



Alter
Revue de phénoménologie

25 | 2017
L'Histoire

Ontologie et anthropologie de l'historique

L'« historisme » heideggérien et sa critique chez Karl Löwith

Guillaume Fagniez



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/454>

DOI : [10.4000/alter.454](https://doi.org/10.4000/alter.454)

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 3 décembre 2017

Pagination : 97-114

ISBN : 978-2-9550449-3-3

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Guillaume Fagniez, « Ontologie et anthropologie de l'historique », *Alter* [En ligne], 25 | 2017, mis en ligne le 01 décembre 2018, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/alter/454> ; DOI : [10.4000/alter.454](https://doi.org/10.4000/alter.454)

ONTOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE DE L'HISTORIQUE L'« HISTORISME » HEIDEGGERIEN ET SA CRITIQUE CHEZ KARL LÖWITH

Guillaume Fagniez

Karl Löwith est l'auteur d'un ouvrage bien connu, *Histoire et salut*, dont le sous-titre, « Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire », paraît dire l'essentiel¹. Pourtant, s'il s'agit bien dans ce livre – et dans les textes qui l'accompagnent dans le tome 2 des *Schriften* de Löwith – de dégager l'arrière-plan de la « philosophie de l'histoire », qui la fait envisager comme « sécularisation » d'un patrimoine spirituel judéo-chrétien, son enjeu est plus profondément de dépasser le « préjugé occidental de l'histoire », et plus exactement ce que Löwith nomme « l'historisme » : « une pensée historique – dit-il – devenue démesurée, pour laquelle rien n'est [...] identique, subsistant, éternel [...], tout n'étant au contraire que temps et mouvement, histoire et processus »². Une pensée pour laquelle, en particulier, l'existence humaine serait constitutivement historique : ce qu'est l'homme, seule l'histoire le lui dit. Toute l'œuvre d'après-guerre de Löwith affirme au contraire d'une part l'existence d'une réalité plus fondamentale que l'histoire et indépendante d'elle, le *cosmos* physique découvert par la pensée grecque ; et d'autre part la nécessité de re-déterminer l'homme dans le cadre d'une anthropologie sous-ten-

¹ Voir l'édition allemande du livre, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, reprise dans K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Sämtliche Schriften [cité dans ce qui suit : SS] Band 2, Stuttgart, Metzler, 1983, p. 7-239. (*Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, trad. M.-C. Challiol-Gillet, S. Hurstel et J.-F. Kervégan, Paris, Gallimard, 2002.)

² K. Löwith, *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus*, SS 2, p. 307.

due par une telle réflexion cosmologique, déprise des schémas historiques, ou « historistes ».

Or, cette « critique de l'existence historique », selon la formule de Löwith, ne se développe pas indépendamment d'un autre grand fil conducteur de son œuvre, la critique incessante et parfois très dure de Heidegger, son maître à Fribourg et à Marbourg dans les années vingt. Löwith, en effet, tient la pensée de Heidegger pour l'avatar ultime de l'historisme – sa dernière et sa plus radicale figure. De sorte qu'il serait possible d'examiner selon des perspectives croisées la critique de l'historisme à l'horizon de celle de Heidegger, et la critique de la pensée heideggérienne au prisme de la catégorie de l'historisme. D'un tel croisement de perspectives, j'isolerais ici un seul aspect, en partant d'une difficulté interne à la pensée de Heidegger.

La généalogie de la pensée heideggérienne mise au jour depuis trente ans par la publication des textes antérieurs à *Sein und Zeit*, ainsi que la découverte de ses développements sur le plan de « l'histoire de l'être », ont fait apparaître la question de l'histoire comme une matrice et un horizon majeur de la question de l'être³. Les progrès de l'édition de l'œuvre ont ainsi confirmé une intuition de Löwith, qui dès 1953 considère que « ce qu'il y a de neuf et d'audacieux, de vraiment important dans les analyses de *Sein und Zeit*, se trouve dans la deuxième section sur "Temporalité et historicité" »⁴.

Or la conception heideggérienne de l'histoire soulève d'importantes difficultés, et de fait s'est vue contestée de plusieurs côtés : comme pensée de l'historicité de l'existence, on lui reproche d'être une « ontologisation » sans retour possible vers la réflexion critique ; comme histoire de l'être, de tendre vers une construction philosophique qui s'apparenterait à une philosophie spéculative de l'histoire, aujourd'hui largement condamnée. En tout état de cause, cette conception paraît moins déboucher sur une véritable analyse phénoménologique de la constitution de l'expérience historique en tant que telle que sur une interprétation de l'époque contemporaine comme déploiement « historial » de la vérité de l'être. Tout se passe comme si la radicalité même de l'interrogation historique de l'existence et de l'être s'opposait à une description phénoménologique de l'histoire.

Aussi peut-on, en partant des analyses critiques de Löwith, formuler l'hypothèse que la centralité du paradigme historique dans la pensée de Heidegger – autrement dit la radicalisation de l'historisme

³ Voir notamment S. Jollivet, *Heidegger. Sens et histoire (1915-1927)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

⁴ K. Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, SS 8, p. 153.

qui s'y trouve mise en œuvre – pourrait rendre compte de la relative infécondité de cette conception en termes d'analyse phénoménologique. C'est principalement cette hypothèse que je voudrais examiner ici, en tentant non seulement de mesurer la prégnance du motif historique ou « historiste » au sein de la pensée heideggérienne ; mais également en relevant dans les analyses critiques de Löwith quelques pistes à partir desquelles on pourrait formuler – avec toute la circonspection qui s'impose – certains « correctifs » à cet historisme heideggérien.

De l'historicité de l'existence à l'historisation radicale de l'être

Essayons tout d'abord, au fil du développement de la pensée heideggérienne elle-même, d'apprécier dans quelle mesure elle constituerait une radicalisation de la pensée historique et prêterait ainsi le flanc à la critique. De fait, une telle radicalisation constitue bien l'un des axes majeurs de la pensée du premier Heidegger, au sens d'abord formel d'un réenracinement du problème de l'histoire dans son sol propre, celui de l'existence. Heidegger reçoit de Dilthey et du néo-kantisme de Heidelberg le problème de l'histoire, mais récuse d'entrée de jeu la perspective strictement logique qui est la leur, pour réancrer l'histoire dans la « subjectivité », et ainsi dégager le phénomène de l'histoire à titre de structure de l'existence même. Or, ce geste de reprise critique présente une ambivalence caractéristique, qui peut être lue comme une radicalisation de l'historisme en un sens fort.

