

Dans S. MESURE et P. SAVIDAN (dir.), *Le Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, PUF, 2006, p. 532-533, 570-573.

Historicité

Désignant généralement « le caractère de ce qui est historique » (Robert), l'historicité comporte deux sens bien distincts, mais qui intéressent tous deux les sciences humaines. En un premier sens, plus technique ou historiographique, « ce qui est historique » s'oppose à ce qui n'est que mythe ou légende. L'historicité caractérise alors ce qui peut être attesté de manière factuelle, par la « critique des sources » que pratiquent toutes les sciences humaines. Ainsi, un historien peut s'interroger sur l'historicité de la Guerre de Troie, un théologien sur celle de la résurrection du Christ ou un philologue sur l'authenticité d'un document. En un second sens, plus philosophique, l'historicité (parfois appelée « historialité », pour la distinguer du premier sens) évoque une caractéristique universelle de la condition humaine, le fait qu'elle soit déterminée de part en part par sa condition historique. En soulignant la contingence et la relativité de toutes les opinions, cette historicité fait surgir le problème du relativisme (ou de l'historicisme). Dans ses deux sens, le terme n'est apparu qu'au XIX^e siècle, mais n'a acquis une portée philosophique fondamentale qu'au XX^e, chez des auteurs comme Dilthey, Heidegger, Gadamer et Ricoeur.

Le premier auteur à avoir utilisé le terme semble avoir été Hegel (1770-1831), mais il l'a fait en un sens qui nous paraît un peu étranger. Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (voir RICOEUR 2000, 482), Hegel évoque le sentiment de familiarité que nous ressentons face aux Grecs et qui se fonde sur le fait que ceux-ci avaient eux-mêmes une vive conscience de leur origine et de leur essence : « c'est dans ce rapport existant à la patrie elle-même [*Heimatlichkeit* : dans le fait de se sentir chez soi] (...), dans ce caractère de la libre et belle historicité, la *Mnemosynè* [la Mémoire] faisant partie de ce qu'ils sont, que résident le germe de la liberté pensante et ainsi la nécessité que la philosophie ait pu naître chez eux. » L'historicité se trouve ici accouplée à la conscience de ses origines et, partant, à la

mémoire. Cette conception rejoint l'idée de Hegel selon laquelle l'esprit doit se développer de manière historique. Mais il est assez révélateur que le terme reste assez marginal chez lui et n'apparaisse pas dans ses oeuvres principales. C'est que le rapport entre l'esprit et l'histoire reste assez ambigu chez Hegel : si l'esprit se réalise à travers l'histoire, il n'y est pas soumis.

Le terme d'historicité n'a pas été repris par les héritiers immédiats de Hegel et reste assez discret jusqu'à la fin du XIX^e siècle (voir Renthe-Fink). Le thème n'émerge à nouveau de manière significative que dans l'œuvre de Wilhelm Dilthey (1833-1911) et sa postérité. Très tôt, Dilthey s'est consacré au projet, inachevé, d'une « critique de la raison historique » devant livrer une fondation méthodologique des sciences humaines afin de justifier leur prétention spécifique de vérité. Cette conception laisse déjà entendre que la raison n'existe qu'historiquement et que c'est aux sciences humaines qu'il revient en propre d'en étudier les formes. Dans son *Introduction aux sciences humaines* de 1883, Dilthey avait voulu démontrer l'échec de la métaphysique à connaître les réalités spirituelles de manière non historique. Les sciences humaines (que l'on appelle *Geisteswissenschaften* en allemand, « sciences de l'esprit ») peuvent remplacer avec succès la métaphysique parce qu'elles adoptent une attitude résolument historique : elles ne cherchent plus à comprendre l'essence atemporelle de l'esprit, mais à le comprendre tel qu'il s'est manifesté historiquement. On sent poindre ici le problème du relativisme historique ou de ce que l'on appellera « l'historicisme » : compte tenu du caractère historique de tout savoir, une connaissance vraie est-elle possible? Dilthey est convaincu que oui et c'est à cette fin qu'il promet de développer une méthodologie de la connaissance historique, dont le propos est de contenir l'arbitraire et le subjectivisme qui menacent l'objectivité des sciences humaines. Le premier instrument méthodique des sciences humaines réside d'ailleurs dans la conscience historique elle-même : alors que les époques antérieures interprétaient naïvement l'histoire à partir des préjugés de leur propre temps, les sciences humaines devenues rigoureusement historiques comprennent les réalités de l'esprit suivant leur genèse historique. Dans la conscience historique, Dilthey voit donc beaucoup moins un obstacle qu'une condition d'objectivité de la connaissance. Aussi Dilthey apparaît-il beaucoup moins concerné par le conflit des visions du monde que par leur conciliation possible dans une

typologie : leur multiplicité ne serait que le reflet des multiples visages de la vie elle-même.

