

PHILOSOPHIES

Dilthey

Conscience

et histoire

PAR LESZEK BROGOWSKI

B
3216
D84
B8
1997



PHILOSOPHIES

*DILTHEY
CONSCIENCE
ET HISTOIRE*

PAR LESZEK BROGOWSKI

LEADER BOOKS A.E.
ΒΙΒΛΙΑ-ΠΕΡΙΟΔΙΚΑ-ΧΑΡΤΙΚΑ
Π. ΚΥΡΙΑΚΟΥ 17-115 21 ΑΘΗΝΑ
ΤΗΛ: 0452025, 3611017, 6015435
FAX: 3449024

050102



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

Collection fondée par
Françoise Balibar, Jean-Pierre Lefebvre
Pierre Macherey et Yves Vargas

et dirigée par
Françoise Balibar, Jean-Pierre Lefebvre
Pierre-François Moreau
et Yves Vargas

B
 3216
 D84
 B8
 1997

A la mémoire de mon frère

*Mes recherches sur Dilthey et le travail sur ce livre
 ont pu être menés grâce au concours de la Fondation
 Singer-Polignac et du Centre national du livre*

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ
 ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

301976

ISBN 2 13 048876 5
 ISSN 0766-1398

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1997, novembre

© Presses Universitaires de France, 1997
 108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

- 9 *Introduction. Le problème diltheyen : conscience et histoire*
 Réception de la pensée de Dilthey, 9
 Interrogations, 15
- 24 *L'agir. Les racines de la compréhension dans l'existence*
 Le comprendre comme l'agir à l'envers, 26
 Expérience vécue - expression - compréhension, 36
 Causalité, ensemble actif et signification, 48
- 52 *La doctrine de la signification*
 Signification et compréhension, 52
 La doctrine diltheyenne face aux critiques, 58
 Signification et biographie, 62
 Connaissance : sens et vérité, 65
 Signification et sens, 71
 Signification et liberté, 79
 Ensemble psychique acquis, 80
 Contrainte et liberté, 81
 Liberté et temporalité, 84
 Conscience et sens (psychologie et herméneutique), 86
 Projet de psychologie descriptive et analytique, 87
 Projet de psychologie comparée et constitution du sens, 94
 Signification et pensée (ou le tragique de la raison), 98
- 103 *La critique de la raison historique : raison et signification*
 Vie et raison, 104
 Raison et histoire, 110
- 121 *Conclusion : philosophie et histoire*
- 125 *Textes de Dilthey utilisés dans la présente étude*

Abréviations et références bibliographiques

GS – *Gesammelte Schriften*, édition des textes de Wilhelm Dilthey, débuta en 1921. Éditeurs des volumes I à XII : B. G. Teubner, Stuttgart, et Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. Éditeur des volumes XIII à XX : Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Ont été utilisés les volumes suivants :

GS I – *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, publié par Bernard Groethuysen en 1922 ; édition citée de 1962, XX-430 p.

GS II – *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, publié par Georg Misch en 1913, édition citée de 1964, XI-528 p.

GS III – *Studien zur Geschichte der deutschen Geistes. Leibniz und seiner Zeitalter. Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung. Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt*, publié par Paul Ritter en 1921 ; édition citée de 1962, XII-280 p.

GS IV – *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, publié par Herman Nohl en 1921 ; édition citée de 1963, X-584 p.

GS V – *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, publié par Georg Misch en 1924 ; édition citée de 1964, CXVII-442 p.

GS VI – *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte. Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*, publié par Georg Misch en 1924 ; édition citée de 1962, VI-324 p.

GS VII – *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, publié par Bernard Groethuysen en 1927 ; édition citée de 1965, XII-382 p.

GS VIII – *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, publié par Bernard Groethuysen en 1931 ; édition citée de 1962, XIV-276 p.

GS X – *System der Ethik*, publié par Herman Nohl en 1958, 126 p.

GS XIV – *Leben Schleiermachers. Zweiter Band. Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Aus dem Nachlaß*, publié par Martin Redeker en 1966 ; édition citée de 1985, LXXX-812 p.

GS XVIII – *Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)*, publié par Helmut Johach et Frithjof Rodi en 1977, XXXV-246 p.

GS XIX – *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum Zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895)*, publié par Helmut Johach et Frithjof Rodi en 1982, LVII-458 p.

Autres textes de Dilthey utilisés :

ED – *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing - Goethe - Novalis - Hölderlin* (1906), Stuttgart, Teubner, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1912¹³, 308 p.

DM – *Von deutscher Dichtung und Musik. Aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes (1885-1907)*, publié par Herman Nohl et Georg Misch, 1^{re} éd., 1932, Stuttgart, B. G. Teubner, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1957 ; XII-468 p.

Traductions françaises :

F – Dans les années quarante, une première série de traductions a rendu accessibles en français les volumes I, V, VI, VIII des *Gesammelte Schriften* :

F I – *Introduction à l'étude des sciences humaines*, trad. Louis Sauzin, Paris, PUF, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1942, VI-526 p.

F V – *Le monde de l'esprit*, trad. M. Remy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, t. I, 422 p.

F VI – *Le monde de l'esprit*, trad. M. Remy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, t. II, 322 p.

F VIII – *Théorie des conceptions du monde. Essai d'une philosophie de la philosophie*, trad. Louis Sauzin, Paris, PUF, « Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1946, 330 p.

(Les traductions de Sauzin et de Remy ont parfois nécessité des modifications.)

Œ – Depuis 1988 Les Éditions du Cerf publient les *Œuvres* de Dilthey sous la direction de Sylvie Mesure et de Heinz Wismann :

Œ 1 – *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, traduction et présentation S. Mesure, 1992, 374 p.

Œ 3 – *L'édification du monde de l'esprit dans les sciences humaines*, traduction et présentation S. Mesure, 1988, 140 p.

Œ 7 – *Écrits d'esthétique*, trad. : D. Cohn et E. Lafon, présentation D. Cohn, édition et annotations S. Mesure, 1995, 318 p.

D-J – *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, revue à parution annuelle, rédigée par Frithjof Rodi et publiée depuis 1983 aux Éditions Vandenhoeck & Ruprecht à Göttingen ; 10 volumes ont déjà paru. Elle constitue un outil de travail indispensable pour suivre les recherches et les débats autour de Dilthey. Les n^{os} 1/1983, 2/1984 et 3/1985 comportent la bibliographie diltheyenne postérieure à 1969 et la revue y apporte systématiquement les compléments.

Deux recueils regroupent les textes importants sur Dilthey :

MP – *Materialien zur Philosophie Diltheys* (publié par F. Rodi et H.-U. Lessing), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

DP – *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart* (sous la rédaction de E. W. Orth), Freiburg, München, Alber Verlag, 1985.

Introduction
Le problème diltheyen :
conscience et histoire

« Aucun point de départ n'est légitime »
[*So gibt es keinen legitimen Anfang*¹.]

