire litière de cette dernière) et proteste contre un point d'unité absolu. Herder interdit le jugement à portée universelle ; nous-mêmes étant toujours une singularité historique, il est inadmissible de comprendre les autres à partir d'un point de vue universel. Le refus de Herder est celui d'une histoire qui se jouerait dans le dos des peuples (ils ont tous la même dignité) ; chaque peuple a son temps, un sens qu'il a pour lui-même en tant qu'il exprime une facette de l'humanité¹¹. Le scandaleux pour Herder, c'est Kant, c'est-à-dire une réalisation progressive qui n'est voulue par personne où les générations passées travaillent pour les générations futures : hypertrophie de la raison.

Mais pourquoi de l'histoire il devrait y avoir une philosophie ? De façon très générale on dit avec Shakespeare que « la vie est une fable, pleine de bruit, et de fureur racontée par un idiot, et qui ne signifie rien », et avec Schopenhauer que l'histoire humaine « est la même chose mais autrement ». Or, Avec l'époque moderne apparaît quelque chose que l'on appelle « philosophie de l'histoire ». La « philosophie de l'histoire », face à cette idiotie de la fable du monde, cherche à donner un sens à l'histoire. Ce qui marque le XVIIIème et qui s'étend jusqu'à nos jours, c'est le caractère historique de l'existence humaine. L'histoire en sa conceptualisation entre en scène. Ainsi la philosophie s'arme de concepts et de catégories pour comprendre l'histoire et le caractère historique de l'humanité de l'homme.

⁸ L'Epistémologie de science de la nature permet « l'apparition d'un monde où l'étant prend valeur d'objet, essentiellement computable, tandis que l'homme devient dans son être-homme, c'est-à-dire dans sa pensée, le sujet qui maîtrise le calcul de l'objet », Granel, G., *Apolis, 'Monoculture'*, Ed. T.E.R.

⁹ Et Schiller de dire : « L'individu et l'espèce humaine ne parcourent le cycle complet de leur destinée qu'en passant par trois phases de développement : à l'état physique l'homme subit la nature ; à l'état esthétique il s'affranchit d'elle ; à l'état moral il la domine », *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, lettre XXIV.

¹⁰ Les Lumières : une histoire de l'humanité comme réalisation d'un universel humain ; elle unit l'histoire comme processus d'accomplissement et la raison là où les Classiques séparaient (Descartes).

¹¹ Herder est le penseur de la diversité culturelle, du respect et d'une nouvelle valorisation du peuple en son authenticité à travers, par exemple, les « Volkslieder ». Des penseurs comme Hegel et Husserl ne comprennent pas l'histoire de l'Europe comme une histoire contingente, mais comme le lieu d'une histoire de la raison. Une histoire qui produit un homme universel, s'arrachant à sa particularité et voulant que l'autre face de même.

2- Contexte de la connaissance historique en Allemagne.

Quant à ce bref rappel, nous ne prétendons en aucun cas apporter quelque chose de nouveau ; nous nous contentons de « suivre », d'une certaine manière, la brillante étude de Jeffrey Andrew Barash dans le chapitre intitulé « le problème du sens de l'histoire dans la pensée allemande du XIX^{ème} siècle » (dans *Heidegger et le sens de l'histoire*).

Le XIX^{ème} voit le déclin des systèmes idéalistes allemands et l'apparition de disciplines spécialisées dans la recherche empirique. Émerge deux courants : le naturalisme d'une part, et le renouveau de l'idéalisme allemand de l'autre.

Après 1850, le naturalisme « se fonde sur l'hypothèse selon laquelle il convient, pour expliquer le fonctionnement de la réalité en tant que totalité, de tirer des inférences extra-empiriques à partir des sciences naturelles »¹² ; l'autre courant, lui, opère un retour « à l'attitude prudente et critique prônée par Kant, attentif aux limites de la raison humaine dans son lien avec les données de l'expérience, alors même que les systèmes idéalistes allemands s'étaient donné pour tâche de dépasser les limites que le domaine empirique semblait imposer »¹³. Des penseurs reçoivent alors le nom de « philosophes critiques de l'histoire » « dans la mesure où chacun d'entre eux élabore une théorie de l'histoire qui dénonce les illusions de toute prétention à saisir une signification capable d'englober la réalité et en appelle à une appréciation plus rigoureuse de la diversité des époques, des cultures et de leurs vérités normatives. C'est ainsi que peu à peu s'impose la conviction, alors inédite, que la conscience humaine ne peut avoir qu'une compréhension contingente du critère normatif de vérité, qu'elle saisit dans une perspective qui lui est propre, et que cette compréhension s'exprime essentiellement sur le mode historique- ou historicité (*Geschichtlichkeit*)- de l'expérience humaine »¹⁴.

Ce qui émerge dans ce contexte c'est le problème de la signification de l'histoire. Yorck et Dilthey « avait pleinement conscience de ce que la pensée historique moderne impliquait la liquidation de ce qu'ils considéraient comme une présupposition métaphysique injustifiée, à savoir que la vérité reposait sur des fondements anhistoriques, comme le voulaient les

¹² Barasch, J.A., *Heidegger et le sens de l'histoire*, Galaade Editions, 2006, p. 34.

¹³ *Id.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 35.

traditions intellectuelles occidentales »¹⁵. Et Yorck de dire « la non-historialisation du philosophe m'apparaît, au point de vue méthodique, comme un résidu métaphysique »¹⁶.

A la fin du XVIII^{ème} siècle, la pensée montre que la vérité « s'incarne dans le mouvement historique d'une culture ou d'une nation particulière »¹⁷. C'est Herder qui illustre ce changement de perspective. L'histoire n'est ni progrès (aucun peuple ne travaille pour un autre), ni universalisation¹⁸. Herder, c'est le relativisme historique : tous les peuples sont « à égale distance de Dieu ». En réaction à Kant (et aux Lumières) apparaît alors l'historicisme : le dénie d'un point de vue rationnel surplombant l'histoire. Chaque peuple réalise, à sa façon, une humanité particulière¹⁹. Chaque nation, société, déploie pour elle-même une potentialité. Dire cela c'est adopter un point de vue relativiste ; comprendre une époque, c'est adopter son point de vue (un point de vue normatif immanent à la société considérée. Ce point de vue qui pense la pluralisation des instances culturelle met la raison en crise. En ce sens, Herder « est bien le précurseur de la conception historiciste du XIX^{ème} siècle selon laquelle les critères culturels divergents qui émergent à travers l'histoire revêtent un sens compréhensible et valable chacun dans son propre contexte, mais obscur dès lors qu'il est assujéti à un critère étranger, nécessairement inapproprié- comme, par exemple, aux présupposés du XVIII^{ème} siècle concernant l'universalité de ses propres idées sur la rationalité »²⁰.

Herder (et l'on peut ajouter Schleiermacher) a fortement participé à l'émergence d'une pensée qui enracine la saisie de la vérité dans la perspective de la culture historique dans laquelle cette dernière s'enracine ; et pourtant ils partagent avec les Lumières la conviction « selon laquelle l'histoire est un tout d'unité et de sens et, tout en affirmant que ce tout est

¹⁵ *Ibid*, p. 36.

¹⁶ Cité par Heidegger dans *Sein und Zeit* §77 [402].

¹⁷ Barasch, *loc. cit.* p. 37

¹⁸ Avec Kant, ce que la philosophie apporte c'est l'Idée téléologique. La volonté agit suivant la représentation d'un but qu'elle fait advenir. Au delà des intérêts individuels se dégage comme un ordre. L'idée a une fonction régulatrice et non constituante, et ne correspond à aucune intuition sensible (ne se présente pas dans l'intuition). Il s'agit alors de comprendre l'histoire sous l'unité d'un sens téléologique (et la téléologie réalisée, c'est la morale elle-même ; l'histoire accouche de la morale). Se manifeste quelque chose comme un dessein. Chaque génération est un maillon. Quand on regarde en arrière, les générations ont travaillé pour nous- à l'aveugle. Cette idée du « progrès » est une nouveauté ; il s'agit d'une nouvelle façon de comprendre la modalité du temps historique. Nous sommes dans l'époque historique pour dire ça (au 17^{ème} siècle, seul Pascal dit cela quant à la connaissance).

¹⁹ « Herder expose en des termes novateurs les enjeux de la divergence normative, et cela à la fois contre la tendance à l'universalisation des critères de rationalité qu'il identifiait comme propre à son siècle et contre la supposition, pour lui erronée, que le cours de l'histoire, compris en tant qu'entité unifiée, manifesterait un progrès de l'humanité en termes de culture ou d'éducation, depuis les origines préhistoriques jusqu'à l'époque contemporaine », Barasch, *loc. cit.* p. 37.

²⁰ *Ibid*, p.38.

inaccessible à l'entendement humaine, ils s'emploient à le rattacher à ce qu'ils considèrent comme sa fondation sacrée et impénétrable »²¹.

Au milieu du XIX^{ème} siècle (et cela sera important quand nous aborderons la critique nietzschéenne de la modernité) les universités allemandes « vont jusqu'à douter de la légitimité de toute prétention métaphysique, tout en conservant de l'héritage de Hegel la conviction concernant le sens du processus historique et la cohérence des normes de vérité affirmées dans les différentes périodes de l'histoire, en dépit de la diversité et du changement »²².

Quid de la pensée de Hegel ? Pour Hegel, la conscience est toujours le mouvement de la séparation ; il va s'agir de combler cette scission. La conscience de l'objet suppose toujours une conscience de soi. Mais il y a une autre conscience de soi ; le mouvement de la reconnaissance est ce mouvement qui va combler la différence entre moi et autrui. Une réciprocité mouvementée où va apparaître l'esprit (qui est toujours comblement). Ce mouvement vaut comme structure de toute conscience de soi (anhistorique). Ce mouvement, cette structure du mouvement de la conscience n'a de réalité que « dans » l'histoire comme réalisation concrète, incarnée dans des réalisations de l'histoire. Le « Geist » n'est pas un fantôme qui nous hante, c'est le système concret des rapports des individus entre eux, formant un monde (éthique, politique, religieux) exprimé de leur point de vue. C'est le monde humain particulier où l'individu se sait lui-même un individu dans la relation qu'il entretient aux autres. D'une totalité structurelle à une autre (peuple à l'autre) il y a un enrichissement, un progrès.

L'Esprit se réalise dans le concret de l'histoire humaine : manifestation de l'Esprit à lui-même dans l'histoire. Cette dernière se comprend comme conquête par les hommes de leur autonomie et reconnaissance par les autres. Cette conquête de l'Esprit est la monstration du déploiement du rapport humain dans son rapport libre concret. Il y a Esprit dès lors que le « je » est « nous » et « nous » est « je » ; cela se passe dans le lien vivant de la reconnaissance (Et l'éthicité sera ce qui est entre nous et qui constitue le « nous » et les « je »). Ma subjectivité n'a de sens que dans le rapport à autrui. Rabattement de la verticalité du désir sur

²¹ Barasch, *Ibid*, p. 40. En effet, Herder écrit « Le Créateur est le seul qui puisse penser toute l'unité d'une nation et de toutes les nations dans toute leur diversité sans que cela fasse disparaître à ses yeux l'unité » (*Une autre philosophie de l'histoire*) ; et Schleiermacher de dire « si vous devez pressentir une sublime unité, une cohérence puissamment pensée, il fait nécessairement qu'elle se trouve, au-delà de la tendance générale à l'ordre et à l'harmonie, dans le rapport singulier qui ne se laisse pas entièrement comprendre par lui seul » (*De la religion*).

²² Barasch, *ibid*, p. 45.

l'horizontalité d'un rapport avec autrui. L'esprit n'a de sens que dans le *Volk*. La distinction entre individu et peuple est, pour Hegel, dépourvue de sens (ou abstraite). Il n'y a des individus que comme membre d'un peuple ; la conscience de soi n'est concrètement ce qu'elle est à partir des autres consciences de soi. Je ne deviens moi-même que sous un peuple de façon déterminée.

L'Esprit est ce qui supprime la scission intérieure et extérieure ; nous devons comprendre cela par l'immanence des rapports humains. Et cela opère une grande découpe de l'étant ; d'une part, la nature (ce qui tourne en cercle et revient toujours au-même), d'autre part, l'histoire (l'Esprit est l'histoire : profondeur spirituelle d'un peuple). L'Esprit est ce qui est Histoire. Et toute l'histoire peut se comprendre par la libération des hommes. L'homme est naturellement libre, cependant cela met du temps à se formuler. Tant qu'on ne sait pas qu'on est libre, on est esclave et on s'y complait. La coexistence des individus en tant que libre n'est pas donnée au départ (la pensée de Hegel nous invite à ne pas penser en termes fixés). L'histoire comme mouvement de l'Esprit est l'advenue des libertés de chacun dans un peuple. L'esprit n'est qu'en agissant, ne se développe qu'en histoire concrète. Le déchirement se résout dans une certaine architecture de l'Etat. Toute la réflexion hégélienne est une immense réflexion sur la capacité à faire des sociétés humaines (sous le prisme de l'unité), à partir de la manière dont la raison se réalise dans l'histoire. *Totale historisation de la raison et rationalisation de l'histoire.*

Donc au début du XIXème siècle, à côté de l'idéalisme allemand, on voit naître un comportement plus empirique quant à l'historiographie. Le paysage change :

Pour Ranke « l'histoire n'est pas faite d'idées *a priori*, fussent-elles le progrès où la raison, censées lui servir de fondement universel [...] Ranke fonde son raisonnement sur le constat de la diversité des époques historiques et des nations qui les composent, chaque époque manifestant ses propres tendances dominantes par rapport au mouvement immanent d'une pluralité de principes qui animent le développement des différentes nations. Très critique à l'égard de la méthode qui consiste à faire dériver une existence historique réelle des axiomes universels d'une totalité présumée, il invite à reconstruire les histoires nationales et les époques historiques par un travail sur les archives, les documents étant vérifiés de façon

rigoureuse et avec minuties. Il s'agit de rétablir le véritable cours des événements de manière à raviver les modèles normatifs propres à une époque donnée »²³.

Le milieu du XIX^{ème} va voir se développer (et ce en Europe) ce qu'on peut appeler la vision naturalise du monde : « le naturalisme prétend occuper le domaine traditionnellement dédié à la philosophie en remplaçant la compréhension intellectuelle du monde comme totalité par des méthodes des construction de lois »²⁴. Ce naturalisme se donne comme un matérialisme. Et Windelband de dire « dans la littérature au sens large, le matérialisme occupa une place prédominante durant des décennies »²⁵. Il s'agit de vider la réflexion de toute métaphysique, de tout fond « idéaliste ». (Avenarius et Mach p 55 Barasch).

Face à cela, va émerger une pensée qui retourne du côté de Kant²⁶. Ce néokantisme se donne dans des penseurs tels que Windelband et Rickert (Natorp et Cohen sont du côté des sciences de la nature et des mathématiques). Il s'agit pour eux de libérer la pensée humaine et de développer une philosophie critique de l'histoire. « D'un point de vue critique, les deux penseurs jugent que la compréhension historique est incompatible avec toute forme de spéculation métaphysique qu'elle soit fondée sur des préceptes naturalistes ou idéalistes. Chacun d'eux cherche à démontrer la singularité de la pensée historique, qu'il tente de distinguer de la logique des sciences naturelles dans leur application strictement empirique »²⁷.

A cette conception néokantienne de l'histoire vont s'opposer deux penseurs : Husserl et Dilthey. Tout deux « conçoivent la possibilité, face à l'historicité du monde humain, d'atteindre une cohérence systématique des critères normatifs de la vérité »²⁸. Dans *La Philosophie comme science rigoureuse* « Husserl y fustige le naturalisme et plus

²³ Barasch, *op. cit.* p. 49. Notons que si Ranke maintient une distinction « entre le philosophe et l'historien : au premier la tâche de déterminer les principes premiers a priori, au second celle d'étudier la réalité empirique concrète » (*ibid*), du côté heideggérien « la 'hiérarchie fondationnelle' entre l'historicité propre du Dasein de l'historien et son activité de connaissance signifie la compréhension de la connaissance à partir de son 'accomplissement' comme historique. Accomplissement, et pas 'insertion' dans l'histoire objective, où la question se poserait de 'l'objectivité' impartiale de la 'vision' du passé, au sens de Ranke. Justement, il s'agit de comprendre la connaissance historique autrement qu'à partir d'une 'vision théorique' ou à partir d'une temporalité nivelée », Dubois, C., *Heidegger. Introduction à une lecture*, Ed. du Seuil, 200, p. 194.

²⁴ Barasch, *ibid*, p.53

²⁵ Windelband, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX Jahrhunderts*

²⁶ « Aussi la renaissance de Kant joue-t-elle un rôle central dans le débat sur l'orientation de toutes les disciplines humanistes, la pensée transcendantale servant de rempart contre la vision naturaliste du monde et la manière dont elle réduit les critères normatifs à des fonctions à l'intérieur d'un monde interprété en termes mécanistes », Barasch, *ibid*, p. 57.

²⁷ Barasch, p.61. Et Heidegger met en avant leur importance dans la « bataille contre le rationalisme et la prédominance des sciences naturelles dans la pensée philosophique », Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 21 p. 85

²⁸ Barasch, *ibid*, p. 74.

particulièrement l'historisme (*Historizismus*), qu'il dénonce comme 'soit un *affaiblissement*, soit une *corruption* de la dynamique visant à constituer une science philosophique rigoureuse'. L'emploi chez Husserl du terme 'historisme', qui est, dans l'article, un synonyme de 'relativisme historique', est très significatif »²⁹.

Il s'agit pour Dilthey, dans la lignée des néokantiens, de donner des fondements scientifiques aux disciplines théoriques. Si par son intérêt pour les sciences humaines il se rapproche de Windelband et Rickert, quant au point de vue épistémologique il penche du côté des orientations réalistes du Husserl des *Recherches logiques*. La pensée de Dilthey (et il en va de même pour les penseurs allemands du XIX^{ème} siècle) cherche à « établir des méthodes de compréhension historique sur une base autonome, libre des empiètements de la métaphysique spéculative idéaliste ou des théories naturalistes qui visent à circonscrire la réalité humaine dans un système fermé de postulats théoriques »³⁰. Ce qui en ressort, c'est la limitation de l'entendement humain, « une conception de développement global de la pensée humaine que cette prose de conscience met en lumière ; troisièmement, l'analyse du rapport entre la compréhension historique d'une part, et les valeurs et critères normatifs cohérents de l'autre »³¹.

Tout cela manifeste l'émergence d'un questionnement quant à l'histoire, et la dimension historique de la pensée humaine. Ce mouvement est à la fois un « progrès » mais aussi une mise en avant des « limites » de l'entendement. La pensée critique est de fait une pensée des limites. Rickert écrit : « La philosophie est une science, et aucune science ne peut espérer mener son travail à bien un jour. Malgré cela, le philosophe systématique s'efforcera toujours de trouver une fin et une conclusion. Pour lui, rien n'est important si ce n'est ignorer le fait qu'il est un individu historiquement déterminé. Il doit être capable d'oublier l'histoire s'il veut lui-même faire de l'histoire. Pour l'historien, un tel oubli est écarté à jamais ».³²

Le « noumène », ou la compréhension totale et ultime, a déserté la pensée. « Cette superstition, qui soumet les travaux des historiens à un mystérieux processus alchimique pour convertir la matière brute du singulier en or pur de l'abstraction et pour forcer l'histoire à trahir son dernier secret, est au moins tout aussi aventureuse que le rêve du philosophe de la nature qui pensant, grâce à l'alchimie, arracher à la nature son dernier mot. Pas plus que la

²⁹ Barasch, *ibid*, p. 78.

³⁰ Barasch, *ibid*, p. 85.

³¹ Barasch, *ibid*, p. 86.

³² Rickert, *Wilhelm Windelband*.

nature, l'histoire ne peut nous livrer un tel dernier mot, un mot simple où s'énoncerait son sens véritable »³³ : finitude de l'entendement humain. Et l'histoire permet de mettre en avant cette finitude, cette limitation.

Georg Simmel « entreprend d'élargir au monde historique la conception kantienne de la compréhension. Comme Rickert, qui admire ouvertement son travail, Simmel affirme que toute pensée, qu'elle étudie les phénomènes naturels ou l'histoire, doit opérer une sélection entre une infinité de données possibles, et cette infinité exclut que l'on déduise de la particularité historique à la fois une métaphysique spéculative quelle qu'elle soit et les principes du naturalisme dont les présupposés naïfs voient dans les lois que la conscience discerne de simples copies du réel »³⁴.

Toutes ces pensées ont ceci en commun, qu'elles sont téléologiquement déterminées.

Pour terminer, laissons la parole à Barasch : « Cet exposé rapide des principaux représentants de la philosophie critique de l'histoire en Allemagne à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, qui a retracé l'évolution de la conscience scientifique vers une méthode plus empirique, nous aide à comprendre comment les méthodes historiques et inductives de compréhension sont devenues synonymes de pensée scientifique rigoureuse dans les sciences humaines, en tant qu'elles ont permis à une grande variété de disciplines d'affirmer leur autonomie en qualité de mode de réflexion spécifiquement adaptés à l'interprétation du monde humain »³⁵. Tout cela repose sur un présupposé fondamental : la croyance en un ensemble constant (« présence constante ») et stable de critères normatifs permettant une « systématisation objective des phénomènes humains »³⁶ mettant ainsi « fin » à une autre croyance : celle de l'idéalisme spéculatif (l'ontologie hégélienne). Toutefois, l'histoire du monde continue d'avoir en son sein « des lignes de continuité et revêt un sens profond que le théoricien, dans la perspective de son époque, peut saisir au moins partiellement, à la lumière de critères universellement valides, en fonction desquels la visée des normes du passé se dote de la capacité de les rendre objectivement compréhensibles »³⁷. Croyance en un sens objectif du monde historique donc. Et le sens du passé demeure toujours accessible.

³³ Dilthey, *Introduction aux sciences de l'esprit*.

³⁴ Barasch, *ibid*, p. 91.

³⁵ Barasch, *ibid*, p. 97.

³⁶ Barasch, *ibid*, p. 97.

³⁷ Barasch, *ibid*, p. 98.

Cependant, l'ampleur que prend la considération sur l'histoire peut apparaître comme un danger. Nietzsche avait déjà critiqué cet attachement de l'homme moderne à la compréhension historique (en tant que l'histoire devient seulement objet pour savants curieux). Il avait déjà montré comment la pensée historique peut devenir un danger, c'est-à-dire qu'elle est réduite à des faits se suivant les uns des autres. Le passé ne se trouve plus que dans les « bibliothèques »³⁸.

³⁸ « Nietzsche voit donc d'un mauvais œil l'essor d'un intérêt démesuré pour les problèmes historiques : cette focalisation sur le passé fait peser une grave menace sur la culture moderne et sur ses représentants qui risquent de devenir de purs épigones, d'autant plus incapables de créer qu'ils sont écrasés sous la connaissance détaillée qu'ils ont des créations du passé », Barasch, *ibid*, p. 101.

II- Du Dasein à l'historicité du Dasein

« A son tour, Martin Heidegger (1889-1976) reprend cette affirmation que l'existence humaine est, dans son essence même, historique et lui donne ses fondements conceptuels en l'intégrant dans une philosophie globale ; mais tout en admettant la spécificité des modes historiques modernes de la pensée il doute de leur capacité à exprimer le sens authentique du passé, et cela dès les années 1920 alors qu'il commence juste à élaborer sa propre position philosophique »³⁹. En effet : « il faut concevoir le problème du temps à la manière dont nous expérimentons originellement la temporalité dans l'expérience facticielle - en faisant entièrement abstraction de toute conscience pure et de tout temps pur. Le chemin est donc inverse. Nous devons au contraire nous demander : dans l'expérience facticielle, qu'est-ce que c'est, originellement, que la temporalité ? Dans l'expérience facticielle, que veulent dire passé, présent, avenir ? Notre chemin part de la vie facticielle, à partir de laquelle on conquiert le sens du temps. C'est ainsi que se trouve caractérisé le problème de l'historique »⁴⁰. Ici commence la destruction, c'est-à-dire qu'il s'agit de dé-construire un sens de « l'histoire » qui a prévalu jusqu'alors. De fait, c'est toute une époque qui se trouve sollicitée et détruite- il est donc question de se débarrasser d'une « vieille femme trompeuse » comme le dit Nietzsche. Qu'entendre par « destruction » ? La destruction est le réappropriation positive d'un concept, auparavant recouvert. Il s'agit de se débarrasser des couches de théories, des phénomènes recouverts ; autrement dit, dé-construire un certain *sens* de « l'histoire ». La dé(con)struction se donne comme une relance approfondissante et critique⁴¹.

Quelle est la position de Heidegger ? Quoi de sa pensée de la temporalité et de l'histoire ?

³⁹ Barash, J.A., *op. cit.*, p.18.

⁴⁰ Heidegger, M., *Phénoménologie de la vie religieuse* (1921), trad. Jean Greisch, Paris, Gallimard, 2012, p. 75.

⁴¹ « C'est une destruction, c'est-à-dire une déconstruction, c'est-à-dire une dé-structuration, c'est-à-dire l'ébranlement qui est nécessaire pour faire apparaître les structures, les strates, le système de dépôts ». Derrida, *Heidegger : la question de l'être de l'Histoire*, (Cours de l'ENS-Ulm 1964/1965), Ed. Galilée (2013), p. 34.

1 – De la temporalité

Pour répondre à cela, partons de *Sein und Zeit*, et de sa première partie. La première partie de *Sein und Zeit* dégage le souci comme mode d'être fondamental du Dasein⁴². Mais qu'est-ce que le Dasein ?

a- *Sein und Zeit* : le grand livre du *sum*.

Le Dasein, pourrions-nous dire, c'est moi. Et rien ne semble plus évident que l'exister se dit à la première personne ; qu'on soit un soir d'été, ou un pensant. L'ego a une signification ontique évidente. « Je suis, je... je... je... », voilà ce que je peux crier inlassablement (moi et pas les autres). Mais que veut dire ce « je suis » ? « Tout le problème est en effet celui du sens ontologique de l'ego, et de sa possible inadéquation à l'ego existant, mais aussi, et de façon plus surprenante, de la possible non-pertinence du point de départ ontique de la problématique dans l'évidence ontique de l'ego lui-même »⁴³. « Car il est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entends, et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer »⁴⁴. Le sens ontologique est ici la permanence d'un fond qui demeure sous le changement des vécus, un sujet comme hypokeimenon, c'est-à-dire la subjectivité en son pur sens ontologique (avant de caractériser le cogito, le sujet représentant). C'est ce *sens* là qui, pour Heidegger, reste inquestionné et détermine, non pas le Dasein, mais un étant sous-la-main. Critique ontologique donc : « c'est moi qui doute ». C'est la permanence d'un fond qui reste constant, présent à lui-même, sans changement- sujet en tant qu'hypokeimenon : sujeti(vi)té. L'ego n'est pas interrogé comme tel –ego-ontologie blanche- il doit donc être interrogé en direction de son être⁴⁵.

⁴² « Qu'est-ce qui a été conquis par l'analyse préparatoire du *Dasein*, et qu'est-ce qui est cherché ? Nous avons trouvé la constitution fondamentale de l'étant thématique, c'est-à-dire l'être-au-monde, dont les structures essentielles trouvent leur centre dans l'ouverture. La totalité de ce tout structurel s'est dévoilé comme souci. C'est dans le souci qu'est enclos l'être du *Dasein*. L'analyse de cet être a pris pour fil conducteur ce qui avait été déterminé anticipativement comme l'essence du *Dasein* — l'existence. Formellement, ce titre signifie ceci : le *Dasein est* en tant que ce pouvoir-être compréhensif pour lequel en son être il y va de cet être même. L'étant qui est ainsi, je le suis à chaque fois moi-même. L'élaboration du phénomène du souci nous a procuré un aperçu dans la constitution concrète de l'existence, c'est-à-dire dans le rapport qui l'unit cooriginativement avec la facticité et l'échéance du *Dasein* », Heidegger, *SuZ* §45 [231]

⁴³ Christian Dubois, *op. cit.*, p. 46

⁴⁴ Descartes, *Méditations métaphysiques*.

⁴⁵ « Manquer l'être de l'ego, ne point reconnaître sa différence qu'on pourra qualifier d'ontologique, c'est aussi et du même coup confirmer l'oblitération de la dimension temporelle de l'ego *sum* ou du Dasein. Quel est le d'être du *sum* ! Quelle est la temporalité propre de cet étant singulier qui dit : cogito *sum* ? Les deux questions n'en font qu'une », Courtine, JF., *Heidegger et la Phénoménologie*, Vrin, 1990, p. 306

Mais est-il si évident que le Dasein, quotidiennement, se donne comme « moi » ? « Quotidiennement, ne suis-je pas moi-même sur le mode de ne l'être pas »⁴⁶? Le Dasein, en tant qu'« in-der-welt-sein »⁴⁷, se comprend toujours, s'est toujours-déjà compris, à partir du monde dans lequel il « est-jeté »⁴⁸. « Le On décharge ainsi à chaque fois le Dasein en sa quotidienneté », « chacun est l'autre et nul n'est lui-même ». Autrement dit, le On décharge le Dasein d'être lui-même en propre, de l'authentique ipséité. Voilà que le Dasein s'en remet au « on ». Dans la quotidienneté, le Dasein se trouve en se perdant, est exilé de son être-propre. « De prime abord, le Dasein factice est dans le monde commun médiocrement découvert. De prime abord, « je » ne « suis » pas au sens du Soi-même propre, mais je suis les autres selon la guise du On. Ce que « je » suis, ma place, tout le monde peut l'assumer, c'est-à-dire « personne » : substitution et représentation. C'est à partir de celui-ci et comme celui-ci que, de prime abord, je suis « donné » à moi-même ». Le Dasein est de prime abord « On » et le plus souvent il demeure tel. Lorsque le Dasein découvre et s'approche proprement le monde, lorsqu'il s'ouvre à lui-même son être authentique, alors cette découverte du « monde » et cette ouverture du Dasein s'accomplit toujours en tant qu'évacuation des recouvrements et des obscurcissements, et que rupture des dissimulations par lesquelles le Dasein se verrouille l'accès à lui-même»⁴⁹.

Donc si le Dasein peut être lui-même en mode propre, ou impropre, c'est parce qu'il est sa possibilité, et qu'il lui faut s'approprier son propre être. Nous voyons dès lors qu'il s'agit de tout penser en termes d'« événement ». Et le quotidien est le sans-événement monotone sans exploit ; il n'y a pas d'événement, mais seulement des faits divers⁵⁰.

⁴⁶ Heidegger, *SuZ*, §25.

⁴⁷ In-sein, ne veut pas dire Sein-in : je ne suis au-monde comme le tabac est dans la pipe. C'est une structure a priori du Dasein. « In » renvoie plutôt à « habiter » au sens où je suis dans une relation de familiarité avec le « monde » : je me meus au sein du monde comme totalité ouvertes de significations articulées.