Même si Dilthey parle beaucoup de la conscience historique et du monde historique, le terme d'historicité reste assez rare chez lui. Il tient cependant un rôle de premier plan dans la correspondance entre Dilthey et le comte Yorck de Wartenbourg, qui s'étend de 1877 à 1897, année de la mort de Yorck. Cette correspondance a paru en 1923 et connu une immense postérité, notamment par le biais de Heidegger qui s'est solidarisé avec Yorck dans le célèbre § 77 d'*Être et temps*. Le correspondant de Dilthey évoque dans une lettre « l'intérêt qui nous est commun, savoir celui de comprendre l'historicité » (texte cité par Heidegger, SZ 398). La formule révèle que le terme est peut-être plus propre à Yorck qu'à Dilthey. Yorck se demande si l'approche méthodologique, comparative et typologique de Dilthey, qu'il juge « esthétisante », rend vraiment justice à l'historicité de la vie elle-même. Pour lui, l'historicité n'est pas d'abord une catégorie de la science, mais de la vie elle-même. Heidegger y a fameusement salué une prise de distance, au nom d'une philosophie de la vie, avec l'approche méthodologique ou épistémologique de Dilthey. En toute justice, il faut reconnaître que le dernier Dilthey s'est lui-même efforcé de montrer comment les catégories de la science émergeaient de la vie elle-même et de son caractère historique. Georg Misch, l'éditeur et gendre de Dilthey, y a longuement insisté dans son importante introduction au tome 5 des *Œuvres* de Dilthey, paru en 1924.

C'est ce lien entre l'historicité et une philosophie de la vie que Heidegger a lui-même tenté de « radicaliser » dans son œuvre maîtresse, *Être et temps* (1927). La question de l'historicité devient pour lui une question ontologique : elle concerne la constitution même d'un être historique, à savoir l'homme, auquel il donnera le nom de *Dasein*. Le terme signifie que l'homme se caractérise par le fait qu'il a à être son être, qu'il peut assumer en son historicité radicale ou non. L'historicité (*Geschichtlichkeit*) est alors comprise à partir de « l'événement » (*Geschehen*) ou du déploiement de l'existence qui s'étend de la naissance à la mort. Le déploiement authentique de l'historicité est celui de la « résolution devançante » qui « regarde la mort dans les yeux » et « la laisse devenir puissante en elle ». Mais en vue de quoi la résolution doit-elle se décider ? La réponse incombe à chaque fois à l'existence concrète, mais Heidegger souligne que celle-ci doit dégager ses

possibilités d'existence authentique à partir d'un héritage (*Erbe*) dans lequel elle se sait jetée et qu'elle doit s'approprier à la faveur d'une répétition expresse des possibilités d'existence qu'il recèle. La finitude se trouve alors confrontée à son propre destin (*Schicksal*), lequel devient un destin commun (*Geschick*) quand il s'agit du déploiement d'une communauté ou d'un peuple. Si Heidegger parle ici d'authenticité, c'est que l'être-pour-la-mort, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, constitue alors le fondement de l'historicité.

L'historicité authentique est donc celle qui se (re)prend elle-même en main en revenant sur les possibilités cachées de son héritage. Heidegger lui oppose un versant inauthentique qu'il assimile à « l'histoire du monde » (*Welt-Geschichte*), où l'historicité est moins celle de l'existence qui s'assume que celle des choses et des événements qui se trouvent un peu en face d'elle. Se contentant d'observer ce qui est arrivé, cette historicité des historiens demeurerait aveugle aux possibilités que renferme l'histoire pour l'existence à venir. Elle équivaldrait dès lors à une fuite face au choix de l'existence authentique.

Le second Heidegger paraît insister beaucoup moins sur l'historicité authentique ou inauthentique de l'existence, mais la distinction survit dans sa conception d'une histoire de l'être comprise comme destin (*Seinsgeschichte*). La compréhension de l'être ne sera plus déterminée par l'existence individuelle, mais par un destin historique. Celui-ci serait dominé par l'histoire de la métaphysique et sa volonté de contrôler l'être, laquelle trouverait son accomplissement dans l'essence de la technique moderne. Tout le projet de Heidegger est alors d'explorer de nouvelles voies permettant de sortir de cette histoire et de préparer un nouveau commencement (plus authentique, si l'on veut). La dernière pensée de Heidegger est à la fois historiciste, en soutenant que la compréhension est gouvernée du tout au tout par l'histoire de l'être, et métahistoriciste puisqu'elle cherche à surmonter le problème de l'historicisme (« une vérité est-elle possible sous les auspices de notre condition historique? »), lequel serait lié à une conception métaphysique de la vérité que Heidegger cherche précisément à dépasser.

