

## *Phénoménologie et histoire*

---

Jacques Taminiaux

Le sujet dont je me propose de traiter est vaste, car enfin nombreux sont ceux qui, se réclamant du mouvement phénoménologique à un moment ou à un autre de leur itinéraire, ont traité de l'histoire — non seulement Husserl et Heidegger, mais Scheler, Gadamer, Patočka, Ricœur. Dans l'impossibilité de dresser un inventaire, qui d'ailleurs serait fastidieux, j'ai préféré limiter l'examen que je vous propose aux deux premiers penseurs dont je viens de citer les noms. Sous l'intitulé « Phénoménologie et Histoire » je traiterai donc successivement de ces deux figures emblématiques que sont Husserl et Heidegger.

Pour procéder à cette analyse, je crois utile de rappeler d'abord à grands traits deux approches philosophiques de l'histoire, qui sont antérieures au mouvement phénoménologique proprement dit mais dont je voudrais montrer qu'elles anticipent, ou même inspirent, dans une mesure non négligeable, Husserl d'une part, Heidegger d'autre part. Il s'agit d'abord de Hegel, dont je crois que l'ombre est détectable à l'arrière-plan des textes tardifs de Husserl sur l'histoire. Il s'agit de Nietzsche ensuite dont l'ombre se profile nettement à l'arrière-plan des pages que *Sein und Zeit* consacre à l'histoire.

### ***I. Hegel d'abord***

On peut dire que la notion centrale autour de laquelle Hegel articule sa philosophie de l'histoire est celle de raison — *Vernunft*. Elle figure dans le titre de l'introduction à ses leçons de philosophie de l'histoire : *Die Vernunft in der Geschichte*. La raison, y prétend-il, est la loi du monde et, par conséquent, dans l'histoire du monde, les choses se sont produites rationnellement. Cette thèse, selon lui, est en accord aussi bien avec la conviction qui est à la racine de la tradition philosophique inaugurée par les Grecs qu'avec la conviction qui anime la foi chrétienne. Anaxagore disait que le *noûs* régit le monde. Les chrétiens croient que le monde, loin d'être abandonné au hasard, est régi par la Providence. Mais ce qu'Anaxagore se bornait à poser en principe abstrait, et ce que la foi chrétienne confie à la croyance, Hegel en fait une affaire de démonstration rigoureuse et systématique.

Anaxagore, en effet, dans son champ même d'investigation privilégié — la *physis* — était très loin d'apercevoir comme les modernes que la nature forme un véritable système rationnel. Il s'en tenait à la représentation de causes extérieures : l'air, l'eau, l'éther. À plus forte raison, était-il très loin d'apercevoir que le monde historique forme système.

Finalement le *noûs* dont il se réclamait n'était qu'un vœu méthodologique et formel, qui n'investissait en rien les contenus de sa recherche. De quoi il ressort que la « raison dans l'histoire » n'est pas pour Hegel une formule épistémologique mais une formule ontologique. Il ne s'agit pas simplement de prétendre

que le devoir de l'histoire est d'organiser son champ d'investigation, d'apporter de l'ordre dans la diversité de ce champ. Il s'agit bien plutôt de comprendre que le cours même du processus historique est intrinsèquement pénétré de raison. De comprendre qu'il ne peut y avoir de raison dans l'*historia rerum gestarum* que parce que la rationalité est à l'œuvre dans les *res gestae*.

Quant au christianisme, dans la mesure où il s'en tient au registre de la foi, la providence dont il se réclame est un principe non moins abstrait, aux yeux de Hegel, que le *noûs* d'Anaxagore puisque les voies de cette providence restent pour le croyant soustraites au savoir. À quoi Hegel objecte que si Dieu s'est révélé, il a accordé non seulement la possibilité mais l'obligation de le connaître. Saint Augustin dans la *Cité de Dieu* distinguait entre ce qu'il appelait le *procursus*, c'est-à-dire l'acheminement secret du monde vers la béatitude céleste et l'*excursus*, c'est-à-dire le cours apparent des affaires humaines. Hegel, au contraire, entend démontrer que la raison absolue, au lieu de préserver son secret derrière ce que nous apercevons du processus historique, se révèle pleinement dans ce processus même, que le cours de l'histoire est une véritable *théodicée*, la démonstration progressive de l'absolu.