C'est une tendance propre à toute philosophie critique que de tendre à la fondation d'elle-même par ses propres moyens [*Selbstbegründung*]. En effet, la démarche critique, c'est-à-dire *transcendantale*, consiste à mettre en évidence les conditions qui rendent possible une connaissance considérée comme un fait. Lorsqu'elle s'assure d'être parvenue aux ultimes conditions de possibilité, la philosophie transcendantale se trouve déjà sur la voie de sa propre fondation. Depuis Dilthey, cette tendance se détermine comme projet de philosophie fondamentale de la compréhension et « on exagère à peine, écrit Herbert Schnädelbach, lorsqu'on dit que tout ce qui s'est passé jusqu'à maintenant [sur ce chemin], ce ne sont que des annotations ajoutées au travail de Dilthey »².

Réception de la pensée de Dilthey

Pourtant l'histoire de la réception des idées diltheyennes est une bonne école pour l'historien de la philosophie. Faite de confusions et de contradictions multiples, d'oublis accompagnés de récupérations, de lectures partisans opposées aux recherches documentaires, elle met en garde contre l'idée trop innocente d'un sens essentiel des textes philosophiques qu'on prétendrait détenir de façon

1. GS I, 419, FI, 513.

2. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, p. 154.

définitive et exhaustive. L'exposé qui suit et qui se propose d'articuler l'unité de la pensée de Dilthey autour de la question du sens et de la signification – de la compréhension et de l'interprétation – ne retiendra de cette histoire que la conscience de multiples problèmes interprétatifs qui persistent encore de nos jours et tâchera de leur trouver une réponse dans les textes mêmes du philosophe.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) fut directement impliqué dans presque tous les grands débats philosophiques en Allemagne au tournant du XIX^e et du XX^e siècle, sur le rapport entre psychologie et logique, sur les conditions transcendantales de la conscience de soi, sur l'historicité de l'existence humaine, sur l'herméneutique et la question du sens, sur la philosophie de la compréhension ou encore sur la signification philosophique de la vie (de l'existence) et des valeurs. Certains de ces débats, notamment celui sur l'autonomie cognitive des sciences humaines, ont été inaugurés, par Dilthey lui-même. Les aléas de l'histoire ont voulu qu'à partir de 1936¹, pendant un quart de siècle, les idées de Dilthey aient été absentes des références philosophiques. Lorsque, en 1960, Gadamer rappelle l'importance de ses travaux, «la solution diltheyenne, comme le reconnaît Jean Greisch, est sous-estimée quant à sa portée proprement épistémologique, et cela parce que Gadamer l'envisage à partir de l'alternative entre "vérité" et "méthode", qui donne le titre et le motif fondamental de sa propre herméneutique»². Le projet de la fondation transcendantale des sciences humaines n'apparaît pas dans cette présentation, alors que Dilthey cherche précisément à déterminer les conditions épistémologiques garantissant le maintien de l'interprétation dans des limites contrôlables et de faire ainsi barrage «à l'intrusion

constante de l'arbitraire romantique et de la subjectivité sceptique dans le domaine de l'histoire»¹. Gadamer reste d'ailleurs tributaire de la leçon de Heidegger dans *Être et temps*, qui rejette la tradition de *Logos* comme raison et ainsi n'apporte point d'horizon propice pour interpréter Dilthey, et son projet fondamental de critique de la *raison historique*. Pourtant c'est chez Dilthey que Heidegger a trouvé maintes idées qu'il incorpora dans sa pensée : la philosophie de la compréhension, l'idée de l'homme comme être historial [*ein geschichtliches Wesen*]², la théorie des tonalités affectives [*Stimmungen*], la fondation de la philosophie à partir de l'herméneutique, etc.³. Le retentissement important de ces deux œuvres philosophiques crée un paradoxe : la redécouverte de Dilthey à notre époque s'accompagne d'un obscurcissement de son projet. Interpréter sa philosophie signifie dès lors aussi mettre en question ces interprétations.

Y compris celle de Husserl, de 1911, à travers laquelle Dilthey est apparu comme un philosophe sceptique. Partant du principe selon lequel des faits on ne peut déduire la validité universelle «en soi», ni non plus l'annuler, Husserl considère la doctrine diltheyenne des visions du monde comme une entreprise portant le sceau de l'empirisme : «On y voit se développer un relativisme qui n'est pas sans parenté avec le psychologisme naturaliste, et qui se fourvoie dans des apories sceptiques analogues.»⁴ A

1. GS V, 331, Œ 7, 307.

2. La distinction entre l'historial [*dem Geschichtlichen*] et l'historique [*dem Historischen*] qui permet de rendre la distinction entre l'histoire comme devenir et l'histoire comme connaissance s'est imposée pour les raisons qui deviennent claires ci-dessous à la fin du chapitre «Signification et pensée (ou le tragique de la raison)».

3. A part le célèbre § 77 de *Être et temps*, on peut lire aujourd'hui les conférences de Heidegger sur Dilthey, publiées dans D-J 8, 1992, p. 143-180 : *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16. IV-21. IV. 1925)*. En ce qui concerne la relation de Heidegger à Dilthey, on peut voir D-J 4, 1986-1987.

4. E. Husserl, *Philosophie comme science rigoureuse* (1911), traduction

1. C'est cette année-là que paraît le livre fondamental d'O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie* (1936), Stuttgart, Kohlhammer, 1955.

2. J. Greisch, *Herméneutique et grammatologie*, Paris, Éditions du CNRS, «Phénoménologie et herméneutique», 1977, p. 32.

l'époque où Dilthey consolidait sa fondation herméneutique des sciences humaines, Husserl a été «le dernier à prendre au sérieux la fondation de la philosophie comme science rigoureuse»¹. Autant son opinion a marqué l'image de Dilthey philosophe, autant Husserl modifia par la suite son jugement, devenu largement favorable, notamment pour son anticipation du projet phénoménologique; changement qui s'explique par l'évolution de la phénoménologie husserlienne «dont l'intention fondamentale reprend en un sens essentiel le projet de Dilthey, comme le confirme aujourd'hui Françoise Dastur, à savoir celui de cette "histoire de la raison" dont la lacune caractérisait déjà la critique kantienne»².

Si la réception de Dilthey en Allemagne a été confuse, en France, elle n'a été que marginale. Peu d'études sur Dilthey ont vu le jour; celle de Raymond Aron de 1935 fut pendant longtemps l'unique référence. Philosophiquement concise et historiquement honnête³, elle sous-estime pourtant la problématique du sens et de l'herméneutique ainsi que l'importance attribuée par Dilthey à l'agir et ne rend pas compte du radicalisme de sa réflexion sur l'histoire; alors que Dilthey affirme que «seule l'histoire dit à l'homme ce qu'il est»⁴, Aron lui attribue la conviction que la nature humaine est immuable. Aussi lui échappe-t-il l'historicité de tout *a priori* de la pensée dans la philosophie diltheyenne. Les travaux d'Aron ont tout de même suscité, dans les années quarante, l'intérêt pour cette phi-

losophie, qui s'est soldé par la traduction des quatre volumes de *Gesammelte Schriften* (I, V, VI et VIII), épuisés depuis longtemps. Mis à part quelques contributions, dont celles notamment de Bernard Groethuysen et de Martial Guérout, aucune étude importante n'est venue combler cette énorme lacune jusqu'en 1990, date de la parution du livre de Sylvie Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques* qui analyse magistralement l'aspect épistémologique de son œuvre.

