



Angèle Kremer-Marietti

Le Nietzsche de Heidegger Sur la Volonté de puissance¹

Heidegger part d'un point de vue strictement heideggerien quand il affirme que la « Volonté de Puissance dénomme le caractère fondamental de tout étant » (N I, 36)². Sur la base de la notion d'étant, qui indique la perspective à partir de laquelle il va vouloir intégrer Nietzsche dans sa problématique propre, dès le principe Heidegger fait remonter la position nietzschéenne ainsi présentée à tout ce que la tradition allemande a pu apporter quant à la notion de volonté, avec Schopenhauer, Schelling, Hegel, Leibniz. Il ajoute même avec hauteur : « La dépendance n'est jamais que celle de la petitesse par rapport à la grandeur » (N I, 40). Et, dès le seuil de son « grand livre », Heidegger couvre toutefois cette allusion d'une dénégation pour le moins ambiguë :

« L'on ne saurait du tout affirmer que la doctrine nietzschéenne de la Volonté de puissance serait dépendante de Leibniz ou de Hegel ou de Schelling, pour suspendre, à partir de cette constatation, toute réflexion plus avancée » (ibid.).

Estimant, quant à lui, que ce qu'il « convient de penser » en philosophie est prioritairement « l'être de l'étant », c'est sous cet angle de certitude que Heidegger aborde donc la notion de Volonté de puissance en déclarant, en outre, cette dernière se trouver « dans la ligne de la meilleure et de la plus importante tradition de la philosophie allemande » (N I, 39). Mais, en prétendant rappeler à la vie philosophique l'être dont la vérité a été « oubliée », Heidegger ne se compte certes pas lui-même dans la tradition à laquelle il dit voir Nietzsche appartenir, non pas en ce qui concerne « l'être de l'étant » qui est le point de vue privilégié par lequel Heidegger se démarque lui-même de cette « importante tradition », et à partir duquel il examine « Nietzsche », mais plutôt en ce qui concerne la « volonté » sur laquelle il attire selon nous

¹ Article paru dans la *Revue internationale de philosophie*, I/1989, N°168, pp. 131-141 ; également dans *Nietzsche ou les enjeux de la fiction*, Paris, L'Harmattan, 2009, pp.199-209.

² Martin Heidegger, *Nietzsche*, Zwei Bande, Pfullingen, Neske, 1961. Nous citons la traduction française de Pierre Klossowski, *Nietzsche*, deux tomes, Paris, Gallimard, 1971.

malencontreusement l'attention et dont, il faut le dire en dépit de Heidegger, la notion de Volonté de puissance n'a que faire. Cela, de l'aveu même de Nietzsche ! En effet, dans la *Généalogie de la morale* Nietzsche n'affirme-t-il pas expliciter dans les termes de la « Volonté de puissance » sa traduction de ce qu'il pense fondamentalement être un « instinct de liberté » ? Et dans l'article XVIII (GM), ici évoqué, il s'agit d'après Nietzsche autant d'une force à l'œuvre dans le bâtiment des États (via Hobbes), que d'une force de l'homme qui s'en prend à l'homme lui-même comme une « mauvaise conscience », c'est-à-dire aussi comme la « volonté de se maltraiter soi-même » qu'aurait l'homme à son propre égard (via le christianisme). Donc il se trouve que l'aspect sous lequel Nietzsche a présenté la Volonté de puissance ne permet en aucune façon de traiter de cette notion dans la simple référence à la volonté, et, il en est ainsi quelle que soit, par ailleurs, la façon dont ait été abordée la 'volonté' par les Schopenhauer, Schelling, Hegel, et Leibniz. De plus, Nietzsche a toujours soigneusement distingué entre vouloir (« *il n'existe aucun vouloir* ») et « vouloir quelque chose » (« *il n'existe aucun vouloir, mais seulement un 'vouloir-quelque chose'* ») (XVI, 668)³. Et il ajoute même que de séparer le but de la volonté, de la volonté comme disposition, ce n'est pas faire autrement que de procéder comme le font les théoriciens de la connaissance, c'est-à-dire précisément comme lui-même refuserait de procéder : « 'Vouloir', comme ils l'entendent, arrive aussi peu que 'penser' : est une pure fiction » (ibid.). Enfin, la corrélation du refus de « vouloir » et du refus de « penser » est si nette chez Nietzsche qu'il rejette conjointement aussi vigoureusement le « je pense » et le « je veux » dans l'article 16 de *Par delà le bien et le mal* :