Parce qu'elle est une *théodicée*, cette philosophie de l'histoire est une *téléologie*. Défini comme raison absolue, son *telos* ne saurait être qu'un règne où la raison n'est plus relative en rien à quoi que ce soit d'autre qu'elle-même. Ce *telos* ne saurait être que l'identité du rationnel et du réel, de l'Idée et de l'être, du pouvoir et de l'en soi. Une telle identité est *spéculative*, au sens d'abord spéculaire du mot, c'est-à-dire que la raison absolue, dite aussi Esprit absolu, *reconnaît sa propre production dans la totalité du réel*, — nature et histoire réunies —, bref s'y contemple elle-même. Parce que cette téléologie est universellement englobante, la philosophie de l'histoire ne saurait être que l'exposé d'un processus universel de gestation du *telos*, c'est-à-dire qu'elle porte sur l'histoire universelle, la *Weltgeschichte*. Le *cursus* de la *Weltgeschichte* est un processus de *production*, au sens d'un travail d'élaboration, de ce *telos*.

Ce processus d'élaboration est une succession d'étapes dont chacune atteste à la fois l'anticipation du *telos* et une déféction par rapport à l'accomplissement de ce *telos*. Chaque étape est déjà l'identité du réel et du rationnel et cependant ne l'est pas encore. Dans la mesure où elle l'est déjà l'harmonie y règne ; dans la mesure où elle ne l'est pas encore, elle est intrinsèquement marquée par une *crise*. Cette crise consiste, d'une manière générale, en ce que l'en soi y prévaut sur le pour soi, ou comme dit encore Hegel, en ce que la substance y prévaut sur le sujet, ou encore la représentation sur la conscience de soi.

Il va de soi que si l'histoire est ce processus de production de l'identité spéculative du rationnel et du réel, elle est tout autre chose qu'une séquence d'événements qui ont marqué l'interaction d'individus et qui demanderaient, comme tels, qu'on en fasse la chronique. Les intentions, les intérêts, les passions qui animent ceux-ci ne sont que les *moyens* et les *outils* dont la raison se sert avec *ruse* pour s'accomplir elle-même dans son universalité par-delà toute la particularité des visées et des menées individuelles. Plus généralement la ruse de la raison se sert de la violence pour assurer son règne harmonieux.

Ce règne culmine dans un accomplissement à la fois théorique et pratique. La figure de l'accomplissement théorique est la *science*, entendue non pas au sens empirique mais au sens spéculatif lequel s'exhibe dans le système hégélien lui-

même. La figure de l'accomplissement pratique est l'État moderne, au sens où Hegel l'entend, institution à la fois organique et bureaucratique, qui par les médiations qu'elle instaure surmonte l'immédiateté qui fut celle de la Cité grecque, et par son caractère organique, surmonte le formalisme juridique du monde romain.

Quant à la géographie de ce *cursus*, elle va de l'Orient à l'Occident, de sorte que l'Europe, je cite, est « *das Ende der Weltgeschichte* ».