Depuis 1988, les Éditions du Cerf publient, sous la direction de Sylvie Mesure et de Heinz Wismann, les *Œuvres* de Dilthey. Le projet s'organise en sept volumes, dont trois déjà parus, qui ne reproduisent pas la disposition des *Gesammelte Schriften*, mais cherchent à articuler son œuvre autour de ses thèmes propres, déterminés par les éditeurs de la manière suivante: *Critique de la raison historique* (Œ 1, 1992), la fondation des sciences humaines (Œ 2, parution 1996-1997), *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* (Œ 3, 1988), la vision du monde et l'analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme (Œ 4), Hegel (Œ 5, volume en préparation), la philosophie de la philosophie (Œ 6), *Écrits d'esthétique* (Œ 7, 1995). Quant à l'édition des *Gesammelte Schriften*, publiée depuis 1921, elle n'a pas suivi un projet cohérent. Dilthey a encore lui-même participé aux travaux sur les six premiers volumes contenant: *l'Introduction aux sciences de l'esprit*¹ (1883), les études de l'histoire des visions du monde entre la Renaissance et la Réforme² et de l'histoire de l'esprit allemand³, les recherches sur le jeune Hegel et sur l'idéalisme allemand⁴, diverses contributions théoriques sur le monde de l'esprit⁵, notamment

M. B. de Launay, Paris, PUF, «Épiméthée», 1993, p. 61.

1. R. Wiehl, «Allemagne», in *La philosophie en Europe*, sous la direction de R. Kalibansky et D. Pears, Paris, Gallimard, «Folio-Essais», 1993, p. 59-60.

2. F. Dastur, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, «Philosophies», 1995, p. 10.

3. Aron avoue clairement l'inspiration que la pensée de Dilthey fut pour la sienne propre: «Toute la progression dialectique que nous voulons suivre, il l'a parcourue» (*La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire* (Dilthey, Rickert, Simmel, Weber) (1935), Paris, Vrin, «Points», 1969, p. 25).

4. GS VIII, 226, F VIII, 274.

1. GS I.

2. GS II.

3. GS III.

4. GS IV.

5. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, GS V et VI.

les essais relatifs à la fondation transcendantale des sciences humaines¹ et les études d'esthétique². Après la mort de Dilthey, Groethuysen composa les volumes VII et VIII, essentiels, portant respectivement sur l'édification du monde historique dans les sciences humaines et sur la doctrine des visions du monde [*Weltanschauungslehre*], ainsi que sur la philosophie de la philosophie. S'y sont ajoutés les volumes IX-XIII sur la pédagogie, sur l'éthique, sur l'histoire de la Prusse et sur l'histoire de la conscience historique. En 1960 ont paru dans le cadre des *Gesammelte Schriften* les deux parties de l'ouvrage sur Schleiermacher, dont la seconde est à jamais restée à l'état de projet. Les volumes XV, XVI et XVII, parus entre 1970 et 1974, regroupent les critiques littéraires et autres articles de la période d'avant l'*Introduction aux sciences de l'esprit*.

Mais un véritable tournant dans les études diltheyennes a eu lieu en 1983, date anniversaire, année des trois colloques internationaux, du début de la publication de *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* à Göttingen et de la fondation par Frithjof Rodi de *Dilthey-Forschungsstelle* à l'Université de Bochum, dont les principaux animateurs sont en outre Hans-Ulrich Lessing et Guy van Kerckhoven. Trois nouveaux volumes des *Gesammelte Schriften* (XVIII, XIX, XX) comportant des matériaux inconnus ont été publiés depuis 1977, le volume XXI, consacré à la psychologie, est annoncé pour 1996 et permettra sûrement de clarifier la signification de la psychologie dans l'œuvre de Dilthey, véritable pomme de discorde des glossateurs. Cependant, en dehors de l'intérêt historique que présente l'étude de cette pensée, la vraie question est de savoir si une relecture contemporaine de sa pensée

pourrait conduire les débats actuels vers des horizons nouveaux ou ouvrir sur des problématiques négligées ou oubliées depuis.

Interrogations

En 1978 Manfred Riedel a attiré l'attention sur le fait que la pensée de Dilthey anticipe un des problèmes déterminants de la philosophie allemande au XX^e siècle, à savoir la conciliation de la représentation scientifique du réel avec la conscience quotidienne¹. Il s'agit de cette relation entre connaissance théorique et certitude pratique de la vie, qui a été rompue avec la naissance de la science moderne. De ce point de vue, les phénoménologies se sont déterminées de manière radicale comme tentatives de porter à l'évidence de la conscience lucide ou du langage une précompréhension propre à la conscience ou à l'existence humaines. Mais la voie tracée par Dilthey n'est pas identique à leurs projets. En effet, la philosophie est-elle condamnée à ne faire que porter à la lumière ce que la conscience contient déjà dans une telle appréhension intuitive? Ne peut-elle pas s'avancer au-delà de ce qui est originairement donné dans cette précompréhension du monde en y introduisant à travers l'agir de nouveaux contenus, correspondances et fonctions? Dilthey forge une conception originale de la fonction synthétique, propre selon lui à toute activité de la conscience et de l'agir humain en général, en tant que production du nouveau: les actes synthétiques, c'est-à-dire ceux qui lient au concept du sujet un prédicat qui n'a pas été contenu en lui et produisent par là une connaissance, sont de véritables actes créateurs. L'«explication est en même temps créa-

1. GS V.
2. GS VI.

1. Manfred Riedel, *Hermeneutik und Erkenntniskritik. Zum Verhältnis von theoretischem Wissen und praktischer Lebensgewißheit bei Wilhelm Dilthey* (1970), reproduit in *MP*, p. 359-384.

tion»¹. Les opérations à travers lesquelles s'accomplit le courant de la conscience, écrit-il en 1894, «créent quelque chose qu'on ne pouvait pas encore déceler dans les états antérieurs, dégagent de nouvelles valeurs»². Les analyses diltheyennes du temps historique découvrent en lui le même caractère créateur : c'est un temps qui invente et innove.

Puisque Dilthey considère que la liberté et l'agir sont indissociables l'une de l'autre, alors que chez Kant cette liaison est problématique du fait que la liberté désigne le non-empirique, c'est précisément l'action créatrice qui définit la nouvelle expérience de l'acte libre dans la philosophie diltheyenne. Le sens des œuvres humaines ne se révèle donc véritablement que lorsqu'on les considère comme aboutissements de la création libre. Or, entre l'expérience vécue, qui porte déjà en elle une compréhension originaire du monde, et l'expression qui aboutit à une œuvre s'effectue le travail de la création, susceptible de rompre avec toutes les prémisses que l'analyse descriptive de la conscience peut mettre au jour. Moyen terme entre la conscience et l'œuvre, l'action créatrice est aussi le lieu où naît la compréhension. «Aux confins entre le savoir et l'action, se constitue une sphère où la vie se manifeste dans une profondeur que n'atteignent ni l'observation, ni la réflexion ni la théorie.»³ Plutôt donc que de dégager de la conscience ce qui est déjà complètement contenu dans son fond et qui n'a besoin que d'être tiré au clair, il s'agit en réalité d'appréhender dans les œuvres quelque chose de nouveau que l'on ne peut pas faire dériver de l'état présent de la conscience. «L'expression de l'expérience vécue, écrit Dilthey, comporte plus que ce que contient la conscience du poète ou de l'artiste.»⁴