⁴⁸ Être-jeté c'est, ne pas être à soi-même son propre fondement, se trouver « comme ça », ayant à porter ce « comme ça », le porter dans une tonalité particulière. Le « sentiment » est un mode d'ouverture de l'être-au-monde. Dans la disposition, je suis ainsi disposé que j'arrive à moi-même comme fondamentalement exposé dans un monde. En tant qu'il est dans une Stimmung, le Dasein est transi de négativité : il a à prendre en charge sa facticité, sans y être pour rien, et sans qu'un autre y soit pour quelque chose. Arrivée de moi-même à moi-même- sans que je n'y sois pour rien. La disposition n'est pas le pouvoir d'un sujet, mais l'événement de moi-même qu'il faut comprendre comme : événement de moi-même comme être-au-monde, événement de ma rencontre avec moi-même- en fait. « La disposition, les 'sentiments' ne sont pas de simples états subjectifs passagers, sans portée, pas non plus des 'passions de l'âme'. Ou alors, il faudrait entendre que l'âme, le Dasein, est aprioriquement passion du monde, que la passion lui donne toujours le monde à souffrir, à soutenir. Radicalement, le sentiment doit être compris comme un existentiel, ni 'intérieur' ni 'extérieur' mais mode d'ouverture de l'être au monde : la disposition est ma fondamentale exposition », Dubois, C., *op. cit.* p. 51.

⁴⁹ *SuZ* §27 [130]

⁵⁰ « Sur nos écrans, dans nos oreilles, non seulement s'inscrivent sans retard les images des événements et les mots qui les transmettent, mais il n'y a plus d'autre événement, en fin de compte, que ce mouvement d'universelle transmission ; 'règne d'une tautologie énorme' » Blanchot, *L'entretien infini*. p. 358.

Donc, la « mienneté » singulière du Dasein, doit être pensée comme tâche de l'existence, un avoir à s'approprier à soi. Détruire le « sujet », c'est, tout simplement, ouvrir l'accès au Dasein. Ce passage met fin à la connaissance à contre-temps, à contre-monde. L'effacement du sujet, s'en prendre au sujet, c'est, s'en prendre donc à la subjectivité comme constituant la forme moderne de la domination de la Présence. Heidegger ne procède pas seulement à la destruction du sujet ; c'est par la destruction du sens de l'être qui a prévalu jusque-là, que se fait la destruction du sujet. Puisque les tentatives pour résoudre le problème de l'être se faisaient par retour au sujet : cette subjectivité qui « constitue par conséquent le barrage à la mise en route de la question en quête de l'être »⁵¹.

b - Etre et existence

« L'essence du Dasein c'est l'existence »⁵². Il ne s'agit pas d'une détermination, mais d'un possible de lui-même, qu'il a à être, à soutenir. Bref, exister c'est être comme à-être. Cet être est toujours sien, c'est-à-dire, que le Dasein est caractérisé par la mienneté singulière <Jemeinigkeit>. Et la quotidienneté sera la point de départ de l'analytique existentielle- mode d'être où le Dasein est indifférent à lui-même, hors même du choix singulier de tel ou tel exister. Etre veut dire *sum*⁵³. Mais *sum* n'est pas ici comme « ego sum » au sens d'une unité substantielle. L'être, ou mieux, mon être, est en jeu. La mienneté est la condition de possibilité de la propriété ou de l'impropriété- modalité fondamentale de l'existence- et non pas le caractère d'un pôle égoïque substantiel. Le Dasein est cet étant, qui, en son être, est concerné par l'être- pour qui il en va en lui-même, de son être. D'une part, le Dasein n'est pas l'« homme » ; il permet de réduire toutes les définitions traditionnelles de l'homme (animal-rationnel, sujet, conscience, corps-et-âme) et de les questionner à partir de ce trait premier, le rapport à l'être. Mais, d'autre part, le Dasein est l'homme- il n'est rien d'autre que nous-mêmes ; il s'agit bien de nous-mêmes, mais à partir d'un autre rapport à l'être –le notre, celui des choses, et autrui. Or ce rapport, comme être du Dasein, comme modalité insigne d'être du

⁵¹ Heidegger, *Question IV*, p 319-320.

⁵² Le Dasein en tant qu'être-au-monde est l'autre de la subjectivité en tant qu'absence-de-monde. Aucun des modernes ne recule hors du cercle de craie de la subjectivité qui retient dans sa limite toute philosophie ; enclos de la modernité. Et dans le Nihilisme Européen, Heidegger déplore qu'« Etre et temps, n'ait été accueilli que par une profonde incompréhension, en raison de « l'inextricable habitude, se fixant de plus en plus, de la manière moderne de penser l'homme en tant que sujet ». Subjectivité empêchant de dévoiler le Dasein- recouvrement.

⁵³ Et en effet, *Sein und Zeit* est le grand livre du Sum, du Dasein, se réalisant sous la forme d'une analytique existentielle. Répondre à la question « qu'est-ce que le Dasein » c'est entreprendre une lecture exhaustive de *Sein und Zeit*.

Dasein, c'est, précisément, l'existence. Existence n'est pas réalité, mais le mode d'être du Dasein- et de lui seul. Dans sa manière à lui d'être, le Dasein en son être, se rapporte à son être, c'est-à-dire est ouvert à lui-même, se comprend, a à être (zu-sein : tout ce que je suis, je m'y rapporte, je le suis transitivement, j'ai à le soutenir), en se tenant à chaque fois dans une possibilité de fait de soi-même, à chaque fois, pour chaque Dasein de fait. Exister se dit à la première personne- question de l'ipséité. Le sens ontologique de l'ego est le problème. De fait, ce qui apparaît, c'est la possible non-pertinence du point de départ ontique de la problématique dans l'évidence ontique de l'ego. Impossibilité du retour à une idée traditionnelle de la philosophie. Il y a un formidable mouvement qui s'extrait de « l'enclos de la modernité »⁵⁴. Et Heidegger de dire : « Existence et être-subsistant sont plus disparates que ne le sont par exemple, dans l'ontologie traditionnelle, les déterminations de l'être de Dieu et celui de l'homme »⁵⁵.

c – Etre et souci

« L'être du Dasein, d'abord projeté comme existence, est plus complètement déterminé comme souci »⁵⁶. L'être du Dasein, c'est le souci (vidé de tout renvoi moral ou existentiel). Ce qui veut dire ? Etant, le Dasein s'est toujours saisi dans et comme son « souci ». Tous ses gestes sont celui d'un étant-soucieux. Existentiellement, et même si, la plupart du temps cela reste « implicite », le Dasein s'est toujours ouvert à lui-même dans son être-soucieux. Il se comprend à partir du souci, c'est-à-dire qu'il sait ce qu'il en est de l'exister, qu'il décide pour lui-même en son existence, il a en sa compréhension un savoir, non seulement de son existence, mais de l'exister lui-même comme souci. Mais qu'est-ce qui gît au fondement de la compréhension d'un étant qui a « en vue » ce qu'être, pour lui, veut dire, comme être-soucieux ? (Comprendre ici n'est pas connaître, mais être-soi-même dans toute l'entièreté de son être articulé). La totalité du Dasein, Heidegger la nomme souci <Sorge>. Etre soucieux, c'est être en avant de soi (existence comme projet), être pour un pouvoir être. Heidegger écrit :

⁵⁴ « Ni Husserl, ni aucun des modernes, recule hors du cercle de craie qui retient dans sa limite toute philosophie du Bewusst-sein depuis Descartes », Granel, G., *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Ed. Ter, 1970, page 7.

⁵⁵ Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), trad. JF, Courtine, Gallimard, p. 216 [250]

⁵⁶ Dubois, *op. cit.*, P. 61.

« Le *Dasein* est ouvert pour lui-même authentiquement ou inauthentiquement quant à son existence. Existant, il se comprend, mais de telle manière que ce comprendre ne représente pas une pure saisie, mais constitue l'être existentiel du pouvoir-être factice. L'être ouvert est celui d'un étant pour lequel il y va de cet être. Le sens de cet être, c'est-à-dire du souci, sens qui possibilise le souci en sa constitution, constitue originairement l'être du pouvoir-être. Le sens d'être du *Dasein* n'est pas un autre et un « en dehors » de lui-même flottant en l'air, il est le *Dasein* même se comprenant. Qu'est-ce qui possibilise l'être du *Dasein* et, avec lui, son existence factice ? »⁵⁷ ;

et plus loin :

« la résolution devançante est l'être pour le pouvoir-être insigne le plus propre. Or cela n'est possible qu'autant que le *Dasein* peut en général advenir à soi en sa possibilité la plus propre, et que, en ce se-laisser- advenir-à-soi, il soutient la possibilité comme possibilité — c'est-à-dire existe. Or le se- laisser-*advenir*-à-soi dans la possibilité qui soutient celle-ci est le phénomène originaire de l'*avenir*. Si à l'être du *Dasein* appartient l'être authentique ou inauthentique pour la mort, celui-ci n'est possible que comme *avenant* au sens qu'on vient d'indiquer, et qui reste à déterminer de plus près. L'« avenir », ici, ne désigne pas un 'maintenant' qui n'est pas encore devenu 'effectif' et qui ne le sera qu'un jour, mais la venue en laquelle le *Dasein* advient à soi en son pouvoir-être le plus propre. Le devancement rend le *Dasein* authentiquement *avenant*, de telle manière cependant que le devancement n'est lui-même possible que pour autant que le *Dasein* en tant qu'étant advient en général toujours déjà à soi, c'est-à-dire est en général *avenant* en son être »⁵⁸.

Exister ne se peut qu'à partir d'un originaire être à partir de l'avenir ; le *Dasein* provient de son avenir.

Ce que nous voyons c'est que le souci ne suffit pas à déterminer dans sa totalité et son caractère le plus originaire l'être du *Dasein*. Et c'est dans la « deuxième section » que l'être-pour-la-mort détermine la totalité du *Dasein*. En effet, la question de la totalité trouve à se remplir par la phénoménologie de l'être-vers-la-mort propre au *Dasein*. Il semble que le *Dasein* soit toujours en reste. Je suis, mais « être » veut dire qu'il me reste toujours être, encore. L'être-vers-la-fin doit être compris comme relation à sa fin. Mortalité assumée dans

⁵⁷ *SuZ* §65 [325]

⁵⁸ *Ibid* [325]

l'existence. Toute l'existence est un mourir. Le devancement est l'enfoncement dans la possibilité de l'impossibilité de l'existence. Etre dans cette possibilité, la soutenir. Cette possibilité de finir me donne entier quoi ? Je ne suis pas auprès de ma fin dans l'imagination de ma fin – ce serait Hobbes- mais dans un tel pouvoir être, j'advieus à moi-même. La résolution : advenir à soi à partir du devancement de soi, qui est totalisation (qui se différencie d'un advenir à soi à partir des évènements du monde). Propre ou impropre, le Dasein est toujours à partir de son être-avenant, et aussi bien, l'advenue impropre (à soi), ce sera le « s'attendre »⁵⁹. M'attendant à ceci, cela, je me donne à moi-même à partir de ce que je guette comme n'étant pas encore, mais qui va venir, puis passer : je suis bien en avance sur moi-même, mais à partir des événements attendus du monde, sur lesquels je compte, et à partir desquels je suis ; bref, pas de totalisation. Il y a une différence fondamentale entre le « devancer » et le « s'attendre » comme deux manières de se temporaliser, pour la temporalité. Si on avait compris le « en avant » du Dasein à partir de son impropriété, on l'aurait compris suivant le schème d'un Dasein subsistant dans le temps comme succession (et il en va de même pour le « déjà » du passé). Ce qui veut dire : l'origine, tant de l'expérience du temps que de son concept traditionnel vient de sa prise en vue à partir de l'être-dans-le-temps, c'est-à-dire à partir de l'être déchu du Dasein. Ce qui implique alors de comprendre l'intra-temporalité, et la genèse du concept « vulgaire » de temps à partir de la temporalité originaire, comme une retombée de ce temps originaire, comme une modalité de la temporalité originaire, sa modalité déchu.

La résolution, le devancement, imprègne la vie mondaine du Dasein, et le libère de la dictature du On, qui avait, jusque-là dicté des possibilités. La résolution devançante délivre la mienneté, la possibilité d'être soi. L'anticipation révèle, délivre un nouveau Selbst –qui n'est plus celui du Man-selbst- dont la saisie est toujours à re-commencer. Ce qui est brisé, c'est la fixation de l'existence.

Etre résolu est être résolu à soi, c'est-à-dire assumer l'être-jeté, se prendre en main comme en dette de soi, comme ayant à se reprendre à partir de ce que je n'ai pas posé :

« La résolution devançante comprend le *Dasein* en son être-en-dette essentiel. Ce comprendre signifie : assumer l'être-en-dette en existant, *être* en tant que fondement jeté de la nullité. Mais l'assomption de l'être-jeté signifie : *être* authentiquement le *Dasein* tel qu'il était

⁵⁹ Alors pourquoi partir de l'être-propre, de la résolution devançante ? Parce que si on était parti du « s'attendre » (de l'intra-temporalité), on n'aurait pas pu remonter à la temporalité originaire- et par là comprendre (dérivé) le s'attendre.

à chaque fois déjà. L'assomption de l'être-jeté, cependant, n'est possible que dans la mesure où le *Dasein* avenant peut être son 'comme il était déjà à chaque fois' le plus propre, c'est-à-dire son 'été'. C'est seulement pour autant que le *Dasein* est en général comme je-suis-été qu'il peut advenir de manière avenante à soi-même, en *re-venant*. Authentiquement avenant, le *Dasein* est authentiquement *été*. Le devancement vers la possibilité extrême et la plus propre est le *re-venir* compréhensif vers l'«été» le plus propre. Le *Dasein* ne peut être *été* authentiquement qu'autant qu'il est avenant. L'être-été, d'une certaine manière, jaillit de l'avenir »⁶⁰.

Le passé n'est pas ce qui n'est plus, mais ce qui, me précédant, me « détermine » et que je dois prendre en main. Le passé n'est pas ce qui est passé (*Vergangenheit*), au sens de ce qui n'est plus, mais l'être-jeté en tant qu'il transite tous mes pouvoir-être. Que veut dire cette ressaisie du « passé » qui n'est pas ce qui n'est plus, mais e que je suis et qui ne provient pas de moi ? Cette ressaisie, ce retour, ne se peut qu'à revenir (à moi) de mon avenir fini : le passé propre vient de l'avenir. Il en va de même pour la temporalisation de l'existence impropre, où, existant à partir de ce que je fais, je me comprends à partir de l'attente de l'issue de telle ou telle affaire, à partir de quoi je peux oublier l'être-jeté, et à partir de cet oubli, me souvenir.

d- Etre et temporalité

Qu'est-ce qui rend possible un tel être soi-même ? Réponse : la temporalité. Elle est le sens ontologique du souci⁶¹. Par temporalisation, il faut entendre que le temps est la possibilité radicale du *Dasein* comme souci. Et le § 76 couronne « l'exposition du problème de l'historialité ». Il s'agit de montrer que « l'historiographie n'est possible que dans la mesure où l'être du *Dasein* est historique, c'est-à-dire, où en raison de sa temporalité ekstatico-horizontale, il est ouvert dans son avoir-été ».

⁶⁰ *SuZ* §65 [326]

⁶¹ Le « sens » est ce comme quoi quelque chose est compréhensible : « Qu'est-ce qui est ontologiquement cherché sous le nom de sens du souci ? Que signifie sens ? La recherche a déjà rencontré ce phénomène dans le cadre de l'analyse du comprendre et de l'explicitation. D'après cette analyse, le sens est ce où se tient la compréhensibilité de quelque chose, sans que cette chose vienne elle-même expressément et thématiquement au regard. Le sens signifie le vers-où du projet primaire à partir duquel quelque chose peut être conçu comme ce qu'il est en sa possibilité. Le projeter ouvre des possibilités, autrement dit quelque chose qui rend possible » *SuZ* §65 [324].

Donc, rappelons que la temporalité est dégagée à partir du Dasein résolu, comme la possibilité de la finitisation du Dasein. C'est en tant que possibilisé par la temporalité que le Dasein comprend l'être. Le sens de la compréhension de l'être est le temps. La temporalité est le sens d'être du Dasein. Il ne faut donc pas concevoir l'ekstaticité temporelle à partir d'un soi posé au départ, qui ensuite s'éclaterait, mais à l'inverse, un fondamental « éclatement » à partir de quoi il peut y avoir un « soi ». Avenir à soi : pas d'abord le soi, puis...

Les traits de la temporalité sont à entendre totalement à part des traditionnels du temps⁶². La temporalité est un archi-phénomène qui, à son tour, ne repose sur rien. Il s'agit de parler temporellement du temps, de saisir « purement » la temporalité, ce qui pose des problèmes considérables de langage (ne serait-ce que parce la condition de possibilité de l'être du Dasein, la temporalité, n'est pas un étant substantiel, n'est pas un « étant » du tout). Cela implique un langage tautologique et évènementiel : la temporalité « se temporalise » et ceci suivant des modes différents. Ce qui implique que, dès ce point de départ, et suivant l'ensemble de ces réquisits, toute « pré-compréhension » du temps (tant à partir du changement intramondain qu'à partir de l'activité originellement synthétique d'un « sujet » - mais c'est le propre de la conception kantienne du schématisme, selon Heidegger, en ce qu'elle aurait du, en quelque sorte, mener du sujet « produisant le temps » au « temps produisant le sujet ») est abandonnée : nous laissons sur place tous les attendus du « concept traditionnel » de temps, qui, sauf la rapide moment kantien, est, selon Heidegger, déterminé de fond en comble par le concept de temps aristotélicien.

Le Dasein est rapport au temps. Le sujet n'est pas dans le temps (mais le temps n'est pas dans le sujet non plus) ; mais être-au-monde il n'y a qu'à partir du temps. Le temps possibilise la structure du souci, est ekstatique, se temporalisant originellement à partir de l'avenir⁶³ et est

⁶² C'est ce que Heidegger appelle le « concept vulgaire » de temps. Celui-ci est fixé dans le concept philosophique de temps, c'est-à-dire dans le concept aristotélicien de temps, puisque la thèse de Heidegger est que c'est ce concept de temps qui vaut pour toute la tradition philosophique, qui en conserve les traits majeurs (d'Aristote à Hegel). Ce concept vulgaire de temps : c'est, d'une part, le concept de temps qui comprend le temps à partir même du temps du monde, du temps public et mesurable, et qui, d'autre part, laisse échapper les traits propres du temps du monde, et ceci en le nivelant (c'est ce nivellement qui est 'l'opération' important dans la genèse du concept) et donc ne le comprend plus. Voici le contenu du concept comme succession indéfinie de « maintenant » ponctuels. Le passé n'est plus qu'un maintenant passé, l'avenir qu'un maintenant à venir. Le temps comme temps du maintenant est *un temps qui efface son ekstaticité*. La « succession » est le recouvrement de l'ekstaticité.

⁶³ On peut passer toute sa vie, ou la fin de sa vie, dans la nostalgie du passé, mais c'est à partir de ceci que l'on est « en avant de soi », qu'on se comprend comme sans avenir, ayant un avenir barré. La nostalgie ne se peut qu'à partir d'une modification de l'avenir comme barré. On est nostalgique qu'à partir d'un avenir en manque d'avenir. Le passéisme est toujours déficient, réactionnaire.

originellement fini⁶⁴. Le temps est originellement fini. De par lui-même il implique sa propre finitude. Temps originaire fini, cela ne doit pas s'entendre suivant le modèle du temps « successif », cela ne veut pas dire que la « suite » du temps s'arrêtera, ou que mon temps comme la suite de mon temps s'arrêtera. Ni non plus que le temps est fini au sens d'un manque, du défaut d'être, au regard de ce qu'il est passage de ce que tout ce qu'il tiendrait d'être lui viendrait d'une éternité, d'un étant éternel dont il procéderait. C'est en tant même que temporalité ekstatique qu'il faut comprendre cette finitude essentielle au temps, qui lui est plutôt « positivité » que « manque d'être ».

Bref, le temps « n'est pas » (en tant qu'il ne saurait être un étant) mais se temporalise. Le temps est le jeu des trois ekstases (contemporanéité des trois ekstases). Il y a unité d'un jeu et non pas unité substantielle. Ekstase consonne avec ek-sistence. Le Dasein ne se compose pas du passé, du présent et du futur, mais il est l'un dans le rapport à l'autre. « Purement, le Dasein est temps, être, pour lui, ne se peut que comme une modalité temporelle »⁶⁵. L'avenir (le Dasein avenant) permet le retour du Dasein sur son passé et par là délivre le présent. Dire que je suis mon temps, c'est parler de l'événement d'une ipséité. La temporalité est le hors de soi originaire en et pour soi-même. Fondamental éclatement à partir de quoi « soi » il peut y avoir (à l'opposé de l'antique « carpe diem »). Primat de l'avenir donc : il possibilise principalement le Dasein comme l'étant qui advient à lui-même, qui a à s'accomplir. C'est à partir de l'avenir qu'il y a passé et présent : c'est cela, la thèse de Heidegger. Ce n'est pas à partir du présent ou du passé qu'il y a avenir, mais à partir de l'avenir qu'il y a passé et présent (propre et impropre).

Il faudrait parler d'« avenir vivant » : l'expérience authentique ne se fait que dans le devancement, elle est toujours avenir. Avenir vivant qui « vivifie » présent et passé (historiquement, qui les constituent en action et héritage).

Nous avons parlé de la temporalisation de la temporalité, quoi de cette tautologie active ? La temporalité n'est absolument pas un « étant », mais se temporalise. Parler ainsi c'est éviter de viser le temps en en faisant un étant⁶⁶. Temporaliser est le jeu des trois ekstases ensemble à partir d'une unité première (unité du jeu et non pas unité substantielle) qui permet au Dasein d'être soucieusement, de telle sorte que le Dasein soucieux ne soit pas « trois moments » ajointés après coup, que le Dasein ne se compose pas de son être-jeté, de son projet et de son

⁶⁴ Ce sont là les quatre thèses du temps qui s'opposent à quatre « autres » thèses caractérisant le concept traditionnel de temps : le sujet comme étant dans le temps ; le temps comme suite des « maintenant » ; le temps comme suite homogène et unidimensionnelle ; le temps comme suite in(dé)finie.

⁶⁵ Dubois, C., *op. cit.*, p. 87.

⁶⁶ De ce point de vue, sortir de l'aporétique aristotélicienne du début de Physique IV : seul le présent « est », puisque le passé n'est plus, et l'avenir n'est pas encore.

être-auprès, mais qu'il soit l'un dans le rapport à l'autre. Je suis mon temps, le temps est toujours « mon temps », ce qui permet l'événement d'une ipséité. Par temporalisation il faut donc entendre que le temps est la possibilité radicale du Dasein comme souci. Être ce n'est pas subsister au présent, mais advenir à soi. Ce qui s'oppose à la substantialité c'est être (exister soucieusement) comme advenir. Le temps n'est pas à comprendre à partir d'autre chose dont il serait la dégradation. Ipséité qui n'est pas malgré le temps, mais pleinement temporelle, en grâce du temps. Le temps permet l'accomplissement d'un être dont l'être-même est dans l'accomplissement de soi. Penser l'être du Dasein comme événement avant de le penser comme substantialité :

« La temporalité ekstatique éclaire le là originairement »⁶⁷.

Ekstatique ? La temporalité est le « hors-de-soi originaire ». Cette ekstaticité du temps est la condition de possibilité pour qu'il y ait un soi (qui ne s'éclate pas après coup). Nous n'errons pas dans des temps qui ne sont pas les nôtres. Elle est pur jeu sans centre, où l'avenir laisse la place au passé, et tous deux laissent la place au présent. Et ainsi permettent au soi, justement, d'être, d'avoir lieu. Le « soi » n'est pas une sorte de centre de cette triple sortie. L'unité des ekstases est elle-même ekstatique. Dire pur jeu, c'est laisser sur place la substantialité. Elle est le rapport de tous les rapports ; et le Dasein est tout entier un être de rapport. Être pour lui c'est se rapporter : à soi dans le projet de soi. Et la temporalisation de la temporalité, c'est la possibilisation de ces « rapports ».

Il y pourtant un privilège, une préséance de l'avenir qui s'oppose à la préséance, dans le concept commun de temps, du présent (comme suite homogène et uni-dimensionnelle des mainteneants, où seul le « maintenant » est). Et tout *SuZ* est l'expression de ce privilège.

e - Je vais mourir mais pour l'instant « ça va », j'ai le temps.

Le Dasein, nous l'avons dit plus haut, ne se comprend que comme *fini* ; le devancement ne revient pas à anticiper, à imaginer, à projeter ma « fin » au sens de la cessation de ma vie, de mon exitus, de mon décès. Devancer est éprouver cette possibilité qui est bien nôtre, qui est née avec nous, de ne plus être. C'est éprouver son être comme essentiellement dans la possibilité de l'impossibilité de toute possibilité (de l'existence), possibilité éprouvée comme certaine (certitude plus certaine encore que la certitude du cogito

⁶⁷ Heidegger, *SuZ*, §69 [351]

sum⁶⁸). Pure possibilité intrinsèque à l'existence (il n'y a jamais « la mort », mais la mort est toujours « la mienne », ma mort). La plupart du temps, nous nous détournons de la « fin », dans l'idée qu'il me reste, quoi qu'il en soit, toujours à vivre, toujours une portion de temps, toujours quelque chose encore. Nous nous détournons de la fin en la remettant à un demain qui est toujours le demain de l'aujourd'hui, et nous n'habitons que dans l'aujourd'hui. Demain sera un autre jour. C'est la manière dont, le plus souvent, nous « vivons » le « temps. Ce qui pourrait vouloir dire : vivre ainsi le temps, ce serait fuir le propre rapport à la fin, qui impliquerait un « autre temps ». La manière d'être communément « dans le temps » pourrait être un refoulement d'un autre « temps », d'une autre façon pour le temps de se temporaliser. Alors, dans le devancement le Dasein se donnerait comme, dans son pouvoir-être en tout, se donnerait comme existant en totalité (question qui relançait la deuxième section de *SuZ*). Et cet exister en totalité impliquerait alors une « temporalité » toute autre que celle que nous venons de voir, qu'il faudrait penser et saisir. Saisir la temporalité à partir du pouvoir-être un tout du Dasein. Mais enfin, au sortir du premier chapitre de la deuxième section, ce que Heidegger présente comme le « devancement », qui ne saurait être ni « avancer la fin », le suicide, ni non plus, se représentant sa « fin », ruminer dans la « peur de la mort » le « moment qui va arriver », puisque dans les deux cas le caractère de « possibilité » de la fin, de la mort, est évacué. Mais s'enfoncer dans la possibilité de la mort, qui est l'échéance (cette fois au sens propre) de tous mes pouvoir-être singulier, cette possibilité, elle n'est qu'une suggestion du penseur, une construction, une possibilité existentiellement crédible, mais sans attestation existentielle. Suis-je devaquant ? Le Dasein soit attester de lui-même de sa propriété possible (le Dasein n'est pas un étant inclus dans une définition : qu'il existe veut dire qu'il a à attester de lui-même, il doit de lui-même s'appeler- à sa propriété. Le fait-il ? Y a-t-il en « nous » (cela ne peut être qu'un « en moi ») un telle exigence du propre ? Réponse : oui. Je m'appelle, ça appelle en moi – à me sortir de l'impropriété, et ainsi ça m'en sort :

« Le devancement n'« est » pas en tant que comportement flottant en l'air, mais il doit nécessairement être conçu comme *la possibilité, abritée dans la résolution existentiellement attestée, et ainsi co-attestée, de son authenticité*. L'authentique « pensée de la mort » est le

⁶⁸ « Cette certitude que j'ai de mourir un jour est la certitude fondamentale de Dasein lui-même, c'est un énoncé dans lequel se dit véritablement le Dasein alors que le cogito sum n'en a que l'apparence. Si tant est que des formules aussi acribiques veillent vraiment dire quelque chose, la proposition qui atteint véritablement le Dasein dans son être énonce : sum moribundus, et à vrai dire moribundus non pas parce que je serais gravement malade ou blessé, mais pour autant que je suis, je suis moribundus- le moribundus est ce qui donne avant tout son sens au sum », Heidegger, M., *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps*, Ed. Gallimard, p. 458 [438]. Moribond cela ne saurait se comprendre comme un « Adieu l'Emile je t'aimais bien ».

vouloir-avoir-conscience qui s'est rendu existentiellement translucide »⁶⁹.

A partir de là est dégagée la temporalité originaire du Dasein. « Originaire » parce qu'elle possibilise le Dasein dans sa propre originalité : comme son pouvoir-être un tout en propre, comme Dasein résolu (pouvoir-être un tout en propre, c'est se porter à la résolution), et que, d'autre part, elle est ce à partir de quoi st pensable (et devient compréhensible) toute autre « temporalité », tout autre « temps », qui en est alors « dérivé ». Ce qui veut dire aussi que cette « dérivation » (la genèse, à partir du temps originaire, de l'intra-temporalité et aussi du « temps » et la genèse du « concept vulgaire » de temps est, de fait, une retombée, une « déchéance », suivant la déchéance du Dasein hors de son pouvoir-être-un-tout en propre). Donc, la temporalité est dégagée à partir du Dasein résolu ; il ne s'agit pas du temps dans sa figure « indifférente » ou bien « connue », mais du temps comme la possibilité de la finitisation (singularisation, unicité) du Dasein. « Le temps » cela n'existe pas, je suis le temps, là réside la vérité du temps comme « principium individuationis ».

Le devancement est l'accomplissement de ce rapport à la mort, c'est la vie⁷⁰. Se finitiser, c'est devancer. Il y a donation du temps (temporalité originaire finie) et donc le temps compte pour moi (sens, souci propre) à partir de quoi il faut que je compte avec le temps (intra-temporalité). Si je peux compter le temps, c'est à partir de la donation sans compter du temps fini. L'avenir est fini, amène la finitisation.

Par avenir il ne faut pas entendre le « pas encore », au sens de ce qui n'est pas encore présent, et qui n'est qu'imaginativement présentifié par un sujet originairement présent à lui-même intuitivement à lui-même, mais l'advenir à lui-même dudit « sujet ». L'avenir <Zukunft> est la venue <Kunft> à soi. Non pas qu'il y ait d'abord un soi ponctuel qui, ensuite, viendrait à soi ; le soi est temporalisé dans sa venue, il n'y a de soi qu'en venue, dans l'événement de la venue à soi. Le Dasein provient de son originaire avenir⁷¹.

⁶⁹ SuZ §62 [309]

⁷⁰ La pensée de la mort de Heidegger est toute entière une pensée de la « vie », de la vie comme mortelle, elle est toute entière « de ce côté-ci », ou plutôt, ne s'occupe pas de « cotés ». Il y a l'être-au-monde.