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) se réclame de la radicalisation heideggérienne de l'historicité, mais il le fait d'abord afin de renouveler le problème plus diltheyien de la vérité des sciences humaines. Son œuvre

maîtresse *Vérité et méthode* (1960) met en question la prémisse de Dilthey selon laquelle seule une méthodologie serait à même de fonder la prétention de vérité des sciences humaines. Si une méthodologie apparaissait nécessaire pour Dilthey, c'était afin de tenir en échec les préjugés historiques de l'interprète. Gadamer juge que cette conception de la vérité applique aux sciences humaines un idéal de connaissance tacitement emprunté aux sciences exactes, mais qui ne rend pas justice à l'historicité essentielle de la compréhension. Aux yeux de Gadamer, le fait de se tenir dans des traditions et de comprendre à partir de préjugés est constitutif de la compréhension. C'est ce que Heidegger aurait montré dans son analyse de la compréhension historique dans *Être et temps*. Gadamer s'inspire alors beaucoup moins de la distinction entre une historicité authentique et inauthentique que de sa doctrine du « cercle herméneutique », selon laquelle toute compréhension se trouve aiguillée par des anticipations se sens (ou des préjugés). L'idéal méthodique d'une *tabula rasa* de la compréhension méconnaîtrait cette historicité essentielle du comprendre. L'historicité cesse alors d'être une condition qui vient limiter la compréhension pour devenir sa condition de possibilité : nous comprenons *parce que* nous nous tenons dans des traditions et que des questions ou des préjugés historiques nous animent. Au lieu de chercher à l'éradiquer, une herméneutique ou une théorie de la compréhension historique doit faire droit à cette fonction positive de l'historicité. Le titre d'une section centrale de *Vérité et méthode* élèvera d'ailleurs l'historicité au rang de « principe herméneutique ». Gadamer met alors en valeur le « travail de l'histoire » dans lequel s'inscrit tout acte de compréhension, lequel apparaît moins comme une opération de la subjectivité que comme un événement de tradition au sein duquel se fusionnent les horizons de l'interprète et de la chose à comprendre. Gadamer cherche à éviter le relativisme que cette conception paraît entraîner en soulignant, après Heidegger, que la tâche constante de l'interprétation reste d'élaborer des préjugés qui soient conformes à la chose elle-même. Cette conception de l'historicité trouve son assise ultime dans le langage, compris comme l'élément indépassable de toute compréhension. « L'être qui peut être compris est langage », dit Gadamer en un adage célèbre. Il signifie que le langage constitue à la fois le mode d'accomplissement (comprendre, c'est mettre en langage) et l'objet de

la compréhension : ce qui est compris est un être qui ne se donne qu'en langage.

Paul Ricoeur (1913-2005) s'est intéressé tout au long de son parcours au thème de l'historicité, depuis son livre *Histoire et vérité* (1955) jusqu'à *Temps et récit* (t. 3, 1985) et *La mémoire, l'histoire et l'oubli* (2000). S'il est parti du thème diltheyien de la connaissance historique, il a tenu compte de l'élargissement qu'a connu la thématique dans le sillage de Heidegger et Gadamer. À ce titre, l'historicité demeure pour lui notre « mode d'être indépassable » (Ricoeur 2000, 449). Comme chez Gadamer, elle constitue donc le point de départ d'une herméneutique de la conscience historique. Ricoeur vient cependant rappeler que l'être-affecté-par-le-passé n'est pas la seule caractéristique de l'historicité. Celle-ci se distingue également par la part d'initiative qui lui revient et sa capacité de reconfigurer son monde, mais aussi son passé (par la mémoire, le pardon et la reconnaissance). Ricoeur a le souci de mettre cette ontologie de l'être historique en rapport avec l'épistémologie de l'opération historiographique elle-même, celle qui consiste à écrire l'histoire. Il proteste donc contre l'idée heideggérienne d'une subordination de tout ce qui est historique, et notamment l'histoire du monde, « à l'historique primordial que nous sommes à titre d'êtres de souci ». Heidegger éluderait ainsi « toutes les difficultés liées à la représentation de ce qui n'est plus mais fut une fois ». Ricoeur s'efforce donc de penser les multiples médiations qui lient l'écriture de l'histoire à l'historicité que nous sommes. Il reprend notamment la catégorie heideggérienne (et kierkegaardienne) de répétition pour montrer que l'historien n'est pas condamné à enregistrer les faits passés et à demeurer « aveugle aux possibilités », comme le prétendait Heidegger, mais qu'il peut rouvrir le passé sur l'avenir (1985, 114; 2000, 495). Le travail de l'historien peut en effet nous apprendre que le sens du passé n'est pas fermé une fois pour toutes, puisqu'il peut être raconté et interprété autrement, mais aussi parce que le rapport au passé peut être alourdi ou allégé, notamment par la mémoire et le pardon. De même, l'être-pour-la-mort n'est plus seulement celui de ma mort individuelle, que j'ai à assumer de manière authentique, mais aussi celui des autres, y compris les morts du passé que le regard rétrospectif de l'histoire embrasse et dont la mémoire constitue une tâche civique. Ainsi, la thèse de Ricoeur est que l'historien n'est pas laissé sans voix par la manière dont Heidegger aborde la temporalité dans la