Dans un premier mouvement – à partir du *Concept de Temps* de 1924 – la reconduction de l'histoire à la vie signifie sa réduction à la temporalité, plus exactement au « phénomène original du temps » que Heidegger situe dans l'« être-à-venir » de l'existence, lequel a pour sens propre un « venir-à-soi-même » : cette imminence de soi à soi-même, qui constitue le temps original, apparaît dans le « devancement » de la mort à la faveur duquel s'ouvre la possibilité d'être soi⁵. Dès lors que l'historicité est une dimension de cette temporalité, Heidegger peut avancer que la mort est « le fondement caché de l'historicité de l'existence »⁶ : il n'y a d'historicité que pour un être temporel, c'est-à-dire qui, dans son rapport à sa finitude, saisit – ou non – sa possibilité propre, advient – ou non – à lui-même.

⁵ Voir M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, GA 64, p. 52 et p. 118.

⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 11^e éd., 1967, p. 386.

Cependant, la formulation même de ce que Heidegger dit être une « déduction » de l'histoire à partir du temps ne manque pas de susciter une interrogation quant à la véritable articulation des deux notions : celle-ci se présente en effet comme leur quasi identification autour du motif de la finitude et du sens original de l'avenir comme coïncidence à soi. La « structure de temporalisation » de l'existence – explicitée au § 65 de *Sein und Zeit* comme « avenir rendant présent en ayant-été [*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*] »⁷ – s'organise autour d'un centre qui est l'« avoir-lieu » de l'existence. Or ce *Geschehen* constitue à son tour l'essentiel de l'historicité, de la *Geschichtlichkeit* dans son concept existentiel. Celle-ci n'est pas « appartenance à » une histoire, mais bien l'« advenir à soi » constitutif du *Dasein* : la « constitution d'être de l'« avoir-lieu » du *Dasein* comme tel »⁸. Ainsi, temps et histoire, en leur phénomène original, paraissent se recouvrir, voire se confondre. Et plus encore, le *Geschehen*, noyau commun aux deux phénomènes, pourrait être entendu comme un signe de la prévalence de l'histoire. Peut-être faudrait-il alors, à rebours de la « déduction » explicitement évoquée par Heidegger, comprendre l'histoire non comme un phénomène secondaire et dérivé, mais au contraire comme ce qui constitue le cœur même de la temporalité, comme ce qui fait l'« originalité » du « temps original ». Après *Sein und Zeit*, Heidegger le dira en toutes lettres : « L'avoir-lieu de l'histoire [...] est en soi le temps lui-même »⁹. On peut ainsi acter un premier témoignage en faveur de l'hypothèse de Karl Löwith, et relever dès *Sein und Zeit* les signes de la prégnance du paradigme historique au cœur même de l'analytique existentielle.

Cependant, le déplacement du foyer de l'histoire vers l'existence – et la « déduction » à double sens de l'histoire qui s'y joue – portent la radicalisation de l'historisme sur un second plan : du réenracinement de l'histoire dans l'existence s'ensuit en effet la détermination de l'existence *comme* histoire. Cette radicalisation peut être envisagée comme un prolongement critique et un dépassement de la pensée historique de la fin du XIX^e siècle, et tout particulièrement de Dilthey. Si ce dernier avait déjà procédé à une « historisation » massive de la

⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 326.

⁸ « Geschichtlichkeit meint die Seinsverfassung des "Geschehens" des Daseins als solchen... » (*Sein und Zeit*, op. cit., p. 20.) Voir également les *Conférences de Cassel* : « l'histoire a lieu avec moi-même ; je suis cet avoir-lieu [*Geschichte geschieht mit mir selbst ; ich bin dieses Geschehen*] » (M. Heidegger, *Les conférences de Cassel (1925)*, éd. bilingue établie par J.-C. Gens, Paris, Vrin, 2003, p. 202-203. Le texte original de ces conférences est désormais disponible, augmenté d'une brève introduction, dans *Vorträge*, GA 80.1, p. 103-157).

⁹ M. Heidegger, *Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie*, in GA 16, p. 324-325.

subjectivité, son concept d'historicité n'avait pu déborder le sens d'un rapport d'enveloppement, d'imprégnation, d'immersion de la vie dans un milieu qui la détermine – et ainsi d'une co-présence. En dernière instance, la limite de la position diltheyenne peut être située, selon Heidegger, dans l'inadéquation du modèle ontologique auquel elle soumet la vie : celui de la *Vorhandenheit*, de « l'être-là-devant » commun aux choses du monde¹⁰. À ce modèle se soustrait en effet – en tant qu'il est irréductible à « une suite de vécus “dans le temps” »¹¹, à un déroulement successif d'instantanés présents – l'« avoir-lieu du *Dasein* »¹², l'historicité constitutive de l'existence en tant que telle.

Dès lors, c'est bien la prévalence massive d'une ontologie de la présence qui doit être interrogée, et c'est au titre d'une « ontologie de l'historique » que la question de l'histoire doit être ressaisie : il convient en d'autres termes d'interroger le sens de l'être de la vie en tant qu'elle est spécifiquement historique. C'est semble-t-il l'absence d'une telle question chez Dilthey, remarquée dès 1925, qui conduit Heidegger à la formuler en toutes lettres : « Dilthey a pu pousser jusqu'à cette réalité qui est véritablement au sens de l'être-historique, l'existence humaine. [...] Mais il ne pose pas la question de l'historicité elle-même, la question portant sur le sens d'être, sur le sens de l'être de l'étant »¹³. Notons bien ce point, décisif dans le contexte qui nous occupe, que la question de l'être-historique procure, dans le développement de l'œuvre, un point d'appui à la question de l'être même. La question de l'être est initialement question de l'être-*historique*, question de l'étant qui est « historiquement » par opposition à l'étant qui est simplement « présent », « subsistant ». En ce sens l'« ontologie de l'“historique” » dont Heidegger relève l'absence chez Dilthey¹⁴ peut être tenue pour le point de départ de l'ontologie fondamentale.