⁷¹ « A-venir <Zu-kunft> n'est pas la projection imaginaire dans un avenir imaginé, mais la modalité d'un possible accomplissement de moi-même », Dubois, C., *op. cit.* p. 86.

2 – De l'historicité

a – Qu'est ce qui est historique ?

Ce à quoi reporte cet avenir fini, c'est l'ekstase du passé – fini. Mon être-jeté, je ne l'ai pas posé. Le passé n'est pas une réserve inépuisable au sens d'une indéfinité, c'est mon être-été à partir duquel je dois être en me ramenant de ma déchéance. Le passé ? Pour qu'il y ait science historique, il faut que le passé soit ouvert, que le chemin pour aller vers lui soit toujours-déjà ouvert. Pour que ce passé soit ouvert, il faut que le Dasein soit rapport au passé. Ceci nous le savons à partir du mouvement ekstatique de la temporalisation. Ce passé n'est pas un présent-passé, mais le passé comme avenir, comme possible reprise à partir d'un avenir mortel. Histoire, il y a uniquement parce qu'il y a temps. « Ce n'est pas le travail de l'historien, la réunion des témoignages, la critique et l'élaboration de ces témoignages, etc., qui ouvrent le champ historique mais l'inverse »⁷². Ce passé n'est pas le passé bruyant des grands événements, il est de l'ordre d'un possible silencieux. Non pas les traces qui s'inscrivent sur nos écrans de télé, sur nos livres, mais le possible encore enfouie. Tout un tas de problèmes sautent : loi, généralité, singularité. Le manteau de la superficialité et du faux qui les recouvrait apparaît. Le trait commun à toutes les conceptions vulgaires du *Geschihen* c'est la présupposition d'un « sujet » auquel arrivent des événements.

On appelle généralement historique ce qui est passé, c'est-à-dire ce qui n'est plus présent (et disponible) ou encore présent mais sans effet (pour voir cela reportons nous au §73 de *SuZ*) :

« Parmi les significations du terme d'« histoire » qui ne visent pas la science de l'histoire, ni celle-ci même en tant qu'objet, mais cet étant lui-même en tant qu'il n'est pas nécessairement objectivé, il en est une qui revendique une éminente primauté : c'est celle où cet étant est compris comme *passé*. Cette signification s'annonce dans l'expression : ceci ou cela appartient déjà à l'histoire. 'Passé', cela veut dire ici ou bien : plus sous-la-main, ou bien aussi: certes encore sous-la-main, mais sans « effet » sur le 'présent' »⁷³.

⁷² Derrida, *op. cit.*, p. 310

⁷³ *SuZ* §73 [378]

Cependant, on dit aussi qu'on « échappe pas à l'histoire » ; les effets du passé ne se relâchent pas :

« Du reste, l'historique entendu au sens du passé présente également la signification opposée, lorsque nous disons : il est impossible d'échapper à l'histoire. Ici, l'histoire désigne le passé, mais un passé qui ne continue pas moins d'exercer ses effets. Quoi qu'il en soit, l'historique comme passé est compris du point de vue d'un rapport — positif ou privatif — d'influence sur le 'présent' pris lui-même au sens de ce qui est effectif 'maintenant' et 'aujourd'hui'. Mais ce n'est pas tout, car le « passé » manifeste alors encore un double sens remarquable : le passé appartient irréversiblement au temps antérieur, il appartenait aux événements d'alors, et pourtant il peut encore être sous-la-main 'maintenant', ainsi par exemple des restes d'un temple grec. Avec celui-ci, un « morceau de passé » est encore 'présent' »⁷⁴.

C'est toujours en terme d'influence qu'on se représente vulgairement l'histoire : rapport au présent qui, seul, est effectif. L'histoire peut aussi signifier un enchaînement d'événements et d'effets qui s'étend à travers le passé, le présent, le futur (ascension, déclin) :

« Ce qui 'a une histoire' se tient dans l'enchaînement d'un devenir. L'«évolution» est alors tantôt ascension, tantôt déclin »⁷⁵.

Ou encore la totalité de l'étant qui se « modifie » dans le temps (l'histoire embrasse la culture) et qui, en ceci, se différencie de la nature :

« En outre, l'histoire désigne le tout de l'étant qui se meut 'dans le temps', plus précisément, à la différence de la nature qui, elle aussi, se meut « dans le temps », les vicissitudes et les destinées d'hommes, d'associations d'hommes et de leur 'culture'. L'histoire, dans ce cas, ne désigne pas tant le mode d'être, le provenir lui-même, que la région de l'étant que l'on distingue de la nature en considération de la détermination essentielle de l'existence de l'homme par l'«esprit» et la 'culture', quand bien même la nature appartient elle aussi d'une certaine façon à l'histoire ainsi comprise »⁷⁶.

En dernier lieu : Est historique ce qui est transmis (la tradition) :

« Et enfin, est considéré comme 'historique' le traditionnel comme tel, qu'il soit

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.* [379]

historiquement connu ou qu'il soit reçu comme allant de soi, en restant retiré dans sa provenance »⁷⁷.

Ces quatre traits ont ceci de commun, qu'ils se rapportent à l'homme comme « sujet » des événements. Or il n'est sujet d'événements que parce qu'il est historique en lui-même. Le passé n'est pas « ce qui est passé », au sens de ce qui n'est plus, mais l'être-jeté en tant qu'il transit tous mes pouvoirs-être⁷⁸. Non pas « Vergangenheit », mais « Gewesenheit ». Je suis mon passé veut alors dire j'ai à l'être, ce qui reviendra à l'oublier ou le répéter. Ce retour, cette ressaisie, ne se peut qu'à revenir (à moi) de mon avenir fini : il n'y a être-été propre (répétition) qu'à partir de l'advenue de moi-même à moi-même⁷⁹. Jeu de l'avenir avec le passé. Et le §74, reprenant l'analyse de la résolution devançante (dégagée plus tôt) dégage l'historialité authentique du Dasein en sa coappartenance avec la temporalité propre :

« Seul un étant qui est essentiellement AVENANT en son être, de telle manière que, libre pour sa mort et se brisant sur elle, il puisse se laisser re-jeter vers son Là factice, autrement dit seul un étant qui, en tant qu'avenant, est en même temps ÉTANT-ÉTÉ, peut, en se délivrant à lui-même la possibilité héritée, assumer son être-jeté propre et être INSTANTANÉ pour « son temps ». Seule la temporalité authentique, qui est en même temps finie, rend possible quelque chose comme un destin, c'est-à-dire une historialité authentique »⁸⁰ ;

« Ce que nous avons jusqu'à maintenant caractérisé comme historialité d'après le provenir contenu dans la résolution devançante, nous l'appelons l'historialité *authentique* du Dasein. Il nous est apparu clairement, à partir des phénomènes — enracinés dans l'avenir — de la délivrance [tradition] et de la répétition, pourquoi le provenir de l'histoire authentique a son poids dans l'être-été »⁸¹.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ « Or justement, un Dasein n'existant plus, au sens ontologique strict, n'est point passé, mais ayant *été-Là* » *SuZ* §73

⁷⁹ Il en va de même pour la temporalisation de l'existence impropre, où, existant à partir de ce que je fais, je me comprends à partir de ce que je fais, je me comprends à partir de l'attente de l'issu de telle ou telle « affaire », à partir de quoi je peux oublier l'être-jeté.

⁸⁰ *SuZ* §74 [385]

⁸¹ *Ibid.* [386]

b- Historicité authentique

Comme nous venons de l'esquisser, c'est dans le chapitre 5 que la question : que veut dire être soi-même en propre reçoit sa dernière réponse, sa concrétisation dernière (à en rester à *Sein und Zeit*) : l'historicité (et corrélativement, la quotidienneté reçoit aussi sa dernière élucidation : le quotidien est l'anhistoricité, en un sens). Ce chapitre opère une « déduction » de l'historicité du Dasein à partir de la temporalité originaire. L'historicité est la manière dont on peut concrétiser l'analyse de la temporalité originaire. La question de la « propriété » trouve son dernier bouclage par le renvoi à une pensée existentielle de l'être-historique du Dasein. L'historicité permet de mieux configurer la « temporalité originaire ». La temporalité originaire est toujours historique. Elle se déploie comme histoire, comme l'être historique même du Dasein. Il n'y a pas un Dasein résolu devant, temporalisé originairement puis un Dasein historique. La temporalisation de la temporalité originaire, l'advenue en propre du Dasein à lui-même à partir de la temporalité ekstatique finie, le Dasein l'est comme proprement historique. L'histoire doit être comprise à partir de l'avenir fini et l'historicité doit être comprise comme une structure ontologico-existentielle du Dasein et non pas premièrement comme une connaissance (immense dégringolade de la compréhension de l'histoire en tant que connaissance). Tout bascule en une certaine ontologie du Dasein historique. Il est historique parce qu'il est temporel (historique comme la façon qu'il a d'advenir temporellement à lui-même)⁸². L'avenir ne succède pas au passé, mais le passé propre vient de l'avenir. Le Dasein « est » son propre passé, à partir de l'avenir- ce qui lui donne un présent.

Ici Heidegger inverse l'ordre habituel de saisie du temps, y compris dans la détermination augustinienne des trois présents. Le « privilège » du présent (intuitif, du présent propre à la présence substantielle à soi, et le présent comme actualité ou comme maintenant, nun) est donc radicalement contesté. L'avenir ne vient pas « après » le passé en devenant présent. Donc temporalité, non pas suivant la ligne (succession suivant l'antérieur et le postérieur), ni selon l'unidimensionnelle et l'homogène. Venant à moi, répétant mes possibilités jetées, je me transporte dans la situation, c'est-à-dire que l'étant intra-mondain apparaît au Dasein comme

⁸² « Il s'agit de montrer que le Dasein ne provient justement pas de son être embarqué dans une histoire objective, procès de l'histoire universelle, tout au contraire, c'est parce qu'il est temporel au fond de son être que le Dasein est historique. Le Dasein n'est pas le sujet de l'histoire, ni non plus un sujet dans l'histoire : temporel, il se déploie comme histoire. Il s'agit pour Heidegger de « déduire » purement l'historicité à partir de la temporalité. Attention, il ne s'agit pas non plus d'une simple dérivation, au sens où l'historicité serait comme une distension de l'instant 'concentré'. La problématique de l'historicité est une concrétisation de la problématique de la temporalité. Du fait que la temporalité est le sens de son être, le Dasein est historique ». Dubois, C., *op. cit.*, p. 91.

« opportunité à saisir ». Ici le présent se donne en un coup d'œil (<augenblick>, instant) comme présent de l'action, présent pour une action rendue possible par l'instant, le « coup d'œil »- présent kairologique. L'instant est une certaine façon d'être auprès des choses, qui n'est rendu possible qu'à partir de la venue à soi à partir de l'avenir qui possibilise la répétition, qu'à partir de l'avenir délivrant un passé- et « débouchant » sur une action, ou laissant la place à une action. L'instant est la manière que j'ai de me rapporter à une situation présente à partir du revenir à soi propre sur mon être-jeté. L'instant : une façon d'être au monde, ou à une opportunité du monde, qui a l'ampleur de l'avenir propre et est sur le fond de l'assomption de sa facticité. L'instant est la modalité propre du présent.

Si nous sommes en propre, dans la résolution devançante, alors cet être n'est possible, n'a de sens, qu'à partir de la temporalité que nous venons de dégager. Dans la résolution devançante, le Dasein se comprend toujours silencieusement comme à partir du temps, comme essentiellement temporel. Etre pour lui est être-temps de part en part. C'est ce qui est radicalement absente de toute la tradition du « concept de temps ». La tradition a laissé radicalement dans l'ombre la temporalité originaire, qui ne subsiste qu'à titre de traces et de marques coupées de leur origine dans le « concept vulgaire de temps ». Les traits de la temporalité sont à entendre totalement à part des traits traditionnels du temps (et, donc, inversement, le concept de temps de la tradition philosophique ne deviendra compréhensible, dans sa provenance et sa légitimité restreinte, qu'à partir de la temporalité originaire).

Quid alors de ce §76 ? Il met en évidence « l'origine existentielle de l'enquête historique à partir de l'historicité du Dasein ». L'historicité désigne un existentiel du Dasein, une structure a priori de son être temporel (le possible accomplissement de soi⁸³). Dans ce chapitre la restriction est de poids et permet de dénoncer l'historicisme (relativisation des valeurs et des critères normatifs) comme un faux problème. L'historicité relève d'un mode d'existence temporel. Dire cela c'est se placer (et placer la fondation des sciences de l'histoire) polémiquement et intempestivement face à la prépondérance de l'idéal théorique des sciences de la nature. Ce face à face ne consiste pas à opposer deux méthodes ; il s'agit de dégager, à

⁸³ On sait que la quotidienneté impropre se caractérise comme historicité impropre, comme déni de l'historicité. L'historique n'est pas un « état » du Dasein, mais sa compréhension, en propre de lui comme historique, soutenue, existée, comme telle, comme destin. Il apparaît alors que la fondation de la connaissance historique n'est qu'une modalité, à partir de l'historicité du Dasein, de ce destin (possible). Il y a là une hiérarchie fondationnelle. Accomplissement donc, et non pas « insertion » dans l'histoire objective où la question se poserait de l'objectivité impartiale de la vision du passé au sens de Ranke. Il s'agit de comprendre la connaissance historique autrement qu'à partir d'une vision théorique. *La question de savoir ce que peut bien être une pensée de l'histoire revient à se demander ce que veut dire être.* Le glissement s'opère ; de la question de l'historiographie, à celle de l'historique.

partir de son fondement existentiel, l'engagement existentiel des sciences de la nature. Autrement dit, on passe du connaître à l'être, à une tâche d'être, tâche à laquelle les sciences de la nature ne peuvent se donner comme prétendant. Les sciences de la nature ne rejoindront jamais le lit de l'être.

Il ne s'agit pas, dans ce chapitre, de « dériver » l'historicité de la temporalité originaire, au sens où la dérivation, pensée existentiellement, est toujours une déchéance. « Conformément à l'enracinement de l'historicité dans le souci, le Dasein existe à chaque fois en tant que proprement ou improprement historique »*. L'historicité est la manière dont on peut concrétiser l'analyse de la temporalité originaire. De fait, la temporalité originaire est toujours historique, elle se déploie comme histoire ; comme l'être-historique même du Dasein. Il n'y a pas un Dasein résolu-devançant, temporalisé originairement, puis, de là, un Dasein « historique » ; la temporalisation de la temporalité originaire, l'advenue en propre du Dasein à lui-même à partir de la temporalité ekstatique finie, le Dasein l'est comme proprement historique (ce qui veut dire que l'histoire doit être comprise à partir de l'avenir fini, et l'historicité comme une structure ontologico-exstentielle de Dasein). Il n'y a pas de stratification : le Dasein résolu l'est toujours comme historique, et la temporalité originaire est originairement le pouvoir d'être soi-même comme historique (tout bascule en une certaine ontologie de l'existence historique). L'historicité revient à l'être-même du Dasein et est originairement possible par son originaire temporalité. Ce n'est pas parce qu'il y a des événements que le Dasein est historique, mais bien comme la façon qu'il a d'advenir temporellement à lui-même.

c- Historicité inauthentique.

Ce qui est remarquable c'est que le §74 dégage l'histoire inauthentique à partir de la préoccupation : « C'est seulement à partir de la préoccupation que le *Dasein* existant inauthentiquement se forme une histoire. Et comme il doit alors, assiégé qu'il est par ses 'affaires' se *reprendre* hors de la *dispersion* et de l'*incohérence* de ce qui 'se passe' dans le moment même s'il veut advenir à lui-même, c'est seulement de l'horizon de compréhension de l'historialité inauthentique que naît en général la *question* de la formation possible d'un 'enchaînement' du *Dasein*, celui-ci étant pris au sens des *vécus* 'également' sous-la-main du sujet. La possibilité de la domination de cet horizon de questionnement se fonde dans l'ir-

résolution qui constitue l'essence de l'in-stabilité du Soi-même »⁸⁴.

Préoccupé, je suis auprès de l'étant à portée de la main. Quel rapport avec une temporalisation ? L'être-à-portée-de-la-main est caractérisé par une tournure qui n'est pas une propriété ontique de l'étant en question, mais une détermination de son être, qui implique alors que cet étant, au cœur de la préoccupation, apparaisse toujours à partir d'une totalité de tournure. Le marteau est « pour », cela veut dire : avec lui, il retourne de... Evidemment, la circonspection s'est toujours déjà prise à la totalité de tournure, elle se renvoie dans cette totalité, et se renvoyant elle présentifie l'étant à portée de la main. Dans son usage du marteau, celui est présent en son être. Présent ? Non thématiquement. Cette présentification non thématique et d'autant plus absorbée, comment la comprendre ? Pour que le marteau soit présent, il faut que je sois « attentif », que je m'attende à ce pour quoi il en va de cet outil qu'est le marteau. Il n'est là, présent, présentifié, qu'à partir de l'ad-tension, du s'attendre, de la pro-tention qui le saisit comme pour ceci, qui le saisit comme le « de » dont il s'agit avec lui. Il manié toujours concrètement à partir de ce qu'il permet et que je suis entrain d'accomplir. Cette protention n'est pas l'attente pure et simple d'un résultat à atteindre et qui n'est pas encore là. Ad-tentif, je ne suis pas auprès d'une œuvre absente, d'un présent qui n'est pas encore : je suis ek-stasié d'entrée de jeu dans la protention, sans quoi marteau présent il n'y a pas. Tourné ainsi vers le pour au sens de ce dont il retourne, je « retiens » le marteau ; avec ce marteau qui gît déjà sur la table, il en va de... La présentification dépend d'une protention à partir de laquelle est « conservé », retenu (presque une rétention, à condition de voir qu'il ne s'agit pas de la « conscience interne du temps », mais du Dasein préoccupé auprès de l'étant/l'outil). Visant à arracher le clou que je viens de planter avec le marteau, je saisis la tenaille, qui, là, était à côté du marteau, à partir de la totalité de tournure « conservée », « retenue ». La retenue, la conservation concerne tant l'outil singulier que les différents champs de relation dans lesquels il est pris.

On vient de mettre en évidence une certaine temporalisation de la temporalité comme possibilisant l'être-auprès de l'étant à portée de la main : la préoccupation est présentification s'attendant-conservant. Soit, mais la préoccupation est aussi « temporalisation impropre » : « même l'existence impropre du Dasein se tient en une telle préoccupation – et cela même lorsqu'elle celle-ci lui demeure 'indifférente' »⁸⁵.

⁸⁴ SuZ §75 [390]

⁸⁵ SuZ § 69a [352]

« À la temporalité qui constitue le laisser-retourner, un *oubli* spécifique est essentiel. Pour pouvoir se mettre à l'œuvre et manier « effectivement », c'est-à-dire se « perdre » dans le monde d'outils, le Soi-même doit nécessairement s'oublier. Mais dans la mesure où, dans l'unité de la temporalisation de la préoccupation, c'est à chaque fois un *s'attendre* qui est régissant, le pouvoir-être propre du *Dasein* préoccupé n'en est pas moins — comme nous le montrerons encore — mis lui aussi en souci »⁸⁶.

Absorbé dans la préoccupation, tout entier présentifiant-conservant-attentif, je suis absorbé, au sens littéral, par ce que je fais, dans l'oubli de moi-même. Pourtant je n'ai pas « déposé » le souci. Dans le *s'attendre*, le *Dasein* est encore en souci, mais sous la forme de l'oubli. L'oubli n'est pas rien- il est l'oubli, dans le *s'attendre*, du pouvoir-être propre. La préoccupation est impropre en tant que le *Dasein* se comprend à partir d'elle ; il s'identifie à partir de ce qui l'absorbe comme « on » s'identifie. Temporellement cela signifie que le *Dasein*, se comprend improprement à partir de ce qu'il fait. Il est bien en vue de lui-même, mais aussi bien, de ce qui se fait, de ce qui arrive. Accentuons donc la temporalité de l'identification déchéante de soi, de la compréhension de soi déchéante, comme « on » se comprend. Ek-stasié dans l'avenir, mais à partir de son activité dans le monde, à partir, en accentuant la déchéance, du « cours du monde », à partir des événements publics, des « affaires en cours ». A partir des affaires en cours, il est en avant de lui-même- s'attendant. Il s'attend à ce qui suit, et il advient à lui-même à partir de cette ad-tension, il est lui-même à partir de cette ad-tension. Il a l'avenir de son présent préoccupé. Et absorbé par ce qui le préoccupe, le *Dasein* est bien aussi dans l'ek-stase du passé, mais sur le mode de l'oubli. Ce qui veut dire ? *Ce qui est oublié, dans le soi « mis en attente » à partir du cours du monde, c'est l'être-jeté comme répétable.* Le *Dasein* est, s'attendant et se « possédant » ainsi (dans l'aliénation à soi) dégagé, allégé de son être-jeté, débarqué de son embarquement. L'oubli est oubli de soi comme jeté, du poids de l'existence, que je pourrais à avoir à assumer. Et à partir de cet oubli, je peux « retenir » ce qu'il fait pour l'affaire en cours. Il n'y a de « conservation », de « rétention » que sur fond d'oubli. La rétention et la non-rétention, le ressouvenir ne sont possibles que sur le fond de cet oubli. Dans la préoccupation où je m'attends à..., je suis aussi dans l'ekstase du présent- présentifiant. Comment ? Il ne s'agit plus seulement de la présentification propre à telle ou telle préoccupation, mais, de manière accentuée, du *Dasein* se comprenant à partir de son identification au « monde ». Du *Dasein* qui, pouvant certes se libérer de la préoccupation ne se comprend plus cependant qu'à partir

⁸⁶ *Ibid.* [354]

du mode résiduel du regard de la préoccupation, la curiosité, le « voir pour voir ». Le « voir pour voir » un mode tout à fait particulier de la présentification qui tend à se couper de toute attente et de toute rétention, qui tend à s'autonomiser, mais ainsi ne fait que passer d'un présent à un autre. Et les trois ekstases ne sont que dans l'unité de leur jeu : le sautillerment ne se peut que sur fond d'oubli, qui ne se peut qu'ordonné à un s'attendre. Cette temporalité est la temporalisation quotidienne, impropre et déchéante, et elle est bien temporalité ekstatique ; le s'attendre n'est pas rapport à un « avenir » comme « pas encore présent » mais le soi « advenant » comme impropre. Mais cette temporalisation tend à l'exténuation de son ekstaticité, à quelque chose comme le sempiternel défilé du présent. Elle tend à ce qui serait la pure actualité ressautante.

Cette temporalisation impropre est dérivé de la temporalité originaire, ou, pour le dire autrement, elle est, comme modalisation impropre, comme le contre-temps par excellence. Par contre-temps nous voulons dire que dans cette temporalité impropre, ce qui se dérobe, c'est la finité de la temporalité originaire, ce qui est manifeste quand on la comprend comme tendant à un sempiternel présent. Se comprendre, être en avant de soi, advenir à soi-même à partir du cours de ce qui arrive, s'attendre à soi ainsi, c'est faire l'élosion de la finité de l'avenir qui permet une singularisation. Aller d'un présent à un autre, c'est s'étourdir dans un sans-fin. Oublier l'être-jeté, pour ne retenir que ce qui convient à ce qui arrivera, c'est oublier la finité sous la figure de cet être-jeté. L'oubli est oubli de la finité de l'être-jeté ; ce n'est pas parce que je suis fini que je peux oublier, mais le premier oubli est oubli de la finité⁸⁷.

Pour terminer cette analyse on peut dire que la temporalisation de la temporalité impropre est fuite en lui-même, dans une autre temporalisation, du temps devant sa propre finitude. Le temps se repousse en lui-même. Et il ne peut se repousser nul part ailleurs qu'en lui-même (où peut-on fuir la finitude du temps, sinon en un autre temps, une autre modalisation du temps). La plupart du temps, on penserait que le temps fini est ce qui, à titre de manque, cherche l'éternité dont il est lui-même tombé, rejeton de l'éternité. Ici, la « chute », la tombée, est

⁸⁷ « Plutôt que de penser que l'être fini du *Dasein*, à travers lequel apparaît la question de l'être, est essentiellement impliqué dans la compréhension de l'être, ces traditions présupposent que le *Dasein*, comme tout étant auquel il confère un sens, *est*, dans la mesure où il se laisse interpréter en des termes étrangers à sa finitude- en une présence et une subsistance (*Vorhandensein*) continues. Ce 'détournement du regard de la finitude' (*Wegsehen von der Endlichkeit*) ne s'exprime pas seulement par la détermination de l'être en termes d'idée éternelle ou de substance permanente (comme c'est le cas chez Platon ou Aristote, puis chez les successeurs médiévaux qui s'inspirent de leurs orientations respectives) ; il laisse également son empreinte sur les pensées fondatrices de la modernité, en dépit de leur apparente nouveauté. Dans chaque cas pour Heidegger, du *cogito* cartésien au 'je pense' (*Ich denke*) kantien et à l'Esprit (*Geist*) hégélien, pour ne nommer que les plus puissantes de ces pensées, la finitude du *Dasein* 'à chaque fois mien' (*jemeiniges*) s'évanouit devant l'exigence de critères qui obligent d'emblée à l'écarter », Barasch, *op. cit.*, p. 231.

celle du temps fini, comme origine, dans le temps in(dé)fini, visant la sempiternité, comme temps impropre. D'un temps l'autre donc. Il y a là une agressivité anti-platonicienne, antiphilosophique, et l'on pourrait lire la « recherche de l'éternité » comme chute du temps dans l'impropriété de lui-même. La temporalisation impropre cherche donc à étouffer le temps originaire- fini.

L'advenir de l'histoire « ne consiste ni dans le déroulement des vécus des sujets ni dans le mouvement de transformation des objets ni dans l'enchaînement du sujet et de l'objet, mais il est l'advenir du monde dans son unité essentielle avec le *Dasein* »⁸⁸ ; « seul un *Dasein* irrésolu doit pour sortir de la dispersion s'inventer *après coup* un principe d'unification »⁸⁹. L'historicité inauthentique est dispersion.

A cela répond la constance « dans laquelle le *Dasein* en tant que destin tient 'incluse' dans son existence la naissance et la mort avec leur entre-deux, de sorte que, dans une telle constance, il est présent dans l'instant, pour le monde historial qui est à chaque fois celui de sa situation »⁹⁰. Dans la résolution devançante, le jeu des trois temps ensemble lui permet sa « *Selbständigkeit* », sa tenue de soi, son « autonomie », non pas au sens de la persistance d'une substance dans le temps, mais comme une manière de trouver sa place dans son temps. Etre n'est pas, pour le *Dasein*, subsister au présent ; être est advenir à soi. Ce qui s'oppose à la substantialité, c'est être (exister soucieusement) comme advenir, événement, ou évenir (Péguy). Le temps est le lieu où le *Dasein* est possible en son être. Le temps est radicalement la possibilité d'un être-soi-même pleinement « temporel », d'une ipsité propre qui n'est pas malgré le temps, mais pleinement temporelle, en grâce du temps⁹¹.

⁸⁸ Dastur, F., *Heidegger et la question du temps*, PUF, 1999, p.85

⁸⁹ *Ibid*, p.86

⁹⁰ *Ibid*.

⁹¹ « Dans l'historialité inauthentique, en revanche, l'être-é-tendu du destin est retiré. C'est in-stablement que, en tant que On-même, le *Dasein* présentifie son « aujourd'hui ». Attentif à la prochaine nouveauté, il a aussi et déjà oublié l'ancien. Le On se dérobe au choix. Aveugle aux possibilités, il est incapable de répéter de l'étant-été, mais il le conserve seulement, n'obtenant par là que ce qui reste en fait d'« effectivité » du mondo-historial passé — les résidus et la relation sous-la-main les concernant. Perdu dans la présentification de l'aujourd'hui, il comprend le « passé » à partir du « présent ». La temporalité de l'historialité authentique, au contraire, est en tant qu'instant devançant-répétant une *dé-présentification* de l'aujourd'hui et une désaccoutumance de l'ordinaire du On. L'existence inauthentiquement historiale, à l'inverse, chargée qu'elle est des séquelles — devenues pour elle-même méconnaissables — du « passé », cherche le moderne. L'historialité authentique comprend l'histoire comme le « retour » du possible, et elle sait que la possibilité ne revient que si l'existence est ouverte à elle en tant que destinale-instantanée dans la répétition résolue » *SuZ* § 75 [391]

d- Que tirer de tout cela ?

Dans un langage nietzschéen, on pourrait dire que le problème de l'histoire n'est pas posé à partir du savoir (wissen) mais de la vie (leben). On passe du savoir à la vie, mais aussi de la vérité à l'utilité⁹². La prise en compte de l'existence en tant qu'elle est histoire fait se mouvoir la problématique. Dénoncer un mauvais usage, c'est donc proposer en proposer un bon. C'est redistribuer les questionnements, les rapports : « En effet Heidegger ne suit pas ici tout ce qu'on pouvait appeler les critiques de la Raison historique, telles qu'elles ont fleuri et se sont multipliées en Allemagne avant et autour de Heidegger chez Dilthey [...], chez Simmel, chez Rickert, critiques de la Raison historique qui ont ovulé en quelque sorte, dans un style néo-kantien, réveiller la question : à quelles conditions la science historique est-elle possible ? la réveiller dans un style *néo-kantien* c'est-à-dire non pas en se demandant sous la forme scientifiquement désespérante qui est celle de Kant dans *Le conflit des facultés* : 'Comment une histoire est possible *a priori* ? - Réponse Si le devin *fait* et organise lui-même mes événements qu'il annonce à l'avance'. Mais sous une forme plus féconde, plus accordée à tous les progrès et à tout l'optimisme historique du XIX^e siècle : à quelles conditions la connaissance et l'objectivité historique ont-elles été possible, des gens comme Dilthey, Rickert, Simmel etc., étant ou croyant l'être à l'égard de la science historique dans la situation de Kant à l'égard de la science physico-mathématique ? »⁹³. L'interrogation heideggérienne n'est pas de l'ordre d'une considération épistémologique en tant que cette dernière est guidée par l'idée de science- ce dont Heidegger fait table rase quant à la pensée propre de l'histoire. En tant que l'histoire se fonde alors dans la *Geschichte* (l'être-historique du *Dasein*) elle est pour tâche l'appropriation de son fondement, de son histoire par le *Dasein*. C'est ce que montre la réappropriation de la *Seconde Intempestive*⁹⁴. De l'histoire, il en va de l'utilité et des inconvénients pour la vie. La connaissance historique n'est pas un savoir livresque ou

⁹² Non pas « l'utilité qui a pour synonyme le profit (l'utilité de l'utilitarisme anglo-saxon) », Granel, G., *De l'université*, p. 53.

⁹³ Derrida, *op. cit.*, p. 148.