\* \* \*

Pardonnez le schématisme de cette esquisse. Je croyais celle-ci justifiée dans la mesure où, je l'ai dit, l'ombre de Hegel me paraît détectable à l'arrière-plan des textes de Husserl sur l'histoire. Ces textes sont tardifs, ils datent du milieu des années 30, c'est-à-dire d'une époque dramatique, et, pour la plupart, ils gravitent autour de la préparation de l'*opus* inachevé et publié à titre posthume sous le titre *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendante*. L'épithète « transcendante » est apparue dans la terminologie de Husserl lorsque celui-ci, après avoir pratiqué la phénoménologie dans la démarche à la fois critique et descriptive des *Recherches logiques*, a entrepris de caractériser réflexivement cette démarche, au cours de la première décennie du siècle, notamment dans les leçons sur *L'Idée de la phénoménologie*. Le mot transcendantal est d'origine kantienne. Il vise chez Kant par opposition à toute recherche simplement empirique, la recherche de conditions nécessaires et universelles de possibilité tant pour la connaissance que pour l'action. Dire, comme le fait Husserl, que la phénoménologie est transcendante, c'est dire que son champ d'investigation qui est la conscience intentionnelle, envisagée dans ses multiples modalités, se caractérise sur ses deux pôles — celui de l'*intentio* et celui de l'*intention* — par des conditions nécessaires et universelles de possibilité, ce qui fait de l'acte du percevoir une perception et non une imagination par exemple, ce qui fait du perçu du perçu et non de l'imaginé etc. La différence majeure avec Kant est, bien entendu, que ces conditions sont censées être, au terme d'une variation eidétique, accessibles à une vue, à une intuition, tandis que chez Kant seuls l'espace et le temps peuvent être intuitionnés.

J'ai dit que les textes de Husserl sur l'histoire sont tardifs. En effet, pendant trois décennies, sa recherche ne semble pas avoir considéré que l'histoire tombait, en quoi que ce soit, dans le champ de la phénoménologie. Et il existe à cet égard une anecdote significative selon laquelle Husserl, exposant à Heidegger la façon dont il concevait l'article « Phénoménologie » que sollicitait l'*Encyclopaedia Britannica*, se vit demander par son interlocuteur comment l'histoire s'y inscrivait. À quoi Husserl aurait répondu, en se frappant le front : « *Ach ! Ich habe die Geschichte ganz vergessen...* »

Quoi qu'il en soit, au moment où l'histoire commence à le préoccuper c'est bien dans le champ de la phénoménologie transcendante qu'il l'aborde. Cette préoccupation pour l'histoire, en effet, en même temps qu'elle était, de toute évidence, imposée extérieurement par l'irruption massive d'une idéologie nationaliste et raciste qui concernait Husserl dans sa propre personne, était aussi motivée par des questions internes à la phénoménologie elle-même. Celle-ci avait découvert la consistance intrinsèque de l'ordre des idéalités et elle avait montré qu'en

aucun cas celles-ci ne pouvaient être considérées comme de simples émanations de faits psychologiques, physiques, biologiques empiriquement observables. Mais tout en rejetant l'historicisme au même titre que toute espèce de naturalisme, la phénoménologie ne pouvait pour autant négliger l'histoire car il lui fallait bien reconnaître que le rapport intentionnel à l'ordre des idéalités — par exemple les idéalités mathématiques — n'était pas de toujours, qu'il était né à un certain moment, bref qu'il avait une genèse historique. Il y a une origine à la Géométrie.

Mon propos n'est évidemment pas ici de débattre de la question de savoir dans quelle mesure la reconnaissance de l'importance de cette problématique génétique a ébranlé le projet phénoménologique de Husserl ou, au contraire, dans quelle mesure elle a confirmé ce projet. Mon propos est simplement de déterminer quelque peu la façon dont Husserl répond à la question transcendantale de savoir : quelles sont les conditions de possibilité du « phénomène » appelé histoire, non pas au sens de l'*historiographie* mais au sens de la *Geschichte*, des *res gestae*, que l'*historiographie* présuppose.

Commençons par le plus simple : Que faut-il pour que le cours d'une existence individuelle soit l'objet d'une *Histoire* sous la forme simple d'une biographie ?

Husserl répond à cette question — je cite un manuscrit du groupe K III, c'est-à-dire de l'époque tardive : « Il ne peut y avoir d'historicité au sens propre que pour un homme qui a prédessiné le sens unifié de sa vie, comme celui qui s'est librement décidé à consacrer sa vie à un *Beruf* et a prescrit par là à toutes ses volontés et ses actions futures une règle, une norme ; en la maintenant à travers toutes les vicissitudes, en restant fidèle à lui-même, il mène dans l'histoire de sa mission une vie unifiée pleine de sens. »