Cet arrière-plan, ou si l'on veut cette ascendance « historique » de la question de l'être est grosse de conséquences décisives pour l'ensemble de l'interrogation heideggérienne : dans le passage de la question de l'être de l'existence à la question de l'être même, l'historicité interrogée dans celle-là paraît en effet transférée à celui-ci. Cette articulation affleure notamment dans le § 77 de *Sein und Zeit* où, d'un

¹⁰ Voir le cours de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 171-174, ainsi que *Sein und Zeit*, § 72.

¹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 373.

¹² *Ibid.*, p. 375.

¹³ M. Heidegger, *Les conférences de Cassel*, op. cit., p. 170-171 ; cf. aussi p. 176-177 et p. 200-201.

¹⁴ Cf. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, GA 64, p. 14.

côté, Heidegger souligne, glosant Yorck, la nécessité de « dégager positivement et radicalement la structure catégoriale différente de l'étant qui *est* nature et celle de l'étant qui *est* histoire (du *Dasein*) »¹⁵. Mais où, d'un autre côté, Heidegger formule la nécessité d'un dépassement de cette distinction en direction de l'être en tant que « *transcendens* pur et simple »¹⁶ : « l'idée d'être embrasse "ontique" et "historique". Elle est ce qui doit se laisser différencier génériquement »¹⁷. Or, dans ce dépassement de la différence entre nature et histoire, tout se passe néanmoins comme si l'historicité, en tant que « constitution d'être » du *Dasein*, pour ainsi dire se communiquait à l'être même. Le renversement qui fait passer d'une distinction radicale – entre ce qui relève du *Dasein* et ce qui n'en relève pas – à leur conjonction dans une « unité plus originale »¹⁸ paraît en effet avoir pour condition un transfert de l'historicité du soi à l'être.

Sans entrer dans le détail de ce transfert, on peut l'indiquer en pointant deux moments du concept d'histoire élaboré par Heidegger après *Sein und Zeit*, un moment transcendantal et un moment événemential. Premier moment : la détermination du *Dasein* à partir de sa transcendance constitutive a pour contrepartie celle de l'étant à partir d'un « avoir-lieu » dont Heidegger dit qu'il est « la pure et simple *Urgeschichte* ». Cette « histoire primordiale », cet « avoir-lieu originaire » des choses ne diffère pas, en son fond, de « l'avoir-lieu fondamental de l'existence » (*Grundgeschehen der Existenz*) puisque, par l'avoir-lieu d'un monde, l'ipséité se constitue et pour ainsi dire se reçoit à elle-même. Mais, en inscrivant l'historicité à la source même de l'apparition du monde, le concept transcendantal d'histoire contient potentiellement une « dé-subjectivation » de l'historicité et son ancrage dans l'être même. Ce qui vient à explicitation dans le second moment de la médiation : avec la détermination, à partir de 1930, de la vérité non seulement comme manifestation primordiale, mais comme *Wesen* au sens verbal, lui-même directement rapporté à l'être, la possibilité est ouverte d'entendre désormais l'histoire comme « *Wesung der Wahrheit* »¹⁹, comme déploiement de la vérité de l'être. L'histoire de l'existence, au terme de ce renversement, se voit entièrement annexée à l'histoire de l'être.

¹⁵ *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg. 1877-1897*, Halle-sur-Saale, Niemeyer, 1923, p. 191 (cité par Heidegger in *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 399).

¹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 38.

¹⁷ *Ibid.*, p. 403.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, p. 20.

Dans la considération rétrospective de son parcours, Heidegger peut, dès la fin des années trente, souligner les limites du concept existentiel d'histoire élaboré dans *Sein und Zeit* au regard d'une histoire pleinement conçue à partir de l'être²⁰. Cependant, en toute hypothèse, un tel déplacement implique inversement de penser non seulement l'existence, mais également l'être à partir de l'histoire. En d'autres termes, cet approfondissement ontologique de l'interrogation de l'histoire peut également être interprété comme un approfondissement de la prégnance du paradigme historique au sein de l'interrogation ontologique.

L'impasse de l'historisme heideggérien selon Karl Löwith

Tout cela tend à confirmer l'hypothèse développée par Karl Löwith d'une connexité des deux « dossiers » de l'historisme et de la pensée de Heidegger. Cette dernière pourrait ainsi être subsumée sous la catégorie de l'historisme en tant qu'« absolutisation »²¹ de l'histoire, tant sur le plan anthropologique qu'ontologique. En effet, Heidegger a radicalisé le principe moderne de l'« identification de l'homme et de l'histoire »²², c'est-à-dire la maxime de la pensée historique du XIX^e siècle selon laquelle non seulement l'homme a une histoire, mais *est* une histoire²³ : Heidegger affirme pour sa part le sens intrinsèquement historique de cet être même. « Heidegger, rappelle Löwith, a voulu comprendre l'être à partir du temps et le temps à partir de lui-même, à rebours de toute la tradition occidentale [...] qui partait d'un être toujours subsistant pour pouvoir mesurer à l'aune de cet être ce qui dans le temps est passager et non permanent »²⁴. En cela, il aurait prolongé et explicité une « rupture » intervenue dans la philosophie allemande post-hégélienne qui, en refusant tout principe d'éternité, aurait radicalement « humanisé » la pensée philosophique et ainsi posé la condition principale de l'historisme.

Or, l'« absolutisation » de l'histoire qu'est l'historisme signifie également la constitution de l'histoire en un monde occultant le *cosmos* physique au point que, pour l'homme moderne, « il ne subsiste

²⁰ Voir par exemple M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, p. 94-95.

²¹ K. Löwith, *Mensch und Geschichte*, SS 2, p. 355.

²² *Ibid.*, p. 360.

²³ *Ibid.*, p. 359.