⁹⁴ Et Heidegger de dire déjà dans *La phénoménologie de la vie religieuse* « Mais plus fortement encore, l'historique est aujourd'hui ressenti comme un fardeau. Il inhibe la naïveté de notre créativité. Telle une ombre, la conscience historique accompagne constamment toute tentative de création nouvelle. Aussitôt s'éveille la conscience de l'éphémère qui nous prive de l'enthousiasme pour l'absolu. Or, dans la mesure où tout aspire à l'avènement d'une nouvelle culture spirituelle, la conscience historique doit être éradiquée au sens où elle nous pèse et ainsi, l'affirmation de soi contre l'historique est une réalité un combat plus ou moins bruyant contre l'histoire ». Si dans « l'historique dans l'expérience facticielle de la vie » c'est Dilthey qui est mentionné, on est en droit de penser que plus profondément résonne la voix nietzschéenne. On pourrait presque dire que c'est ici Nietzsche qui parle. Tonalité nietzschéenne. Bride la création par détournement ek-statique. Se détourner du poids de l'histoire. Caractère éphémère – conséquence du détournement du regard. Problème du monumental chez Nietzsche.

encyclopédique mais il en va, pour le Dasein, de son existence historique en son présent possibilisé par son avenir. « La reprise connaissante du passé n'est jamais qu'en grâce de l'avenir d'une existence ».

Notons seulement que le jeune Heidegger était déjà très proche de ce que dit Nietzsche quant à la nuisance possible de l'histoire. Citons ce passage à la tonalité plus que nietzschéenne : « L'historique, aujourd'hui, est presque exclusivement quelque chose d'objectif, un objet du savoir et de la curiosité, un occasion et un lieu permettant d'avoir des indications pratiques pour le comportement à venir [...] un conglomérat de 'cas' pour une réflexion systématique générale. Comme aujourd'hui nous ne voyons pas vraiment le phénomène de l'existence, nous ne faisons plus l'expérience du sens de la conscience et de la responsabilité qu'il y a dans l'historique lui-même, lequel n'est pas quelque chose dont on a connaissance et sur quoi il y a des livres, mais plutôt quelque chose que nous sommes nous-mêmes, quelque chose qui est à notre charge. C'est pourquoi aussi les motifs de faire un retour dans l'historique au travers de notre propre histoire ne sont plus vivants ni apparents ».

Autrement dit, le rapport au passé, et à l'histoire, n'est plus qu'un rapport mortifère et moribond, dépourvu de toute création. Ce qui ressort c'est le caractère pesant et le court-circuit que l'histoire implante dans une réflexion sur ce que peut être la vie facticielle en son rapport à ce qui a été. Avec l'approfondissement de l'enquête historique, c'est la vie elle-même qui devient de plus en plus énigmatique. Et ici Nietzsche et Heidegger danse le menuet critique de « l'histoire » en tant qu'elle bride tout nouveau possible et toute nouvelle ouverture. Contre la pesanteur que peut représenter le trop plein d'histoire. Dès lors que l'histoire est inscrite dans des livres, le sens historique tend à désertir la vie. Ontologie historique blanche.

Ce que montre Nietzsche, c'est que l'on passe à côté du véritable sens du passé (et de l'histoire) dès lors que la motivation est de l'ordre du théorique et non de l'existence du *sens* du soi. De même que Heidegger ne pose pas la question de savoir la différence qu'il y a entre histoire et nature quant à la méthode du savoir (problème si prégnant dans l'Allemagne de l'époque). La « fondation des sciences de l'histoire est polémiquement dirigée contre la prépondérance de l'idéal théorique des sciences de la nature, d'autre part, cette polémique ne revient pas à opposer deux 'méthodes' différentes, l'expliquer et le comprendre, mais à dégager, à partir de son fondement existentiel, l'engagement existentiel des sciences de l'histoire, tâche d'être plutôt que de connaître, à laquelle les sciences de la nature ne peuvent pas prétendre. La possible, mais non nécessaire, élaboration connaissante du rapport du

dasein à l'histoire, qu'il est en son être même, est finalement au service de son historicité, la connaissance historique est au service de l'intérêt proprement historique du Dasein pour lui-même et son monde, et c'est ainsi qu'elle se rattache de manière spécifique et privilégiée à son fondement existentiel. L'*Historie* (la connaissance historique) se fonde dans la *Geschichte* (l'être historique du Dasein) de telle sorte qu'elle a pour tâche dernière l'appropriation de son fondement, l'appropriation de son histoire, de lui-même, par le Dasein. *C'est ce que montre la réappropriation finale de la seconde 'inactuelle' de Nietzsche* »⁹⁵.

⁹⁵ Dubois, C., *op. cit.*, p. 194.

III- D'un penseur l'autre ; De *Sein und Zeit* à la *Seconde inactuelle*.

« La possibilité que l'enquête historique présente 'pour la vie' une 'utilité' ou des 'inconvenients' se fonde dans le fait que la vie même est historique à la racine de son être, et qu'elle s'est par suite à chaque fois déjà décidée, en tant que factivement existante, pour une historicité authentique ou inauthentique. *Nietzsche*, dans la deuxième de ses *Considérations intempêtes* (1874) a reconnu, et a dit avec autant de netteté que de pénétration l'essentiel au sujet de 'l'utilité et les inconvenients de la science historique pour la vie'. Il y distingue trois sortes d'enquête historique : 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 pré-dessinée dans l'historicité du Dasein*, et celle-ci permet en même temps de comprendre dans quelle mesure l'enquête historique authentique doit nécessairement être l'unité factivement 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 »⁹⁶.

Nietzsche, rappelons le, n'est cité que deux fois dans *Sein und Zeit* ; références discrètes, presque allusives, mais apparaissant comme l'évidence même, sans mise à distance, comme la parole qui a su résumer tout ce qu'il fallait dire dans l'éclair du discours (ou de l'aphorisme⁹⁷). « A chaque fois, elle s'inscrit dans le contexte d'analyses qui jouent un rôle déterminant dans l'accès au centre de l'ontologie fondamentale, comme entreprise visant à répondre de façon radicale à la *Seinsfrage*, c'est-à-dire à la question de savoir ce qui rend possible au plus profond la compréhension de l'être. Ce centre est la temporalité authentique entendue comme temporalisation finie du Dasein existant résolument à dessein de soi. C'est elle qui forme l'horizon transcendantal d'intelligibilité de l'être »⁹⁸.

Allons voir du côté de Nietzsche : qu'entend-on ici par début ?

⁹⁶ *SuZ*, §76 [396].

⁹⁷ « L'aphorisme où je suis le premier des maîtres allemands est une forme d'éternité ; mon ambition est de dire en dix phrases ce que cet autre dit en un livre – ne dit pas en un livre », Nietzsche, *Crépuscule des idoles*.

⁹⁸ Taminiaux, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Ed. Million, 1990, p. 233 ;

1- Prologue

La *Seconde Intempestive* s'ouvre sur une citation de Goethe : « Au demeurant, je hais tout ce qui ne fait que m'instruire sans augmenter ou stimuler directement mon activité ». Cette préface est le lieu d'apparition d'un jeu entre vie et histoire : « Nous ne voulons servir l'histoire que dans la mesure où elle sert la vie »⁹⁹ ; « dès qu'on abuse de l'histoire ou qu'on lui accorde trop de prix, la vie s'étirole et dégénère ; c'est là un phénomène dont il est désormais nécessaire, si douloureux que cela puisse être, de prendre conscience à l'examen de certains symptômes remarquable de notre époque »¹⁰⁰.

Nous voyons dans ce dire nietzschéen que, d'une part, histoire et vie sont dans un rapport de coappartenance, d'autre part, la critique nietzschéenne de l'histoire <Historie> (ici de la connaissance historique) est une polémique contre son temps¹⁰¹. Le texte de Nietzsche n'est pas de l'ordre d'une généralité vague, d'un désintéressement théorique, il est dans la précision historique. Nietzsche opère une critique « qui démolit, une critique active et destructive qui n'est pas le geste respectueux de l'historien. Et c'est même d'abord la critique de l'objectivité historique. L'objectivité historique est maladie, la dégénérescence de la vie, son désintéressement etc. de même que – analogiquement- pour Heidegger, l'objectivité historique est une préoccupation dérivée par rapport à la *répétition originale* (nous soulignons), de même –analogiquement – pour Nietzsche, l'objectivité est une dérivation de la vie, ou plutôt un échec, une mise en dérive de la vie »¹⁰².

Mais la chose fondamentale est que le problème de l'histoire n'est en aucun cas abordé à partir de la lunette du savant. Il ne s'agit pas d'un débat épistémologique, ni d'une « philosophie de l'histoire », ni encore de la recherche d'un « sens » à donner à cette dernière. L'histoire est comprise à partir du schème de la maladie. Le rapport à l'histoire est à la fois envisagé selon la quantité (« le trop d'histoire ») mais aussi selon la qualité (« s'en servir » de quelle manière ?). Autrement dit, c'est en termes d'intensité que Nietzsche exhibe un certain état de maladie. La science historique se donne comme ce qui s'oppose à la vie en tant qu'elle la mesure, la juge et, de fait, la science devient à elle-même sa propre fin : « L'opposition de

⁹⁹ Nietzsche, *Seconde intempestive (SI)*, préface.

¹⁰⁰ *Id.*

¹⁰¹ « Le sens historique dont ce siècle se montre si fier est pour la première fois présenté comme une maladie, comme l'indice typique de la décomposition » (*Ecce Homo*)

¹⁰² Derrida, Heidegger : *La question de l'Être et l'histoire*, Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965, Ed. Galilée (2013), p.317.

la connaissance et de la vie, l'opération par laquelle la connaissance se fait juge de la vie, sont des symptômes et seulement des symptômes. La connaissance s'oppose à la vie, mais parce qu'elle exprime une vie qui contredit la vie, une vie réactive qui trouve dans la connaissance elle-même un moyen de conserver et de faire triompher son type »¹⁰³. Et Nietzsche a bien remarqué que le grand vainqueur du XIXème siècle, c'est la science. Quand la connaissance devient maîtresse et légifère, alors la vie n'est plus que ce qui lui est soumise et elle ne fait plus que vagabonder dans des temps moribonds. La maladie est ce qui sépare une force de ce qu'elle peut, et par là, elle rétrécit des possibilités et ferme des horizons. Voilà pourquoi Nietzsche peut écrire :

« Certes, nous avons de l'histoire, mais nous en avons besoin autrement que le flâneur raffiné des jardins du savoir, même si celui-ci regarde de haut nos misères et nos manques prosaïques et sans grâce. Nous en avons besoin pour vivre et pour agir, non pas pour nous détourner commodément de la vie et de l'action, encore moins pour embellir une vie égoïste et des actions lâches et mauvaises »¹⁰⁴.

La manière dont le savant se sert de l'histoire se fait « proprement », « jusqu'au bout », comme on parle d'un travail « propre », c'est-à-dire quelque chose qui vient à bout de tout et refermant tout à ce qui pourrait relever de nouvelles possibilités. La science de l'histoire possède alors tous les traits d'une domination et d'un enfermement. Il ne s'agit pas d'accéder, par la connaissance savante, à un autre-monde, c'est-à-dire un arrière-monde¹⁰⁵.

La décadence désigne cette attitude qui fait obstacle à la vie. « L'histoire » est ce qui rend la vie malade¹⁰⁶, et par-là, l'histoire elle-même se fait garde malade. La vie pâle, devenant l'ombre d'elle-même, perd toute sa puissance créatrice en tant qu'elle est bridée par l'hypertrophie historique. Comme Tantale, la vie ne pourra jamais boire l'eau des possibilités nouvelles, puisque elle se trouve ensevelie sous la connaissance. Ce qui signifie que l'histoire

¹⁰³ Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 115

¹⁰⁴ Nietzsche, *Seconde intempestive (SI)*, p. 93.

¹⁰⁵ « La connaissance s'oppose à la vie, mais parce qu'elle exprime une vie qui contredit la vie, une vie réactive qui trouve dans la connaissance elle-même un moyen de conserver et de faire triompher son type. (Ainsi la connaissance donne à la vie des lois qui la séparent de ce qu'elle peut, qui lui évitent d'agir et lui défendent d'agir, la maintenant dans le cadre étroit des réactions scientifiquement observables : à peu près comme l'animal dans un jardin zoologique », Deleuze, *Loc. cit.*, p. 114.

¹⁰⁶ « La seconde considération inactuelle (1874) met en lumière ce qu'il y a de dangereux, ce qui ronge et empoisonne la vie dans notre façon de faire de la science. La vie est *malade* à cause de ce rouage inhumain et mécanique, à cause du travail 'impersonnel' de l'ouvrier, à cause de la fausse économie dans la 'division du travail'. Le *but* qui est la *culture* se perd ; le moyen, l'activité scientifique moderne *barbarise*... Dans ce traité, le 'sens historique' dont ce siècle se montre si fier est pour la première fois présenté comme une maladie, comme l'indice typique de la décomposition », Nietzsche, *Ecce Homo*, 'Pourquoi j'écris de si bons livres'.

en tant que connaissance scientifique et objective n'est pas comprise originellement, et que le moment de la connaissance n'est jamais le moment essentiel.

Il faudra alors comprendre « comment » nous en sommes arrivés là, mais aussi la manière dont nous pouvons « sortir » de cet état; et pour cela ouvrir de nouveaux horizons¹⁰⁷. Il s'agit de comprendre « l'histoire » autrement que comme la subordination de la vie à la connaissance, non pas tant en renversant simplement le rapport, mais en repensant le problème sous les schèmes de l'utilité et des inconvénients, c'est-à-dire penser en termes de degré, d'intensité.

L'histoire ne se donnant plus que sous le masque de l'aveugle connaissance (quel est l'horizon qu'elle a en vue?) impose à la pensée une *inactualité*. Elle fait face à son époque et ce qu'elle porte si fièrement. Comprendre une époque à partir de son caractère fondamental (ici la science, ou le trop plein d'histoire), c'est dire que cette époque se détermine et se comprend à partir de la science. Mais ce « se comprendre ainsi » ne saurait être le cheminement logique qui arrive à tel point téléologiquement. C'est sous le prisme de l'événement qu'il faut comprendre ce phénomène. Autrement dit, la considération authentique de « l'historique » devra se faire en dehors de toute considération épistémologique, ou de « méthode ». La méditation historique est l'autre de la connaissance historique ; il faudra alors voir quels nouveaux rapports Nietzsche dégage à l'égard de l'historicité (et par là de la temporalité). Et la parole nietzschéenne est parole « instruit[e] et corrigé[e] sur le compte de [son] époque »¹⁰⁸. « Nous autres modernes, écrit Nietzsche, nous ne possédons rien en propre, c'est seulement dans la mesure où nous nous gargarisons et nous imprégnons d'époques, de mœurs, d'œuvres, de philosophies, de religions, de connaissances étrangères que nous devenons des objets dignes d'intérêt, à savoir des encyclopédies ambulantes »- Terrible bavardage « curieux ». Pathologie de temps Modernes. Le savoir qui se poursuit lui-même, et qui devient l'instance qui juge la vie, est le symptôme d'une dégénérescence. Il s'agit de désertter le « jardin du savoir » dont l'époque de Nietzsche est si fière¹⁰⁹.

¹⁰⁷ « La vie s'étirole et dégénère ; c'est là un phénomène dont il est désormais nécessaire, si douloureux que cela puisse être, de prendre conscience à l'examen de certains symptômes remarquables de notre époque », Nietzsche, *SI*, p 93. Il y a là comme un sentiment d'urgence et une nécessité de la pensée de faire face à ce phénomène caractéristique de l'époque moderne ; il s'agit de prendre ce problème en considération avant qu'il ne soit trop tard

¹⁰⁸ Nietzsche, II Intempestive préface.

¹⁰⁹ « La seconde considération est intempestive parce qu'elle polémique, en stricte continuité d'ailleurs avec la *Naissance de la Tragédie*, contre ce que celle-ci appelait le privilège moderne de l'homme théorique. Et maintenant comme alors c'est en élève des Grecs que Nietzsche dit s'exprimer. Entendons qu'il dénonce le théoricisme moderne au nom de la *theoria* grecque comme mode de vie, comme *bios theorêtikos*, comme

Le rapport vie/histoire donne lieu à un déplacement de la réflexion. C'est-à-dire ? La réflexion qui prend place ici ne saurait se rapporter à une « philosophie de l'histoire » ; « celle-ci est un monstre hybride, une contradiction in adjecto »¹¹⁰. Il ne s'agit pas d'errer dans le jardin des faits passés, du savoir, avec les lunettes ou la longue vue du savant. La question fondamentale est celle de la vie. Et comprendre l'histoire à partir de la vie, c'est entrer dans une autre pensée, et dans un tout autre mode de questionnement. Autrement dit, ce qui est décisif ce n'est tant de se demander quel est le concept d' « histoire » que Nietzsche met en place, mais quoi d'une pensée qui prend la vie comme prisme. Partir de la vie, qu'est-ce que cela signifie et implique ?

Voilà dans un premier temps le « début » de la considération. Les pensées de Nietzsche et de Heidegger semblent ici entamer un pas de deux. Mais il ne semble pas y avoir encore de supplément ontologique dans la pensée de Nietzsche. Continuons.

comportement visant l'excellence, quelque'aient été par ailleurs, selon lui, les entorses socratiques et platoniciennes à cette notion. Que sur ce point le chemin de Heidegger croise celui de Nietzsche, cela ne nous paraît guère douteux, compte tenu de l'insistance lise par les cours de Marbourg concernant la pensée grecque à ranimer l'antique notion de la *theoria* comme forme de praxis, c'est-à-dire comme manière d'exister ». Taminiaux, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Essais sur Heidegger, 'La présence de Nietzsche dans Sein und Zeit', Ed. Millon, Coll. Krisis, 1995, p. 245

¹¹⁰ Jacob Burckhardt, *Considération sur l'histoire universelle*, Ed. Allia, Paris, 2001, p. 7. Et on le sait, Burckhardt était admiré tant par Nietzsche que par Heidegger.

2- Des quatre possibilités de vie (§1)

a – Homme/animal ; avec le temps tout ne s'en va pas

« Observe le troupeau qui paît sous tes yeux : il ne sait ce qu'est hier, ni aujourd'hui, il gambade, broute, se repose, digère, gambade à nouveau et ainsi du matin au soir et jour après jour, étroitement attaché par son plaisir et son déplaisir au piquet de l'instant, et ne connaissant pour cette raison ni mélancolie ni dégoût »¹¹¹.

Le texte s'ouvre sur une « description » (presque un tableau) qui amène une « comparaison » : l'animal comme attaché au piquet du présent. L'animal n'étant ni ouvert au passé, ni au futur (il ne se tient dans aucune ouverture temporelle) ne vit pas historiquement. Anhistoricité de l'animal donc, puisqu'il « voit mourir chaque instant, retombé dans la nuit et le brouillard, à jamais évanoui »¹¹². Au vagabondage heureux de l'animal s'oppose la triste existence historique de l'homme¹¹³. Ici, l'homme est faulknérien¹¹⁴. Il n'en a jamais fini avec le passé. Ce qu'il découvre c'est son imperfection ; l'homme historique est mélancolique en tant que dire « c'était », c'est dire « il était une fois » et l'homme ne cesse de se replonger dans le conte de son existence passée. Ce qui détermine l'animal est son caractère non temporel. Etre pour lui ce n'est pas être temps. Etre attaché au piquet de l'instant, c'est se trouver dans l'impossibilité de se rapporter à ce qui fut ou sera, c'est être privé de toute extension et de toute durée. Ce qui est absent, dans cette contemplation de l'animal, c'est toute une « mobilité ». L'animal est inscrit dans l'événement évanouissant de purs « maintenant » qui n'en finissent jamais de se succéder : « l'animal, en effet, vit de manière *non-historique* »¹¹⁵. Et l'homme est spectateur de ce « temps » du bonheur, lui, qui vit dans le temps du malheur. Ce qui fonde ce malheur, qui en est l'origine, c'est le souvenir. Ce passé qui ne sert de courir avec lui est le boulet du prisonnier et il ne sait comment s'en défaire : « sa chaîne court avec

¹¹¹ Nietzsche, *SI*, p. 95.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ « O vous, arbres de la vie ! / Quand vient pour vous l'hiver ? / Nous sommes mal accordés. Nous ne sommes pas/ comme les oiseaux migrateurs, secrètement informés. / Débordés, toujours à la traîne, / nous voulons tout soudain nous imposer aux vents / et voilà que nous nous retrouvons devant / un étang au calme imperturbable. / Qu'il faille fleurir et faner, / Nous le savons à la même seconde. / Et cependant il est des contrées / ou vont encore des lions qui ne soupçonnent, / dans le temps de leur majesté, rien de la déchéance ». Rainer Maria Rilke, *Elégies de Duino*, quatrième élégie.

¹¹⁴ Le passé est encore là, il n'est même pas encore passé. Les personnages de Faulkner sont des personnages prisonniers du passé, qui survivent et qui n'arrivent pas à se dépêtrer de ce qui arrive en amont d'eux-mêmes, c'est l'événement d'une défaite. L'histoire comme passé se donne comme roman des vaincus. L'a-venir n'est qu'un sempiternel re-venir : ils retrouvent toujours le passé devant eux, et tombent. D'une certaine manière on pourrait dire que le demain se donne comme « l'éternel hier » (SuZ [371]).

¹¹⁵ Nietzsche, *SI*, p. 95.

lui ». Le passé ôte la voix au bonheur ; drame de l'existence, frappée de mutité. Et ce qui est remarquable, c'est que cette expérience se donne sous la modalité d'un discours : « je me souviens ». L'homme est ouvert à lui-même selon une certaine compréhension de lui. Le « comprendre » ici est un pouvoir être, une structure de l'être de l'homme qui se souvient. Le passé, il le comprend selon une certaine ligne, dans un certain rapport. L'homme s'explique comme triste et accablé par le poids du temps. Nietzsche ne dit pas que l'homme envie l'animal, mais plutôt « son » bonheur. Un bonheur immédiat- bonheur de « l'oubli ». Ce qu'il désire c'est vivre en tant qu'oubli. C'est vivre oublieux de lui-même. C'est-à-dire ? Oublieux de soi-même comme être qui a un passé, qui est « passé » lui-même. « Aussi vite qu'il court, sa chaîne court avec lui »¹¹⁶. Donc le rapport que l'homme a à lui-même se donne sous la modalité d'un fardeau. C'est l'âne qui porte. Il porte le fardeau jusqu'au fond du désert, dans le cercle paralytique du « ce-fut ». Il n'est que ce qu'il fut. Expérience de l'imperfection.

Comment se rencontre le temps ici ? Non pas comme un objet, ni comme en moi-même, ni à la montre, ni à la conscience. Mais il apparaît à partir de la « préoccupation » (pourrions nous dire dans un langage qui n'est pas celui de Nietzsche). C'est-à-dire ? A partir de la façon que nous avons de dire le temps, et par là de l'expliquer. Le passé se donne de la manière dont, au sein de la préoccupation nous nous comprenons et comprenons notre expérience en faisant usage du temps. Et l'expérience du passé se donne, avant tout, comme négative. Il fait l'expérience de l'existence comme « un éternel imparfait ».

Donc, l'homme et l'animal sont définis à partir du « se-souvenir » et de « l'oubli ». Dans le souvenir, je me rends présent quelque chose du passé, mais je peux aussi bien me souvenir d'un moi-passé qui fut autrefois, c'est-à-dire de moi-même dans mon avoir-été. Dire cela, c'est dire que l'oubli est un « ne-pas-se-souvenir », un « se-débarrasser-de ». De fait, pour l'homme ne pas pouvoir ne pas oublier, c'est être dans l'incapacité de se débarrasser de, c'est devoir, encore et toujours, y penser, c'est être poursuivi par le fantôme, ou le boulet de ce qui fut et « lui rappelle que son existence n'est au fond rien d'autre qu'un éternel imparfait. »¹¹⁷

Cette expérience a ceci de fondamental qu'elle dégage ce qui compte pour notre étude : le caractère historique de l'homme, alors que « l'animal vit de manière *non-historique* ». Ce « non-historique » est caractérisé par une absorption totale dans le moment présent : « il se résout entièrement dans le présent comme un chiffre qui se divise sans laisser de reste singulier ». L'homme, lui, qui a quitté cette vie animale et dont il garde une nostalgie, « s'arc-

¹¹⁶ Nietzsche, *SI*, p. 95

¹¹⁷ Nietzsche, *ibid*, p. 96.

boute contre la charge toujours plus écrasante du passé, qui le jette à terre ou le couche sur le flanc, qui entrave sa marche comme un obscur et invisible fardeau »¹¹⁸.

Un autre énoncé apparaît « il apprendra alors à comprendre le mot ‘c’était’, formule qui livre l’homme aux combats, à la souffrance et au dégoût, et lui rappelle que son existence n’est au fond rien d’autre qu’un éternel imparfait ». De là vient la célèbre thèse de Nietzsche : sans oubli il nous serait tout à fait impossible de vivre¹¹⁹. Cependant, cet oubli que Nietzsche dégage comme étant une condition de vie, ne saurait se comparer à l’oubli animal. En effet, l’animal étant dans l’impossibilité de se remémorer, ne peut, de fait, oublier ; et l’oubli de l’homme sera un oubli actif.

b- Oubli actif : « Le temps du malheur, c’est l’oubli sans oubli, l’oubli sans possibilité d’oublier ».

Si l’homme (face à l’animal) est caractérisé par l’historicité de son être, très tôt émerge le primat de l’anhistorique. Ce qui de l’extérieur semble s’opposer (comment concilier historique et anhistorique) cohabite intimement. Il ne s’agit pas d’opérer des juxtapositions de concepts mais de dégager l’essence de la vie humaine comprise comme historique et anhistorique unitairement. Mais Nietzsche avait différencié l’homme de l’animal en recourant à l’historique et l’anhistorique. Comment comprendre cela ? Le problème est que le vocabulaire de Nietzsche reste équivoque, même si ce dernier a bien saisi que l’anhistoricité de l’animal et de l’homme ne saurait être comprise à partir d’un même plan. Si seul un être-historique peut être anhistorique alors il faut tout simplement dire que l’animal est sans histoire¹²⁰. Donc différence d’essence.

Nietzsche va introduire la nécessité d’oublier pour l’homme (c’est la dernière modalité d’existence de cette première section) :

¹¹⁸ *Ibid*, p. 95/96.

¹¹⁹ « Mais qu’il s’agisse du plus petit ou du plus grand, il est toujours une chose par laquelle le bonheur devient le bonheur : la faculté d’oublier ou bien, en termes plus savants la faculté de sentir les choses, aussi longtemps que dure le bonheur, en dehors de toute perspective historique ». Nietzsche, *SI*, p. 96.

¹²⁰ « Nous pouvons déjà émettre une réserve fondamentale : seul un être historique peut être anhistorique. L’animal devrait par conséquent, pour pouvoir être anhistorique, être un homme ; mais l’anhistorique est précisément ce qui doit caractériser l’animal comme animal. L’animal n’est pas historique mais bien plutôt sans histoire, les deux ne se recouvrent pas. Lorsque par conséquent Nietzsche caractérise comme anhistorique aussi bien l’animal que l’homme, ‘anhistorique’ signifie ici et là quelque chose d’essentiellement différence sans que Nietzsche mette suffisamment en évidence cette différence. Elle ressort cependant – à son insu ». Heidegger, *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p.45.

« Un homme qui voudrait sentir les choses de façon absolument et exclusivement historique ressemblerait à quelqu'un qu'on aurait contraint à se priver de sommeil ou à un animal qui ne devrait vivre que de ruminer continuellement les mêmes aliments. Il est donc possible de vivre, et même de vivre, presque sans aucune mémoire, comme le montre l'animal, mais il est absolument impossible de vivre sans oublier. Ou bien, pour m'expliquer encore plus simplement sur mon sujet : il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique, au-delà duquel l'être vivant se trouve ébranlé et finalement détruit, qu'il s'agisse d'un individu, d'un peuple ou d'une civilisation »¹²¹.

L'oubli de l'homme est force active en ceci que l'ahistoricité humaine, c'est « l'art et la force d'oublier ». Autrement dit, l'homme est le grand artiste de l'oubli. De fait, dire, comme le fait Nietzsche, que l'animal ne cesse d'oublier, encore et toujours, ne va pas. L'animal n'oublie car ne retient pas en mémoire.

c- Oubli, existence historique et « horizon ».

La faculté d'oublier est toute entière tournée vers l'avenir. D'une certaine manière, vivre historiquement c'est commencer par oublier. Mais aussi, seul celui qui a une histoire, qui est historique en son être, peut oublier. Mais l'animal, dit Nietzsche, ne cesse d'oublier, encore et toujours. L'oubli de l'homme est force active en ceci que l'ahistoricité humaine, c'est « l'art et la force d'oublier ». Celui qui vit au sein d'une mémoire hypertrophiée voit sa vie menacée en tant que le passé devient « le fossoyeur du présent ». Face à cela, « laissons aux esprits supra-historiques leur dégoût et leur sagesse »¹²².

Oubli qui délimite un horizon et qui s'oppose à toute ouverture infinie :

« C'est une loi générale : chaque être vivant ne peut être sain, fort, fécond qu'à l'intérieur d'un horizon déterminé ; s'il n'est pas capable de tracer autour de lui un tel horizon ou s'il est, inversement, trop égocentrique pour enfermer son regard dans un horizon étranger, il se consume dans l'apathie ou dans une activité fébrile, et ne tarde pas à dépérir »¹²³.

¹²¹ Nietzsche, *SI*, p. 97.

¹²² Nietzsche, *SI*, p. 102.

¹²³ Nietzsche, *SI*, p. 98

Cette idée va de pair avec le portrait dressé de ce que Nietzsche appelle « les esprits historiques ». Citons :

« le spectacle du passé les pousse vers le futur, embrase leur courage de vivre et de lutter toujours plus longtemps, allume en eux l'espérance que le bien est encore à venir, que le bonheur les attend de l'autre côté de la montagne qu'ils sont entraînés de gravir [...] ils ne regardent en arrière que pour comprendre le présent à la lumière du chemin déjà parcouru et pour apprendre à convoiter plus ardemment l'avenir »¹²⁴.

Ceux qui sont donc proprement vivants, sont ceux pour qui la reprise du passé ne s'en fait qu'en grâce de l'avenir. Ainsi le passé n'est pas objet mort parce devenu un « phénomène cognitif ». Ces hommes là sont ceux qui ne cessent de faire varier leurs angles de vue : entre l'historique et l'anhistorique, entre mémoire et oubli. « Autrement dit, leur mémoire, précisément parce que la visée de l'avenir l'oriente, est sélection active du passé digne d'être retenu »¹²⁵. Cette sélection, c'est ce que Nietzsche appelle « délimiter un cercle d'horizon »¹²⁶. Quoi de cet homme ? « Sont donc proprement vivants, ceux pour qui le sens de l'existence réside dans un processus au sein duquel la reprise du passé s'effectue dans la visée de l'avenir, l'empiètement de cette reprise et de cette visée permettant seul de comprendre le présent. De ceux-là Nietzsche dit qu'ils sont proprement historiques dans la mesure où ils équilibrent le sens historique, c'est-à-dire la mémoire du passé, et le non-historique, c'est-à-dire son oubli. Autrement dit, leur mémoire, précisément parce que la visée de l'avenir l'oriente, est sélection active du passé digne d'être retenu »¹²⁷.