perspective radicale de l'être-pour-la-mort. Ricoeur réussit ainsi à penser ensemble les deux sens fondamentaux, historiographique et philosophique, de la notion d'historicité.

Bibliographie

DILTHEY W., *Œuvres*, t. I : *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, Cerf, 1992; t. III : *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Cerf, 1988. – HEIDEGGER M., *Être et temps* (1927), Gallimard, 1986 ; Authentica, 1985. – GADAMER H.-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (1960), Seuil, 1996 . – *Le problème de la conscience historique*, 1963, Seuil, 1996. – RICOEUR P., *Histoire et vérité*, Seuil, 1955 ; *Temps et récit*, t. 3 : *Le temps raconté*, Seuil, 1985, p. 90-143 ; *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Seuil, 2000, p. 480-498. – BAUER G., « *Geschichtlichkeit* ». *Wege und Irrwege eines Begriffs*, Berlin/New York, de Gruyter, 1963. – RENTHE-FINK L., *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964; article « *Geschichtlichkeit* », *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, t. III, 404-408.

Jean GRONDIN

Martin Heidegger

Philosophe allemand né à Messkirch le 26 septembre 1889. Après avoir étudié la théologie catholique pendant deux ans à l'université de Fribourg (1909-1911), il se tourne vers la philosophie, tout en étudiant aussi la mathématique et les sciences pures. Après ses deux thèses, de doctorat (1912) et d'habilitation (1916), dirigées par le néokantien Rickert, il devient l'assistant de Husserl à Fribourg en 1919 et commence à y déployer un enseignement qui lui vaut une grande notoriété et d'être nommé professeur à Marbourg en 1923. La publication d'*Être et temps* en 1927 fait de lui le philosophe de l'heure. Il devient le successeur de Husserl à Fribourg en 1928. En 1933, il est nommé recteur de l'université de Fribourg et s'engage résolument en faveur du national-socialisme. Jusqu'à ce jour, cet engagement porte ombrage à son œuvre. Au cours des années trente, sa philosophie traverse un important tournant. Après la guerre, il sera

suspendu de ses fonctions par les forces d'occupation françaises et ne reprendra son enseignement qu'en 1951, et pour quelques années seulement. Sa seconde philosophie, celle que font connaître ses publications d'après-guerre, suscite autant d'intérêt que la première, celle d'*Être et temps*. Il s'éteint le 26 mai 1976, dans son village natal de Messkirch, après avoir vu paraître en 1975 le premier tome de l'édition de ses œuvres complètes qui en comprendra plus de cent. Il aura été l'un des penseurs les plus importants, les plus influents et les plus controversés du XX^e siècle.

Heidegger a profondément marqué toutes les sciences humaines par son œuvre et ses questions. Sa question essentielle est celle de l'être, cette grande question issue de la métaphysique la plus ancienne, mais qui serait aujourd'hui tombée dans l'oubli. Cet oubli est aussi celui de la condition humaine s'il est vrai que l'homme (que Heidegger appelle *Dasein* : « là-être ») est l'être qui se caractérise par le fait qu'il y va en son être de cet être même. Confronté à sa propre mortalité, le *Dasein* est taraudé par le souci de son être. D'où la tendance de l'existence inauthentique à fuir cette question que l'existence est pour elle-même. À cette « déchéance » de l'existence vient s'opposer, à travers l'épreuve fondamentale de l'angoisse, le projet d'une existence plus authentique qui assume sa propre finitude.