²⁴ *Ibid.*, p. 375.

véritablement rien de naturel »²⁵. L'élaboration du concept existentiel de monde est précisément interprétée par Löwith comme un « rétrécissement existentiel du monde naturel »²⁶ venant s'inscrire dans une généalogie de l'occultation du monde naturel par le monde de l'esprit, et plus généralement une « théorie des deux mondes » que Löwith fait remonter à Descartes, et dont Heidegger serait le dernier représentant²⁷.

Ce reproche massif d'une historisation de la nature est ce qui focalise le plus l'attention de Löwith ; je retiendrai toutefois plutôt ici le reproche inverse, qui pourrait être désigné comme naturalisation de l'histoire. En effet, la radicalisation de l'histoire dont procède le rejet heideggérien de la nature implique un élargissement du concept tel qu'il perd tout sens véritablement déterminé. Si l'historicité n'est plus un attribut exclusif du *Dasein*, si au contraire elle nomme, à titre d'*Ur-geschehen*, de « *Urgeschichte* inconditionnée de l'être »²⁸, les jeux de la donation et du retrait de l'être, alors, remarque Löwith, « nature et histoire [...] coïncident presque en tant que *physis* et avoir-lieu de l'être »²⁹. L'unité de la nature et de l'histoire se fait certes explicitement chez Heidegger du côté de l'histoire. Mais si tout est historique, alors aussi bien rien n'est historique : « aucun étant déterminé ne se distingue par son historicité, au contraire tout est nivelé dans un unique être pseudo-historique et historiquement indéterminable [*pseudogeschichtlich und historisch unbestimmbar*] »³⁰. L'ontologie de l'historique paraît ainsi se retourner contre elle-même, et la pensée heideggérienne se prêter à des interprétations divergentes, tant « comme conséquence extrême de l'historisme » que comme « une pensée anhistorique »³¹.

Tentons néanmoins de préciser, avec Karl Löwith, les raisons de cet apparent échec de l'historisme à concevoir cela même qu'il prétend radicaliser. Il serait à mettre au compte de deux difficultés majeures. La première est le développement de la phénoménologie du côté de l'ontologie, et l'évacuation corollaire, dans l'analytique existentielle, de la dimension naturelle de l'existence humaine. Cette

²⁵ K. Löwith, *Natur und Geschichte*, SS 2, p. 284.

²⁶ Cf. K. Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, SS 8, p. 152, où est évoqué le caractère « anti-naturel » de l'analyse de l'être-au-monde menée dans *Sein und Zeit*.

²⁷ Voir notamment K. Löwith, *Geschichte und historisches Bewußtsein*, SS 2, p. 421 sqq.

²⁸ K. Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, SS 8, p. 173.

²⁹ *Ibid.*, p. 182.

³⁰ K. Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, SS 8, p. 190. « En tant qu'une telle *Urgeschichte* inconditionnée de l'être, l'histoire ne devient pas seulement impropre à toute datation, mais encore à toute enquête et à toute connaissance » (p. 173).

³¹ *Ibid.*, p. 189.

exclusion de la nature hors du champ de l'analyse phénoménologique pourrait paradoxalement constituer un puissant obstacle à une conception satisfaisante de l'histoire.

Aussi bien dans sa thèse de 1928 que dans ses essais du début des années trente, Löwith conteste l'orientation ontologique de la phénoménologie, en mettant en cause l'infidélité de Heidegger à sa première phénoménologie de la vie. À rebours du programme herméneutique de cette dernière, la thématization de l'existence comme telle apparaît fondée sur une abstraction, celle d'un « pur *Dasein* "en" l'homme »³², elle-même procédant du rapport à un « être » dont l'idée transgresse par principe le plan ontique de la vie. Ainsi, c'est l'articulation même de l'ontologique et de l'ontique, de l'existential et de l'existential, qui est aux yeux de Löwith le grand « problème non résolu » de l'analytique existentielle³³. Mais ce qui nous importe ici plus particulièrement, c'est que ce foyer existentiel de l'interprétation de la vie interdit à l'analyse heideggérienne un véritable accès à la dimension naturelle de l'homme et à son inscription dans le monde physique : au lieu d'interpréter la vie humaine par le bas, à partir de « l'être-homme antérieur et universel »³⁴, il la conçoit par le haut, à partir de sa possibilité insigne de saisir l'être comme tel. Dès 1928, Löwith suggère de renverser entièrement cette perspective qui surdétermine la dimension logique de la vie, afin de rendre compte de l'être humain dans sa totalité – c'est-à-dire de le ressaisir dans toute son « équivocité ontologique », comme un être foncièrement rapporté à une naturalité qu'il n'est voué à dépasser que de façon relative³⁵.

Si à présent nous transposons l'analyse de Löwith sur le plan spécifiquement historique qui nous intéresse ici, en toute hypothèse il conviendrait de rejeter le concept heideggérien d'historicité, au motif d'un « rétrécissement existentiel » de l'histoire analogue à celui qui affecte la nature. Ce dernier procéderait d'un resserrement de focale illégitime, de la *vie* historique à l'*existence* historique entendue au premier chef comme coïncidence à soi actualisée dans et par la correspondance aux exigences de l'avenir et l'assomption de missions

³² K. Löwith, *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit*, SS 8, p. 80.

³³ K. Löwith, *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, SS 3, p. 40. L'autre aspect de cette difficulté réside en ceci que l'analytique existentielle, en dépit de sa « formalisation ontologique », demeure ancrée dans le plan ontique d'où elle tire l'essentiel de sa conceptualité. Heidegger ne cesserait ainsi de parler de « l'existence ontique, humaine et trop humaine » (SS 3, p. 8), c'est-à-dire également à partir d'un certain « idéal d'existence » introduit subrepticement dans l'interprétation : celui marqué par la « propriété » et la coïncidence à soi de l'existence.

³⁴ K. Löwith, *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, SS 3, p. 17.