De plus, ce passé oublié ne retourne pas à la non-existence, mais il est « assimilé ou accaparé ». Intégration et incorporation du passé qui est fait sien. Ainsi le passé n'est le lieu inépuisable d'événements passés où l'on irait patauger à loisir, mais bien le lieu où s'opère un

¹²⁴ *Ibid.* p. 101.

¹²⁵ Taminiaux, J., *op. cit.*, p. 247.

¹²⁶ L'apparition, dans ce texte, de cette notion d'« horizon » est remarquable et fondamentale. L'horizon, chez Heidegger, c'est le « en vue de », le « vers quoi » de l'ekstase. Que nous dit le texte nietzschéen ? « C'est une loi générale : chaque être vivant, ne peut être sain, fort, fécond, qu'à l'intérieur d'un horizon déterminé ; s'il n'est pas capable de tracer autour de lui un tel horizon ou s'il est, inversement, trop égocentrique pour enfermer son regard dans un horizon étranger, il se consume dans l'apathie ou dans une activité fébrile, et ne tarde pas à dépérir »¹²⁶. Autrement dit, l'horizon est choix d'un angle de vue (historique ou non-historique), qui fait que le vivant emporté ne l'est pas vers rien, mais cet emportement est toujours déterminé par un « pour ». L'horizon est ce qui empêche de se diriger vers *nihil negativum*, tout en configurant un certain champ d'action. L'horizon c'est une « direction » de l'ekstase qui emporte le « Dasein » vers un schème. Horizon dit la direction dynamique de l'ekstase ; schème dit cette direction suivant le « vers quoi » elle est dirigée. On voit petit à petit se former le supplément ontologique de la pensée nietzschéenne que Heidegger nous invitait à apercevoir.

¹²⁷ Taminiaux, J., *op. cit.*, p. 247.

choix, mieux une sélection. Nous retrouvons alors dans ce début de la *Seconde inactuelle* un schème heideggérien : on a le passé de son avenir. Nietzsche ne semble pas dire autre chose lorsqu'il écrit :

« Toute chose passée, proche ou lointaine, elle [la nature profonde d'un individu] saurait l'attirer, l'intégrer à soi et pour ainsi dire la transformer en son propre sang »¹²⁸ ;

« La non-historicité est semblable à une atmosphère protectrice sans laquelle la vie ne pourrait apparaître ni se maintenir. Il est vrai que c'est seulement quand l'homme, en pensant, méditant, comparant, séparant, rapprochant, limite cet élément non-historique, c'est seulement quand un éclair lumineux surgit au sein de cette nuée enveloppante, c'est seulement quand il est assez fort pour utiliser le passé au bénéfice de la vie et pour refaire de l'histoire avec les événements anciens, que l'homme devient homme : trop d'histoire, en revanche, tue l'homme, et sans cette enveloppe de non-historicité, jamais il n'aurait commencé ni osé commencer à être »¹²⁹.

Ce long passage qui méritait d'être cité en son entièreté montre que le passé n'est pas la réserve sans fond où l'homme curieux (du savoir) y plongerait à loisir. Le sens du passé provient de l'avenir. Ici le passé n'est plus ce qui supprime toute ouverture et toute vie présente, mais ce qui permet une reprise de lui-même, reprise qui ne se fait qu'à partir d'un avenir possible. Ainsi l'histoire devient à son tour le lieu du possible, une matrice de possibilités nouvelles. Bref, « le sens du *Dasein*, tel que Nietzsche l'entend, réside donc dans l'unité d'un triple déport, horizontal dans les trois cas, vers le passé retenu, vers le futur voulu, vers le présent compris à l'intersection de ce retien et de cette volonté »¹³⁰. Dans ce §1 nous voyons s'esquisser ce que Heidegger nous invitait à reconnaître. Cette esquisse se confirme et s'affirme dans la section suivante.

¹²⁸ Nietzsche, *SI*, p. 97/98.

¹²⁹ Nietzsche, *SI*, p. 99.

¹³⁰ Taminiaux, *op. cit.*, p. 247.

3- Nietzsche, une ontologie du vivant historique ?

A partir de ce que nous venons de dire, nous voyons que le problème de l'anhistorique et de l'historique n'est pas le lieu d'une interrogation sur la différence de l'homme et de l'animal, mais pose le problème fondamental de l'essence de l'homme, du *sens* de son être. Et nous avons avancé que l'essence de son être était le « temps » compris comme « triple déport ». Autrement dit, définir le « Dasein » nietzschéen de cette manière, c'est le déterminer, en son fond, comme temporel. Exister, pour l'homme, c'est exister temporellement. Cet exister-temporel fonde par là « l'exister-historique ». Ce qui est apparu aussi, c'est que l'an-historique se donne comme un caractère fondamental et l'oubli comme faculté fondamentale. Il serait stupide de juxtaposer tout simplement l'historique et l'an-historique. Cette unité n'est pas une unité-d'après-coup, mais elle est le fondement qui fait surgir les deux termes. Ils surgissent dans leur coappartenance antagoniste. De plus, la fin du §1 se clôt sur le rappel que le problème de l'histoire ne saurait être un problème cognitif :

« Dans la mesure où elle sert la vie, l'histoire sert une force non historique : elle ne pourra et ne devra donc jamais devenir, dans cette position subordonnée, une science pure comme par exemple les mathématiques [...] Car trop d'histoire ébranle et fait dégénérer la vie, et cette dégénérescence finit également par mettre en péril l'histoire elle-même »¹³¹.

Le problème de l'essence de l'homme en son rapport à l'histoire se situe donc au sein de la « vie » et de l'utilité et des inconvénients pour celle-ci. Ce glissement du savoir à la vie impose une nouvelle question : que signifie vivre historiquement ?

Le §2 s'ouvre sur une considération sur l'histoire en son rapport à la vie :

« Celle-ci intéresse l'être vivant sous trois rapports : dans la mesure où il agit et poursuit un but, dans la mesure où il conserve et vénère ce qui a été, dans la mesure où il souffre et a besoin de délivrance. A ces trois rapports correspondent trois formes d'histoire, pour autant qu'il est permis de distinguer entre une histoire monumentale, une histoire traditionaliste et une histoire critique »¹³².

¹³¹ Nietzsche, *SI*, p. 103

¹³² *ibid*, p. 109

Ici, on ne part pas de l'anhistorique ou de l'oubli, mais de la vie ou encore du vivant (c'est-à-dire de l'homme¹³³). Cette tripartition n'a rien de fortuite ou d'arbitraire mais relève bien d'une essence. Les trois modalités historiographiques viennent du vivant et relèvent d'une triade de relations qui caractérisent son être. Mais d'où vient cette triade ? « Cette triade, loin d'énoncer arbitrairement, comme un classement séduisant pour l'esprit, il en dit belle et bien la nécessité et le fondement »¹³⁴. En effet, cette triade relève de trois comportements, attitudes vis-à-vis de l'existence. C'est parce que l'homme en tant qu'il existe « en-vue-de » (il poursuit un but), lié à ce qui fut (il conserve et vénère), auprès de l'étant intra-mondain (qu'il vit comme à souffrir), qu'il peut y avoir une histoire. Et ce triple rapport n'est à son tour possible parce que le vivant (nous pourrions parler ici de Dasein) est compris à partir de la temporalité. On pourrait se risquer à dire que ce qui se dégage de ce cours passage, c'est ce que Heidegger appellera le *Souci*. C'est en tant que soucieux que le vivant « agit », « souffre », et « se libère ». Ces trois mouvements, sont autant de sorties possibles, autant d'éclatements. Le vivant est le contraire d'un individu encapsulé en lui-même, rassuré de lui-même en son fortin intérieur ; il ne cesse de s'ek-stasier temporellement, de vivre en rapport avec le « hors-chez-soi ».

Donc, trois rapports auxquels correspondent trois formes d'histoire : monumentale, traditionaliste et critique ; « la triade historiographique n'est pas le dernier mot. Elle émane du vivant lui-même, elle en relève et découle d'une triade de relations qui le constituent dans son être »¹³⁵. Ici, nous ne pouvons pas suivre Heidegger lorsqu'il dit que Nietzsche a oublié de « mettre en lumière de manière expresse la nécessité de cette trinité et le fondement de son unité »¹³⁶. Cette nécessité relève de la compréhension du vivant comme être caractérisé par le souci dont sa condition est la temporalité. De cette détermination émerge une histoire, un rapport à l'histoire que l'on peut poser d'une manière radicalement nouvelle, en dehors de tous les schémas de pensée déjà-là. Et si Nietzsche ne s'exprime pas dans le langage de l'analytique existentielle, nous pensons qu'il y a entre Nietzsche et Heidegger un « menuet ».

¹³³ Il semble que Nietzsche ne prenne pas le temps de définir ce qu'il appelle « vivant » ; et pourtant nous avons dégagé, à partir de ce que le texte laisse entrevoir, les traits fondamentaux qui le déterminent : à savoir : la temporalité, et l'historicité. Nous pensons aussi que l'on peut dégager (quant à ce que la suite du texte dit) ce que Heidegger appelle le « souci ».

¹³⁴ Taminiaux, *op. cit.*, p. 247.

¹³⁵ *Id.*

¹³⁶ Heidegger, *SuZ* §76 [396]

a- Histoire monumentale

L'histoire monumentale est celle qui « intéresse avant tout l'homme actif et puissant qui livre un grand combat et a besoin de modèles, de maîtres, de consolateurs qu'il ne peut trouver autour de lui et dans le présent »¹³⁷. Cette histoire est avant pour ceux qui regardent derrière eux pour y trouver des ressources nécessaires pour l'agir-maintenant. De ce coup d'œil vers le passé se donne alors la possibilité d'une réitération. Il s'agit donc de dire « si cela a été possible, alors ça l'est encore ». Ainsi on s'installe comme dans un climat de grandeur. La terre aride et sèche du présent n'offre plus de possibilités, il faut alors se retourner vers des temps plus fertiles¹³⁸. C'est ce qu'on appellerait dans le langage courant « les Classiques » qu'il s'agit d'imiter parce que « là » se trouve la beauté, ce qui est grand et sublime¹³⁹.

L'homme de l'histoire monumentale est bien ekstasié vers le passé, mais non pas comme le curieux qui vagabonde parmi les événements passés tel « un voyageur curieux »¹⁴⁰. Ce dernier ne fait que sautiller d'un passé à un autre dans un constant non-séjour, il ne s'attarde pas. C'est le grand règne de l'indifférence, le lieu où s'affirme la puissance de l'indifférenciation ; tout est égal. Dans ce laisser-aller, le sens propre du passé brille par son absence. Cette description nietzschéenne entraîne un immense procès en inauthenticité de l'historien vagabond. Nous retrouvons le regard de la préoccupation que Heidegger avait dégagé dans *SuZ* : le « voir pour voir ». Il ne s'intéresse qu'à l'aspect des choses, qu'à leur visage et le monde passé devient un immense spectacle : « le Dasein se distrait, le monde est devenu télévision »¹⁴¹.

¹³⁷ Nietzsche, *SI*, p. 103.

¹³⁸ « La grandeur ne se relève que dans le monumental ; l'histoire lui élève le mausolée de la renommée, qui n'est autre que 'la croyance à la cohésion et à la continuité de la grandeur à travers tous les temps : c'est une protestation contre la fuite des générations et contre la précarité de tout ce qui existe ». Ricoeur, *Temps et Récit* Tome III, Ed. du Seuil, p.427.

¹³⁹ Le monumental « (moneo) ce qui rappelle – mémorial- un signe indiquant qu'il est fait mémoire. Ce qui fait se souvenir, le passé au sens de ce qui exhorte, stimule et à vrai dire ce qui est 'grand' et essentiel, ce qui concerne le présent et le met en décision », Heidegger, *Interprétation de la seconde considération intempestive de Nietzsche*, p. 90 ; « L' 'utilité' de cette histoire [...] de ce que les époques antérieures comportent de 'classique', 'd'exceptionnel' pour l'homme d'à présent. Cela encourage et donne confiance dans le fait que la grandeur est possible, cela parle au temps présent en tant qu'il y est question des hommes, c'est un souvenir de l'humanité passée qui s'adresse ainsi à lui », *Ibid*, p. 91.

¹⁴⁰ Nietzsche, *SI*, p. 104.

¹⁴¹ Dubois, C., *op. cit*, p. 58.

Nietzsche demande alors :

« Quelle utilité l'homme d'aujourd'hui retire-t-il donc de la connaissance du passé monumental, de l'étude de ce que les temps anciens ont produit de classique et de rare ? Elle lui permet de voir que telle grandeur a jadis été *possible*, et sera donc sans doute possible à nouveau, il marche dès lors d'un pas plus assuré, car il a écarté le doute qui l'assailait aux heures de faiblesses et lui suggérait qu'il poursuivait peut-être l'impossible »¹⁴².

Histoire qui donne espoir comme « Personne » face à Jack Beauregard

Toutefois, Nietzsche va introduire un « Et cependant » <Und doch> ; la perspective change et l'angle de vue prend une toute autre tournure :

« Mais le même exemple nous montre tout aussitôt combien une telle comparaison serait fragile et fuyante, combien elle serait imprécise. Elle ne peut avoir cet effet fortifiant qu'en escamotant une foule de différences, en faisant entrer de force l'individualité du passé dans une forme générale, en arrondissant ses angles et ses lignes au bénéfice de l'homologie »¹⁴³ ;

« Si la conception monumentale du passé commande les autres conceptions, je veux dire l'histoire traditionaliste et l'histoire critique, c'est le passé lui-même qui en souffre : des pans entiers de ce passé sont oubliés, méprisés et s'écoulent en un flot grisâtre et uniforme, d'où seuls quelques faits montés en épingle émergent comme des îlots isolés [...] L'histoire monumentale trompe par analogie : par de séduisantes ressemblances »¹⁴⁴.

« Mais cela n'est possible qu'au prix d'indispensables retouches, en laissant de côté certaines choses, en inventant, en réécrivant, c'est-à-dire qu'il s'agit de viser les 'effets' comme tels et de présenter le passé en conséquence »¹⁴⁵. Qu'est-ce que cela signifie ? Eh bien, que c'est par cette opération que l'histoire monumentale peut être. Sa possibilité réside dans le devenir-effet-en-soi des événements ; par cette opération elle se rend garante d'elle-même. Elle détache l'effet des causes – elle ne garde que le côté sublime de la chose, puisque c'est de cela, et uniquement de cela, qu'elle a besoin¹⁴⁶. « Jusque-là, l'histoire monumentale n'aura que faire de cette fidélité absolue : toujours, elle rapprochera, généralisera et finalement

¹⁴² Nietzsche, *SI*, p. 105.

¹⁴³ *Ibid*, p. 106

¹⁴⁴ *Ibid*, p. 107.

¹⁴⁵ Heidegger, op. cité. *Ibid*, p. 91.

¹⁴⁶ « L'Histoire Monumentale n'a retenu l'événement que dans sa grandeur. Dès lors, l'Histoire Monumentale fait des parallèles et des analogies, puisque sont comparables tous les événements considérés dans leur grandeur », Deleuze, *cours du 25/01/83*.

identifiera des choses différentes, toujours elle atténuera la diversité des mobiles et des circonstances, pour donner une image monumentale, c'est-à-dire exemplaire et digne d'imitation, des *effectus* au détriment des *causae* ; de sorte qu'on pourrait sans exagération l'appeler, dans la mesure où elle fait le plus possible abstraction des causes, une collection des 'effets en soi' »¹⁴⁷.

Cette histoire n'est pas « vraie », mais « utile ». Et de là vient qu'elle est un envers. Et ce revers est tout simplement son contraire :

« Mais quels ravages ne provoque-t-elle pas lorsqu'elle tombe entre les mains et au service des impuissants et des inactifs »¹⁴⁸.

Voilà le premier danger ; le second c'est le retournement de l'histoire monumentale contre elle-même :

« Il faut à tout prix empêcher que le monumental voie de nouveau le jour, et c'est justement à cela que sert ce que le passé auréole de l'autorité du monumental [...] Car ils ne veulent pas que la grandeur voit le jour : leur méthode est de dire : 'Voyez, la grandeur existe déjà' »¹⁴⁹.

Elle imprime au devenir imprévisible l'image du déjà-là ; et « dire oui n'a de sens que là où il est possible de dire non, et si chaque oui marque une préférence, tout non implique un rejet. Il ne saurait cependant y avoir de préférence et de rejet sans une évaluation préalable, sans partage de l'utile et du nuisible, sans une table des biens et des maux »¹⁵⁰. Dire oui à « ce qui fut », c'est, ipso facto, renier tout devenir ; préférer la constance rassurante et aliénante de la caverne passéiste au devenir. En ce sens, l'histoire monumentale se fait plus favorable (c'est-à-dire utile) à la conservation du vivant. Le devenir l'expose à une dangerosité, un sentiment d'insécurité. Il s'agit de ne plus se laisser surprendre et de maintenir la domination du passé sur le temps présent et futur. Passé réduit et simplifié, c'est-à-dire falsifié pour qu'il soit utile : voilà une erreur sans laquelle, sous cette histoire, on ne peut vivre : « la vérité, dit Nietzsche, est une sorte d'erreur, faute de laquelle une certaine espèce d'êtres vivants ne pourraient vivre. Ce qui décide en dernier ressort, c'est sa valeur pour la vie ».

¹⁴⁷ Nietzsche, *SI*, p. 106 ; « Pour brandir l'effet tel qu'il est en soi et le mettre en parallèle avec un autre effet, tel qu'il est en soi, également séparé de ses causes. Si on tenait compte des séries causales, on ne pourrait plus détacher les effets. On ne pourrait plus prendre en soi les effets et on ne pourrait plus dès lors, faire les parallèles et les analogies », Deleuze, *cours du 25/01/83*.

¹⁴⁸ *SI*, p. 107.

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 108.

¹⁵⁰ Franck, D., *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Epiméthée, p. 293

« L’histoire monumentale est le travesti sous lequel se dissimule leur haine des grands et des puissants du présent, en se faisant passer pour une admiration satisfaite des grands et des puissants du passé ; elle est le manteau sous lequel ils renversent en son contraire le sens de cette conception de l’histoire ; qu’ils en aient clairement conscience ou pas, ils agissent comme si leur devise était : ‘laissez les morts enterrer les vivants’ »¹⁵¹.

b- Histoire traditionaliste/antiquaire.

« L’histoire intéresse donc en second lieu celui qui a le goût de la conservation et de la vénération, celui qui se tourne avec amour et fidélité vers le monde d’où il vient et dans lequel il s’est formé ; par cette piété, il s’acquitte en quelque sorte de son existence. En cultivant soigneusement ce qui a toujours été, il veut conserver pour ceux qui naîtront après lui les conditions dans lesquelles il est lui-même né – et c’est ainsi qu’il sert la vie. La possession du ‘bric-à-brac ancestral’, dans une telle âme, prend un sens nouveau : c’est plutôt celle-ci qui est possédée par son patrimoine. Tout ce qui est petit, limité, moisi, décati reçoit sa dignité et son intangibilité propres du fait que l’âme conservatrice et adoratrice de l’homme traditionaliste se transporte dans ces objets et s’y fait un nid douillet. L’histoire devient sa propre histoire [...] »¹⁵². Elle est quasiment l’histoire « des imbéciles heureux qui sont nés quelque part » comme disait l’autre.

Cet « endroit où il y fait bon vivre » tire sa légitimité du passé. Ce dernier est ce qui donne sens et valeur à l’existence ; il cristallise les horizons. Seulement, l’horizon est limité ; il est presque folklorique. Cette histoire est toujours, en quelque sorte, une histoire pieuse. Elle « aide les hommes ordinaires à persister dans tout ce qu’une tradition bien enracinée dans un sol familier offre d’habituel et de vénérable. *Préserver et vénérer* : cette devise est comprise d’instinct dans l’enceinte d’une maisonnée, d’une génération d’une cité »¹⁵³.

Le problème qui émerge est celui du schème horizontal de cette histoire ; en effet, la vue y est trop courte, ne s’étend pas, car la vie antique ne veut que persévérer, encore et toujours :

« La sensibilité traditionaliste d’un homme, d’une cité, d’un peuple tout entier est toujours limitée à un champ extrêmement étroit ; la plupart des phénomènes lui échappent totalement, et le peu qu’elle en perçoit, elle le perçoit de trop près et de façon trop

¹⁵¹ Nietzsche, *SI*, p. 108.

¹⁵² *Ibid.* p. 109.

¹⁵³ Ricoeur, *Temps et Récit*, Tome III, p. 428

fragmentaire. Elle ne peut mesurer son objet, elle accorde donc à toute chose une égale importance, et trop d'importance à chaque chose particulière. Elle ne dispose alors, pour juger le passé, d'aucune échelle de valeurs et de proportions qui tienne réellement compte des rapports des choses entre elles ; elle ne connaît que leur et leur proportion avec – peuple ou individu- qui se retourne sur son passé et l'examine du point de vue traditionaliste. »¹⁵⁴

S'accroître n'est pas son but. Une telle vue a ceci de problématique qu'elle tend à momifier tout ce qui fut en le vénérant et ainsi fonctionne comme un vampire : toutes les forces actives d'un présent sont absorbées. Plus rien n'est animé. Parce que l'horizon du regard est tout entier rétrospectif, l'avenir ne permet plus ce rapport authentique de la vie historique à son passé que nous avons dégagé plus haut. L'avenir ne fait que renvoyer à ce qui a toujours été. De fait, il est privé de toute ouverture et le possible (comme sens propre du futur) est brisé, supprimé avant même que d'apparaître. Ce que le passé donne à voir, c'est encore et toujours lui-même¹⁵⁵.

Le regard en arrière est un regard conservateur. Se réfugier dans les traces d'un temps qui fut. Et l'avenir et le présent font bien pâle figure face à ce passé qui tire sa légitimité de lui-même, c'est-à-dire du fait que cela soit passé, figé, inébranlable :

« L'histoire traditionaliste elle-même dégénère à l'instant où elle n'est plus animée et attisée par le souffle vivant du présent. »¹⁵⁶

Une histoire sans a-venir, comme privée de ce qui peut ad-venir de nouveau :

« Alors la piété se dessèche, et il ne reste plus que le pédantisme routinier qui tourne avec un égoïsme complaisant autour de son propre centre. On assiste au spectacle répugnant d'une aveugle fureur de collection, acharnée à rassembler inlassablement tout ce qui a jamais été. L'homme s'enfuit dans la moisissure [...] Parfois, il déchoit jusqu'à se satisfaire de n'importe quel mets et à se délecter même de la poussière des minuties bibliographiques. »¹⁵⁷

¹⁵⁴ Nietzsche, *SI*, p. 111.

¹⁵⁵ « Le danger, ici, est que toute chose ancienne et passée, tant qu'elle demeure dans le champ de vision, finit par être couverte d'un voile uniforme de vénérabilité, tandis que ce qui ne témoigne pas de respect à ces vestiges, c'est-à-dire tout ce qui est nouveau et en train de naître, se trouve rejeté et attaqué ». *Ibid.* p111.

¹⁵⁶ *Ibid.* p 112.

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 112. Le rapport au passé redevient à nouveau un pur rapport de « curiosité insatiable, ou plutôt d'une passion universelle pour tout ce qui est ancien ». Cette curiosité passéiste est bien ce qui coupe tout pont avec un futur possible. Et si tout homme mérité d'être surmonté, il faut dire la même chose quant au passé.

Cette histoire se limite à une conservation du passé qui tend à se transformer en réaction contre ce qui peut naître, ce qui est en gestation. Elle ne saurait engendrer, elle déprécie.

Dans l'histoire antiquaire, on impose, à partir d'un présent entièrement déterminé par le passé, un carcan à tout ce qui peut se présenter de nouveau : sur le temple ancien, aucun temple nouveau ne peut croître ; le temps a fini d'être « une terre arable pour les choses ». Tout « possible » fait pâle figure et ne peut s'imposer face aux temps anciens. C'est l'histoire de Chronos qui ne cesse de dévorer ce qu'il engendre. La cagoule de l'aveugle passéisme a tout recouvert et obstrué. On ne cesse de placer des œillères sur le présent. L'histoire antiquaire se trouve « sans porte ni fenêtre » quant à ce qui serait de l'ordre d'une lumière nouvelle venue d'un autre lieu que celui qui a vu s'accumuler le trésor des anciens temps.

Et encore une fois, c'est en terme d'intensité et d'utilité que Nietzsche parle :

« Lorsque la sensibilité d'un peuple s'émousse à ce point, lorsque l'histoire sert la vie passée de telle sorte qu'elle empêche la vie présente de se poursuivre et de se développer, lorsque le sens historique ne conserve plus, mais momifie la vie : alors l'arbre dépérit progressivement, au rebours du processus naturel, depuis la cime jusqu'aux racines- et celles-ci finissent généralement par mourir à leur tour. L'histoire traditionaliste elle-même dégénère à l'instant où elle n'est plus animée et attisée par le souffle vivant du présent. »¹⁵⁸

Cette histoire antiquaire qui se retourne contre elle-même, Nietzsche en fait un signe de dégénérescence où « l'homme s'enfouit dans la moisissure »¹⁵⁹ et « se délecte même de la poussière des minuties bibliographiques »¹⁶⁰. Les hommes « antiques » courent vers ce qui fut et se mettent à ramper ; terrible reptation passéiste. Même au sein de ce passé devenu bien trop pesant à force de le vénérer, les deux autres ek-stases sont bien là, seulement leur accès se donne comme barré ; le présent est en reste de tout avenir. Elle a main mise sur les autres conceptions de l'histoire, elle qui « ne sait en effet que *conserver* l'histoire, non pas l'engendrer »¹⁶¹. Il y a bien existence historique, seulement elle est toute réactive en tant qu'elle n'a pas de rapport authentique au futur et donc à un présent comme donnant la possibilité d'une action. Cette existence historique est transie de négativité qui ne cesse de

¹⁵⁸ Nietzsche, SI, p.112

¹⁵⁹ *Id.*

¹⁶⁰ *Id.*

¹⁶¹ *Id.*

déprécier ce qui ad-vient par un manque d'acuité pour ce qui s'engendre, car sa perspective manque de champ :

« La sensibilité traditionnelle d'un homme, d'une cité, d'un peuple tout entier est toujours limité à un champ extrêmement étroit ; le plupart des phénomènes lui échappent totalement, et le peu qu'elle en perçoit, elle le perçoit de trop près et de façon trop fragmentaire. Elle ne peut mesurer son objet, elle accorde donc à toute chose une égale importance, et trop d'importance à chaque chose particulière. Elle ne dispose alors, pour juger le passé, d'aucune échelle de valeurs et de proportions qui tienne réellement compte des rapports des choses entre elles »¹⁶² ;

« Le danger, ici, est que toute chose ancienne et passée, tant qu'elle demeure dans le champ de vision, finit par être couverte d'un voile uniforme de vénérabilité, tandis que ce qui ne témoigne pas de respect à ces vestiges, c'est-à-dire tout ce qui est nouveau et entrain de naître, se trouve rejeté et attaqué. »¹⁶³

C'est à partir du primat du passé (et de l'attitude qui est celle d'un respect moribond), que tout horizon trouve à s'ouvrir ou se fermer, que tout est évalué ; et ce passé, manquant de « force plastique » ne peut être à l'origine d'un « lointain » car seul ce qui est proche touche ses yeux. Et les effets de cette histoire sont ceux d'un narcotique : « elle paralyse ainsi l'homme d'action »¹⁶⁴, et « les morts donnent l'exemple de l'humilité » comme disait l'autre.

L'histoire critique opère alors une sorte de délivrance du présent mais aussi du passé à l'égard des traditions. Le passé retrouve à nouveau son ouverture. Ainsi « l'histoire critique » permet de retrouver un sens du passé tout autre qui permet une répétition en vue d'un avenir authentique (nous reviendrons plus tard sur ce problème de la répétition).

¹⁶² *Ibid*, p. 111.

¹⁶³ *Id.*

¹⁶⁴ *Ibid*. p. 112.

c- Histoire critique- Oubli cruel.

La vie ne peut être seulement une persévérance d'elle-même en elle-même ; la vie doit tendre à s'accroître, à devenir toujours plus active. Voilà pourquoi est nécessaire un troisième type d'histoire : *l'histoire critique* :

« On voit bien ici que l'homme a bien souvent besoin, outre la façon monumentale et traditionaliste d'aborder l'histoire, d'une troisième façon, la façon critique, et ce, encore une fois, au service de la vie. »¹⁶⁵

En quoi consiste cette troisième modalité historique ? Nietzsche écrit :

« Il ne peut pas vivre, s'il n'a pas la force de briser et de dissoudre une partie de son passée, et s'il ne fait pas de temps à autre usage de cette force : il lui faut pour cela traîner ce passé en justice, lui faire subir un sévère interrogatoire et enfin le condamner ; or tout passé vaut d'être condamné. »¹⁶⁶

« Car être vivant, c'est être injuste et, plus encore impitoyable : c'est passer condamnation sur les aberrations, les passions, les erreurs et les crimes dont nous sommes les descendants. Cette cruauté est le temps de l'oubli, non par négligence, mais par mépris. Celui d'un présent aussi actif que celui même de la promesse »¹⁶⁷. Cette justice est la vie elle-même. Comment comprendre ce rapport au passé, rapport qui ne conserve, ni ne prend exemple mais qui brise et dissout ? L'histoire critique (qu'il ne s'agit pas de comprendre comme critique de l'histoire au sens de la critique historique) est ce qui empêche le rapport sclérosé au passé¹⁶⁸. Non pas critique au nom de la « raison théorique » mais de la vie elle-même ; et tribunal non pas de la raison critique, mais de la vie active. Il s'agit de placer le passé devant un tribunal, l'appeler et le faire paraître afin de saisir ce qui est digne d'être retenu. Et c'est la vie en tant que puissance an-historique qui juge et condamne. L'histoire critique est donc épreuve sélective et fait table rase de la piété de l'histoire antiquaire. Le passé cesse d'être le vénérable et l'intouchable. Il ne s'agit pas d'exister comme ces figures de l'Égypte qui avancent tout en étant tournées vers le temps passé. Si la mémoire est une faculté réactive (puisqu'elle n'en

¹⁶⁵ *Ibid.* p. 113

¹⁶⁶ *id.*

¹⁶⁷ Ricoeurs, *Temps et récit*, Tome III, p. 428.