Afin de réveiller la question de l'être, Heidegger élabore dans son chef d'œuvre inachevé, *Être et temps* (1927), une ontologie fondamentale qui tâche de tirer au clair les catégories fondamentales (ou « existentielles ») de l'être de l'homme, voie d'accès privilégiée à la question de l'être. En des analyses célèbres, consacrées à la quotidienneté du monde ambiant, au souci, à la dictature du « on » et à l'être-pour-la-mort, il montre qu'il n'est pas de comportement ou de connaissance qui ne soient régis par une certaine compréhension de l'être. La thèse directrice de Heidegger, indiquée par le titre de son œuvre maîtresse, est que l'être est toujours compris dans l'horizon implicite du temps. Mais cette compréhension de l'être dépend à son tour du déploiement authentique ou inauthentique de la temporalité humaine : alors que la temporalité inauthentique entend l'être comme présence, celle du maintenant qui durera toujours, la temporalité authentique comprend l'être à partir du futur et de la finitude de l'existence, celle-là même qui amène l'existence à se prendre résolument en main. Le

temps infini du présent rassurant découlerait d'une rature du temps fini de l'existence humaine, source d'angoisse. Cette lecture radicale du rapport fondamental entre l'être et le temps va de pair avec une « destruction » systématique de la philosophie occidentale, laquelle aurait été dominée par une conception inauthentique de l'être (comme présence in-finie) et, partant, de l'existence humaine. La destruction comporte une visée positive : elle cherche à dégager la question de l'être de ses recouvrements, aussi bien au niveau de l'existence elle-même qu'au plan de l'histoire de la pensée.

Au cours des années trente, la philosophie de Heidegger a connu un tournant majeur. La compréhension de l'être, et la question de son oubli, apparaît alors moins dictée par une conception authentique ou inauthentique de l'existence que par un destin de l'être, celui qui aurait caractérisé l'histoire de la métaphysique. Heidegger entend par métaphysique une volonté de compréhension qui cherche à rendre raison de l'être dans son ensemble. Cette conception aurait été préparée par Platon et son projet de comprendre l'être à partir de l'idée, donc en germe à partir d'un regard superviseur. Cette visée qui consiste à soumettre tout ce qui est au regard comptable d'une subjectivité serait caractéristique de la pensée calculatrice propre à l'essence de la technique moderne. Le nihilisme apparaît alors comme la conséquence de cette pensée technique, issue de la métaphysique : là où ne compte plus que la rationalité technique, le divin se retire. Heidegger lui oppose une autre pensée de l'être, plus méditante, qui ne cherche pas à dominer l'étant, mais qui accueille avec sérénité le don gratuit de l'être qui se déploie « sans raison ». Cette dernière philosophie se caractérise par un décentrement de la subjectivité, que la première philosophie paraissait encore renforcer (d'où le tournant) : le sujet n'est plus le fondement de l'être, il le reçoit tel un don : « il y a » de l'être, et non pas rien. Heidegger y voit l'expérience fondamentale de la nature humaine, son ouverture à l'être. Sa dernière pensée reconnaîtra de plus en plus que cette expérience se met en oeuvre par le biais du langage, la « maison de l'être ».

Bibliographie

HEIDEGGER M., *Être et temps* (1927), Gallimard, 1986 ; *Authentica*, 1985 ; *Questions I, II, III, IV*, Gallimard, 1967-76 ; *Kant et le problème de la*

métaphysique (1929), Gallimard, 1953 ; *Introduction à la métaphysique* (1935, publié en 1953), Gallimard, 1958 ; *Lettre sur l'humanisme* (1946), Aubier, 1964 ; *Chemins qui ne mènent nulle part* (1950), Gallimard, 1962 ; *Approche de Hölderlin* (1951), Gallimard, 1962 ; *Qu'appelle-t-on penser?* (1954), PUF, 1959 ; *Essais et conférences* (1954), Gallimard, 1958 ; *Le principe de raison* (1957), Gallimard, 1962 ; *Acheminement vers la parole* (1959), Gallimard ; *Nietzsche* (1961), Gallimard, 1971. – GRONDIN J., *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, PUF, 1987. – BOUTOT A., *Heidegger*, PUF, « Que sais-je? », 1989. – GREISCH J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, 1994 ; – DUBOIS C., *Heidegger. Introduction à une lecture*, Points-Seuil, 2000. – GADAMER H.-G., *Les chemins de Heidegger* (1983), Vrin, 2002.

Jean GRONDIN