Ce qui frappe dans ces propos c'est d'abord que l'historicité est entendue comme une *téléologie*, c'est-à-dire plus précisément comme un processus qui commence par un pré-dessin, une esquisse préalable, une anticipation d'une norme qui régit chacune de ses étapes. Ce qui frappe ensuite c'est que le *divers* événementiel avec l'élément de surprise qui s'y attache est considéré comme *extérieur à l'histoire*, comme ce malgré quoi l'*unité* de la norme s'affirme et se maintient. Enfin ce qui frappe, outre cette prépondérance de l'un sur le divers, c'est la prépondérance de l'identité sur la différence, de la même sur l'autérité. Est historique ce qui reste *fidèle à soi*, davantage ce qui se suffit à lui-même puisque le sens de ce processus est dit dépendre exclusivement du maintien de soi.

Téléologie, exclusion de l'événementiel, autosuffisance, il est aisé de relever la récurrence dans ce concept husserlien de l'historicité individuelle de quelques uns des traits de l'historicité collective au sens hégélien. Cette récurrence se confirme et apparaît plus nettement encore lorsque l'on prête attention à ce que Husserl nous dit de cette historicité collective. Permettez-moi pour simplifier de me concentrer sur la fameuse conférence de Vienne de 1935 intitulée *Die Krisis des Europäischen Menschentums und die Philosophie*.

D'emblée, Husserl annonce qu'il s'agit pour lui d'aborder le thème de la crise européenne eu égard au « sens téléologique » de la philosophie de l'histoire. D'emblée il stipule que la crise en question est spirituelle (*geistig*) et est donc « un problème tributaire d'une science pure de l'Esprit, donc d'abord

d'une histoire de l'Esprit ». Cette *Geistesgeschichte* est, dit-il, une « téléologie remarquable qui n'appartient qu'à l'Europe (27, trad. Ricœur). Ou encore : « notre humanité européenne recèle une entéléchie qui lui est innée, qui domine de part en part tous les changements affectant la forme de l'Europe et leur confère le sens d'un développement orienté vers un pôle éternel » (33). Dire que l'Europe, et elle seule, est dépositaire d'un sens téléologique c'est dire que l'Europe naît avec l'irruption d'un *telos* qu'elle se prescrit à elle-même. Cette irruption — qui est « l'*Urphänomen* de l'Europe spirituelle » — est l'irruption de la philosophie elle-même, née en Grèce. Par rapport aux autres productions spirituelles — la philosophie a l'allure d'« une forme spirituelle systématiquement close » (37) en même temps qu'universelle, car la philosophie est « science universelle, science du tout du monde, science de l'unité totale de tout l'étant (*Alleinheit alles seienden*) » (*id.*).

C'est par l'irruption de la philosophie que l'Europe est douée d'une historicité tout-à-fait spécifique, c'est grâce à la philosophie, science universelle, qu'elle se hausse à un niveau d'historicité auquel les cultures extra-européennes — c'est-à-dire « extrascientifiques » (43) ne sauraient prétendre. Ces autres cultures se limitent à des tâches et des prestations relatives à un *Umwelt* quotidien strictement fini, exclusivement empirique et reçu naïvement à la manière d'une tradition qui va de soi. Dès l'irruption de la philosophie, en revanche, l'Europe est animée d'un intérêt pour une « figure normative située à l'infini », intérêt qui lui prescrit des « tâches infinies », intérêt qui n'est plus pratique au sens des efforts et des soucis quotidiens mais « entièrement non pratique et enveloppant l'univers » (49). Grâce à quoi la vie s'universalise car le dépositaire des tâches infinies de la *theoria* déborde la somme de « toutes les personnes réelles et possibles » (43) et de toutes les traditions nationales : c'est l'*humanité*. Rompant avec les pratiques finies des traditions héritées, cette *theoria* fonctionnant comme une norme infinie, n'entraîne pas pour autant rupture avec la pratique. Bien plutôt elle la transforme profondément ; elle l'universalise en la subordonnant à un travail des uns avec les autres et des uns pour les autres (un *Miteinanderarbeit*) axé sur la recherche, la compréhension, l'éducation. Bref elle conduit l'existence à se comprendre *sub specie aeterni* (69).