³⁵ Cf. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, SS 1, p. 33.

reçues du passé³⁶. Tel est justement le sens du privilège accordé dans les années trente par l'analyse heideggérienne de l'existence historique aux grandes figures du philosophe, de l'homme d'État et du poète : elles représentent une coïncidence à soi médiatisée par la fondation d'un monde historique, et à ce titre illustrent au mieux le « destin » qui selon *Sein und Zeit* fait le cœur de l'histoire. La conception existentielle de l'histoire se réapproprie ici l'une des constantes de la pensée allemande du XIX^e siècle – de Hegel à Dilthey en passant par Burckhardt, Droysen et Nietzsche –, l'idée d'une concentration du sens de l'histoire dans les destins exceptionnels qui la déploient. Reste à savoir néanmoins si cette perspective ne produit pas un angle mort anthropologique majeur, et si elle n'écarte pas par principe la tâche d'une description « par le bas » de l'homme « dans » l'histoire, si l'on ose dire de la « position de l'homme dans le monde historique ». La question se pose d'autant plus vivement que toute une part de l'historiographie contemporaine s'est construite précisément grâce à l'élargissement de son champ thématique aux sensibilités, aux expériences communes, voire à l'« atonie des existences ordinaires »³⁷. On peut penser en particulier à la « micro-histoire » élaborée depuis les années soixante, en tant qu'elle a su développer une « histoire au ras du sol » (Jacques Revel)³⁸. Dans le monde francophone, c'est notamment l'œuvre d'Alain Corbin qui réunit de façon exemplaire ces différentes perspectives : histoire de l'olfactif (*Le miasme et la jonquille*, 1982), du « paysage sonore » (*Les Cloches de la terre*, 1994), d'un sabotier choisi au hasard (*Le Monde retrouvé de Louis-François Pinagot*, 1998), entre autres.

La seconde difficulté qui paraît limiter la fécondité de la conception heideggérienne de l'histoire, c'est la fondation déjà évoquée de l'historicité sur un concept existentiel de mort qui interdit l'accès à une histoire partagée : dès lors que l'historicité a été fondée sur la mortalité, n'est-elle pas victime d'un « rétrécissement thanatologique » – selon l'expression de Thomas Rentsch – affectant le *Dasein* dans son ensemble, de sorte que tout élargissement ultérieur à la dimension collective de l'histoire serait voué à l'échec ? On reconnaît ici, envisagé sur un plan spécifiquement historique, le reproche main-

³⁶ Voir notamment M. Heidegger, *Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie*, in GA 16, p. 320-325.

³⁷ A. Corbin, *Le monde retrouvé de Louis-François Pinagot. Sur les traces d'un inconnu (1798-1876)*, Paris, Flammarion, « Champs », 2008, p. 8.

³⁸ Voir la préface de l'ouvrage de G. Levi, *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVI^e siècle*, Paris, Gallimard, 1989.

tes fois adressé à Heidegger de « solipsisme existentiel »³⁹. Ce *topos* de la littérature heideggérienne⁴⁰ a d'abord été formulé par Karl Löwith qui conteste la possibilité du « passage de la temporalité finie d'une existence individuée et reconduite à elle-même face à la mort » à « l'histoire universelle » : ce dépassement, de l'historicité constitutive de l'ipséité comme telle à « l'histoire » au sens courant du terme, ne peut s'accomplir qu'à la faveur d'un « saut qui, au lieu d'éclairer les destins communs dont est tissée l'histoire, ne fait que les enjamber »⁴¹.

L'arrière-plan de l'objection de Löwith est une double contestation de l'analytique existentielle. Löwith rejette en premier lieu, depuis sa thèse de 1928, le statut subalterne qui y est accordé selon lui à l'altérité : le *Mitsein*, l'« être-avec » n'est qu'un élément de la structure ontologique propre au *Dasein* ; il est, dit Löwith, « un simple être-avec avec moi », lequel n'est « qu'un être-aussi-avec » et non une « réciprocité » constitutive de l'existence : « il manque à l'analyse de Heidegger le phénomène de la "reconnaissance" réciproque »⁴². À l'évidence, cette contestation par Löwith de la conception heideggérienne du *Mitsein*, épine dorsale de sa thèse de 1928, précède et anticipe une longue série de critiques adressées à l'analytique existentielle. Le second point litigieux porte sur le sens même du phénomène de la mort : Löwith met en cause la possibilité d'une disjonction des plans existentiel et naturel de son concept, disjonction dont on sait qu'elle est au contraire vigoureusement affirmée par Heidegger au § 49 de *Sein und Zeit*. Löwith ne cesse de rappeler le caractère premier du « fait nu, sensible, du devoir-mourir réel »⁴³ – « pur fait » qui admet une multiplicité d'interprétations, dont l'interprétation existentielle, cette dernière demeurant toutefois une « abstraction » à partir de la « signification ancrée dans la vie » de la mort⁴⁴, qui est sa signification première.

³⁹ Rappelons que l'expression « "solipsisme" existentiel » est de Heidegger lui-même, et qu'elle intervient précisément pour rejeter toute entente solipsiste de l'esseulement du *Dasein* dans l'angoisse ; cf. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 188. Sur la *thanatologische Engführung* et le problème de l'élargissement à la sphère collective, voir les indications de H.-H. Gander, « Existentialontologie und Geschichtlichkeit », in *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, T. Rentsch (dir.), Berlin, Akademie Verlag, 2001, p. 241 sqq.

⁴⁰ Voir notamment P. Ricœur, *Temps et récit*, tome III : *Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 107-119. « On ne voit pas, écrit Ricœur, comment la répétition des possibilités héritées par chacun de sa propre dérélition dans le monde pourrait s'égaliser à l'ampleur du passé historique » (p. 117).

⁴¹ K. Löwith, *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*, SS 8, p. 169.

⁴² K. Löwith, *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit*, SS 8, p. 82-83. Voir également *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, SS 3, p. 60-61.

⁴³ K. Löwith, *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, SS 3, p. 14.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 15.