C'est dans cette perspective originale que Dilthey a fait appel à l'*herméneutique*. C'est elle qui dégage le sens des œuvres et, par là, elle interprète en même temps la liberté de l'auteur, c'est-à-dire la valeur créatrice de son œuvre, son projet dans un contexte historique donné, la conscience qui l'a conçue et l'inconscient collectif qui limite sa signification. La *psychologie*, quant à elle, dévoile à travers ses analyses descriptives la fonction synthétique, et en ce sens créatrice, dans tous les processus de la conscience, et non seulement dans l'imagination. C'est donc précisément la psychologie qui désigne l'herméneutique comme son complément nécessaire¹. Quels que soient la perspective et le niveau de considération, la psychologie et l'herméneutique se complètent chez Dilthey. Si l'on tient compte de ce que plus tard Husserl reconnaîtra dans sa psychologie, à savoir «un programme et un premier degré géniaux de la phénoménologie»², alors le conflit, tant disséqué, entre psychologie et herméneutique dans son œuvre dévoile un visage nouveau, celui d'une préfiguration de la rencontre de l'herméneutique et de la phénoménologie se prêtant mutuellement concours, rencontre qui, durant les dernières décennies, s'est montrée exceptionnellement fertile en philosophie, notamment grâce à Paul Ricœur³. C'est parce que Dilthey découvre une dimension herméneutique de l'agir humain, que l'herméneutique se dotera, à son tour, d'une dimension pratique ; deux aspects de sa pensée que résument les formules auxquelles il revient plusieurs fois : d'une part, seule l'histoire dit à l'homme ce qu'il est parce qu'il est un être historial et, d'autre part, c'est à travers l'interprétation de l'histoire que l'homme devient libre.

1. GS VII, 232.

2. GS V, 218, F V, 223.

3. GS VII, 207.

4. GS VII, 213-214.

1. *De la psychologie comparée...*, GS V, 262, F V, 267.

2. E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie* (1925), *Husserliana* IX, The Hague, Martinus Nijhoff, 1968, p. 35.

3. P. Ricœur, «Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl», in *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II, Paris, Seuil, «Esprit», 1986, p. 55 sq.

Les fonctions spécifiques de la psychologie et de l'herméneutique sur le plan de l'interprétation des objets et des phénomènes de la culture correspondent à l'amphibologie des concepts des sciences humaines. En effet, nombre de ces concepts peuvent être considérée tantôt dans leur relation à la conscience tantôt dans leur relation à la réalité sociale. Cette amphibologie crée donc une confusion et appelle une élucidation critique des ambiguïtés. Elle est perceptible de la manière peut-être la plus manifeste dans le fonctionnement intersubjectif des valeurs. « Dès que, dans la société, on pose un but, cette opération suppose un concept de valeur. Celui-ci ne peut pas être immédiatement constaté dans la conscience. Il se développe inconsciemment et par antithèse. »¹ Si, en effet, « le sentiment est la fonction à travers laquelle surgissent les valeurs »², il faut rendre compte de l'articulation mutuelle de ces deux sens de la valeur : d'une part, la valeur qui s'éprouve, d'autre part, la valeur qui fonctionne comme norme sociale. La solution de Dilthey tient en deux séries d'analyses dont l'une aboutit au concept de l'esprit objectif, c'est-à-dire de la culture considérée comme dépôt objectif du sens, et l'autre qui aboutit à sa conception de l'ensemble psychique acquis [*erworbener seelischer Zusammenhang*]³. Ce dernier, en tant qu'intériorisation de normes et de contenus de culture, structure

non seulement le comportement de l'individu comme membre d'une société, mais aussi le processus de son individuation. Ce processus implique l'éducation et l'intériorisation des contraintes sociales, une sorte de dressage, ce qui n'est pas sans rappeler les analyses nietzschéennes. Cependant, indigné par le refus de Nietzsche de reconnaître la valeur de la connaissance objective de l'histoire¹, Dilthey maintient ses analyses dans l'horizon cognitif et considère l'ensemble psychique acquis comme une sorte d'inconscient collectif, dont serait d'ailleurs dupe Nietzsche lui-même, incapable d'appréhender le conditionnement culturel de son idée de la volonté de puissance, exprimant au fond un certain idéal, à l'œuvre depuis la Renaissance, celui de ce type d'homme ne connaissant comme règle que sa volonté². L'introspection et l'analyse descriptive de la conscience rencontrent leurs limites précisément dans l'inconscient collectif et appellent une analyse historique, c'est-à-dire l'étude parallèle de l'esprit objectif. Ce terme hégélien désigne chez Dilthey toute la sphère de la culture et de l'histoire : « Des formes diversifiées dans lesquelles la communauté qui existe entre les individus s'objective dans le monde sensible. Dans l'esprit objectif, le passé devient pour nous une présence durable et stable. Sa sphère s'étend du style de vie, des formes de commerce jusqu'à l'ensemble des fins que forme la société : la moralité, le droit, l'État, la religion, l'art, la science et la philosophie. »³

Il y a donc deux voies qui sont complémentaires, non seulement pour l'appréhension des valeurs, mais aussi pour l'interprétation du sens des œuvres humaines en général : l'étude de l'histoire et la description de la conscience, l'herméneutique et la psychologie. « Les deux grandes classes entre lesquelles se répartissent les sciences

1. GS VIII, 244, F VIII, 295.

2. GS VIII, 184, Œ I, 32.

3. Le terme *Zusammenhang* signifie « connexion » et la traduction de *erworbener seelischer Zusammenhang* par « connexion psychique acquise » paraîtrait ici la meilleure. Mais ce terme confronte le traducteur de Dilthey à des difficultés particulières, car « connexion » ne pourrait pas satisfaire à toutes les configurations dans lesquelles il apparaît : *Seelenzusammenhang*, *Bedeutungszusammenhang*, *Wirkungszusammenhang* et même *Strukturzusammenhang*. C'est l'ensemble de problèmes de traduction impliqué par ce terme qui a imposé aux éditeurs français des *Œuvres* de Dilthey le choix, respecté ici, de rendre ce terme le plus souvent possible par « ensemble ». C'est de cette façon que la traduction peut le mieux rendre compte de l'unité de la terminologie et des problématiques diltheyennes. Cf. S. Mesure, *Avertissement du traducteur*, in Œ III, p. 27-28.