« Il y a encore toujours d'inoffensifs introvertis qui croient qu'il existe des 'certitudes immédiates', par exemple 'je pense', ou comme c'était la superstition de Schopenhauer, 'je veux' : tout comme si la connaissance commençait ici à saisir son objet dans la pureté et la nudité, en tant que 'chose en soi', et que ni du côté du sujet ni du côté de l'objet n'intervient une falsification. Mais qu'aussi bien 'certitude immédiate', 'connaissance absolue' et 'chose en soi' contiennent une *contradictio in adjecto*, c'est ce que je répéterai cent fois ; on devrait enfin se garder de la séduction des mots ! »

Quelle meilleure explication de textes proposer dans le sens de Nietzsche, concernant Descartes, Schopenhauer et même Kant ? Nietzsche ne peut trouver mieux pour se désolidariser de l'idéalisme de la métaphysique classique. On le comprendra donc aisément : dire comme le fait Heidegger que la Volonté de puissance conçue par Nietzsche se ramène à la même chose que ce qu'ont pensé avant lui les grands philosophes de « la meilleure et de la plus importante tradition de la philosophie allemande », c'est une autre manière pour dire qu'il est permis de reconnaître dans la Volonté de puissance de Nietzsche une notion à rapporter à ce que lui, Heidegger, pense être « l'être de l'étant qu'il convient de penser » (N I, 40), et dont Nietzsche ni les grands philosophes cités précédemment n'ont eut la moindre idée selon Heidegger. En outre, Heidegger présente la Volonté de puissance comme étant un « concept », autrement dit

³ Je cite, comme Heidegger, *Nietzsches Werke*, Leipzig, Kröner, 20 Bande, XVI, 1911.

une représentation explicante⁴ : autre point contestable de son interprétation de Nietzsche.

Avant tout, le rattachement à une tradition nationale et, dans cette tradition, à un courant philosophique déterminé peut, à la rigueur, être considéré comme un mode d'explication en histoire de la philosophie ; encore faudrait-il en user avec la plus grande circonspection. Et il est même recommandé de chercher autant que possible de meilleurs critères d'explication. De plus, en particulier, on peut avant tout se demander si l'explication est bien le mode d'élucidation convenable pour ce qui regarde une notion qui donne à la philosophie nietzschéenne son caractère propre, et qui met Nietzsche en position de rupture avec la métaphysique classique. Nietzsche, quant à lui, ne voit jamais qu'interprétation là où les autres voient la 'connaissance' (XVI, 643). Et il attribue cette interprétation à la Volonté de puissance qui en use comme d'un moyen pour dominer. Par conséquent ce qu'on appelle « connaissance travaille en tant qu'outil de la puissance » (XVI, 480). En banalisant son mode d'approche de la Volonté de puissance, Heidegger place cette notion sous un jour qui n'est pas *a priori* favorable à sa reconnaissance. En effet, au lieu d'y découvrir une création originale, Heidegger voit dans ce qu'il appelle le 'concept' de Volonté de puissance la continuation d'un même mode de pensée que celui déjà utilisé par les philosophes du passé. Surtout, il présente la Volonté de puissance comme l'« essence de l'étant », c'est-à-dire comme un 'concept'. D'autres indices encore nous permettront de douter de la bonne foi de Heidegger à l'endroit de Nietzsche, du moins nous convaincront-ils du caractère de 'confession' que prend son Nietzsche, et même du caractère de « mémoires contre son gré et à son insu », selon l'article 6 de *Par delà le bien et le mal* définissant généreusement « toute grande philosophie ».