Sur quoi Husserl s'objecte à lui-même : ce tableau ne trahit-il pas un retour illusoire à une *Aufklärung* suspecte, *grosso modo* au rationalisme des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ? Non pas, répond-il, car ce rationalisme-là était en train de s'égarer. C'était un « *sich verirrenden Rationalismus* » (65). Or c'est précisément cet égarement qui est, selon lui, à la racine de la crise dont il traite. Un tel égarement tient à une naïveté fondamentale dont le nom le plus général est celui d'*objectivisme* ou encore de *naturalisme*, attitudes dont la lacune essentielle est l'absence de réflexion, de *Selbstbesinnung*. C'est en ce point qu'il se reconnaît héritier de l'idéalisme allemand : *der deutsche Idealismus ist uns in dieser Einsicht längst vorausgegangen* (66) car l'idéalisme allemand, dit-il, « s'était déjà efforcé avec passion de surmonter cette naïveté » objectiviste (73-74).

Cette naïveté objectiviste source de la crise européenne est non seulement unilatérale, elle est absurde, car « il est absurde de conférer à l'esprit une réalité naturelle, comme s'il était une annexe réelle (*real*) des corps, et de prétendre lui attribuer un être spatio-temporel à l'intérieure de la nature » (83). En effet « la

subjectivité qui crée (*leistende*) la science n'a sa place légitime dans aucune science objective » (85).

Je disais tout à l'heure que chez Hegel l'immaturation d'une figure de l'esprit se reconnaissait à la prépondérance de la *Vorstellung* sur la *Selbstbewußtsein*. C'est bien ainsi que Husserl raisonne. Ce que l'objectivisme ou le naturalisme méconnaissent obstinément, c'est que la « nature vive » dont ils se réclament est elle-même — je cite : « l'œuvre de l'esprit qui l'explore et elle présuppose par conséquent la science de l'esprit » (93-95).

Il n'est pas étonnant — s'il est vrai que l'idéalisme allemand a lutté passionnément contre cette méconnaissance — de trouver sous la plume de Husserl des formules quasi hégéliennes. Par exemple, « L'Esprit, et même seul l'Esprit, existe en soi et pour soi ; seul, il repose sur soi et peut, dans le cadre de cette autonomie et seulement dans ce cadre, être traité d'une manière véritablement rationnelle, véritablement et radicalement scientifique » (93). Ou encore, à propos de la tâche infinie qui assure à l'Europe son historicité spécifique, la seule authentique (*echte*) par opposition aux historicités empiriques et traditionnelles : « C'est seulement quand l'Esprit cessant de se tourner naïvement vers le dehors, revient à soi et demeure chez soi et purement chez soi (*bei sich*) qu'il peut se suffire à soi ». Ou enfin : « L'universalité de l'Esprit absolu embrasse tout dans une *historicit* absolue où la nature s'incorpore en tant qu'elle est une œuvre de l'esprit » (99).

Ce n'est pas par coïncidence que ces formulations s'énoncent dans la terminologie de Hegel. Comme Hegel, Husserl ne conçoit d'historicité authentique que le processus de réalisation d'un plan rationnel en dépit des vicissitudes et par delà le divers événementiel. Comme Hegel, Husserl conçoit ce processus comme un travail. Comme chez Hegel, ce travail suppose certes le concours des individus mais ceux-ci ne sont que les agents ou les fonctionnaires d'une entité qui les dépasse : l'*Esprit en soi et pour soi*, seul véritable dépositaire ou titulaire de l'historicité. Comme chez Hegel enfin le sens du processus ne se révèle qu'à la science des sciences, c'est-à-dire à la philosophie, la différence majeure quant à l'histoire consistant en ce que chez Hegel la philosophie se tient dans le registre paisible de la commémoration alors qu'elle se tient chez Husserl dans le registre héroïque de la tâche.

## II. Nietzsche

Avant d'interroger la pertinence phénoménale de ce concept de l'histoire, permettez-moi de me tourner vers Nietzsche dont j'ai dit qu'il était à l'arrière-plan des pages de *Sein und Zeit* sur l'histoire.