¹⁶⁸ « Il faut donc entendre ici critique en un sens qui n'a rien à voir avec la critique historique comme garantie de l'objectivité. Il s'agit ici d'une critique qui démolit, d'une critique active et destructive qui n'est pas le geste respectueux de l'historien. Et c'est même d'abord la critique de l'objectivité historique. L'objectivité historique est la maladie, la dégénérescence de la vie, son désintéressement etc. De même que – *analogiquement* – pour Heidegger, l'objectivité historique est une préoccupation dérivée par rapport à la répétition originale de l'histoire, de même – *analogiquement* – pour Nietzsche, l'objectivité est une dérivation de la vie, ou plutôt un échec, une mise en dérive de la vie ». Derrida, *op. cit.*, p. 315.

finir jamais les traces), l'oubli (nécessaire à l'intensification de la vie) n'est pas une force d'inertie, mais un pouvoir actif¹⁶⁹.

Notons que Nietzsche traite ce dernier type d'histoire extrêmement brièvement. Pourquoi ? Tout d'abord, parce qu'elle est la modalité la plus dangereuse¹⁷⁰. Mais aussi parce que c'est dans cette perspective que Nietzsche lui-même se place en tant que cette forme semble être la plus essentielle qui soit puisqu'elle est cette force qui traîne tout passé devant son possible oubli et qui « fonde », « possibilise » l'existence « historique », en propre, du Dasein. De cette histoire résulte la possibilité d'une reprise du passé, qui n'est pas de l'ordre d'un savoir, mais de l'ordre de « l'exister », comme une épreuve à soutenir. La reprise est possibilisée par l'avenir du vivant ; c'est se devançant qu'il choisit (se trouve dans la possibilité du choix) un héritage, qu'il assume :

« C'est pour ainsi dire une tentative pour se donner *a posteriori* le passé dont on voudrait être issu, par opposition à celui dont on est réellement issu- tentative toujours dangereuse. »¹⁷¹

d- Que tirer de tout cela ?

Que pouvons-nous tirer de ce cheminement entre ces trois formes d'histoire ? « Les trois formes d'histoire correspondent à trois comportements de la vie humaine : intensifier la vie, conserver la vie, libérer la vie »¹⁷². Ce triple rapport est à chaque fois un regard différent sur le passé et, de fait, renvoie à un présent et un futur. Autrement dit, parler d'histoire c'est impliquer le passé, le présent et le futur. Penser l'histoire revient à penser l'implication d'une valse à trois temps. Et il ne s'agit à aucun moment de dire que le passé est ce qui est passé, que le présent passe, et que le futur sera on ne sait comment, puisque dire cela c'est retomber dans une compréhension impropre. Nous l'avons déjà dit : nous n'en finissons jamais vraiment avec le passé. Ce triple rapport est ce que nous appelons « temporalité » et le jeu de ces rapports « temporalisation » ; voilà ce que Nietzsche a su dégager. Ainsi nous pouvons

¹⁶⁹ « Encore faut-il que les traces n'envahissent pas la conscience. Il faut qu'une force active, distincte et déléguée, appuie la conscience et en reconstitue à chaque instant la fraîcheur, la fluidité, l'élément chimique mobile et léger. Cette faculté active supra-consciente est la faculté d'oubli. Le tort de la psychologie fut de traiter l'oubli comme une détermination négative, de ne pas en découvrir le caractère actif et positif. », Deleuze, *op. cit.*, p. 129.

¹⁷⁰ « Ce processus est toujours dangereux, dangereux pour la vie elle-même : et les hommes ou les époques qui servent la vie en jugeant et en détruisant un passé sont toujours des hommes et des époques dangereux et menacés ». Nietzsche, *SI*, p. 113.

¹⁷¹ Nietzsche, *SI*, p. 114.

¹⁷² Heidegger, *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 109.

aller plus en avant et dire que s'il y a trois types d'histoire, ce n'est pas par hasard, et ce choix ne relève pas d'une fantaisie. Et c'est sur la temporalité dégagée par Nietzsche que peut apparaître quelque chose comme une histoire. Nietzsche a bien montré la nécessité de cette triade, et son fondement dans le vivant en tant qu'il existe temporellement. C'est à partir de la vie (comprise comme « souci »), en son fond, temporelle, que se déploie une histoire « tantôt sous forme d'histoire monumentale, tantôt sous forme d'histoire traditionaliste, tantôt sous forme d'histoire critique ». Cependant, ce déploiement n'est pas une juxtaposition de trois histoires où l'une viendrait à la place de l'autre, mais bien coappartenance et jeu des trois styles historiques.

En effet, « cette triade a, dans le texte nietzschéen, sa nécessité et son fondement unitaire dans la structure ontologique triadique du vivant vraiment vivant. Et qu'est-ce, pour celui-ci, qu'agir et tendre sinon choisir une possibilité, qu'est-ce que préserver et vénérer sinon reprendre sélectivement un avoir-été, qu'est-ce que la tension du pâtre et de la libération sinon l'émancipation par rapport à une déchéance ? Ce n'est pas par-delà Nietzsche mais en profonde connivence avec lui que Heidegger peut traduire le langage de la triade historiographique dans celui de l'ontologie du *Dasein*, et du fondement qu'est pour celui-ci la temporalité ekstático-horizontale. A y regarder de près, la prégnance de la triade ontologique est d'ailleurs si forte dans le texte même de Nietzsche que *chacun* des types d'historiographie se voit reconnaître d'être bénéfique à la vie dans la mesure où il est régi par la triade ontologique, et il est dénoncé comme préjudiciable dans la mesure où cette triade cesse de l'animer. »¹⁷³

Le langage nietzschéen de l'historialité devient en 1927 :

« En tant qu'historial, le *Dasein* n'est possible que sur le fondement de la temporalité. Celle-ci se temporalise dans l'unité ekstático-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 pré-dessinée la possibilité de la préservation honorifique de l'existence ayant-été-Là, existence où la possibilité saisie est devenue manifeste. En tant même que monumentale l'enquête historique authentique est donc

¹⁷³ Taminioux, *op. cit.* p. 248.

par conséquent '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 échéante 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. Mais le *fondement* du fondement de l'enquête historique authentique est la *temporalité* en tant que sens d'être existentiel du souci. »¹⁷⁴

Le passé se dévoile en tant que répétition des possibilités qu'il recèle et n'a de sens (propre) qu'à être vue de l'avenir :

« La connaissance du passé n'a de tout temps été désirée que pour servir l'avenir et le présent, non pour affaiblir le présent ou pour couper les racines d'un avenir vigoureux. Tout cela est simple comme la vérité elle-même, et convainc immédiatement celui-là même qui ne s'en laisserait pas administrer la preuve historique. »¹⁷⁵

Après l'analyse de ces trois modes de l'histoire nous pouvons dire que « le choix du *Dasein* d'une possible configuration du temps, et donc d'un mode d'être, a un rapport direct avec le problème du sens de l'histoire »¹⁷⁶.

« Les principaux courants de réflexion sur l'histoire légués par le XIX^{ème} et le début du XX^{ème} siècle, de Hegel jusqu'aux philosophies critiques de l'histoire, l'avaient interprété dans un rapport étroit avec le développement objectif des cultures nationales au sein de l'histoire mondiale, estimant que l'ordre séquentiel de l'histoire, tel qu'il se déploie dans le cadre d'un processus objectif, englobe une expérience collectivement élaborée qui, dans sa continuité, éclaire les développements de l'actualité en leur prêtant un sens » ; « L'interprétation heideggerienne de l'histoire prend un point de départ complètement différent. Heidegger n'envisage pas l'être historique du *Dasein* — son historicité (*Geschichtlichkeit*) — par rapport à un réseau d'expériences cumulées du passé, reposant lui-même sur la cohésion objective et la continuité de la culture, mais il tente d'identifier une source plus originaire de cohérence de l'histoire en la ramenant au choix fondamental du

¹⁷⁴ *SuZ* § 76 [396]

¹⁷⁵ Nietzsche, *SI*, p. 115.

¹⁷⁶ Barasch, *op. cit.* p. 214.

Dasein d'un mode de configuration du temps par la projection de ses propres possibilités d'être. C'est ainsi d'un choix d'être et d'un mode d'existence temporel que relève l'historicité de *Dasein* »¹⁷⁷.

Heidegger ne saurait admettre que le sens de l'histoire réside dans un processus historique cohérent ; et il en va de même pour Nietzsche :

« Si l'on s'émerveille, comme devant un miracle, du formidable chemin que l'homme a parcouru jusqu'à présent, on est pris de vertige devant ce miracle encore plus stupéfiant qu'est l'homme moderne, capable d'embrasser du regard une telle évolution. Il se tient fièrement au sommet de la pyramide du processus universel : en posant là-haut la clef de voûte de sa connaissance, il semble crier à la nature attentive : 'Nous touchons au but, nous sommes le but, nous sommes la nature parvenue à son accomplissement !'. Présomptueux Européen du XIXème, tu perds la tête ! Ton savoir ne parachève pas la nature, il ne fait que tuer ta nature propre. Mesure ta grandeur comme homme de science à ta petitesse comme homme d'action. »¹⁷⁸

« Au reste, 'Hegel' n'est alors qu'in des noms du pédantisme universitaire qu'il combat, un des noms de cette maladie moderne qu'est le culte du connaissable, l'idolâtrie du *factum brutum*, bref le méprisable savoir historique »¹⁷⁹.

Faire fausse route, c'est justement se placer à la fin de celle-ci, là où, en réalité, il n'y a qu'un cul-de-sac de la pensée. « L'escalade scientifique » se fait clopin-clopant en se positionnant comme le soleil atteignant son zénith¹⁸⁰.

¹⁷⁷ Barasch, *ibid.* p. 214.

¹⁷⁸ Nietzsche, *Sec. Int.* p. 151.

¹⁷⁹ Lebrun, G., *L'envers de la dialectique*, p. 51.

¹⁸⁰ La critique de Nietzsche ne vise pas tant Hegel (Nietzsche ne connaissait sa philosophie que de loin), qu'une certaine réception de ce dernier ; le climat de l'époque dans laquelle Nietzsche écrit est rempli de miasmes hégélien ; pour Hegel la philosophie ne fait qu'apporter que l'histoire est l'histoire de la raison qui se réalise dans un Etat de droit. Histoire comme devenir rationnel du monde où l'Esprit s'apparaît à lui-même. Il appartient à l'Esprit d'être l'histoire de lui-même en tant qu'il cherche à être chez lui. L'Esprit, d'abord nié, aliéné à lui-même passe par la violence et nie cette négation antérieure. Libération de ce qui l'entrave qui l'amène à être conscience de soi : conquête d'une présence constante.

e- Contre le climat hégélien : le rideau tombe- cinquième acte

Mettre en avant le privilège (ou le primat) de l'avenir, c'est d'une part penser à contre-courant de tout hégélianisme et d'autre part passer d'une « philosophie de l'histoire » à quelque chose comme une ontologie de l'action historique. Il s'agit pour Nietzsche de dépasser toute tendance à penser l'histoire comme progrès ou encore comme devenir processuel. Ce chemin prend aussi l'allure d'une critique de l'historicisme : « c'est que l'historicisme est un phénomène complexe, qui n'a pas pour seul effet d'éteindre notre faculté d'étonnement et de permettre au philistin de se sentir partout et en tous les temps en pays de connaissance »¹⁸¹. Penser l'histoire ne revient à pas contempler le passé sur sa branche comme la chouette de Minerve qui « ne prend son envol qu'au crépuscule ».

De même que « l'historicisme engendre un sentiment opposé, et non moins nocif : un dégoût, un sentiment de déracinement, de *Heimatlosigkeit*. Et c'est en analysant ce sentiment que Nietzsche commence à atteindre Hegel en personne – et non plus l'héraclitéisme primaire, la doctrine du 'devenir' souverain, que Schopenhauer prêtait à Hegel. D'où vient au juste le pessimisme que répand l'usage immodéré de l'Histoire ? Du fait que l'historicisme nous donne le droit de dominer le devenir, et de le concevoir comme totalement intelligible, qu'il nous apprend dès l'école à 'totaliser', comme aiment à le faire les vieillards. »¹⁸²

Ce devenir processuel et objectif du passé n'est pas la seule interprétation possible (elle n'en est même pas la plus originaire) ; elle en est seulement une modalité possible, un comportement de la modernité ou encore un certain type de rapport à... caractéristique d'une époque. Et relever ce comportement, c'est en quelque sorte mettre à jour l'essence d'une époque dans la manière qu'elle a de traiter les événements passés. Une des conséquences peut être l'occultation du « sens authentique du passé qui, loin d'être uniformément disponible à tout observateur quel qu'il soit, se configure à partir des choix ontologiques »¹⁸³.

Quant à la compréhension processuelle de l'histoire, Nietzsche écrit :

« imaginons qu'ils se mettent à proclamer [ces pieux et tardifs descendants] d'une voix stridente que l'espèce est parvenue à son apogée, car c'est seulement maintenant qu'elle se connaît elle-même, qu'elle s'est révélée à elle-même : nous aurions là un spectacle qui,

¹⁸¹ Lebrun, G. *op. cit.* p. 52.

¹⁸² *Ibid.* p. 52.

¹⁸³ Barasch, *op. cit.* p. 215.

ainsi qu'une parabole, dévoilerait l'énigmatique signification que peut avoir pour la culture allemande une certaine philosophie très célèbre »¹⁸⁴.

Nietzsche décrit là un mode de présentification tout à fait intéressant qui semble relever de ce qu'on pourrait appeler l'historicité impropre ; c'est le spectacle d'une époque qui se donne une compréhension d'elle-même sous la modalité d'un arriver-à-soi, un arriver-chez-soi, autrement dit, d'un être-chez-soi dans la contemplation de son aboutissement.

Cette « philosophie très célèbre » que vise Nietzsche est celle de « Hegel », ou du moins d'une certaine compréhension de ce dernier :

« Je crois qu'il n'y a pas eu en ce siècle un seul tournant, un seul moment de faiblesse de la culture allemande qui n'ait été rendu plus dangereux encore par l'influence formidable et toujours vivace de cette philosophie, je veux dire la philosophie hégélienne. En vérité, c'est une pensée attristante et paralysante de se croire les tard-venus de tous les temps : mais cette croyance devient terrible et destructrice quand, par un audacieux renversement, on se met un beau jour à diviniser le type du tard-venu comme le sens et le but de toute l'évolution antérieure, quand on fait de sa savante misère l'accomplissement de l'histoire universelle. C'est une telle conception qui a habitué les Allemands à parler du 'processus universel' et à justifier leur propre époque comme le résultat nécessaire de ce processus. C'est encore elle qui a détrôné les autres puissances spirituelles, l'art et la religion, au profit de l'histoire, qui est 'le concept se réalisant lui-même', la 'dialectique de l'esprit des peuples' et le 'Jugement dernier'. »¹⁸⁵

En effet, « le sentiment d'être au soir de quelque chose, sans attente d'aucune aube, est la transposition moderne de la vieille obsession du Jugement dernier »¹⁸⁶. « L'histoire » a pris le masque de la religion. Nietzsche peut donc écrire : « en ce sens nous vivons encore au moyen âge, en ce sens l'histoire est encore une théologie dissimulée : de même, le respect du profane pour la caste scientifique n'est qu'une survivance du respect qu'on portait autrefois au clergé »¹⁸⁷. Cette fermeture de l'avenir par le savoir scientifico-religieux est toujours rapport ek-statique ; les hommes sont bien tournés vers l'avenir mais sous la forme d'une fermeture, d'un sans-avenir-nouveau. Nous sommes enfin arriver à « l'acte » - crépuscule de la puissance ; l'avenir se donne comme sans-avenir puisque la fin, le but est atteint, nous

¹⁸⁴ Nietzsche, *SI*, p. 146.

¹⁸⁵ *Ibid*, p. 147.

¹⁸⁶ Lebrun, *op. cit*, p. 53.

¹⁸⁷ Nietzsche, *SI*, p. 144.

sommes au zénith du temps. Et l'ekstase du passé est toute entière passive : « la pensée âpre et profonde de l'inanité de tout ce qui est jamais arrivé, la pensée que le monde est mûr pour le Jugement dernier, a fait place à la conviction sceptique qu'il est toujours bon de savoir tout ce qui s'est passé parce qu'il trop tard pour faire mieux. *C'est ainsi que le sens historique rend ses servants passifs et les tourne vers le passé* [nous soulignons]»¹⁸⁸.

Ce besoin d'histoire naît d'une attitude religieuse :

« Car l'humanité est encore solidement établie sur le *memento mori*, et c'est cet enracinement qu'elle trahit par son besoin universel d'histoire [...] Une religion qui voit dans la dernière heure d'un homme la plus importante de toute son existence, qui prédit la fin de toute vie sur terre et condamne tous les êtres vivants à vivre dans le cinquième acte de la tragédie, une telle religion éveille certainement les forces les plus profondes et les plus nobles, mais elle est hostile à tout nouvel ensemencement, à toute tentative audacieuse, à toute libre aspiration ; elle entrave tout essor vers un inconnu qu'elle n'aime pas et dont elle n'espère rien : elle ne se livre qu'à contre cœur au flux du devenir, et, le moment venu, s'en débarrasse ou le sacrifie comme une trop séduisante invitation à vivre, comme une tromperie sur la valeur de l'existence. »¹⁸⁹

Le devenir ne saurait être ce sur quoi on peut s'appuyer pour « tenir debout ». « Tout se passe alors comme si le maléfice hégélien, au regard de Nietzsche, changeait soudain de nature. Loin d'avoir été l'apologiste du 'devenir souverain', Hegel, au contraire, s'est rendu coupable d'avoir calomnié 'ce qui est en devenir', d'avoir truqué chrétiennement le devenir en le déguisant en une *Weltgeschichte* »¹⁹⁰. Il va s'agir, dans la pensée nietzschéenne, de rendre son « innocence » au devenir, c'est-à-dire, d'en finir avec la compréhension qui voit en lui un progrès, un processus, une fin et un aboutissement :

« L'histoire comprise à la manière hégélienne a été appelée par dérision la marche de Dieu sur la terre, mais ce Dieu n'est lui-même qu'une création de l'histoire. Il s'est fait transparent et compréhensible pour lui-même à l'intérieur des crânes hégéliens, et il a déjà gravi tous les degrés dialectiquement possibles de son devenir, jusqu'à cette dernière

¹⁸⁸ Nietzsche, *ibid.* Notons seulement que l'oubli sera ce qui permet une autre façon de se rapporter à l'histoire, une autre modalisation pour le temps de se temporaliser « et c'est presque uniquement lorsque, par suite d'un oubli momentané, ce sens se trouve obnubilé, que l'homme atteint de fièvre historique devient actif ; mais aussitôt l'action passée, il dissèque son geste, lui ôte par l'analyse toute force de répercussion, le décortique et fait apparaître le 'fait historique' », *ibid.* Mouvement dérivé qui est une retombée dans un rapport impropre au passé ; le passé comme « fait historique » est l'autre du passé comme possibilité réitérative.

¹⁸⁹ Nietzsche, *ibid.*

¹⁹⁰ Lebrun, *op. cit.*, p. 53.

autorévélation : de sorte que pour Hegel, le sommet et l'aboutissement du processus universel coïncidaient avec sa propre existence berlinoise. Il aurait même dû dire que tout ce qui viendrait après lui était, au vrai, à considérer seulement comme une *coda* musicale du rondo de l'histoire universelle ou, plus exactement encore, comme une répétition superflue. Il ne l'a pas dit : il a en revanche implanté dans les générations imprégnées de sa pensée cette admiration de la 'puissance de l'histoire' qui, pratiquement, se transforme à chaque instant en une pure admiration du succès et conduit à l'idolâtrie du réel – culte en vue duquel tout un chacun s'exerce désormais à utiliser cette formule très mythologique et en outre fort allemande : 'tenir compte des faits' »¹⁹¹.

La critique prend tout sens dès lors que nous avons pu dégager le triple déport dans la pensée Nietzscheenne, ce qui veut dire que nous ne nous trouvons pas au sein d'un débat historiographique, ou d'un questionnement qui se demanderait ce que pourrait être une « philosophie de l'histoire », ses conditions de possibilités, son fondement etc. Le problème n'est pas là.

¹⁹¹ Nietzsche, *SI*, p. 147.

IV- Nietzsche : intempesive critique.

Ce que nous avons dégagé jusqu'ici c'est la compréhension du vivant comme être soucieux, temporel et historique. Autrement dit, ce qui est mis en avant, c'est ce qui touche à l'essence de l'homme. Et c'est la temporalité elle-même qui permet et opère le retour, l'être-été. Cette détermination de l'homme est plus fondamentale et originaire que toute autre ; en effet, poser la question de l'histoire en son rapport à l'homme revient à ébranler toute conception déjà-là qui vise à définir l'homme, à le déterminer comme tel ou tel. Avant que d'être ceci ou cela, il est, en son être, temporel ; être, pour l'homme, c'est être tout entier temporel. C'est sur fond temporel qu'il peut se donner une histoire, qu'il peut y avoir une histoire ; bref, qu'histoire « il y a ». Et l'histoire, Nietzsche insiste, ne saurait se comprendre à partir du cercle fermé des savants (« ce besoin d'histoire n'est pas celui d'une nuée de purs penseurs qui ne font qu'assister en spectateurs à la vie »¹⁹²), mais bien de la vie en tant que le besoin d'histoire est « toujours orienté vers la vie, et se trouve donc toujours dirigé et dominé par celle-ci »¹⁹³. Comprendre l'histoire (et son besoin) c'est donc partir du niveau le plus fondamental et originel : la vie, ou, pour parler dans un autre langage, l'expérience facticielle, le « Dasein ».

1 – Regard perspectif : le « pour » ou « contre » de la pensée

Une fois cette essence de l'homme dégagée, on peut alors poser le problème de l'histoire et de la connaissance historique. C'est ce que fait Nietzsche à partir du §4 ; il adopte « le ton du réquisitoire : *contre* l'histoire science ; contre le culte de l'intériorité [...] bref contre la modernité ! »¹⁹⁴ ;

« Et maintenant, jetons vite un coup d'œil sur notre époque [...] Oui, un astre magnifique et éclatant s'est effectivement interposé entre l'histoire et la vie, oui, leur constellation a bien été modifiée : par la science, par la volonté de faire l'histoire une science »¹⁹⁵.

Nous nous trouvons face à une pensée heideggeriano-nietzschéenne qui montre que l'histoire ne saurait se comprendre, de prime abord et originellement, comme science. Pour

¹⁹² *Ibid.* p. 114

¹⁹³ *Id.*

¹⁹⁴ Ricoeur, *Temps et Récit*, Tome III, p. 429 Nietzsche de son inactualité, jette un regard sur l'actualité : « agir contre le temps, donc sur sur le temps et, espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir », Nietzsche, *SI*, p. 94.

¹⁹⁵ *Ibid.* p. 115

Nietzsche, faire de l'histoire une science c'est oublier son rapport essentiel avec la vie. La science est oublieuse de ce rapport, et ne se meut qu'au sein de cet oubli comme sa condition d'être. « L'histoire critique » est aussi critique de l'objectivité de l'histoire (qui est devenue, pour reprendre les derniers mots du second *Faust* de Goethe, la « sphère supérieure » vers laquelle il faut s'élever).

Donc quoi de la connaissance ? Comme son nom l'indique, c'est une « connaissance », c'est-à-dire qu'elle amène devant le regard ce qui a été autrefois là-devant. Quant à elle, l'histoire renvoie à ce qui advient et est advenu. Ce qui « fut » peut devenir objet pour une connaissance historique. Cependant, ce devenir-objet est « secondaire » en tant que l'histoire est avant tout sa condition de possibilité, ce qui fonde sa possibilité. Pour résumer : l'homme est historique parce que historial, et historial parce qu'il est, en son être, temporel. Ce n'est pas parce qu'il a une histoire que l'on peut dire après coup qu'il est historial mais c'est sur fond de son historialité qu'histoire il peut y avoir. Tout se renverse. La quantité d'archives, de traces et de récits n'y change rien. C'est sur l'être de l'homme que l'histoire se fonde et non sur les encyclopédies.

Et pourtant ce qui caractérise l'époque moderne et son comportement à l'étant c'est bien sa scientificité : « fiat veritas, pereat vita » ; il ne s'agit pas d'opposé à la scientificité un « irrationalisme » ; mais plutôt de multiplier les points de vue, les perspectives : « Etre fort, c'est être capable de multiplier les perspectives, les 'différents regards'- ou encore de 'vivre sur des hypothèses, et non sur la croyance'. Or le 'Savoir' *enferme* [nous soulignons] l'homme dans la croyance ; il lui interdit ce coup d'œil 'sceptique', aventureux, qui est la mesure de la force. Quelle exigence a bien pu commander ce travail de *super-falsification*, qui porte un vivant à se dépouiller de son pouvoir de falsifier, d'interpréter ? Ce type de vivants, répond Nietzsche, est celui qui a assujéti son 'tenir-pour-vrai' à une interprétation qui soit chargée d'écarter non seulement la crainte, mais la possibilité même de craindre, la possibilité de buter sur de l'inconnu- une interprétation qui vise donc à dissiper une crainte très spécifique : *la crainte de la crainte* »¹⁹⁶.

L'histoire comprise à partir de la connaissance n'est jamais qu'un rétrécissement de

¹⁹⁶ Lebrun, *op. cit.*, p. 161 ; « Croire, c'est tenir-pour, et, dans chaque cas, tenir pour étant. Croyance, par conséquent, ne signifie en aucun cas, ici, assentiment donné à une doctrine incompréhensible, rationnellement inaccessible, mais proclamé en tant que vraie par une autorité ; non plus que confiance mise en promesse et une annonce. La vérité en tant que jugement de valeur, c'est-à-dire, en tant que tenir-pour, soit tenir pour étant de telle ou telle sorte, se trouve dans une connexion d'essence avec l'étant en tant que tel. Le vrai est ce qui est tenu pour étant, pour étant de telle ou telle manière, ce qui est pris pour étant ». Heidegger, *Nietzsche I*, page 400.

perspective, l'annulation des perspectives au profit d'une seule et même perspective. Et Nietzsche est celui qui a remarquablement su résumer ce que nous appelons modernité en disant un jour « ce qui caractérise notre XIX^{ème} siècle, ce n'est pas la victoire de la science, mais la victoire de la méthode sur la science »¹⁹⁷. Quoi de l'existence de l'homme scientifique ? Quelle est la pensée de Nietzsche eu égard à la connaissance et la science ? « De la crainte naquit aussi ma vertu, laquelle se nomme : science »¹⁹⁸. Voilà alors le plus grand danger pour l'humain : le monde lui-même. Et la peur, cette « Stimmung » fondamentale de l'homme¹⁹⁹, entraîne, d'une part, la formation du troupeau, la grégarité, d'autre part, aussi la simplification du devenir, la falsification de tout événement, la confusion du semblable et de l'identique : l'être-constant se sur-imprime au devenir²⁰⁰. Ce qui apparaît, c'est le devenir-identique de toute chose :

« le monde dont nous pouvons devenir conscients n'est qu'un monde superficiel, un monde de signes, un monde généralisé, vulgarisé- que tout ce qui devient conscient s'en trouve du même coup plat, amenuisé, réduit, jusqu'à la stupidité du stéréotype grégaire ; que toute prise de conscience revient à une opération de généralisation, de superficialisation, de falsification, donc une à une opération foncièrement corruptrice [...] nous ne 'savons' (ou croyons ou imaginons) qu'autant que cela peut être utile à l'intérêt du troupeau humain »²⁰¹.

Donc non pas cela-est, mais cela-doit-être, il-faut-que-cela-soit ; la volonté de puissance en son devenir-myope, tirant jusqu'à ses oreilles la « cagoule de l'aveugle » connaissance. La question est alors celle de la volonté de puissance, comme égalisation, comme création des cas identiques, comme donnant lieu à un contre-monde.

¹⁹⁷ Ainsi « Nietzsche est 'd'aujourd'hui et de jadis' mais il est aussi de 'demain et après-demain et naguère'. C'est sa connaissance de jadis et de naguère qui lui permettait d'interpréter philosophiquement son action présente [...] Par là, Nietzsche est le philosophe non seulement de l'époque la plus récente, mais aussi du temps le plus ancien, et donc d'une 'ère' temporelle », Löwith, K., *De Nietzsche à Hegel*, p. 235.

¹⁹⁸ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* IV, De la science.

¹⁹⁹ L'origine de la philosophie, chez Platon et Aristote, est le fait de l'« étonnement », qui est, d'une certaine manière, une peur affaiblie.

²⁰⁰ « Dans quel monde étrangement simplifié et falsifié vit l'homme ! Nous ne nous étonnerons jamais assez, pour peu que nous yeux se soient aperçus une seule fois de ce miracle ! Comme nous nous sommes entendus à tout rendre clair et libre et léger et simple autour de nous, à laisser nos sens s'aventurer à leur guise vers tout ce qui est superficiel, à laisser notre pensée exécuter des sauts capricieux et se payer de raisonnements erronés, selon notre divin bon plaisir ! Comme nous avons su, dès le commencement, préserver notre ignorance pour jouir, à un degré presque inconcevable, de la liberté, de l'insouciance, de l'imprudence, de la vivacité, de la joie de la vie – pour jouir, en un mot, de la vie ». Nietzsche, *Par-delà bien et mal* § 24.

²⁰¹ Nietzsche, *Gai savoir* §354

Nietzsche peut donc dire « le sens de la vérité n'est au fond qu'un sens de la sécurité »²⁰². Si la connaissance fonctionne à contretemps, c'est qu'elle ralentit le devenir, s'arrête près de l'être, y prend demeure ; elle remonte le fleuve du devenir à contre-courant. Le « monde vrai » est le grand garant de la vie, qui n'est possible que grâce à un appareil de falsification et de réduction. Et les « catégories » proviennent, aussi, du besoin de falsification, qui est besoin d'abréviation (comme simplification et accélération). De fait, les catégories, par leur puissance d'abréviation du devenir, dominant, d'un seul coup, une multiplicité de cas ; « Finalement : à supposer que tout soit devenir, la connaissance n'est possible que sur le fondement de la croyance à l'être »²⁰³. Ce qu'elles permettent, c'est une maîtrise instantanée rendant le monde connaissable, calculable et dominable. Cette maîtrise de la « nature », et son concept, sont la conséquence d'une falsification, d'une interprétation mue par la crainte :

« Représentons-nous maintenant le processus spirituel qui se trouve ainsi déclenché dans l'âme de l'homme moderne. Le savoir historique, alimenté par des sources intarissables, l'inonde et l'envahit toujours davantage, il est assailli de faits inconnus et incohérents, la mémoire ouvre toutes ses portes et n'est pas encore assez grande ouverte, la nature fait tout son possible pour accueillir, placer et honorer ces hôtes étrangers, mais ceux-ci sont en conflit les uns avec les autres, et il semble nécessaire de les *maîtriser et de les contrôler* [nous soulignons], si l'on ne veut pas être-soi-même victime de leurs luttes »²⁰⁴.