1. GS IV, 528.

2. GS VIII, 226, F VIII, 274.

3. GS VII, 208.

indiquées [= sciences humaines], l'étude de l'histoire jusqu'à la description de l'état actuel de la société et les sciences systématiques de l'esprit, renvoient en chaque point l'une à l'autre et forment ainsi un ensemble cohérent.¹ En effet, dans l'expérience du réel, les représentations, les fins et les valeurs s'impliquent réciproquement; par conséquent «ce qui est se révèle [à l'homme comme] inséparable du sentiment de sa valeur et de son idéal. Aux faits de la vie s'ajoutent ainsi les normes de celle-ci (...) normes inhérentes à toutes les manifestations de la vie humaine»². Si l'on en tient compte, l'appréhension théorique de la réalité sociohistorique peut être authentifiée par le procédé du revivre [*nacherleben*], consistant à la replacer dans les structures de la conscience courante³ et à examiner si elle est plausible en vertu notre propre expérience de la vie [*Lebenserfahrung*]⁴. Si, au contraire, les historiens ne sont pas attentifs au fait que leurs représentations enveloppent des jugements de valeur, au lieu d'authentifier l'interprétation en y apportant un sceau d'objectivité, ils projettent inconsciemment leurs présupposés dans l'étude de l'histoire, car «même là où ils croient procéder sans présupposés, ils sont déterminés par l'horizon qui est le leur»⁵.

Quant à l'amphibologie, c'est-à-dire au double sens du concept du sens, elle se reflète dans la distinction technique que Dilthey introduit entre signification [*Bedeutung*] et sens [*Sinn*]⁶. L'herméneutique dévoile la signification à partir des rapports que l'étude historique appréhende entre des moments isolés; *sur le plan de l'in-*

terprétation, c'est donc la psychologie qui étudie comment la signification ainsi produite peut être ramenée à l'unité d'un sens par le procédé de la mise à l'épreuve, consistant en l'inscription de cette signification dans les structures de la conscience quotidienne. Si «ensemble actif» [*Wirkungszusammenhang*] désigne des structures qui organisent la réalité sociohistorique, cet ensemble actif est considéré comme sens dans la mesure où il est l'objet du vécu; en tant que mis en discursivité, il est signification. Lorsqu'il est repéré comme structure sociale, c'est l'herméneutique qui est apte à l'interpréter; lorsqu'il est repéré comme contenu du vécu de conscience, c'est la psychologie qui dispose de moyens pour le décrire et l'analyser.

Sur le plan cognitif, les fonctions de l'herméneutique et de la psychologie s'inversent. C'est l'herméneutique qui devient désormais une interprétation du sujet connaissant par lui-même, ce qui, par le travail de la mise en évidence de ses présupposés, permet d'étendre infiniment l'universalité de la connaissance scientifique. «Ainsi le rapport immédiat de la vie, de ses valeurs et de ses fins à l'objet historique est-il peu à peu dans la science, conformément à sa visée universelle, remplacé par l'expérience des relations immanentes qui, dans l'ensemble interactif du monde historique, interviennent entre force agissante, valeurs, fins, signification et sens.»¹ Quant à la psychologie, sa fonction cognitive spécifique tombe du côté de la critique de l'objectivité et cela en vertu du principe de phénoménalité, selon lequel toute expérience de la réalité passe par la médiation de la conscience².

Le rapport entre la psychologie et l'herméneutique engage chez Dilthey la distinction entre sens et signification et reflète l'implication, au niveau ontologique, de la

1. GS VII, 81, Œ 3, 33.

2. GS V, 267-268, F V, 271-272.

3. GS V, 265, F V, 270.

4. GS VII, 206.

5. GS VII, 137, Œ 3, 92.

6. Curieusement, Dilthey reste encore absent de l'histoire de la problématique du sens et de la signification, que l'on fait dériver de Kant; cf. Ph. Ducat, «Sens et signification selon Husserl», *Études phénoménologiques*, 17/1993, p. 71-92.

1. GS VII, 155, Œ 3, 108.

2. GS V, 90, F V, 95.

conscience et de l'histoire. « On voit s'affirmer ici entre le psychique et l'historique [*zwischen dem Psychologischen und dem Geschichtlichen*] une relation générale qu'on retrouve dans tous les domaines. »¹ Conscience et histoire : c'est sur les problématiques qui découlent de cette implication mutuelle que se concentre le présent exposé, alors que, trop souvent, les critiques de Dilthey n'en ont voulu retenir, unilatéralement, que l'influence du psychique sur l'historique.

La théorie diltheyenne de la signification, marquée par le double sens du concept du sens, réabsorbe la problématique de l'ensemble actif, c'est-à-dire de ces structures immanentes à la réalité sociohistorique, qui a été mise en place dans une démarche transcendantale dès 1875. L'ensemble actif est un modèle de compréhension du monde sociohistorique ; chaque ensemble actif particulier contenu dans ce monde « possède, à travers la position des valeurs et la réalisation des fins, son centre en lui-même, mais tous sont structurellement liés à un tout dans lequel, à partir de la signification des éléments, surgit le sens de l'ensemble du monde sociohistorique »². Les ensembles actifs sont autant de bases de l'agir dans l'espace social. En effet, la théorie de l'agir fut considérée par Dilthey dès le départ comme noyau des sciences humaines qu'il a conçues comme « sciences de l'homme agissant » [*Wissenschaften vom handelnden Menschen*]³. L'agir se retrouve ainsi au cœur du dispositif de la théorie de la signification et fonde la spécificité de l'herméneutique diltheyenne. Or, l'agir est originairement dans la vie et se déploie à partir d'elle. La vie est en même temps active et compréhensive ; l'agir et le comprendre réalisent les médiations entre la conscience et l'histoire. Si la vie est ainsi à la fois la source et la limite de l'esprit, c'est donc à

partir d'elle en tant que foyer de l'agir que Dilthey fait dériver, premièrement, l'argument de la réalité du monde, deuxièmement, la compréhension en tant que telle, qui apparaît comme opération inverse à l'agir, troisièmement, le problème de la liberté qui, assimilée à l'agir en général, fait de celui-ci une action créatrice, et quatrièmement, le principe *a priori* de la connaissance historique. Ce dernier point est la marque du transcendantalisme de Dilthey : « La première condition de possibilité des sciences historiques, écrit-il, consiste en ce que je suis moi-même un être historial, que celui qui explore l'histoire est le même que celui qui fait l'histoire. »¹ C'est ce principe *a priori* de la compréhension, principe déterminant pratiquement et non théoriquement, qui justifie en particulier le statut de l'herméneutique diltheyenne comme épistémologie de l'interprétation. Autant, dans la nature, l'objet est soumis à la législation du sujet connaissant – tel fut le sens de la « révolution » kantienne – autant, dans la culture, c'est-à-dire dans le monde de l'histoire et de la société, l'objet est, au contraire, soumis à la législation pratique du sujet, agissant et créateur, avant de devenir l'objet de la connaissance : « C'est dans le monde de la représentation que je vis. »²

C'est pourquoi ce principe *a priori* de la connaissance historique a encore un autre sens, souvent négligé. Il nous fait prendre garde à ne pas oublier que la réconciliation de la connaissance scientifique du monde avec la certitude pratique de la vie signifie aussi, sinon avant tout, que nous sommes responsables de ce monde.