Le texte de Nietzsche auquel Heidegger se réfère explicitement dans ces pages est la deuxième *Considération Intempestive* (*Unzeitgemäße Betrachtung*) intitulée *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. La question n'est plus ici, comme chez Hegel, de déterminer l'essence de la *Geschichte* par delà ce que les diverses historiographies peuvent en dire mais de se demander dans quelle mesure l'*Historie*, c'est-à-dire l'historiographie en tant qu'elle se préoccupe du passé, est soit favorable, soit défavorable à la vie. En première approximation, on serait tenté de dire que le propos implique une certaine inversion des vues hégéliennes puisque c'est chez Nietzsche l'historiographie qui occupe le devant de la scène tandis que chez Hegel c'était la *Geschichte*, laquelle reléguait

en quelque sorte à l'arrière-plan l'historiographie. Mais cette approximation est trompeuse si l'on en conclut que Nietzsche ne s'intéresse ni à la *Geschichte*, ni aux conditions de possibilité d'une existence historique. Au contraire pour que la vie (autre notion centrale du titre et c'est une notion qui n'a rien de zoologique) soit pleinement vivante, il faut, pour Nietzsche, qu'elle soit historique.

Je rappelle à grands traits son argument. Nietzsche commence par souligner que l'animal est heureux parce qu'il est non historique, parce qu'il vit en permanence dans le présent et rien qu'en lui. Il oublie, ne cesse d'oublier, et cela fait son bonheur. En revanche, l'homme se souvient de même qu'il se préoccupe de son avenir, de sorte qu'il n'est jamais en plein accord avec le présent et que, comparé aux bêtes, il fait figure d'animal malheureux, précisément parce qu'il est historique.

Un cynique en conclurait : si vous voulez être heureux, oubliez le passé, contentez-vous du présent et vous rejoindrez la béatitude des bêtes. Mais ce n'est nullement la position de Nietzsche qui tient qu'un « pouvoir plastique » spécifique fait à la fois d'ouverture à l'avenir et de renouvellement du rapport au passé, est seul à même de rendre la vie proprement humaine. C'est ce pouvoir plastique qui définit la vie au sens où il l'entend. Et c'est par rapport à ce pouvoir qu'il évalue ce qu'il appelle les avantages et les désavantages de l'histoire comme préoccupation par le passé.

Ce pouvoir plastique a quelque chose de paradoxal. Dans la mesure même où il est ouvert à l'avenir, il requiert une certaine capacité d'oubli qui l'apparente à l'animalité. Mais à la différence de l'oubli animal qui n'est qu'une force passive d'inertie il s'agit d'un oubli actif étroitement conjugué d'ailleurs à une mémoire sélective. Si l'on entend par historiographie la mémoire de tout le passé, alors il faut dire qu'une certaine atmosphère non historique est liée à la condition humaine en fonction même de sa plasticité vivante. Mais la similitude — qui en résulte — avec la vie animale est de pure apparence car l'oubli actif de même que la mémoire active qui l'accompagne sont orientés par une inventivité absente de la vie animale. Le pouvoir plastique de la vie humaine est donc paradoxal dans la mesure où ce pouvoir intrinsèquement ouvert à du nouveau suppose à la fois oubli actif et mémoire active, bref dans la mesure où il est intrinsèquement sélectif ou *perspectiviste*. Comme tel, il est foncièrement rebelle à la totalisation dont se réclame toute prétention au savoir absolu, au sens hégélien, mais aussi à l'objectivité pure dont se réclame la vue scientifique du monde chère au XIX<sup>e</sup> s. Une telle objectivité supposerait une condition *transhistorique* qui, parce que située par delà toute perspective, n'aurait plus en elle aucune impulsion à vivre.