Ainsi l'homme savant est l'autre de l'homme proprement historique qui peut se donner à lui-même un déjà-là dont il a hérité pour le répéter : « Lorsque la peur est peur de soi et que je m'apeure de moi-même, c'est parce que je peux être un autre et n'ai pas la force de m'approprier, c'est-à-dire de dominer, tous les possibilités qui surgissent des multiples forces qui me constituent »²⁰⁵.

Pour mieux comprendre ce réquisitoire²⁰⁶, demandons-nous ce que peut bien signifier « intempestif ». Est intempestive une pensée qui pense « contre » son temps en tant qu'elle saisit ce dernier d'un regard et en fait jaillir son essence. La pensée intempestive ne se place

²⁰² Nietzsche, *Aurore* §26

²⁰³ Nietzsche, *FP* 1885-1886, 2 [91].

²⁰⁴ Nietzsche, *SI*, p. 115.

²⁰⁵ Franck, D., *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p. 264

²⁰⁶ Réquisitoire qui s'inscrit dans son époque : « Il est vrai que la science a progressé, durant les dernières décennies, à une vitesse étonnante : mais regarder aussi les savants, ces poules harassées », Nietzsche, *SI*, p. 141.

pas sur les hauteurs de la contemplation²⁰⁷. Dans le §4, tout se passe comme si Nietzsche se plaçait au sein de « l'histoire critique » qu'il vient de mettre en avant. Il s'agit de délester l'homme, lui retirer le fardeau « historiciste » de cette modernité. Un fardeau est ce qui est posé sur quelque chose ou quelqu'un et empêche d'avancer tel Atlas et son monde.

D'où vient cette critique ? D'où part elle ? La cause de cette dernière est le primat de la connaissance sur la vie qui amène à un clivage entre « l'intérieur » et « l'extérieur ». Eclatement de la vie : la connaissance met la vie sous sa tutelle.

Nietzsche questionne ; et mettre en question, c'est se dé-liaer de réponses déjà-là et s'interroger sur son temps. La question n'allège pas, « il est de l'essence de la philosophie de rendre les choses, non pas plus faciles, plus légères, mais au contraire plus difficiles, plus lourdes. Et ceci, non pas incidemment, parce que son mode de communication paraît déconcertant, voire tout à fait extravagant, au sens commun. Non, c'est la tâche authentique de la philosophie d'aggraver, d'alourdir, l'être-là – alors historial- et par là, au fond, l'être lui-même »²⁰⁸.

Questionner, c'est donc s'engager en direction du dehors et questionner ce dehors lui-même ; « un questionner extraordinaire, en dehors de l'ordre, sur ce qui est en dehors de l'ordre »²⁰⁹. Voilà le caractère intempestif de la question nietzschéenne sur l'histoire. Sortir du cercle de l'ordre, c'est sortir de celui tracé par la craie de la modernité ; cercle dans lequel :

« L'homme moderne finit par avoir l'estomac chargé d'une masse énorme de connaissance indigestes qui, comme il est dit dans le conte, se heurtent et s'entrechoquent dans son ventre. Ce bruit révèle la caractéristique la plus intime de cet homme moderne : la remarquable opposition – inconnue aux peuples anciens- entre une intériorité à laquelle ne correspond aucune extériorité et une extériorité à laquelle ne correspond aucune intériorité »²¹⁰.

²⁰⁷ L'intempestivité serait de l'ordre de l'essence même de la philosophie « Tout questionner essentiel de la philosophie demeure nécessairement inactuel (unzeitgemäss). Et ceci, ou bien parce que la philosophie se trouve jetée loin en avant de son propre aujourd'hui, ou bien encore parce qu'elle re-lie l'aujourd'hui à son 'ayant-été' ancien et originaire. Dans tous les cas la philosophie reste un savoir qui non seulement ne se laisse pas rendre actuel, mais dont il fait bien plutôt dire l'inverse : qu'il subordonne l'actualité à sa mesure. La philosophie est essentiellement inactuelle parce qu'elle appartient à ces rares choses dont le destin est de ne jamais pouvoir rencontrer une résonance immédiate dans leur propre aujourd'hui, et d ne jamais non plus avoir le droit d'en rencontrer une. Lorsque quelque chose de tel semble se produire, lorsqu'une philosophie devient une mode, alors, ou bien il n'y a pas philosophie véritable, ou bien celle-ci est détournée de son sens et utilisée abusivement, selon les besoins du jour, à des fins quelconques qui lui sont étrangères ». Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Tel Gallimard, p. 20-21. On ne saurait mieux définir la Seconde Inactuelle de Nietzsche.

²⁰⁸ Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 22.

²⁰⁹ *Ibid.* p. 25.

²¹⁰ Nietzsche, *SI*, p. 116.

D'où vient ce schisme, cette fracture ? L'on pourrait parler ici d'une critique de « l'historisme », « l'impérialisme de la préoccupation historique [...] est une époque de la science historique et n'est pas forcément le plus authentique du point de vue historique. Ce n'est pas dans les moments de fièvres historisantes qu'il y a les plus d'histoire authentique [...]. De même que l'historicité d'un temps préoccupé d'étendre sa science historique le plus loin possible dans le passé ou dans l'espace, de citer des cultures dites primitives, peut manifester une historicité inauthentique, de même des époques ignorant la science historique peuvent plus profondément être historique, comprendre, marquer et former l'histoire. »²¹¹

Et c'est ce que dit Nietzsche quand il écrit :

« car, nous autres modernes, nous ne possédons rien en propre, c'est seulement dans la mesure où nous nous gargarisons et nous imprégnons d'époques, de mœurs, d'œuvres, de philosophies, de religions, de connaissances étrangères que nous devenons des objets dignes d'intérêt, à savoir des encyclopédies ambulantes. »²¹²

Autrement dit, l'époque de la connaissance historique est celle de l'existence impropre. L'horizon limité de celui qui vivait authentiquement est maintenant dépassé par un vaste horizon qui n'en finit plus : « toutes les bornes sont arrachées, et l'homme est submergé par le flot de tout ce qui a jamais été »²¹³. Il ne s'agit plus « de délimiter un horizon » puisque le passé n'est plus compris comme ce qui est digne d'être retenu (« toutes les perspectives sont prolongées à l'infini, aussi loin qu'il y eut un devenir »²¹⁴) en vue d'une répétition futuriste. Re-voilà le passé devenu télé-vision, et l'historien, spectateur moderne : « nulle espèce n'a encore jamais vu se déployer à perte de vue un spectacle comparable à celui que nous présente l'histoire »²¹⁵.

Et Nietzsche d'user d'une comparaison :

²¹¹ Derrida, *Op. cit.*, p. 311-312.

²¹² Nietzsche, *SI*, p. 117

²¹³ *Ibid.* p. 115

²¹⁴ *Id.*

²¹⁵ *Id.*

« L'homme moderne finit par avoir l'estomac chargé d'une masse énorme de connaissances indigestes qui, comme il est dit dans le conte, se heurtent et s'entrechoquent dans son ventre. »²¹⁶

Ce trop plein rend l'existence temporelle réactive (« la force du présent » est diminuée) et entraîne le fait essentiel de la modernité : la séparation entre une intériorité et une extériorité. De fait, tout tend à se redoubler, le passé est réduit à une connaissance savante, la « véritable culture » à « une sorte de savoir sur la culture ». Le masque de la modernité à tout falsifié ; l'opération de la modernité est une opération falsificatrice qui joue sur les apparences ; et ramène à un « savoir sur... ». Autrement dit, l'histoire n'est plus « vécue » mais « su ». Et si avec la problématique nietzschéenne nous passons du savoir à la vie ; la pensée moderne semble toujours retourner ce passage contre lui-même. Le chemin est inverse : on fait table rase de la vie, et on met au centre le savoir, l'objectivité et la connaissance. Voilà « les femmes trompeuses. » Sa culture est sardanapalesque ; et le savoir moderne opère une réduction de l'homme : il n'est plus qu'un manuel sur pattes, « une encyclopédie ambulante ». L'histoire a perdu de sa puissance transvaluatrice ; et elle est devenue, d'une certaine manière pure « Bestand ». Le rapport au passé est devenu celui d'une accessibilité infinie en tant que l'histoire devient « fond disponible » pour un « sujet » qui s'est rendu maître, au sein de la sphère de la connaissance, de tous les faits et événements : « tout l'appareil de connaissance est un appareil d'abstraction et de simplification- qui n'est pas réglé sur la connaissance mais sur la *maîtrise* des choses. »²¹⁷

²¹⁶ *Ibid.* p. 116. Le conte mentionné par Nietzsche est celui de Jacob et Wilhelm Grimm : *Le loup et les sept chevreaux* « Quand il se réveilla enfin, il se leva, et comme les pierres lui pesaient dans l'estomac, il eut très soif. Il voulut aller au puits pour boire, mais comme il se balançait en marchant, les pierres dans son ventre grondaient ».

²¹⁷ Franck, D., *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, p. 281.

2- justice et objectivité (le « sans exigences » ?)

Cette critique se poursuit au §5 et pose les problèmes de la nocivité de l'histoire pour la vie et de l'objectivité. L'homme objectif est celui qui a le masque de l'eunuque. En ce sens il est l'opposé de l'homme de « l'histoire critique ». Ce dernier juge et condamne ; l'eunuque n'abime rien et ne fait que regarder – timoré. L'objectivité est l'autre de la justice²¹⁸. D'ailleurs, tous deux n'ont rien à faire ensemble. « Il ne faut d'ailleurs pas dire que l'attitude objective est castratrice : elle est la castration elle-même, la castration est l'accès même à l'objectivité. Dire que la castration est l'objectivité, c'est dire qu'elle n'est ni masculine ni féminine, mais qu'elle est la privation de sexe ». ²¹⁹ Et Nietzsche de dire :

« Mais encore une fois, c'est là une race d'eunuques, et pour l'eunuque, une femme en vaut une autre, c'est toujours une femme, la femme en soi, l'éternelle inaccessible – peu importe, dès lors, ce que vous faites, pourvu que l'histoire elle-même soit préservée dans sa belle 'objectivité', gardée par ceux qui ne pourront jamais eux-mêmes faire l'histoire. Comme l'Eternel féminin ne vous élèvera jamais jusqu'à lui, vous l'abaissez à vous, et, étant vous-mêmes des êtres neutres, vous traitez l'histoire comme une chose neutre. »²²⁰

Tel le saint face à la vierge, l'histoire est l'intouchable qui ne sera jamais à portée de main. Elle est l'éternelle immaculée conception. Alors, l'histoire n'engendre plus rien, elle cesse d'être active, c'est-à-dire qu'on lui retire la possibilité d'une réitération, d'une « répétition ». Cette paralysie devant l'objectivité est aussi paralysie devant le fait accompli. La connaissance historique est comme l'ouvrier qui voit défiler devant lui les « faits » ; travail à la chaîne de la connaissance, qui ne délivre pas puisqu'elle est « enchaînement ». Cette histoire est, au sens nietzschéen, histoire non *critique* :

« Cette *hypercritique* philosophique ou méthodologique devient *dogmatique* puisqu'elle se contente d'affirmer et de croire sans détruire, et elle devient *empiriste* parce

²¹⁸ « A l'inverse du démon glacé de l'objectivité, la justice – qui était, quelques pages plus haut, dénommée injustice !- ose tenir la balance, condamner, se constituer en jugement dernier ». Aussi la vérité n'est-elle rien sans 'l'impulsion et la force de la justice'. Car la simple justice, sans la 'force du jugement', est ce qui a infligé aux hommes les plus effroyables souffrances. 'Seule la force supérieure a le droit de juger ; la faiblesse ne peut qu'endurer ». Ricoeur, *op. cit.*, p. 430

²¹⁹ Derrida, *op. cit.*, p. 315.

²²⁰ Nietzsche, *SI*, p. 126.

qu'elle se contente d'enregistrer le fait, ce qu'elle voit être le fait vierge. Comme si on pouvait connaître la virginité sans la violer »²²¹.

Donc critique de l'objectivité comprise comme un rapport de neutralité, comme report neutre à ce qui a été. C'est donc un sens du rapport au passé qui est dégagé ici en son inauthenticité. Ce retour au passé amène alors ce que Heidegger appelle un existentiel : le « discours ». Et ce discours impropre à l'égard du passé, c'est le bavardage²²². Le discours bavard du passé est justement ce discours qui ne fait que « raconter des histoires »²²³.

L'histoire n'est pas faite par l'historien « édenti », celui-là (en étant indifférent à toute reprise) ne fait, finalement, que « raconter des histoires ». Le rôle de faire l'histoire revient à l'homme qui juge, autrement dit à l'homme à la fois historique et anhistorique. Dire cela c'est prendre à rebours l'affirmation : « on va même jusqu'à admettre que celui qui n'est en rien concerné par tel événement du passé est aussi le mieux placé pour en parler. »²²⁴ Ainsi seul celui qui n'est pas indifférent au passé, distinct de lui est dans la possibilité de s'y rapporter.

Mais alors la question qui vient de fait, c'est quel serait un tout autre rapport au passé qui ne soit pas impropre.

3- Par-delà l'objectivité.

Citons le deuxième paragraphe du §6 :

« En vérité, nul ne mérite plus notre vénération que celui qui possède à la fois l'instinct de justice et la force d'être juste [...] La main du juste habilitée à rendre la justice ne tremble plus en tenant la balance [...] car il veut la vérité, non pas comme une froide et stérile connaissance, mais comme la justicière qui ordonne et qui punit, non pas comme une égoïste propriété individuelle, mais comme le droit sacré de déplacer toutes les bornes des propriétés

²²¹ Derrida, *op. cit.*, p. 317.

²²² « Parler abondamment peut non seulement ne rien mettre à découvert, mais au contraire recouvrir et tout rendre inintelligible, tout transformer en bavardage » Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, (1925), p. 387, [368]

²²³ « Mais au fond, même quand l'effet produit est important tout reste inchangé : un nouveau sujet de bavardage est apparu pour quelque temps, jusqu'à ce qu'il soit à son tour remplacé par un sujet encore plus récent, et tout continue comme avant. La culture historique de nos critiques empêche une œuvre de produire un véritable effet, c'est-à-dire un effet sur la vie et sur l'action ». Nietzsche, Sec. Int. p 126. *Universel reportage, grand tissu de la redite, curiosité, « voir pour voir », le Dasein ainsi ne fait que passer, sautiller d'un présent à un autre, s'agiter dans le constant non-séjour.*

²²⁴ Nietzsche *SI*, p 132.

égoïstes, la vérité, en un mot, comme le Jugement dernier, et non pas comme la proie et le plaisir du chasseur individuel. »

Tout d'abord, c'est toute une tradition de la « vérité » qui se trouve balayée : la vérité comme rectitude, comme *adequatio* où tout est coupé de son horizon et devient objet catégorisable, que le sujet de la connaissance, lui aussi coupé du monde, en tant qu'il ne vise devant lui qu'un objet à déterminer. Bref, ce « sujet » se coupe de l'être-été et saute par dessus lui ; il omet ce que nous avons déterminé comme l'historicité propre au vivant, c'est-à-dire ses pouvoirs-être qui sont les siens et qui lui sont remis à partir même de sa facticité. Ils ne sont les siens qu'en tant qu'il les assume, mais il choisit aussi celui-ci plutôt que tel autre : le choix du possible tranche. Nous pouvons donc dire que l'homme an(historique) est l'individu tragique par excellence.

D'autre part, il ne s'agit pas pour Nietzsche (ni pour Heidegger) de dissoudre le problème de l'objectivité (d'en faire un faux problème), mais d'en déplacer le centre de gravité et l'interpréter autrement. Non pas se demander quelles sont les conditions de l'objectivité, quels sont ses fondements, mais interroger le provenance d'un tel comportement vis à vis de l'étant historique et ce qu'une telle modalité d'être implique. De fait, la problématique du sens authentique de l'historicité se trouve déplacée.

Celui qui juge est le seul à même de fixer la mesure et le rang. On passe du rapport de l'histoire/vie à celui de l'histoire/vérité : « l'objectivité et l'esprit de justice sont deux choses entièrement différentes. »²²⁵ L'homme (an)historique se trouve en deçà, ou au-delà, de la « subjectivité » ou de « l'objectivité ». En un sens, il est plus subjectif que toute subjectivité et objectif que toute objectivité. Il ne porte pas le « masque » de la vérité, de la pseudo-vérité, ou encore de la pseudo-objectivité. Tous ces comportements vis-à-vis du passé sont des attitudes de détachement²²⁶.

Le rapport à ce qui est passé doit toujours inclure un « soi » qui est en jeu dans ce rapport. Il ne s'agit pas de caractériser ce qui est lui est le propre comme d'un autre radicalement autre. Par là, l'esprit objectif se coupe, en s'y référant, à son origine, sa factualité et l'enfouie. Il habite l'indifférence. Il faut sortir de la vénération aveugle et lointaine, et pouvoir soutenir un rapport « blessant » aux événements et non un rapport « plat » et « sec » qui n'est qu'un sautellement dans une gerbe de « faits ».

²²⁵ Nietzsche, *SI*, p. 131.

²²⁶ « 'Objectivité' ? On entend alors par ce mot un état d'esprit qui permet à l'historien d'examiner tel événement dans tous ses motifs et toutes ses conséquences, de façon si pure que celui-ci n'exerce aucune influence sur sa propre personne ; on entend ce phénomène esthétique, ce détachement de tout intérêt personnel avec lequel le peintre, dans un paysage tourmenté, sous le tonnerre et les éclairs, ou sur une mer agitée, contemple son image intérieur : on entend la totale immersion dans les objets », *id.*

Seulement, le Dasein nietzschéen n'est pas que « jeté », mais aussi « pro-jetant » ; il est en tant que projetant – jeté. Le retour ne se fait que par l'a-venir. Ainsi :

« C'est seulement à partir de la plus haute force du présent que vous avez le droit d'interpréter le passé ; c'est seulement dans l'extrême tension de vos facultés les plus nobles que vous devinerez ce qui, du passé, est grand, ce qui est digne d'être su et conservé. L'égal ne peut être connu que par l'égal. Autrement, vous réduirez le passé à votre mesure. »²²⁷

Voilà où nous voulions en venir. Il faut maintenant interroger cette notion d'héritage (qui préfigure celle de « répétition »).

²²⁷ *Ibid.* p 134.

V- Héritage et répétition; Heidegger Nietzsche, un pas de deux.

1- J'ai le passé de mon a-venir.

« La parole du passé est toujours parole d'oracle : vous ne la comprendrez que si vous devenez les architectes du futur et les interprètes du présent [...] il convient maintenant de savoir que seul celui qui bâtit l'avenir possède le droit de juger le passé »²²⁸. Autrement dit « l'être-été jaillit de l'avenir ». Cette phrase ne peut prendre son sens qu'en son rapport à une pensée qui déploie la triple ekstasité du temps. Le vivant n'est pas trois moments ajoints après coup (être-jeté, projet, être-auprès), mais il est l'un dans le rapport à l'autre.

C'est en tant que le regard est tourné-vers l'avenir que le Dasein (ou le vivant) peut se donner une histoire à faire en se libérant d'un passé, en échappant « au carcan d'une époque »²²⁹, c'est-à-dire en sélectionnant ce qui peut être digne d'être retenu. Le passé est bien ce qui me précède et que je n'ai pas choisi, mais au sein de ce passé dont j'hérite je me trouve dans le choix du choix. Je peux re-prendre ce « non-choix » originaire et le faire mien en choisissant de choisir, en me donnant à moi-même un passé hérité que je décide d'assumer. Cette assomption d'une potentialité passée s'opère à partir d'un horizon de l'avenir que le vivant délimite :

« Formez en vous l'image sur laquelle se réglera l'avenir et oubliez la croyance superstitieuse qui vous condamne à ne plus être que de simples épigones »²³⁰.

L'héritage du passé ne doit pas être compris comme pure réception passive ; « le terme d'héritage – *Erbe* – a été choisi en raison de ses connotations particulières : pour chacun, en effet, la dérélition – l'être-jeté- offre la configuration unique d'un *lot* de potentialités qui ne sont ni choisies ni contraignantes, mais dévolues et transmises. En outre, il appartient à un héritage de pouvoir être reçu, prise en charge, assumé [...] Cette notion-clé d'héritage transmis et assumé constitue le pivot de l'analyse. Elle laisse apercevoir comment tout retour en arrière procède d'une résolution essentiellement tournée vers l'avant »²³¹. La répétition est ouverture, dans le passé, de potentialités discrètes, silencieuses, inaperçues²³². Le passé n'est

²²⁸ *Ibid.* p 135.

²²⁹ *Id.*

²³⁰ *Id.*

²³¹ Ricoeur, *op. cit.*, p. 136.

²³² « La répétition du possible n'est ni une restitution du « passé », ni une liaison après coup du « présent » à ce

pas ce qui m'est imposé du haut de sa légitimité ancestrale, mais ce que, de moi-même à moi-même, je me transmets. La possibilité est héritée mais toujours choisie (elle relève du choix du choix) ; je choisis ce que je me donne à recevoir. De fait, ce qui est répété ce n'est pas le « passé », mais l'« avoir-été » qui est essentiellement lié à l'a-venir²³³. L'histoire, ainsi comprise, n'est pas l'histoire en tant que phénomène public, c'est-à-dire comme histoire de tous les hommes puisque cela revient à détacher le passé de son futur (la pensée historique se constitue en pure rétrospection).

Cet emportement de l'homme vers le futur n'est pas emportement vers le rien d'existant encore mais emportement vers lui-même. Cela veut dire que les ekstases, pour le dire dans un langage heideggérien, sont configuratrices du « en vue de lui-même » (donc du possible), du devant-quoi (de la facticité comme à assumer) et du pour (de l'agir ici et maintenant). Et c'est bien parce que le vivant est temporel (le Dasein) qu'il est capable d'une histoire. Ainsi on retrouve, chez Nietzsche, dans ces passages, ce que Heidegger nomme « souci » et que nous avons esquissé plus tôt : les moments de l'en avant de, de l'être-déjà, de l'être-auprès.

C'est donc à partir de « la plus haute force du présent » (présent tourné vers l'avenir, pro-jeté) que peut s'opérer un retour sélectif à ce qui a été. Il ne s'agit pas d'être en avant sur soi-même à partir des événements attendus du monde, mais bien d'assumer son être-jeté, comme ayant à se reprendre à partir de ce que je n'ai pas posé. Le passé ici, n'est pas ce qui n'est plus, mais ce qui, me précédant, me « détermine » et que je dois prendre en main.

Que veut dire cette ressaisie du passé, qui n'est pas ce qui n'est plus, mais ce que je suis et qui ne provient pas de moi ? « Je suis mon passé » mais cela veut dire j'ai à l'être ; il ne s'agit d'une détermination par une origine qui me fixerait en une identité (nous ne sommes des épigones). Cette ressaisie, ce retour, ne se peut qu'à revenir (à moi) de mon avenir fini : il n'y a d'être-été propre (répétition) qu'à partir de l'advenue à partir de l'avenir. Bref, le passé vient de l'avenir. Je suis renvoyé au passé, j'y suis renvoyé pour le répéter. J'ai le passé de mon avenir.

Comment comprendre cela ? Celui qui vit ainsi ne se comprend plus comme « on » se comprend, se laissant aller sur les flots du monde, vivotant, mais décide d'assumer un héritage. C'est avant tout faire un choix, choisir de faire choix sur une modalité d'être

qui est « révolu ». Jaillissant d'un se-projeter résolu, la répétition ne s'en laisse pas compter par le « passé », pour ensuite se borner à le laisser revenir en tant qu'effectivité antérieure. Bien plutôt la répétition *ren-contre-t-elle* la possibilité de l'existence ayant été Là. La ren-contre de la possibilité dans la décision est cependant en même temps, *en tant qu'instantanée*, le *rappel* de ce qui se déploie dans l'aujourd'hui comme « passé ». Pas plus qu'elle ne s'en remet au passé, pas plus la répétition ne vise un progrès. L'une et l'autre attitude sont indifférentes à l'existence authentique dans l'instant », Heidegger, *SuZ* §74 [385].

²³³ « Le concept de répétition réussit à la fois à préserver le primat du futur et le déplacement sur l'avoir-été ». Ricoeur, *Temps et récit*, p. 140.

temporelle. L'héritage peut se comprendre ainsi : façon de vivre le passé à partir d'un possible se donnant en un coup d'œil. Hériter donc.

« Hériter, c'est s'emparer, se transmettre à soi-même, faire histoire de ce qui est facticement là »²³⁴. Auto-transmission de ce qui nous précède. L'avenir cesse d'être crainte, et le passé regret. Pur jeu sans centre, un pur accord où l'avenir laisse la place au passé, et tous deux laissent la place au présent. Ce que Nietzsche dégage c'est le vivant comme être de rapport ; être, pour lui, c'est se rapporter à.. ; et la temporalisation de la temporalité c'est la possibilisation de ces rapports. Temporalité comme rapport de tous les rapports. Le temps en tant qu'être du vivant est alors ce qui possibilise l'histoire. Sans temporalisation pas d'histoire. Emergence et origine de l'histoire. Et l'ekstasité est la condition de la sortie de soi ; mais non pas indéterminée, elle n'est pas un « déboucher sur rien », elle emporte en direction de... de l'être présent de l'étant présent, en « configurant » l'être-auprès comme rapport au présent. Elle permet au vivant (ou au Dasein) de se rapporter à l'étant présent. Comment cela se donne-t-il ? Cet être-présent n'est pas une « présence indifférente », ce n'est pas la présence d'un étant simplement vorhanden. Etant auprès de l'étant dans l'ekstase du présent, dans quel « horizon de présence » y suis-je ? être-présent veut dire, dans l'usage, que l'étant est explicité dans son pour... ceci est pour, c'est-à-dire : avec ceci, il retourne de.. Ce mode de présence ne se peut qu'en unité avec l'ekstase de l'avenir et l'ekstase du passé. C'est parce que l'ekstase de l'avenir a elle-même un « horizon » qui est le « en vue de », que présence du présent comme « pour » se donne, et ce en cooriginarité avec le report du vivant sur son être-été. Voilà pour le schème ekstasico-horizontale.

Oui mais Nietzsche dans tout cela ? On pourrait nous dire que nous n'avons que sur-imprimer un langage heideggérien. Certes, et pourtant c'est ce que Heidegger nous invite à faire.

Afin d'éviter ce reproche, partons de cette thèse heideggérienne que nous avons dégagé dans la première partie de ce travail : la temporalité se temporalise originellement à partir de l'avenir. Cette thèse affirme, dans le jeu pourtant unitaire des ekstases un certain « privilège » de l'avenir, une préséance de l'avenir, qui s'oppose à la préséance, dans le concept commun de temps, du présent (comme suite homogène et unidimensionnelle des « maintenant », où, d'une part, seul, justement, le « maintenant » est).

Heidegger écrit :

« Dans notre énumération des ekstases, nous avons toujours nommé l'avenir en

²³⁴ Dubois, C., *op. cit.* p. 93.

première place. Ce fait veut indiquer que l'avenir, au sein de l'unité ekstatique de la temporalité originare et authentique, possède une primauté, et cela quand bien même la temporalité ne résulte point d'une accumulation et d'une séquence des ekstases, mais se temporalise à chaque fois dans la cooriginarité de celles-ci. Cependant, au sein de celle-ci, les modes de la temporalisation sont différents, et cette différence consiste en ceci que la temporalisation peut se déterminer primordialement à partir des diverses ekstases. La temporalité originare et authentique se temporalise à partir de l'avenir authentique, et cela de telle manière que, étant-été de manière avenante, elle éveille pour la première fois le présent. *Le phénomène primaire de la temporalité originare et authentique est l'avenir*. La primauté de l'avenir se modifiera elle-même conformément à la temporalisation modifiée de la temporalité inauthentique, et pourtant, même dans le 'temps' dérivé, elle continuera de se manifester »²³⁵.

Ce sont des affirmations. Heidegger dit donc : qu'il s'agisse de la temporalisation propre ou impropre, que la temporalisation soit un phénomène unitaire (on ne peut saisir une ekstase sans les deux autres, et pas au sens d'une suite, mais d'un jeu) c'est d'abord à partir de l'avenir qu'il y a passé et présent.

Quoi de l'individu (an)historique chez Nietzsche ? Bien qu'il n'y ait pas de devancement au sens proprement heideggérien ; on trouve quelque chose de cet ordre là. En devançant, le vivant (au sein de « l'histoire critique ») éprouve des possibilités, défaisant tous les liens. Dans ce devancement, il enclot tout son pouvoir être. Ici « enclore » au sens de la mesurer à, de le mettre en balance à partir de, de le comprendre à partir de. Et ce à quoi reporte cet avenir est mon être jeté, que je n'ai pas posé, et je dois choisir, trancher ; le passé n'est pas une réserve inépuisable (au sens d'une infinité) mais c'est mon être-été à partir duquel je dois être.

Ce qui se dégage, c'est la possibilité de la répétition historique : « l'histoire vient de l'avenir. Elle ramène à une reprise du passé, reprise au présent qui ouvre la dimension de l'action historique, qui conjoint une 'surpuissance', plutôt un au-delà de la puissance effective des circonstances, et une 'impuissance', puisque je ne suis pas à l'origine du possible historique que je reprends. Dimension tragique de l'histoire. Comment mieux comprendre la répétition historique ? »²³⁶. « La possibilité trouvée là est celle d'un Dasein ayant été là. La répéter, ce n'est pas la rééditer à nouveau simplement, c'est répliquer à cette possibilité ayant été là, en répondre à nouveau, y correspondre, la prendre à nouveaux frais à ma charge, en évacuant ce

²³⁵ Heidegger, *SuZ* §65 [329]

²³⁶ Dubois, C., *op. cit.*, p. 94.

qui, d'elle, agit encore sur le présent comme simple effet du passé qui s'attarde »²³⁷.

C'est à ce moment que Heidegger reprend Nietzsche et « répète » la *seconde considération intempestive* :

« Au bon sens de ces termes, la répétition est monumentale (elle vient de l'avenir), elle est antique (elle se saisit du passé), elle est critique (elle libère le présent de sa simple sujétion au passé). Elle retient, déplace, critique. La répétition 'joint le présent' au passé en s'en disjoignant, au profit d'une réappropriation. La répétition est le nouveau, comme approfondissement du passé. Différence dans la répétition »²³⁸.

Et selon Nietzsche la « répétition » ne saurait se comprendre comme un « prendre objectivement, ne s'irriter de rien, ne rien aimer, tout comprendre, comme cela vous rend souple et accommodant »²³⁹. La notion de répétition implique que la répétition soit tout autre chose qu'un redevenir-présent, un retour à l'identique. Elle n'est pas la restauration du passé ou du dépassé. Non pas recommencement immobile, mais différence dans la répétition²⁴⁰. Il ne s'agit pas de répéter pour rester des épigones, des tristes rejetons des temps anciens. La répétition est ce qui ouvre des possibles²⁴¹ : « ce n'est pas le respect devant l'histoire que vous devez avoir, mais le courage de faire l'histoire » dit Nietzsche. Ainsi le « se-délivrer réitératif <wiederholende Sichüberliefern> d'une possibilité passée n'ouvre pas l'être-là passé pour le réactualiser. La répétition du possible n'est ni une manière de rattacher le 'présent' à ce 'qui est dépassé'. La répétition, procédant d'un se-projeter-résolu, ne se laisse pas convaincre par 'ce qui est révolu', dans le simple but de le faire revenir comme ce qui a jadis été réel. La répétition *réplique* <erwidert> bien plutôt à la possibilité de l'existence passée »²⁴².