1. GS VI, 126, F VI, 129.

2. GS VII, 138, Œ 3, 92, c'est nous qui soulignons.

3. GS XVIII, 19 sq.

1. GS VII, 278.

2. GS VII, 118, Œ 3, 72.

L'agir. Les racines de la compréhension dans l'existence

La théorie de la signification boucle les débuts de la vie philosophique de Dilthey avec son épilogue, lie son initiation chez Friedrich Daniel Schleiermacher et son aboutissement dans la théorie de la signification mise au point durant la dernière décennie de son travail. Symptomatique est à cet égard le célèbre essai de 1910, *Naissance de l'herméneutique*¹, en fait une reprise assez fidèle du *Preis-schrift über die Hermeneutik Schleiermachers* de 1860². Aussi est-ce dans la théorie de la signification que convergent les divers fils de ses recherches, ce qui permet de déterminer la place et la fonction des multiples centres d'intérêt de sa pensée et, en articulant les rapports entre eux, de mettre au jour la cohérence systématique de sa philosophie. En procédant ainsi on mettra en évidence la fonction de sa psychologie comme description des structures de la conscience qui conditionnent la constitution du sens. On comprendra que la déduction historique du problème épistémologique des sciences humaines³ conduit Dilthey à la découverte de l'implication dialectique du singulier et de l'universel, ce qui lui permet de considérer les structures signifiantes comme immanentes à la réalité sociohistorique. La tâche de la théorie de l'agir, qui fonde le projet des sciences humaines en tant que sciences de l'homme agissant, et qui se développe et s'approfondit à travers les analyses de la création artistique, se manifestera dans cette perspective comme celle de l'explicitation de la racine la plus profonde de tout comprendre, celle d'une ontologie de la compréhension.

Alors qu'on a voulu voir en elle une métaphysique déguisée en philosophie de la vie, la signification de la vie dans la philosophie de Dilthey se ramène au *principe d'immanence* qu'elle pose de manière radicale. Toute compréhension se dégage de ce qui est immédiatement donné dans la vie et elle puise à l'intérieur des limites de celle-ci ses axiomes et ses principes. La formule récurrente : « Comprendre la vie à partir d'elle-même »¹, implique l'irrecevabilité de toute compréhension et de toute connaissance faisant appel à des principes transcendants, car « les conditions fondamentales de la connaissance sont données dans la vie et la pensée ne peut pas remonter au-delà »². C'est que la vie désigne chez Dilthey l'existence humaine, réalité que nous sommes et qui nous est donnée de manière immédiate et immanente ; mais puisque la vie est aussi le support organique qui fait appartenir l'homme au monde naturel, c'est de manière compréhensive que l'homme y appartient. La compréhension est sa manière propre de rencontrer la réalité objective du monde. « Jadis l'homme cherchait à appréhender la vie à partir du monde, écrit Dilthey. Il n'y a cependant que le chemin qui conduit de l'interprétation [*Deutung*] de la vie vers le monde. »³

Cependant la vie est originairement un dynamisme irrationnel⁴ dont le rationnel se dégage progressivement – laborieusement – à travers l'histoire. Si ce processus peut s'amorcer au sein de la vie, c'est parce que la vie est totalité : tel est le principe des principes de la pensée diltheyenne⁵. Or, la totalité est l'unité du multiple. « La vie est multiplicité, affirmation des antinomies réelles, lutte de forces. (...) Mais la vie, bien qu'elle soit tout cela, est en même temps

1. GS V, Œ 7.

2. GS XIV, 597-618.

3. Cf. GS VII, 93 sq., Œ 3, 46 sq.

1. *Passim*: GS V, 4, Œ 1, 39; GS V, 370-371, F V, 371; ED 201, 252, 267, Œ 7, 243, 278, 288, etc.

2. GS V, 136, F V, 142.

3. GS VII, 291.

4. GS VII, 218.

5. F. Rodi, *Diltheys Kritik der historischen Vernunft - Programm oder System?*, D-J 3/1985, p. 140-141.

connexion [*Zusammenhang*]. Non point une connexion qu'on opère, en partant de la thèse et de l'antithèse, en procédant à la synthèse, mais une connexion originaire [*ursprünglich*]. »¹ La connexité est une donnée originaire de la vie et c'est en elle que la raison trouvera la racine de son unité. La raison n'est donc pas une faculté non empirique (comme chez Kant), ni non plus l'Idée à laquelle se plie la réalité (comme chez Hegel). Elle éclôt et se développe à partir de l'unité originaire de la vie. Plus une disposition qu'une faculté, elle reste toujours une tâche à réaliser et ne peut se réaliser qu'à travers l'histoire. Par conséquent, toute norme et tout *a priori* de la pensée, marques de la rationalité, se constituent historiquement et doivent être explicités à partir de l'histoire. Avec Dilthey la philosophie entre selon Helmuth Plessner, son disciple, dans un mouvement circulaire d'échanges « entre l'expérience et ce qui la rend possible. C'est seulement la relation même entre l'*a priori* et l'*a posteriori* qui, en ce sens, est le fondement de possibilité de l'histoire de l'esprit (...) »². L'*historicité* de la raison signifie que l'analyse historique (sciences humaines) et les méthodes transcendantales (autoréflexion) s'impliquent mutuellement³. La philosophie de la vie fournit à Dilthey le fondement de l'autoréflexion [*Selbstbesinnung*] des sciences humaines : tel est son projet de critique de la raison historique.

Le comprendre comme l'agir à l'envers

L'existence humaine est une unité vivante⁴ : « *Leben ist ein Teil des Lebens überhaupt.* »⁵ C'est parce que la vie est spontanéité (pulsion, vitalité, énergie, activité) que le

monde lui apparaît naturellement comme réel. La source de notre croyance en la réalité du monde extérieur réside dans l'« expérience de l'intention entravée », dans la « sensation de résistance » que le monde oppose au moindre effort volontaire de l'homme¹. On ne démontre pas la réalité du monde dans l'attitude théorique, mais on en fait l'expérience dans l'attitude pratique. Le monde est donc réel pour celui qui agit, parce qu'il en est créateur. Comme chez Fichte, le noyau de l'argument ontologique est constitué chez Dilthey « par la relation entre l'impulsion et l'opposition qu'elle rencontre, entre la volonté et la résistance à laquelle elle se heurte »². En partant de cette résistance que rencontre l'action se *construira* aussi l'objectivité de la connaissance du monde. Si le comprendre et l'agir sont inséparables dans leur origine commune dans la vie, l'agir étant un fait et produisant des faits, les relations signifiantes ont aussi le statut de faits empiriques. « Nous sommes ainsi conduits par les faits mêmes à postuler l'immanence de l'ordre ou de la forme dans les données empiriques. »³ Le monde désigne donc la réalité sur laquelle s'imprime l'agir humain : « le monde de l'esprit » ou « la réalité humaine sociohistorique » [*menschlich-gesellschaftlich-geschichtliche Wirklichkeit*]⁴. « Tout ce sur quoi l'homme, en agissant, a imprimé sa marque constitue l'objet des sciences de l'esprit. »⁵ La culture est nature de l'homme⁶. Le monde nous est donné dans sa réalité avec les conséquences (ou comme conséquence) de l'activité humaine, « il contient en lui une synthèse du divers »⁷. Le monde n'est pas une donnée brute, mais déjà une unité du divers, une totalité.

1. GS VIII, 69, F VIII, 89.
2. H. Plessner, *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931), in *MP*, p. 234.
3. GS I, 98, 116, Œ I, 258, 278; GS II, 496; GS VII, 117, Œ 3, 71.
4. GS VII, 141, Œ 3, 95.
5. GS VII, 359.