Cette thèse d'une irréductible dualité ontico-ontologique du sens de la mort paraît être la pointe de l'opposition anthropologique de Löwith à la perspective existentielle de Heidegger. Elle procure en effet un point d'appui pour concevoir la « cohésion nécessaire et indéchirable des déterminations ontiques et ontologiques de l'existence »⁴⁵. Elle justifie, comme sa donnée première, une étude de l'homme dans sa totalité, où s'articulent et se compénètrent les différents plans sur lesquels la vie se déploie, y compris ses assises physiologiques. Si, de surcroît, la mort n'est pas une instance d'individuation radicale, mais bien le phénomène universel du « devoir-mourir naturel », alors cette naturalité recouverte de la mort paraît esquisser une solution au problème du « solipsisme existentiel ».

On a ici l'indication d'éventuels « correctifs » que pourrait apporter à une phénoménologie de l'histoire une perspective anthropologique articulée autour des deux axes fondamentaux de la pluralité et de la naturalité.

Apports anthropologiques à une phénoménologie de l'histoire

Cette hypothèse, à l'évidence, implique celle d'une possible articulation entre nature et histoire. Or, aussi bien Heidegger que Löwith paraissent l'exclure : d'un côté, la nature est toujours ressaisie, au sein de l'analyse phénoménologique, comme foncièrement historique ; de l'autre, le cœur même du programme philosophique est un dépassement du paradigme historique en direction du *cosmos* physique. Pourtant, cette opposition même ne va pas sans une convergence de fond qui pourrait être envisagée comme l'arrière-plan de l'articulation ici recherchée. Cette convergence se fonde sur un diagnostic similaire posé sur l'époque : celui de l'absence de monde, imputée à un subjectivisme fondamental caractéristique de la modernité comme telle.

J'ai déjà eu l'occasion d'indiquer que le monde – au sens du monde naturel – constitue l'enjeu principal de la critique de l'existence historique par Löwith⁴⁶. Dans la ligne de mire de l'examen critique des « philosophies de l'histoire » se trouve en effet le concept de « monde historique » lui-même : c'est l'histoire *comme monde* qu'il

⁴⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁶ « Ce qu'on appelle l'historisme demeurerait inoffensif, écrit Löwith, s'il avait seulement historisé et relativisé le monde spirituel, s'il n'avait pas en outre rendu la nature relative à nous de sorte qu'il ne subsiste véritablement rien de naturel. » (Cf. K. Löwith, *Mensch und Geschichte*, SS 2, p. 348.)

s'agit de récuser au bénéfice du *cosmos* physique. À mesure en effet que le monde historique s'établit comme tel, une « dé-naturalisation » (*Denaturierung*) s'opère, que Löwith conçoit comme une « perte de monde »⁴⁷. Ainsi, si l'on peut parler avec Troeltsch d'une « crise de l'historisme », son sens propre est moins lié à un relativisme généralisé qu'à une relativisation *de la nature* par rapport à la subjectivité humaine ayant – d'abord avec Descartes – trouvé ses bases en elle-même. En dernière instance, c'est au titre de dimension principale de l'auto-production d'un tel sujet fondé sur lui-même que l'histoire est mise en cause par Löwith. Toute la critique löwithienne de l'existence historique paraît dès lors confluer avec la critique de la « métaphysique de la subjectivité » développée par Heidegger dans le contexte de l'« histoire de l'être ». En tout état de cause, une analogie structurelle fondamentale – schématiquement, l'opposition entre, d'une part, un « non-monde » (*Umwelt*) produit sur la base du sujet et, d'autre part, le monde au sens propre, index d'une présence déployée à partir d'elle-même – fonde une similitude de posture des deux philosophes : celle de la confrontation avec une modernité perçue comme foncièrement nihiliste, et de la recherche de son dépassement. Il va de soi que l'horizon du dépassement du nihilisme est différent de part et d'autre ; et que les ressources de la pensée heideggérienne de l'*Ereignis* pour subvertir les schèmes subjectivistes sont de plus grande envergure que le projet « anthropologique et cosmologique » de Löwith. Peut-être est-il justement d'autant plus indiqué, néanmoins, de chercher à reconsidérer l'approche existentielle de l'histoire sur les deux points de difficulté que constituent l'impossibilité d'une articulation conceptuelle entre histoire individuelle et histoire collective, et l'absence de la nature.

S'agissant tout d'abord du premier point, on notera que Löwith, en accordant sans équivoque au « monde commun », à la *Mitwelt*, un primat sur toute autre modalité du monde – non seulement l'*Umwelt*, le « monde ambiant », mais également ce que Heidegger avait appelé dans ses premiers cours la *Selbstwelt* – ouvre une brèche vers une conception de l'histoire fondée sur l'intersubjectivité. Contre la perspective existentielle qui lui paraît faussée par son foyer central – la propriété, la coïncidence à soi –, toute la thèse de 1928 tente en effet de faire valoir un tel primat de la *Mitwelt*⁴⁸. Löwith y procède à un

⁴⁷ K. Löwith, *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus*, SS 2, p. 306.

⁴⁸ Cf. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, SS 1, p. 11-12 et *Curriculum vitae*, SS 1, p. 452. Notons cependant que Löwith n'emploie l'expression « primat de la *Mitwelt* sur l'*Umwelt* » que pour désigner la position de Feuerbach (SS 1, p. 26).

décentrement qui subordonne la constitution du Je, du Moi individuel, à la relation à l'autre. Ce décentrement s'accomplit à travers une analyse du « monde commun » dans ses articulations fondamentales, au fil de sa distinction progressive à l'égard du « monde ambiant », lui-même déterminé, sur le modèle de l'analytique existentielle, comme un champ fondamentalement régi par la finalité. L'autre apparaît d'abord simplement comme mon semblable indifférent, distinct des choses, mais au milieu d'elles. Il est ensuite une personne, c'est-à-dire qu'il apparaît dans le « rôle » qui lui revient au sein du monde commun : « Les *Mitmenschen* ne se présentent pas comme une multiplicité d'"individus" étant chacun pour eux-mêmes, mais comme "personae" qui ont un "rôle", à savoir celui qu'ils ont au sein du monde commun et pour ce monde, à partir duquel ils se déterminent ensuite comme personnes »⁴⁹. Néanmoins, des modalités propres au « monde ambiant » persistent : l'autre dans son rôle, c'est l'autre « en tant que » tel ou tel – compagnon, voisin, collègue... –, lequel se détermine à partir d'une « préoccupation » commune mais dirigée vers le monde des choses. Enfin, l'autre est le « tu », le « toi », dans une relation d'entre-appartenance et de réciprocité entre Toi et Moi située au-delà de l'*Umwelt*, et qui à ce titre délivre le sens originaire de l'altérité⁵⁰.