C'est à partir de là que Nietzsche propose son analyse fameuse de trois types d'*historiographie*, ou de façons de se remémorer le passé : l'histoire monumentale, l'histoire antiquaire, l'histoire critique. L'histoire *monumentale* étudie le passé pour y célébrer de grands exemples ou des modèles. Elle est avantageuse pour la vie si ces exemples peuvent inspirer à nouveaux frais. Elle est désavantageuse si elle donne aux morts charge d'enterrer les vivants. L'histoire *antiquaire* est attentive à toutes les reliques, jusqu'aux plus humbles, du passé. Elle est avantageuse pour la vie dans la mesure où elle apprend à vénérer, car une vie incapable de vénérer serait singulièrement appauvrie. Elle est désavantageuse dans la mesure où elle risque de propager un passéisme généralisé. L'histoire *critique* consiste à juger le passé devant le tribunal du présent. Elle peut être

avantageuse dans la mesure où une certaine rupture avec le passé est nécessaire à la plasticité de la vie. Elle est désavantageuse si sa condamnation du passé propage l'illusion que la vie est possible sans passé, et plus généralement sans erreur.

Il n'y a qu'une seule historiographie que Nietzsche trouve tout à fait désavantageuse, c'est celle à laquelle s'adonne la science historique allemande de l'époque positiviste. Sa neutralité n'est à ses yeux qu'indifférence. Son refus du préjugé est mortifère car il équivaut à nier le perspectivisme inhérent à une vie vraiment vivante.

On le voit, l'intérêt que porte Nietzsche à l'*historiographie* ne l'écarte nullement de la question des conditions de possibilité d'une existence historique, c'est-à-dire de la question de l'historicité. C'est au contraire cette question qui anime son enquête. Et Nietzsche y répond somme toute ceci : n'est historique qu'une existence *finie*, intrinsèquement perspectiviste, qui reprend activement un passé en fonction de son ouverture active à un avenir. En d'autres termes, sa problématique est *moins épistémologique qu'ontologique*.

J'en ai assez dit pour éclairer les pages que *Sein und Zeit* consacre à l'histoire.

J'y prélève tout de suite un alinéa qui indique le lien avec l'essai de Nietzsche dont je viens de parler : « La possibilité que l'enquête historique présente "pour la vie" une utilité ou des "inconvéniens" se fonde dans le fait que la vie même est historique (*geschichtlich*) à la racine de son être et qu'elle s'est donc à chaque fois déjà décidée, en tant qu'elle existe en fait pour une historicité authentique ou inauthentique. Nietzsche (dans la 2<sup>e</sup> *Intempestive*) a reconnu, et a dit avec autant de netteté que de pénétration l'essentiel au sujet de "L'utilité et les inconvéniens de la science historique pour la vie". Il y distingue trois sortes d'enquêtes historiques : la monumentale, l'antiquaire et la critique, 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 de fait concrète de ces trois possibilités. La division citée de Nietzsche ne doit rien au hasard, et le commencement de sa 2<sup>e</sup> *Intempestive* laisse présumer qu'il comprenait plus qu'il n'en disait. » (396, *S.u.Z.*)

Cette citation, je la prélève dans le § 76 qui couronne et récapitule le chapitre de *S.u.Z.* consacré au problème de l'histoire sous l'intitulé « *Temporalité et historicité* » (ch. V). Cette citation suggère que l'analyse menée par Heidegger dans ce chapitre V n'est rien d'autre à ses yeux que l'explicitation de ce qui reste implicite dans l'essai de Nietzsche. Suivons donc quelque peu cette analyse.

Cette analyse prend place dans une enquête qui se veut phénoménologique, donc à la fois descriptive et transcendantale, c'est-à-dire soucieuse de cerner des conditions de possibilité. Mais le phénomène qui occupe cette phénoménologie c'est l'être. C'est l'être qui y est en question. Or la *Seinsfrage* a ceci de spécifique qu'elle concerne intimement l'étant que nous sommes. En effet, la compréhension de l'être est constitutive de cet étant appelé *Dasein*, dont le mode d'être est l'*être-au-monde*, et non pas la simple présence là-devant, la *Vorhandenheit*, qui est le mode d'être des entités naturelles. L'analyse phénoménologique des conditions transcendantales de possibilité de l'être-au-monde, voilà donc ce qui