1. GS V, 103-104, F V, 108-109.
2. GS V, 131, F V, 136.
3. GS V, 78-79, F V, 84.
4. GS VII, 81, Œ 3, 32.
5. GS VII, 148, Œ 3, 102.
6. GS V, 61, Œ 1, 74.
7. GS VII, 148, Œ 3, 101-102.

C'est le caractère général de la vie que de constituer une totalité. « La compréhension reste en connexion avec le vécu [*Erleben*] qui est précisément la perception de la totalité de la réalité psychique dans une situation donnée. »¹ L'expérience vécue [*Erlebnis*] est pour l'homme la réalité au sens originaire; en tant que telle, elle n'est pas encore « donnée », elle n'est pas un objet de l'appréhension; elle est une toile de fond de la conscience. « L'expérience vécue est une façon, à caractère diversifié, dont la réalité est là pour moi. L'expérience vécue ne se présente pas comme le perçu ou le posé; elle ne nous est pas donnée, mais la réalité de l'expérience vécue est pour nous de cette manière là, que nous en prenons conscience, que je l'ai comme m'appartenant directement dans un quelconque sens. C'est seulement dans la pensée qu'elle devient objective. »² Lorsque l'expérience vécue devient l'objet de l'appréhension, elle apparaît d'abord comme totalité indistincte et c'est seulement par réflexion et par abstraction que l'on peut déceler en elle – distinctement – des intentions, des affections ou des perceptions. La tâche de la connaissance consiste, justement, à mettre progressivement en évidence conceptuelle ce qui n'est d'abord donné que dans une saisie globale mais vague³. Dilthey oppose cette appréhension de l'unité originaire de la vie à l'aperception transcendantale chez Kant, c'est-à-dire à l'idée que toutes mes représentations sont accompagnées par un « je pense » formelle, donc vide, qui les fait miennes et qui constitue l'ultime condition de l'unité de ma conscience. Selon Dilthey toute connaissance s'enracine dans la compréhension qui, elle, s'enracine dans le vécu⁴. La condition la plus générale de la compréhension est que l'homme agissant lie les états de sa conscience

– ses projets, ses sentiments et l'appréhension des résultats de son agir dans le monde: ainsi comprend-il ce qu'il fait. « La compréhension est en soi une opération inverse au déroulement de l'action » [*Das Verstehen ist an sich eine dem Wirkungsverlauf selber inverse Operation*]¹.

Dilthey élargit ainsi le problème de la connaissance et de l'interprétation par rapport à Kant et à Schleiermacher. Si la finalité, en répondant à la question *pourquoi?* ou *en vue de quoi?* implique un sens, Kant tantôt l'identifie à une fin inconditionnée, lorsqu'il s'agit de l'histoire², afin de ne pas confondre la destination éthique de l'homme et les finalités d'ordre naturel, dont la culture fait encore partie, tantôt il limite son usage, lorsqu'il s'agit de la nature, car les fins de celle-ci ne sont pas un objet possible de la connaissance. Dans les deux cas le sens n'est pas *dans* le monde, car alors la compréhension impliquerait la connaissance de la finalité comme causalité à l'envers³. Dépassement inacceptable de l'expérience possible, cette conséquence suit l'absence chez Kant, pointée par Dilthey, de la réflexion sur le monde socio-historique comme objet de la connaissance, car « *ici apparaissent des fins dont la nature ne sait rien* »⁴. En effet, dans les considérations portant sur le monde de l'esprit, la compréhension, c'est-à-dire la connaissance du sens, peut être explicitée comme l'agir à l'envers, car c'est l'homme lui-même qui inscrit le sens dans ce monde.

L'extension du problème herméneutique par rapport à Schleiermacher consiste précisément dans le fait que celui-ci concevait l'acte de comprendre étroitement, comme

1. GS VII, 218.

2. GS VI, 313, F VI, 312-313.

3. R. A. Makkreel, « Introduction », in *Descriptive Psychology and Historical Understanding*, The Hague, M. Nijhoff, 1977, p. 6.

4. GS VII, 119, CE 3, 73.

1. GS VII, 214.

2. GS VII, 108, CE 3, 62.

3. Cf. E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes* [t. III]. *Les systèmes post-kantiens* (1920), « Introduction », trad. L. Ferry et S. Bonnet, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1983, p. 22-23.

4. GS VII, 82, CE 3, 33-34, c'est nous qui soulignons.

«opération inverse à l'acte de parler, une reconstruction d'une construction»¹, alors que selon Dilthey, la racine profonde du comprendre est dans l'agir, au cœur de l'existence humaine, le langage étant une forme supérieure de la compréhension. «Nous appelons *interprétation* [*Auslegung*] la compréhension méthodique des extériorisations de la vie [*Lebensäußerungen*] fixées de manière durable. Mais puisque c'est dans le langage que la vie de l'esprit trouve son expression pleine, exhaustive et qui rend donc possible une appréhension objective, l'interprétation [*Auslegung*] s'accomplit dans l'interprétation [*Interpretation*] des traces de l'existence humaine fixées par écrit. Cet art est le fondement de la philologie. L'herméneutique est la science de cet art.»²

Si la compréhension est une opération inverse à l'agir, une réflexion sur l'agir s'impose. Dans *L'imagination du poète* (1887) et dans *Les trois époques de l'esthétique moderne* (1892) notamment, Dilthey fait de l'esthétique le terrain de cette réflexion : l'agir est alors analysé sous forme de la création artistique comme action créatrice. La raison de ce passage à la limite est contenue dans l'humanisme de l'expérience esthétique telle que Kant l'a déjà conçue, comme lieu de l'accomplissement par le sujet de la plénitude de ses facultés : «Le poète crée avec la totalité de ses forces», écrit Dilthey³. Le poète, l'artiste en général, réaliserait donc l'idéal du sujet tel qu'il se trouve au centre d'intérêt des sciences humaines [*Geisteswissenschaften*], sujet qui puise sa compréhension dans l'agir et

dont l'agir exprime de manière synthétique son appréhension des valeurs, ses projets, cautions de sa volonté, et sa connaissance du monde qui passe par les concepts et les représentations. En tant que tel, le poète se situe complètement à l'opposé du concept kantien de l'aperception transcendante comme l'ultime condition de possibilité de la connaissance des sciences de la nature [*Naturwissenschaften*] : «Dans les veines du sujet connaissant tel que Locke, Hume et Kant le construisirent ce n'est pas du sang véritable qui coule, mais une sève délayée de raison, conçue comme unique activité de penser.»¹ Le penser, le jugement de valeur et un projet du monde s'enchevêtrent dans la conscience de l'homme réel et la pensée ne peut être séparée de cet entrelacement que par le travail d'abstraction. «Il faut faire ressortir dans toutes les activités humaines, y compris dans celle de l'intelligence, la totalité de la vie psychique, l'action de l'homme tout entier avec sa volonté, ses sentiments et ses représentations. Dans la mesure où la poésie présente l'avantage méthodologique de désigner, dans les produits historiques, de façon particulièrement transparente les processus psychiques qui les ont engendrés, écrit Dilthey dans son *Discours inaugural*... de 1887, je m'y suis référé récemment pour traiter ces problèmes de la vie psychique historique.»² C'est *L'imagination du poète* qui date exactement de 1887.