Quelle leçon tirer, pour le concept d'histoire, de cette analyse régressive menant au phénomène originaire de l'altérité ? Le risque qu'elle présente est immédiatement visible : l'impossibilité de redéployer, à partir de cette relation duelle « toi-moi », apparemment exclusive du monde au sens large, l'intersubjectivité, la dimension collective nécessaire à l'historicité⁵¹. Mais il faut aussitôt noter l'ambivalence dans laquelle demeure l'analyse de Löwith : il ne s'agit pas seulement de reconnaître la fonction constitutive d'autrui, mais plutôt de situer « l'individualité » dans une *tension entre* le « rôle social » où elle acquiert ses déterminations concrètes et l'ipséité où ces

⁴⁹ K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, SS 1, p. 67.

⁵⁰ Cf. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, § 11. Plus encore que le *Miteinandersein*, Löwith fait apparaître la dynamique du *Miteinandersprechen*, de l'interpellation par autrui, comme « constitutive » du « Je suis ». En ce sens, il est permis de considérer la conception löwithienne comme un « trait d'union » entre phénoménologie et pensée « dialogique », en rappelant notamment que M. Buber a pu considérer la thèse de Löwith comme « la seule contribution de la phénoménologie » à la philosophie dialogique (cf. G. Tidona, introduction de l'éditeur, in K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Munich/Fribourg, Karl Alber, 2013, en part. p. 32-33).

⁵¹ Löwith reconnaîtra en un sens cette difficulté – qui n'est pas sans analogie avec celle du solipsisme chez Heidegger – en la relevant chez Feuerbach ; cf. *Max Weber und Karl Marx*, SS 5, p. 374 sq.

dernières sont synthétisées de façon originale⁵². Cette tension entre soi et autrui, constitutive de l'individu, paraît ouvrir inversement sur une détermination de la collectivité où est également maintenue une tension entre identité et différence, entre *Zusammenleben* et *Auseinandersetzung*⁵³. Dans le cadre du programme philosophique qui est le sien, Löwith ne développe pas lui-même sa thèse du primat de la *Mitwelt* dans le sens d'une conception de l'histoire fondée sur la pluralité. En revanche, la possibilité d'une lecture de cette thèse anthropologique au prisme de l'histoire est attestée par les travaux de Reinhart Koselleck, qui met expressément en rapport ses tentatives de quitter le schème unitaire de l'histoire avec les propositions avancées dans la thèse de Karl Löwith⁵⁴.

Il est vrai que Koselleck donne à ce geste de reprise une tournure radicale : l'enracinement de l'histoire dans la pluralité est prolongé chez lui dans le sens d'une *pluralisation* de l'histoire même. Cependant, cette radicalisation même chez Koselleck paraît justement mettre en jeu, comme sa condition de possibilité, le second aspect de la perspective anthropologique de Löwith, à savoir la prise en compte de la dimension naturelle de la vie. Koselleck, au moins à partir des années soixante, peut être désigné, comme le fait Jacob Taubes, comme un « partisan de l'histoire au pluriel », contre la représentation traditionnelle d'une histoire unitaire et universelle qu'il avait lui-même d'abord adoptée. Cette pluralité historique est à rapporter, aux yeux de Koselleck, avant tout à une pluralité des temps historiques, qu'il ramasse à plusieurs reprises dans la formule « *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* »⁵⁵. Or, dans les deux sens qu'une telle pluralité temporelle peut revêtir, intervient chaque fois un élément naturel.

En un premier sens, Koselleck, dans une proximité reconnue avec Braudel, évoque la distribution du temps historique en trois grandes « couches », ou « strates » (les *Zeitschichten*) : d'abord le plan de l'uni-

⁵² Cette tension, dès lors qu'elle paraît formuler le dernier mot de la thèse (voir en particulier K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, SS 1, § 43, p. 187 sqq.), ne manque pas de conférer un caractère constitutif à l'ambivalence de la position de Löwith, bien souligné par G. Tidona (cf. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, op. cit., p. 52-56).

⁵³ Cf. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, SS 1, p. 197.

⁵⁴ Voir sur ce point N. Olsen, « Reinhart Koselleck, Karl Löwith und der Geschichtsbegriff », in *Zwischen Sprache und Geschichte. Zum Werk Reinhart Kosellecks*, Marbacher Schriften Band 9, C. Dutt et R. Laube (dir.), Göttingen, Wallstein Verlag, 2013, p. 236-255.

⁵⁵ Littéralement « simultanément du non-contemporain » ; cf. par exemple R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Francfort, Suhrkamp, 2003, p. 9, *Historik und Hermeneutik*, in *Zeitschichten*, op. cit., p. 101 ; « Théorie de l'histoire et herméneutique », in *L'expérience de l'histoire*, trad. A. Escudier, Paris, Le Seuil, p. 184.