S'il n'est guère possible d'accréditer tous les commentaires concernant une grande pensée philosophique, il l'est encore moins quand ses interprètes n'obéissent pas aux règles d'une épistémologie historique rigoureuse. Et encore moins quand ils s'intéressent à cette pensée uniquement d'un point de vue supposé indubitablement établi, comme c'est le cas de Heidegger interprétant Nietzsche sur la base de l'être de l'étant. Pour ce qui nous occupe ici, néanmoins, le « Nietzsche » d'un Heidegger peut, à certains égards, être intéressant surtout en ce qui concerne tout ce que nous pouvons apprendre à cette occasion à propos, non pas de Nietzsche, mais de Heidegger. On connaît la valeur relative des critiques des philosophes à l'égard de leurs prédécesseurs, ou même à l'égard des philosophes qui leur sont contemporains quand ils se hasardent à les évoquer. Croire, par exemple – comme il se pourrait – que tout ce que Cassirer écrit sur Kant, dont il est reconnu le successeur, soit pour cette raison nécessairement inattaquable, est cependant une position dangereuse pour le service de la vérité philosophique. De plus, les critiques de Hegel à l'endroit de Kant peuvent nous paraître considérablement réduire la compréhension que nous pouvons avoir de Kant au lieu de contribuer à l'approfondir et à l'élargir, comme il se devrait ; mais ainsi le voulait l'hégélianisme. De même, les attaques

⁴ Selon la juste expression de Jean Wahl, *L'Idee d'Être chez Heidegger*, les Cours de Sorbonne, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1951, p. 3: « La première chose à dire, c'est que l'être n'est pas un concept. Il n'est pas l'objet de la représentation explicante. »

de Nietzsche à la fois contre Kant et contre Hegel situent Nietzsche dans la relation à ces deux philosophes ; mais là pas plus qu'ailleurs on ne peut dire qu'une philosophie soit définitivement réfutée. Car tel est le charme d'une théorie, affirme Nietzsche, qu'elle soit « cent fois » réfutable (PBM, 18). Et il faut donc se méfier autant des successeurs que des interprètes et des critiques. Les uns et les autres ont toutefois pour qui les observe leur intérêt historique ; ils font vivre au-delà d'elle-même, et développent souvent certains aspects de la philosophie qu'ils prétendent expliquer ou même continuer, et ils entrent ainsi à leur tour dans l'histoire de la philosophie, qu'ils le veuillent ou non. Ces considérations étant admises, il faut concevoir comme possible une véritable histoire de l'interprétation apportée aux auteurs philosophiques par d'autres auteurs philosophiques : elle peut avoir indéniablement son intérêt en elle-même, du fait de l'information qu'elle véhicule quant à l'histoire des idées en général et quant à celle des époques dans leur contexte historico-social.