En ce sens nous pouvons nous risquer à dire, quant au problème de la « répétition » que

²³⁷ *Id.*

²³⁸ *Ibid.*, p. 95.

²³⁹ Nietzsche, *SI*, p. 148 ; et comme l'écrit Lebrun « Respectueux du théorique, nous nous méconnaissions entièrement en tant qu'évaluateur », *op. cit.*, p. 149.

²⁴⁰ Nietzsche, *FP* 83 : « La vie exige qu'on identifie le présent avec le passé, de sorte qu'une certaine violence, une certaine déformation est toujours liée à la comparaison. J'appelle cet instinct l'instinct de ce qui est classique, de ce qui possède une valeur exemplaire : le passé sert de modèle au présent. A cela s'oppose l'instinct traditionaliste, qui s'efforce de saisir le passé comme passé, sans le déformer, sans l'idéaliser. Le besoin de vivre requiert l'instinct classique, le besoin de vérité requiert l'instinct traditionaliste. Le premier soumet le passé à un traitement artistique, il le transfigure par la force de l'art ».

²⁴¹ « Car si le mode sur lequel la transmission expresse advient est celui de la répétition d'une possibilité d'existence qui a été, il ne faut pas comprendre celle-ci comme une réactualisation du passé, mais comme une *réplique* qui par ce qu'elle retour non pas du 'dépassé' mais du possible ayant-été est tournée vers l'avenir et ouvre ainsi le Dasein à sa propre histoire », Dastur, F., *op. cit.*, p. 85.

²⁴² Sommer, C., *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Etre et Temps*, Puf Epiméthée, p. 305.

l'oubli nietzschéen est le pendant de la résolution devançante heideggérienne. Comment ça ? L'ad-venir en tant que re-venir est, chez Heidegger, possibilisé par la résolution devançante en tant qu'à partir d'elle je me donne à moi-même des possibilités que je peux (ou non) assumer, prendre (mieux, re-prendre) à mon compte :

« La résolution où le *Dasein* revient vers lui-même ouvre les possibilités à chaque fois factices d'exister authentique à partir de l'héritage qu'elle assume en tant que jetée. Le retour résolu vers l'être-jeté abrite en soi un *se-délivrer* de possibilités traditionnelles, quoique non pas nécessairement *en tant que* traditionnelles. Si tout « bien » est héritage et si le caractère de la « bonté » se trouve dans la possibilisation d'existence authentique, alors se constitue à chaque fois dans la résolution la délivrance d'un héritage. Plus authentiquement le *Dasein* se résout, c'est-à-dire se comprend sans équivoque à partir de sa possibilité la plus propre, insigne dans le devancement vers la mort, et plus univoque et nécessaire est la trouvaille élective de la possibilité de son existence. Seul le devancement dans la mort expulse toute possibilité arbitraire et 'provisoire' ; seul l'être-libre pour la mort donne au *Dasein* son but pur et simple et rejette l'existence dans sa finitude. La finitude saisie de l'existence arrache à la multiplicité sans fin des possibilités immédiatement offertes de la complaisance, de la légèreté, de la dérobaie et transporte le *Dasein* dans la simplicité de son *destin*. Par ce terme, nous désignons le provenir originaire du *Dasein*, inclus dans la résolution authentique, où, libre pour la mort, il se *délivre* à lui-même en une possibilité héritée et néanmoins choisie »²⁴³.

Nous pouvons faire dialoguer ce passage avec celui qui achève le §8 de la *Seconde inactuelle* :

« L'homme n'est jamais vertueux que pour autant qu'il se révolte contre la puissance aveugle des faits, contre la tyrannie du réel, qu'il se soumet à des lois qui ne sont pas celles des fluctuations historiques. Il nage toujours contre le courant de l'histoire, que ce soit en combattant ses passions comme l'expression la plus immédiate de la stupide réalité de son existence, ou bien en s'obligeant à être honnête alors que le mensonge tisse autour de lui sa toile scintillante. Si l'histoire n'était rien d'autre que 'le système universel de la passion et de l'erreur', l'homme devrait la lire comme Goethe conseillait de lire *Werther*, comme si elle lui criait : 'Sois un homme et ne me suis point !' Heureusement, l'histoire sauvegarde aussi la

²⁴³ Heidegger, *SuZ* §74 [383]/[384]

mémoire des grands hommes qui ont lutté *contre l'histoire*, c'est-à-dire contre la puissance aveugle du réel ; elle se cloue elle-même au pilori en distinguant comme les véritables natures historiques ceux qui se souciaient peu du 'c'est ainsi', pour suivre avec un joyeuse fierté un 'cela doit être ainsi'. Ce n'est pas le désir de porter leur race en terre, mais la volonté de fonder une race nouvelle, qui les pousse inlassablement de l'avant. Et même s'ils sont tard-venus – il existe une façon de vivre qui le fait *oublier* [nous soulignons] ; les générations futures ne verront en eux que les fondateurs »²⁴⁴.

Bien sûr la « langue » n'est pas le même, et pourtant Heidegger ne parle pas autrement que dans le langage de la *Seconde intempestive*, et Nietzsche dans celui de l'analytique existentielle. Pour tous deux, la répétition n'est pas épigonale, mais « trouvaille élective » <*Wählende Finden*> : « il s'agit en effet de l'élection, du choix de ce qui, pourtant, se trouve là en fait. Se lier ainsi dans le choix, à partir même de l'assomption de la mortalité, à ce que pourtant on n'a pas originairement 'choisi', dont on n'est pas le fondement, choisir ce que l'on trouve. Cette auto-transmission de ce que l'on trouve et qui nous précède forme l'advenir-historique du Dasein comme destinée, vocation, *Schicksal*. Dérivée l'historicité de la temporalité, c'est montrer que la temporalité abrite quelque chose comme un destin, qui est le nom de la liberté finie »²⁴⁵.

L'auto-transmission est la volonté nietzschéenne du « je veux que ce soit ainsi » ; et qu'est-ce que ce vouloir nietzschéen si ce n'est la liberté finie de celui qui veut que ce soit ainsi.

²⁴⁴ Nietzsche, *SI*, p. 149

²⁴⁵ Dubois, C., *op. cit.*, p. 93.

2- Interlude nietzschéen

Ce « je veux que ce soit ainsi », Nietzsche le répétera onze ans plus tard dans *Ainsi parlait Zarathoustra* :

« Racheter ceux de passé et en ‘Ainsi je l’ai voulu’ changer tout ‘Cela fut’, - que cela seul pour moi s’appelle rédemption !

Vouloir –ainsi se nomme le libérateur et le porteur de joie, telle fut ma leçon, ô mes amis ! Mais apprenez ceci encore maintenant : même le vouloir encore est captif.

Vouloir libère: mais ce qui tient enchainé le libérateur même, de quel nom l’appeler ?

‘Cela fut’ : ainsi se nomme du vouloir le grincement de dents et sa plus solitaire tribulation. Contre tout ce qui est déjà fait ne pouvant rien – de tout passé il est méchant observateur.

En arrière vouloir, voilà ce que jamais ne peut le vouloir ; ne pouvant briser le temps, et les désirs du temps, - telle est bien du vouloir la plus solitaire tribulation !

Vouloir libère, mais que médite le vouloir même afin de se libérer de sa tribulation et de railler sa geôle ?

Bouffon, hélas ! devient tout captif ! Et sur le mode de la bouffonnerie se rachète aussi la volonté captive !

Que le temps en arrière ne revienne, c’est de quoi elle enrage. ‘Ce qui fut a été’, - ainsi se nomme le rocher qu’elle ne peut point rouler.

Et elle roule des rochers par rage et par dépit, et se venge sur qui n’éprouve comme elle rage et dépit.

La volonté, cette libératrice, est devenue ainsi une malfaitrice, et sur tout ce qui peut souffrir elle se venge de ne pouvoir en arrière revenir.

Voici, oui certes voici seulement ce qu’est la *vengeance* même : contre le temps et contre son ‘cela fut’ le contre-vouloir de la volonté »²⁴⁶.

Comment comprendre cela ? Peut-on rapprocher ce cri de Zarathoustra, de ce que dit Nietzsche dans le *Seconde intempestive* ? On retrouve d’une part le fardeau de l’existence que Nietzsche avait dégagé au §1 de sa considération. Répulsion contre la facticité, contre le fait de se trouver ainsi, de telle manière, avec un passé que je n’ai pas choisi – en dehors de toute

²⁴⁶ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* ‘De la rédemption’.

volonté. Irrité contre un temps déjà révolu, la volonté est « impuissante », et au vouloir préfère le « non-vouloir » schopenhauerien. Mais Zarathoustra ne saurait reprendre une telle pensée : « la volonté créatrice de Zarathoustra dit par contre à la pierre que constitue le fardeau de l'existence qui en vain s'échafaude elle-même : *Mais je le voulais ainsi* et ainsi je le voudrai à nouveau éternellement ! Mais quand donc parla-t-elle ainsi ? Et quand arrive-t-il que la volonté créatrice d'avenir prenne le parti du passé ? Et qui donc lui enseigna de voir en arrière au lieu de ne rien vouloir, et d'apporter la joie au lieu de blesser ? »²⁴⁷.

Le rapport au ayant-été ne peut se donner sous la modalité d'une fatigue- il n'est pas la grande lassitude désespérée. La réponse de Zarathoustra est celle de celui qui est le penseur de « l'éternel retour » (absent de la *Seconde considération* en tant que cette pensée, Nietzsche en fera l'expérience plus tard²⁴⁸) : « car dans le vouloir de la révolution éternelle du temps et de l'être qui reviennent sans cesse, la volonté n'est plus elle-même mouvement rectiligne vers un infini sans fin, elle devient cercle, dont la rotation est à la fois avance et recul [...] En lui, la totalité du temps et de l'être se fond en l'avenir déjà préexistant d'un exister toujours en devenir »²⁴⁹. Comment rapporter cela à la compréhension de l'histoire comme retour à un « passé » à partir d'un avenir ? Zarathoustra, à l'instar de l'écrivain de la *Seconde inactuelle*, se trouve dans un le choix du choix²⁵⁰ ; choix qui configure le temps, et, en tant que choix d'un mode d'existence, configure, par là, une histoire selon une temporalisation propre. On peut parler d'un choix ontologique donnant au passé toute sa « puissance ». Il ne s'agit pas de se placer en simple observateur (quotidien ou savant) du passé, ni de se venger ou décharger toute sa haine sur le « rocher » du temps, mais bien de révéler un sens enfoui du passé et de l'assumer. Pour le dire dans un langage heideggérien « seule la projection authentique par le *Dasein* d'un choix ontologique, à partir des modes de temporalisation, lui permet de dévoiler les possibilités originelles : ainsi peut-il traverser le monde de l'actualité et délivrer le passé de l'emprise des traditions que le présent impose et qui, représentant le passé comme un acquis objectif, font trop facilement oublier le choix originel à partir duquel son sens se

²⁴⁷ Löwith, K., *De Hegel à Nietzsche*, p. 241.

²⁴⁸ « Je veux raconter maintenant l'histoire de *Zarathoustra*. La conception fondamentale de l'œuvre, l'idée de l'*éternel Retour*, cette formule suprême de l'affirmation, la plus haute qui se puisse concevoir, date du mois d'août de 1881. Elle est jetée sur une feuille de papier avec cette inscription : 'A 6000 pieds par-delà l'homme et le temps.' Je parcourais ce jour-là la forêt, le long du lac de Silvaplana ; près d'un formidable bloc de rocher qui se dressait en pyramide, non loin de Surlei, je fis halte. C'est là que cette idée m'est venue », Nietzsche, *Ecce Homo*, 'Pourquoi j'écris de si bons livres'.

²⁴⁹ Löwith, K., *loc. cit.* .

²⁵⁰ Le choix du choix est, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, le portique sur lequel est inscrit : « instant ! » : « Vois ce portique, ô nain, repris-je. Il a deux faces. Deux voies ici se joignent, que ne suivit personne jusqu'au bout. Cette longue voie derrière dure une éternité. Et cette longue voie devant- est une seconde éternité. Elles se contredisent, ces voies, se heurtent de plein front ; - et c'est ici, sous ce portique, qu'elles se joignent. Le nom de ce portique est là-haut inscrit : 'Instant !' », 'De la vision et de l'énigme' ».

configure »²⁵¹.

L'instant : « l'instant véritable est récapitulatif du temps. Il est l'unité, la jonction du passé qui se projette en avenir. Le temps se transforme et nous transforme. C'est le temps lui-même qui nous met dans l'impasse et nous dispose à en sortir, à condition que nous sachions l'attendre et l'entendre »²⁵².

Comment comprendre cet « entendre » ? Entendre, c'est répondre à un appel ; et dans *SuZ*, le Dasein est, par excellence, l'étant appelé à être lui-même. Mais rien ne m'y force- je suis seulement mis face à cette voix, que je peux décider d'ignorer. De même que le nain (ou encore le peuple) face à Zarathoustra est celui qui ne répond pas à l'appel, car il « n'entend » pas ; L'être-quotidien à des oreilles pour ne pas entendre. Le Dasein quotidien tend l'oreille, la prête au discours du On :

« Lorsque Zarathoustra eut parlé de la sorte, il considéra de nouveau le peuple et se tut, puis il dit à son cœur : 'Les voici devant moi, disait-il à son cœur, ils rient ; point ne m'entendent ; ne suis la bouche que veulent ces oreilles' »²⁵³.

Il faut trouver la possibilité d'une autre écoute. L'appel de la conscience installe le Dasein dans l'existence. A quoi est-il appelé ? « Que crie donc la conscience à celui qu'elle ad-voque ? En toute rigueur- rien ! L'appel n'énonce rien, il ne donne aucune information sur des événements du monde, il n'a rien à raconter »²⁵⁴. Rien d'un contenu qui donnerait des directions existentielles, des « fais ceci ou cela! »²⁵⁵, voix silencieuse, sans « ébruitement »

²⁵¹ Barasch, *op. cit.*, p. 215.

²⁵² Haar, M., *La fracture de l'histoire*, 'Douze essais sur Heidegger', Ed. Million, p. 135.. « Seul l'étant dont l'être est déterminé par le discours peut également garder le silence [...] parler abondamment peut non seulement ne rien mettre à découvert, mais au contraire recouvrir et tout rendre inintelligible, tout transformer en bavardage » ; « le silence peut, dans l'être-ensemble-les-uns-avec-les-autres, appeler et ramener le Dasein à son être le plus propre, et cela précisément si le Dasein s'est laissé accaparer son être dans la quotidienneté par le monde dont on parle et par ce qui en est dit » Heidegger, *Prolégomènes* (1925), p. 387, [368]. Non pas la parole bruyante du On, mais l'accroc silencieux de la conscience, insonore « sans bruit, sans équivoque, sans appui pour la curiosité » *SuZ* [270].

²⁵³ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue §5.

²⁵⁴ *SuZ* §56 [273].

²⁵⁵ « Certes, mais où faut-il aller chercher ce qui constitue l'existence « authentique » du Dasein ? Sans une compréhension existentielle, toute analyse de l'existentialité demeure bel et bien dépourvue de sol. N'y a-t-il pas, à la base de l'interprétation exposée de l'authenticité et de la totalité du Dasein, une conception ontique de l'existence, qui, en tout état de cause, ne saurait être obligatoire pour tout un chacun ? Jamais l'interprétation existentielle ne prétendra faire acte d'autorité sur des possibilités et des obligations existentielles — mais n'est-elle pas quand même tenue de se justifier quant aux possibilités existentielles qui lui servent à fournir à l'interprétation ontologique son sol ontique ? Si l'être du Dasein est essentiellement pouvoir-être et être-libre pour ses possibilités les plus propres, et s'il n'existe jamais que dans la liberté pour elles — ou dans la non-liberté vis-à-vis d'elles —, l'interprétation ontologique peut-elle faire autrement que de poser à son fondement des possibilités ontiques (des guises du pouvoir-être) et de projeter celles-ci vers leur possibilité ontologique ? Et

appelant silencieusement le Dasein²⁵⁶, l'appelant à se retirer du grand tissu de la tarentule bavarde. L'angoisse ôte la parole, et dessaisie l'homme-du-on du pouvoir de dire « je » : « L'appel ne relate nul événement, et même il appelle sans aucun ébruitement. L'appel parle sur le mode étrange du faire-silence. Et il n'en est ainsi que parce que l'appel n'appelle pas l'advoqué au bavardage public du On, mais rappelle de celui-ci à la réticence du pouvoir-être existant »²⁵⁷.

L'appel se donne comme un « ça appelle » <es ruft>. Neutre donc, ni Dieu, ni Raison, ni Surmoi : « l'auteur de l'appel se dérobe absolument à toute identification possible ». C'est le Dasein lui-même qui s'appelle- à partir d'un « ça » anonyme, contre son attente, contre son gré. Et ce serait un contresens que de renvoyer l'appel à un acte voulu d'un sujet subsistant : « l'appel, précisément, n'est pas et n'est jamais ni projeté, ni préparé, ni accompli volontairement par nous-mêmes »²⁵⁸.

Dans l'écoute de l'appel de la conscience le Dasein est ouvert à lui-même. Cette ouverture, c'est la résolution. « La compréhension de l'appel est le choisir — non pas cependant de la conscience qui, comme telle, ne peut être choisie. Ce qui est choisi, c'est l'avoir-conscience en tant qu'être-libre pour l'être-en-dette le plus propre. Comprendre l'ad-vocation signifie : vouloir- avoir-conscience »²⁵⁹ :

« Cette ouverture authentique insigne, attestée dans le Dasein lui-même par sa conscience — le se- projeter réticent et prêt à l'angoisse vers l'être-en-dette le plus propre — nous l'appelons la résolution »²⁶⁰. Puissant appel à se rendre libre, à se porter devant le choix du choix, les possibilités.

Ne peut-on pas penser que *Zarathoustra* et la *Seconde inactuelle* fonctionnent comme un « appel » à se sortir d'une modalité déchuée ?

s'il est vrai que le Dasein, le plus souvent, s'explicité à partir de sa perte dans la préoccupation pour le «monde», la détermination des possibilités ontico-existentielles conquise à contre-courant de cette tendance et l'analyse existentielle fondée sur cette détermination n'est-elle pas la seule manière d'ouvrir cet étant qui lui soit adéquate ? La violence du projet ne devient-elle pas alors libération de la réalité phénoménale non-déguisée du Dasein ? ».
SuZ §63

²⁵⁶ « Si l'appel est bien une détermination singulière du 'discours' ou de la discursivité (Rede), la conscience comme 'voix' (Stimme) peut parfaitement se passer de toute émission dite vocale, de toute extériorisation phonétique. Elle appelle en silence et s'adresse à un type défini d'écoute qui y correspond », JF., Heidegger et la Phénoménologie, Vrin, 1990, p. 319.

²⁵⁷ *SuZ* §57 [277].

²⁵⁸ *SuZ* §56 [275].

²⁵⁹ *SuZ* §58 [288].

²⁶⁰ *SuZ* §60 [297]

3- De l'instant nietzschéen à l'instant heideggérien, la conséquence est-elle bonne ?

Face à la terrible tarentule du mensonge historique, le vertueux c'est l'(an)historique. Nous avons dégagé plus tôt que, chez Nietzsche, ceux qui sont « proprement historique » sont ceux pour qui la reprise du passé n'est qu'en grâce de l'avenir. Leur mémoire, orientée vers l'avenir, retient « sélectivement » un passé qui est digne d'être retenu : « le sens du *Dasein*, tel que Nietzsche l'entend, réside donc dans l'unité d'un triple déport, horizontal dans les trois cas, vers le passé retenu, vers le futur voulu, vers le présent compris à l'intersection de ce retien et de cette volonté »²⁶¹.

Anhistorique est un caractère fondamental du *Dasein*, de même que l'oubli est une faculté fondamentale ; ainsi historique et anhistorique surgissent dans leur coappartenance antagoniste : nous l'avons écrit (an)historique.

A l'instar de la résolution, l'oubli imprègne la vie mondaine et libère du « on » (de l'homme qui vit sous le fardeau de l'histoire²⁶²). Dans l'oubli, le vivant n'est plus à l'écoute des autres et des savants ou encore des représentants du « processus universels » qui se représentent comme ceux qui détiennent le sens du passé. Il n'est plus sous l'obédience du mythe de l'objectivité. Bref, il n'est plus sous le régime du « bavardage scientifique ».

Dans l'oubli, le *Dasein* nietzschéen est libéré pour une existence historique propre. De même que c'est bien le caractère anhistorique qui relève ce qu'a de nuisible « l'histoire » ; et délivre la possibilité d'être soi. Le *Dasein* peut alors se donner ou « faire l'histoire ». Dans « l'instant » de l'oubli et de la résolution, le vivant peut être à l'origine de sa praxis-possibilité d'une décision. L'instant est une certaine façon d'être auprès des choses, d'être-présent-aux-choses, qui n'est rendu possible qu'à partir de la venue à soi à partir de l'avenir qui possibilise la répétition, qu'à partir de l'avenir délivrant un passé, et « donnant » sur une « action », ou « laissant place » à une action. L'instant est la manière que j'ai de me rapporter à une « situation » présente, à partir du revenir à soi en propre sur mon être-jeté. L'instant : une façon d'être présent au monde, à une opportunité du monde, qui a l'ampleur de l'avenir propre et est sur le fond de l'assomption de sa facticité.

L'instant n'est rien d'autre que le regard de la résolution heideggérienne et de l'oubli nietzschéen.

²⁶¹ Taminioux, *op. cit.*, p. 247.

²⁶² « Zarathoustra voit les hommes renier tout le passé, et cela d'une double façon : les uns le réduisent à un signe précurseur de leur décadent aujourd'hui, pour les autres le temps du passé s'arrête à leur grand père. – Les uns et les autres ne délivrent pas du passé », Löwith, K., *op.cit.*, p. 240

L'instant est d'une certaine manière une délivrance ; se délivrer c'est donc se rapporter à un héritage de possibilités et, par là, ouvrir un champ de potentiel en vue d'une réitération, d'une « praxis »²⁶³. On passe d'une « philosophie de l'histoire », et d'une épistémologie historique, à quelque chose que l'on pourrait appeler une ontologie de l'agir historique. Le retour du même est retour de la différence. Bref, disons avec Ferré, que « le passé c'est demain matin ».

Ainsi l'homme (an)historique peut se défaire d'un passé et décider se souverainement pour *soi*. Souverainement ? C'est-à-dire de façon « injuste » et séparée. Ce qui signifie que l'existence (an)historique amène une rupture d'avec les rapports à partir desquels, quotidiennement (ou scientifiquement), je me comprends. Cette brisure est « absolue » ou « absolutisante » si par là nous comprend une « déliaison » ; bref le rapport à l'histoire, fondé dans l'oubli actif, est dé-liant. Ce dernier opère une radicale déliaison ; elle délie de la possibilité de se comprendre à partir des liens déjà-là (et en dehors de toute fiction historisante). L'oubli dégage, d'une certaine manière l'être-historique en sa radicale reprise, car elle dégage de toute saisie à partir de ce qui se donne à partir du monde. L'oubli ne cesse de « décamponner ». Celui qui vit dans l'oubli change la nature de son « regard », son horizon est tout autre. Oubliant, pour répéter (et ce non pas au « sens d'une régression archaïsante [...] mais bien une ré-pétition futuriste d'un possible »²⁶⁴), le vivant est, d'une certaine manière, « poète » : « Malheur ! Arrive le temps où l'homme au-dessus de l'homme plus ne lancera la flèche et le temps où de vibrer désapprendra le corde de son arc. Je vous le dis, pour pouvoir engendrer une étoile qui danse il faut en soi-même encore avoir quelque chaos. Je vous le dis, en vous-mêmes il est encore quelque chaos. Malheur ! Arrive le temps où de l'homme naîtra plus aucune étoile »²⁶⁵.

L'oubli est donc la possibilité insigne à partir de quoi historicité authentique il peut y avoir. Et l'on pourrait dire, que la fuite devant l'oubli, l'incapacité de se dé-liaer est fuite devant une modalisation du rapport à ce qui est historique.

Le refus de l'oubli (l'incapacité d'oublier) n'est finalement que la « déchéance » nietzschéenne : déni de l'historicité authentique. Alors l'existence historique se refoule dans le rassurement tentateur et aliénant. Pour parler avec Heidegger, cette fuite du soi (historique) devant lui-même, par où il tombe hors de lui-même, est la manière dont, à l'origine, c'est-à-

²⁶³ « Même la pensée souvent affligeante d'être des épigones peut, envisagée avec grandeur, ouvrir aux individus comme aux peuples de vastes possibilités d'action et leur garantir un avenir plein d'espérance » ; permet d'éviter de sombrer dans un rapport mortifère au passé, et d'éviter de priver le passé de toute ek-staticité.

²⁶⁴ Granel, G., *De l'université*, 'préliminaires pour autre chose', p.47

²⁶⁵ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, 'Prologue' § 5.

dire dans le défaut d'origine, le Dasein se trouve, concrètement, dans la non-vérité²⁶⁶. Dans cette fuite, le Dasein se ferme et se referme à lui-même. *L'historicité vécue inauthentiquement est l'oubli s'oubliant*²⁶⁷.

²⁶⁶ «En vérité, je ne veux pas ressembler aux cordiers : ils tirent leur fils en longueur et vont eux-mêmes toujours en arrière. Il y en a aussi qui deviennent trop vieux pour leurs vérités et leurs victoires ; une bouche édentée n'a plus droit à toutes les vérités », Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « De la libre mort ».

²⁶⁷ Ainsi toute force est retirée au passé : « le passé n'est à réaffirmer, à transformer ou à renier, à prolonger, que comme un possible à s'approprier pour soutenir une tâche déterminée. Il n'y a pas de lieu, ni en l'individu, ni hors de lui, où l'Histoire puisse devenir 'universelle', c'est-à-dire parvenir à son auto-conception ou à sa synthèse *conceptuelle* absolue. L'Histoire ne survit que par l'identification affective avec elle d'un individu qui s'en approprie une part, individu dont le point de vue n'est pas *rétrospectif*, mais *prospectif*. Une relation vivante, productive vis-à-vis de l'Histoire n'est pas une synthèse intellectuelle, mais une assimilation émotive et anticipatrice », Haar, M., *La fracture de l'Histoire, Douze essais sur Heidegger*, p. 15

Pour ne pas conclure.

Ce travail s'ouvrait sur l'invitation à relire Nietzsche à partir de l'analytique du Dasein :

« 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 'monumentale' 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 pré-dessinée la possibilité de la préservation honorifique de l'existence ayant-été-Là, existence où la possibilité saisie est devenue manifeste. En tant même que monumentale l'enquête historique authentique est donc par conséquent '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 échéante 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. Mais le *fondement* du fondement de l'enquête historique authentique est la *temporalité* en tant que sens d'être existentiel du souci. »²⁶⁸

Ce travail a montré une profonde « rencontre », presque silencieuse, de la pensée de Nietzsche et de Heidegger quant au problème de l'histoire. Nous nous sommes risqués à dégager le « souci » du « vivant » comme ce qui possibilisait sa triple sortie de lui-même ; sorties qui sont à leur tour possibilisées par la temporalité. Sur fond de cela, « histoire authentique » il y a. La nécessité (des trois types d'histoire) relève de la compréhension du vivant comme être caractérisé par le souci dont sa condition est la temporalité. De cette détermination émerge une histoire qui se comprend à partir du primat de l'avenir comme permettant la répétition d'un héritage que je décide ou non d'assumer. La connaissance historique se donne, de fait, comme un phénomène non originaire, et, d'une certaine manière, déchu. Les pensées

²⁶⁸ *SuZ* §76 [396][397]

heideggérienne et nietzschéenne ont ceci de fondamental qu'elles nous font passer d'une « philosophie de l'histoire » à quelque chose comme une ontologie de l'existence historique et une pensée de la praxis historique. Toutefois, une question subsiste : comment repenser tout cela à partir d'une tenue historico-éthique situationnelle, concrète, déformalisée ?

Bibliographie

De Martin Heidegger :

Phénoménologie de la vie religieuse, (1921), trad. Jean Greisch, Paris, Gallimard, 2012.
Prolegomènes à l'histoire du concept de temps (1925), trad. Alain Boutot, Paris, Galli
Etre et Temps, (1927), trad. E. Martineau (en ligne).
Problèmes fondamentaux de la phénoménologie (1927), trad. JF. Courtine, Gallimard.
Les Concepts fondamentaux de la métaphysique: monde, finitude, solitude, (1929-30), trad. Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992.
Qu'est-ce que la métaphysique ? (1929), trad. R. Munier, Cahiers de l'Herne. Gallimard, 2001. *Introduction à la métaphysique* (1935), trad. Gilbert Kahn, Gallimard
Nietzsche I, trad. P. Klossowski, Gallimard.

De Nietzsche :

Ainsi parlait Zarathoustra
Seconde considération inactuelle, Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari, traduit de l'allemand par Pierre Rusch, Ed. Gallimard, 1990.

Sur Martin Heidegger et Nietzsche :

Barasch, J.A., *Heidegger et le sens de l'histoire*, Galaade Editions, 2006.
Courtine, JF., *Heidegger et la Phénoménologie*, Vrin, 1990.
Dastur, F., *Heidegger et la question du temps*, PUF, 1999.
Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 2010
Derrida, J., *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire* (Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965) Éd. Galilée 2013
Dubois, C., *Heidegger. Introduction à une lecture*, Ed. du Seuil, 2000.
Franck, D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Ed. de Minuit, 1986.
Franck, D., *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF., Collection Épiméthée, 1998.
Granel, G., « Remarques sur l'accès à la pensée de Martin Heidegger : Sein und Zeit », *La philosophie au XXème siècle*, dirigé par F. Chatelet, Marabout, 1979.
Granel, G., *De l'université*, Ed. Ter, 1982. Granel, G., *Apolis*, Ed. Ter, 2009.
Granel, G., *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Ed. Ter, 1970 *La Phénoménologie aux confins*, textes de Richard Cobb-Stevens, Jacques Taminiaux, Gérard Granel et Elisabeth Rigal, Ed. Ter, 1992
Ricœur, P., *Temps et Récit*, Ed. du Seuil, 3 tomes, 1983, 1984, 1985.
Sommer, C., *Heidegger, Aristote, Luther : Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et temps*, PUF, Epiméthée, 2005.
Taminiaux, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Ed. Million, 1990.