cité de l'événement (*Einmaligkeit*) ; puis celui des structures de répétition (*Wiederholung*) spécifiquement humaines ; enfin celui du retour incessant (*Wiederkehr*) des « présuppositions naturelles » de la vie humaine, comme la reproduction du vivant et le cycle de la naissance et de la mort, « qui rendent également possibles nos expériences temporelles spécifiquement anthropologiques » – qualifiées par Koselleck de « facteurs métahistoriques » qui, en tant qu'ils « échappent à la maîtrise de l'homme », sont « “transcendants” »⁵⁶. Quant au second sens de l'articulation de la pluralité et de la naturalité, il est expressément formulé par Koselleck contre ou plutôt au-delà de Heidegger avec Löwith : « les temps de l'histoire – dit-il – sont d'emblée constitués de façon inter-humaine [*zwischenmenschlich*], il s'agit toujours d'une simultanéité du non-contemporain, de rapports de différences, contenant leur propre finitude, laquelle n'est pas reconductible à une “existence” »⁵⁷. Cette tension de l'identité et de la différence s'enracine directement dans une catégorie dont le sens est d'abord naturel, celle que Koselleck appelle la « générativité » (*Generativität*). En effet, la coexistence des *générations* est le fondement *naturel* de la présence simultanée d'« horizons temporels » distincts, et c'est cette co-présence des générations les unes aux autres qui pose la condition fondamentale de l'histoire – dans les termes de Koselleck, elle permet la « fondation transcendantale de la diversité des histoires réelles »⁵⁸. Ainsi, la pluralité des temps par laquelle s'ouvre la dimension propre de l'histoire serait bel et bien ancrée dans la dimension naturelle de l'existence humaine. Et dès lors, les deux axes fondamentaux du « point de vue anthropologique » d'après Löwith – pluralité et naturalité considérées comme inhérentes à la vie humaine – pourraient converger, et poser les bases d'une « anthropologie historique ». Cela, on l'aura compris, en grande partie contre les intentions explicites de Karl Löwith, qui tendent à exclure l'historicité même de l'anthropologie.

Il est vrai du reste que l'évocation d'une telle anthropologie historique ne manque pas de paraître contradictoire. Si l'on en croit notamment Odo Marquard, l'opposition entre histoire et anthropo-

⁵⁶ R. Koselleck, *Zeitschichten*, op. cit., p. 12 et p. 25.

⁵⁷ R. Koselleck, *Historik und Hermeneutik*, in *Zeitschichten*, op. cit., p. 100-101 ; « Théorie de l'histoire et herméneutique », in *L'expérience de l'histoire*, op. cit., p. 184-185.

⁵⁸ R. Koselleck, *Historik und Hermeneutik*, in *Zeitschichten*, op. cit., p. 110 ; « Théorie de l'histoire et herméneutique », in *L'expérience de l'histoire*, op. cit., p. 193. Sur le concept de génération, voir la récente mise au point d'Alexandre Escudier, « La question des générations. Généalogie d'une notion », in *Temps et politique. Les recompositions de l'identité*, A. Muxel (dir.), Paris, Les Presses de Sciences Po, 2016, p. 87-104.

logie est principielle et constitutive : ce serait justement par un geste de « rejet de l'histoire » et à la faveur d'un « tournant vers la nature » que l'anthropologie philosophique du XX^e siècle se serait constituée⁵⁹. Anthropologie et histoire seraient ainsi les deux termes d'une grande « alternative » distribuant les possibilités d'aborder le « monde de la vie »⁶⁰. Et de fait, l'arrière-plan d'un tel clivage n'est rien de moins que l'opposition, structurante pour toute la pensée moderne, des deux grands paradigmes de la nature et de l'histoire.

La possibilité d'un dépassement de l'opposition entre pensée historique et anthropologie ne manque pas toutefois de témoignages en sa faveur, apportés notamment par les sciences positives. On pourrait ainsi relever, avec Marquard lui-même, les tentatives faites du côté de l'anthropologie pour intégrer un moment historique et compléter la synchronie par la diachronie, et cela y compris chez Lévi-Strauss dont l'œuvre, tout en « [récusant] l'équivalence entre la notion d'histoire et celle d'humanité », admet une forme de complémentarité entre étude des sociétés dans le temps (histoire) et dans l'espace (ethnologie)⁶¹. Inversement, l'élargissement considérable du champ de la recherche historique, depuis l'école des *Annales* au moins, a conduit à la constitution d'un concept d'« anthropologie historique » recueillant une large part de ses approches et objets nouveaux⁶².

Mais, du côté de la pensée historique en un sens large, en deçà de Horkheimer et Adorno – auxquels renvoie Marquard –, la référence à Dilthey paraît s'imposer, dans la mesure où elle constitue une référence commune aux positions pourtant divergentes de Heidegger et de Löwith. C'est que, précisément, sa tentative contenait déjà en elle-même l'amorce d'une articulation entre nature et histoire, autour du

⁵⁹ L'anthropologie serait ainsi non pas toute théorie de l'être humain mais « celle qui devient possible par le "tournant vers le monde de la vie" et devient fondamentale par le "tournant vers la nature" », lequel n'intervient lui-même que « par le rejet de la philosophie de l'histoire » ; cf. O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1973, p. 125 ; *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, trad. O. Mannoni, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 2002, p. 141.

⁶⁰ À propos de cette alternative, cf. O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, *op. cit.*, p. 134 (trad. fr. p. 156) : « le tournant vers la philosophie de l'histoire n'est possible que sous la forme du rejet de l'anthropologie, le tournant vers l'anthropologie n'est possible que sous la forme du rejet de la philosophie de l'histoire ».

⁶¹ Cf. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Pocket, « Agora », 2007, respectivement p. 312 et p. 305. Sur l'ouverture de l'ethnologie au temps et à la transformation, voir M. Naepels, « Anthropologie et histoire : de l'autre côté du miroir », *Annales. Histoire, Sciences sociales* (« L'anthropologie face au temps »), 4, 2010, p. 873-884.

⁶² Pour une synthèse sur la question, voir par exemple A. Burguière, « L'anthropologie historique », in *La nouvelle histoire*, J. Le Goff (dir.), Bruxelles, Éditions Complexe, 1988, p. 137-165.

concept central de « vie historique »⁶³. Cependant, en omettant de creuser véritablement la question de la nature – et en convoquant au contraire celle-ci comme une référence implicite à un horizon théorique ultime, garant de l'objectivité de la science de l'homme – la pensée diltheyenne indique malgré elle un écueil sur lequel toute tentative de réarticuler l'histoire à la nature peut venir s'échouer. Aussi une conception de l'histoire qui voudrait s'affranchir de toute « absolutisation » devrait-elle inscrire à son agenda une interrogation – fût-elle en partie historique – sur le sens de la nature.

⁶³ Cf. J.-C. Gens, « La considération diltheyenne de la vie historique », in *Dilthey et l'histoire*, G. Fagniez et S. Camilleri (dir.), Paris, Vrin, 2016, p. 113-126.