C'est pourquoi, si nous adoptons le juste parti-pris de servir la restitution de la pensée nietzschéenne, il devient nécessaire, non pas de retrouver le Heidegger caché derrière « son » Nietzsche, mais bien de rectifier le Nietzsche qu'il a produit, et qui pourrait induire en erreur sur Nietzsche même, et mettre en tout cas sur de fausses pistes d'éventuels interprètes ou amateurs de la philosophie de Nietzsche telle qu'elle pourrait être saisie librement en elle-même. Certes, cette visée peut paraître idéale, et elle l'est certainement : la critique contre la « chose en soi » demeure valable contre une « philosophie en soi », qu'elle soit nietzschéenne ou autre ; mais nous pensons que telle doit pouvoir être et demeurer, du moins, une visée souhaitable par quiconque se donne la peine d'affronter un auteur avec le minimum d'intermédiaires. L'autorité d'un philosophe devrait-elle aboutir nécessairement à ruiner la liberté de pensée ? Nous avons, par ailleurs, approfondi le problème de l'autorité pour ne pas nous y engager ici davantage⁵. Donc il n'est pas admissible d'aborder la Volonté de puissance en prenant délibérément, comme le fait Heidegger, une orientation qui n'a pas été originairement celle de Nietzsche, et qui est même l'orientation opposée, puisqu'elle consiste à considérer « la volonté en tant que Volonté de puissance ». Nietzsche n'a pas voulu traiter de la volonté « *en tant que* » Volonté de puissance, mais d'une notion nouvelle qu'il a forgée, certes avec les termes de « volonté » et de « puissance », mais entre lesquels se tient la flèche dynamique qu'est le terme « zur », qui opère union et orientation en condensant préposition et article : *Der Wille zur Macht*. Cette Volonté de puissance impose d'être interrogée sur son mode de liaison, c'est-à-dire en français sur le *de*; tout comme, d'ailleurs, on pourrait avec Jean Wahl mettre en question le *de* qui relie en français « l'être de l'étant », ainsi qu'il l'écrit :

« Nous retombons sur ce problème que nous posait le génitif. Il n'y a d'être que de l'étant, et il n'y a de l'étant que parce qu'il y a de l'être. Que signifie ce « de » ? C'est l'essence même de l'être qui est signifiée par là d'une façon que nous ne pouvons pas expliciter complètement. »⁶

⁵ Angèle Kremer-Marietti, *Les racines philosophiques de la science moderne*, Bruxelles, Mardaga, 1987, pp. 53-59.

⁶ Jean Wahl, *op.cit.*p. 10.

En tout cas, pour ce qui concerne Nietzsche, il n'est pas vrai que la puissance soit pour Nietzsche « l'essence de la volonté : ce serait encore parler comme le feraient les théoriciens de la connaissance dont Nietzsche prend soin de se démarquer. Donc, il ne saurait être question pour l'interprète de Nietzsche de chercher à comprendre selon Heidegger le « concept nietzschéen de volonté » (ibid.) sauf à le dater de l'époque à laquelle n'apparaît pas encore l'expression 'Volonté de puissance', et encore moins de rechercher la « détermination de l'essence de la volonté » (ibid.). Et il n'est pas vrai non plus que pour Nietzsche la volonté soit « le caractère courant de tout étant » (ibid.). Heidegger qui, par ailleurs, a perçu le message de Nietzsche qu'il n'omet pas d'indiquer — « la volonté n'est qu'un mot », « il n'y a pas de volonté » (N I, 42) — trouve pourtant étrange ce message qu'il introduit dans ses perspectives propres : « Nietzsche entend par là qu'il n'y a pas de volonté au sens où l'on croyait jusqu'alors la connaître et la pouvoir nommer en tant que faculté psychique et universel effort » (ibid.). Il comprend donc le refus de Nietzsche comme le rejet par Nietzsche du concept idéaliste de volonté, mais aussitôt il se demande comment on peut estimer qu'il n'y ait rien de commun entre le « concept de volonté » chez Nietzsche et le concept idéaliste de volonté.

Aussi, étant donné ce que nous venons d'exposer, il est clair que la comparaison n'a même pas lieu d'être envisagée. Et si elle peut l'être par acquit de conscience, afin de mieux distinguer la position originale de Nietzsche, elle n'est pas à prendre au sérieux sur la question d'un rapport qu'il y aurait entre la volonté et la Volonté de puissance. Si Heidegger envisage ici cette comparaison et cette relation, c'est pour infléchir ce qu'il appelle le « concept » nietzschéen de volonté dans le sens du concept idéaliste de volonté. De plus, si la raison de distinguer les deux concepts comparés était le caractère passionnel que, selon Heidegger, Nietzsche attacherait au « concept de volonté » qu'on prétend lui être particulier, il faudrait aussi alors avec Heidegger poser la question rhétorique de ce que « veut dire Nietzsche en soulignant le caractère affectif et passionnel de la volonté » (N I, 46). À la suite de cette question, Heidegger développe sur plusieurs pages des considérations personnelles sur l'affect, le sentiment et la passion, car, dit-il, elles sont pour lui susceptibles de jeter la lumière sur la notion de Volonté de puissance qu'il est supposé vouloir nous expliquer dans ces mêmes pages.

Vouloir « expliquer » la Volonté de puissance ne peut absolument pas et ne doit rigoureusement pas consister à faire tout simplement état de ce que Nietzsche découvre dans l'analyse de la volonté comme disposition : tout un complexe de sentiments et de mouvements. Au contraire, ce n'est que lorsqu'on a élucidé la notion de Volonté de puissance telle que la propose Nietzsche, qu'on peut alors mieux comprendre avec Nietzsche que si la volonté est composée d'une pluralité de sentiments et de mouvements, comme il l'indique dans le passage de *Par delà le bien et le mal* que cite, d'ailleurs, Heidegger, elle ne se réduit cependant pas purement et simplement aux éléments de cette analyse. Nietzsche écrit clairement que la volonté n'a rien à voir avec une représentation :

« dans tout vouloir se trouve avant tout une pluralité de sentiments, c'est-à-dire le sentiment de l'état dont on sort, le sentiment de l'état dans lequel on

entre, le sentiment lui-même de ce passage de l'un à l'autre ; en outre, une sensation concomitante du muscle qui entre en jeu par une sorte d'habitude dès que nous 'voulons' et même sans que nous mettions en mouvement ni bras ni jambes » (PBM, 19).

Si l'on croit s'élever à la compréhension de la Volonté de puissance à partir de cette analyse, pourtant bien concrète, on n'a rien compris à la procédure fondamentale de la pensée nietzschéenne : car, d'une manière générale, chaque fois que Nietzsche pratique le procédé de l'analyse, c'est uniquement pour rendre compte de la complexité de ce qu'il analyse, non pas pour vouloir atteindre abstraitement jusqu'à son dernier résidu une réalité globale en tant que telle, dont il ne pense à aucun moment réduire la complexité en parvenant à ses derniers éléments. Entre autres, et précisément dans cette analyse du réel de ce que tout homme croit être la « volonté », Nietzsche fait entrevoir l'épaisseur complexe de ce que d'autres réduisent à une plate représentation ; et si Nietzsche parvient à reconnaître une telle complexité, c'est qu'il part de la présupposition d'une notion qui lui est propre, et concernant la réalité qu'il signale par les termes de 'Volonté de puissance'. Or, Heidegger refuse à Nietzsche l'originalité de cette notion : il la ramène à tout sauf à ce qu'elle est en elle-même, et dont Nietzsche a tenté ce qu'il appelle la « traduction », sans, d'ailleurs, jamais un seul instant prétendre définir par là même « l'être de l'étant ». Pour Heidegger, la notion de la Volonté de puissance dériverait d'une conception nietzschéenne de la volonté qui elle-même dériverait de l'interprétation idéaliste traditionnelle de la volonté, connue depuis Aristote et supposée fondée sur la représentation. Encore faudrait-il déjà admettre un idéalisme aristotélicien : ce que nous ne faisons pas. Mais il est clair pour nous que l'effort et la volonté de Heidegger dans la suite des pages de son « grand livre » ne visent qu'à rapetisser Nietzsche, à lui refuser la « grandeur ».

Sur de telles prémisses de recherche absolument inacceptables du point de vue du texte nietzschéen, il est clair pour nous que Heidegger va donc entamer ce qu'il visait proprement, c'est-à-dire la démonstration de l'idéalisme de la conception nietzschéenne de la volonté. Or, notre citation de l'article 19 de *Par-delà le bien et le mal* montre précisément tout le contraire d'une conception idéaliste de la volonté. Au lieu de mettre l'accent sur le « représenter » et sur le « penser », Nietzsche très régulièrement dénonce sans faillir ce qui ne constitue pour lui que de pures et simples illusions dues aux théoriciens de la connaissance. Si Nietzsche pouvait lire Heidegger interprétant Nietzsche, il ne pourrait que condamner sans hésitation Heidegger, et le classer sous la rubrique de ces mêmes « théoriciens de la connaissance », du moins de ceux qui ne comprennent rien à la complexité : 1. ni de la Volonté de puissance, 2. ni de la volonté en tant que disposition communément partagée à bon escient par tous les hommes.

Heidegger semble penser accéder sur la base d'une conception nietzschéenne de la volonté à la conception nietzschéenne de la Volonté de puissance, comme s'il s'agissait avec la Volonté de puissance de la complexification d'une notion plus simple, qu'il semble considérer comme un noyau élémentaire de la plus complexe. C'est ainsi que, sans doute, en vue de se faire mieux comprendre dans son interprétation, il se met à décliner curieusement : « Qui dit volonté, dit

puissance, qui dit puissance, dit volonté » (N I, 45). D'ailleurs, Heidegger parvient à abandonner cette ambition de concilier la Volonté de puissance, d'une part, comme « le caractère essentiel de tout étant », avec la volonté, d'autre part, « en tant qu'un sentiment concomitant du plaisir » (N I, 53). Mais on pourrait aussi se demander pourquoi il se serait mis dans pareille difficulté oiseuse, si ce n'était pour servir une autre ambition que celle de comprendre directement Nietzsche en tant que Nietzsche même. Pour Heidegger, la volonté entendue par Nietzsche s'ouvrirait à elle-même tout en demeurant vide, et c'est la « Volonté de puissance » qui comblerait ce vide (N I, 61). Non pas volonté de conservation d'une puissance ainsi se maintenant, selon ce que développe ensuite Heidegger, mais, continue-t-il, volonté d'un *plus de puissance* : ce en quoi Heidegger voit la Volonté de puissance en tant qu' « elle concerne l'être et l'essence de l'étant », enfin en tant qu' « elle est cette essence même » (N I, 62). D'où, une autre formule, non pas nietzschéenne mais heideggerienne : « la Volonté de puissance est toujours volonté de l'essence » (ibid).

Et, lisant donc Nietzsche dans l'optique d'une ontologie heideggerienne, Heidegger voit dans la philosophie du marteau celle qui fait « jaillir à coups redoublés la consistance et l'essence » (N I, 66). Il relie ensuite à deux questions cette philosophie du marteau, à l'avant-dernière et à la dernière question. L'avant-dernière serait : « qu'est-ce que l'étant? » ; la dernière : « qu'est-ce que l'Être? ». Pour Heidegger, la dernière est la question du fond de la philosophie, à partir duquel est questionné le fond de l'étant, la question de l'étant se présentant comme la « question conductrice » (N I, 67). Ces présupposés de questions qui n'en sont pas, car elles ne se réfèrent à aucun questionnement réel, sont pour Heidegger l'occasion d'interpréter la Volonté de puissance en référence à une nouvelle question tout autant platonique :

« s'agissant de l'interprétation de l'étant en tant que Volonté de puissance il faudra que la question qui recherche la vérité, c'est-à-dire l'essence de la vérité, intervienne constamment. » (N, I, 68)

Ainsi Heidegger réussit-il à nouer l'instinct de liberté qu'est la Volonté de puissance à ce qui s'impose à lui comme l'essence de la vérité !

Rappelons que pour Nietzsche, vérité, esprit, raison, pensée, conscience, âme, et vouloir ne sont que fictions inutilisables (XVI, 480). Nous ne parlons pas ici des mots qui les disent et les écrivent, mais bien des entités qu'ils sont supposés représenter. – On voit qu'il serait temps, mais en un autre lieu, d'aborder la question du nominalisme de Nietzsche –. Or, tel n'est pas le cas de Heidegger, car il ne saurait s'agir de fictions pour qui « le langage est la maison de l'être », et dont le problème est tel qu'il est exprimé par Jean Wahl, c'est-à-dire de :

« chercher pour l'homme une désignation qui le laisse être dans son expérience et qui ne le traduise pas en concepts, un mot unique pour l'être unique »⁷.

⁷ *Op.cit.* p. 4.

Comme Heidegger feint de le supposer en abordant la Volonté de puissance, si la Volonté de puissance est effectivement cette désignation qui nous laisserait être dans notre expérience et qui ne nous traduirait pas en concepts, dans ce cas-là il n'aurait pas fallu aborder la notion de Volonté de puissance comme l'a fait Heidegger en l'investissant comme concept : « concept » qu'il n'est pas pour Nietzsche et qu'il ne devrait pas être non plus pour Heidegger, s'il doit véritablement désigner ce que Heidegger appelle «l'être de l'étant». Or, c'est initialement ce que Heidegger prétend reconnaître avec la Volonté de puissance, qu'il définit cependant comme un concept !

Cette expression linguistique de la 'Volonté de puissance' qui pour Heidegger nomme « le caractère fondamental de l'étant », puisque « chaque étant est, pour autant qu'il est : Volonté de puissance » (N, I, 25), ne peut toutefois pas répondre à la question « Qu'est-ce que cet être lui-même ? » – question du « sens de l'être », et non pas celle de « l'être de l'étant » –. De plus, la réponse à ce qu'est la Volonté de puissance est, nous dit Heidegger, l'Éternel Retour du Même (ibid.) : ainsi, la pensée fondamentale de la métaphysique de Nietzsche est-elle pour Heidegger la théorie de l'Éternel retour, ainsi qu'il l'annonce dans le titre de la page 255 de l'édition allemande, tome I. Qu'il y ait, en dernier ressort une métaphysique de Nietzsche, pourquoi pas ? Mais qu'elle soit la continuation de la métaphysique classique, il est permis d'en douter. En tout cas, apparence seule réelle, Nietzsche tient l'être pour une abstraction, la Volonté de puissance étant la réalité interne qui anime la tyrannie des concepts (XIII, 121, Philosophie).

Références

Friedrich Nietzsche :

- *Contribution à la généalogie de la morale*, traduction, introduction et notes par Angèle Kremer-Marietti, 10/18, Paris, UGE, 1974, 1982, 1988. Rééd. L'Harmattan, 2006.
- *Par-delà le bien et le mal*, traduction, présentation et notes par Angèle Kremer-Marietti, Verviers, Marabout, 1975. Rééd. L'Harmattan, 2006.
- *Le livre du philosophe*, traduction, introduction et notes par Angèle Kremer-Marietti, Paris, Aubier, 1969, 1978.

Martin Heidegger:

- *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1927.
- *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1949.

Karl Löwith:

- *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, zweite Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1953.

Angèle Kremer-Marietti :

- *Thèmes et structures dans l'œuvre de Nietzsche*, Paris, Éditions Lettres Modernes, 1957.

- *L'homme et ses labyrinthes, essai sur Friedrich Nietzsche*, Collection 10/18, Paris, Union Générale d'Édition, 1972. Rééd. L'Harmattan, 1999.
- « Que signifie le nihilisme ? », introduction de Nietzsche, *Le nihilisme européen*, trad. par A. Kremer-Marietti 10/18, Paris, UGE, 1976, pp. 9-149. Rééd. de *Le nihilisme européen*, Paris, Kimé, 1997, avec Introduction de A. Kremer-Marietti : « Le concept de nihilisme européen ».
- *La Symbolicité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982. Rééd. L'Harmattan, 2000.
- *Nietzsche et la rhétorique*, Paris, PUF, 1992. Rééd. L'Harmattan, 2007.
- *Nietzsche ou les enjeux de la fiction*, Paris, L'Harmattan, 2009.