L'enjeu philosophique des analyses esthétiques réside donc chez Dilthey dans le fait qu'elles doivent articuler dans toute sa complexité ce qui apparaît dans un premier temps comme une unité intime et indistincte qui lie la forme de l'œuvre et son origine dans l'action créatrice, le projet de l'œuvre et la contrainte que l'histoire impose à la liberté de l'action de son créateur ; si l'analyse esthétique parvient à appréhender cette implication mutuelle de la conscience et de l'histoire, de l'agir et du com-

1. D'après H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), in *Gesammelte Werke. Hermeneutik I*, Bd 1, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, p. 192. La traduction française de *Vérité et méthode*, Paris, Édition de Minuit, 1976, omet deux grands chapitres comportant les «déductions historiques», y compris celle du problème de la compréhension où est présentée l'interprétation gadamérienne de l'histoire de l'herméneutique et de la place qu'occupent en elle, entre autres, Schleiermacher et Dilthey.

2. GS VII, 217.

3. GS V, 396, F V, 396.

1. GS I, XVIII, Œ 1, 148-149.

2. GS V, 11, Œ 1, 21.

prendre, c'est qu'elle a saisi toutes les dimensions du sens de l'œuvre. Or, puisque « c'est l'homme tout entier qui est à l'œuvre dans chacune de ses activités »¹, le modèle esthétique peut alors devenir le paradigme de l'interprétation dans les sciences humaines.

Si l'esthétique diltheyenne pense l'art à partir de la création, sa philosophie en retient en retour la pensée de l'homme agissant comme créateur. Dilthey reste fidèle à la tradition allemande au sein de laquelle la conception philosophique de l'histoire s'est développée à partir de l'histoire littéraire². Au tournant des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix il modifie encore son projet sur un point qui semble constituer une inconséquence initiale : bien que l'art fût déjà pensé à partir de la création, *L'imagination du poète* s'attachait encore à expliquer la création à partir de l'imagination. Mais en 1892 Dilthey conclut que « dans l'état actuel de son développement, la psychologie ne peut déduire, il est vrai, que quelques propositions générales concernant l'imagination créatrice. L'esthéticien doit [donc] partir des processus créateurs dans les différents domaines de l'art »³. En fait, l'imagination est au fond une activité ordinaire des hommes et l'imagination poétique ne s'en distingue que par une « organisation plus puissante chez certains d'entre eux, fondée sur la force inhabituelle de certains mécanismes élémentaires »⁴, tels que le « se-re-souvenir » par exemple qui signifie déjà « métamorphoser ». La création n'est donc pas réservée à l'imagination du poète, elle n'est pas bornée au domaine de l'expression artistique, mais caractérise toute activité de l'homme et toute activité de la conscience en particulier. Autant l'esthétique de l'imagination se heurte à la question de savoir comment le projet, préalablement ima-

giné, d'une œuvre peut être considéré comme l'élément intérieur de celle-ci, autant l'esthétique de la création, sans nier le travail de l'imagination, permet de rendre compte du hiatus qui se produit entre la représentation initiale d'une œuvre et son accomplissement effectif. C'est la fonction synthétique qui est conçue par Dilthey comme action créatrice : « Les formules de la philosophie transcendante au sujet de la nature de notre faculté synthétique ne sont que des expressions abstraites et inadéquates de ces propriétés de notre vie psychique qui, dans l'action créatrice [*in schöpferischem Wirken*], introduit en elle le développement et la forme. »¹ L'action créatrice, et en ce sens synthétique, tout en visant la réalisation d'un projet, produit une valeur nouvelle, absente des prémisses. « Un hiatus entre cause et effet. Mais voici qu'apparaît la liberté. »² Dans le domaine de la création artistique, c'est précisément l'action créatrice qui instaure ce hiatus, pour autant qu'elle exprime une action libre, c'est-à-dire la « liberté esthétique »³. — Deux conséquences s'ensuivent.

1 / L'homme comprend son monde, car c'est lui qui le produit. Mais en tant que créateur, il ne le comprend qu'intuitivement. C'est parce que le comprendre est déjà dans l'agir que les formes méthodiques de la compréhension sont *possibles*. Mais celles-ci sont aussi *nécessaires*, car, précisément, l'agir instaure un hiatus entre le projet du créateur et son œuvre. Hiatus, mais pas l'abîme qui sépare chez Fichte la connaissance empirique de l'histoire et sa connaissance philosophique, les données empiriques et l'inconditionné de la pensée, abîme qui « ne peut être comblé par une fiction conceptuelle »⁴. « L'interprétation serait impossible, écrit Dilthey, si les extériorisations de la

1. GS VII, 171, Œ 3, 122.

2. GS VI, 109, Œ 7, 35.

3. GS VI, 273, Œ 7, 208.

4. ED 180, Œ 7, 228.

1. GS V, 176-177, F V, 182.

2. GS VIII, 71, F VIII, 92.

3. GS VI, 196, Œ 7, 127.

4. GS VII, 109, Œ 3, 63.

vie étaient totalement étrangères. Elle serait inutile, s'il n'y avait en elles rien d'étranger. Elle se situe donc entre ces deux extrêmes.»¹ *L'agir rend l'interprétation de la culture à la fois possible et nécessaire.*

2/ Lorsque Dilthey assimilera la liberté à l'action créatrice en général, il pourra étendre les conclusions de ses analyses de la création artistique à toute l'action créatrice dans l'histoire. «L'action elle aussi se détache du fond de la structure de la vie [*Lebenszusammenhang*]. Et sans explicitation de la manière dont sont liés en elle les circonstances, la fin, le moyen et la structure de la vie, on ne peut pas déterminer de façon complète l'intérieur dont elle a jailli.»² Non seulement l'agir est l'essence de la vie, mais encore la vie est un dynamisme créateur. C'est la philosophie transcendantale qui a reconnu la faculté créatrice de la nature humaine dans tous les domaines³ et l'on trouvera chez Dilthey des expressions désignant comme création le travail scientifique⁴ ou philosophique⁵, l'action politique ou militaire⁶. Toute explication est déjà création et «la vie historique est créatrice»⁷. Dans la réalité de la vie, la relation entre la prémisse et la conclusion exprime la liberté [*ein freies Verhältnis*]: «Le nouveau [*das Neue*] ne découle pas d'une manière formelle d'un présupposé. C'est plutôt la compréhension qui appréhende d'abord un courant, pour aller ensuite plus loin vers le nouveau, qui peut être compris à partir de lui.»⁸ Dilthey généralise ses considérations sur la création poétique à l'action créatrice tout court et prépare ainsi l'universalisation de l'herméneutique en tant que méthode d'interprétation de toutes

1. GS VII, 225.

2. GS VII, 206.

3. GS VI, 268, Œ 7, 203.

4. GS I, 369, Œ 1, 319; GS VII, 136, Œ 3, 91.

5. GS V, 364, F V, 365.

6. DM 399.

7. GS VII, 153, Œ 3, 106.

8. GS VII, 234.

les extériorisations de l'esprit. En effet, «l'herméneutique rationnelle, telle qu'elle était née de la lutte entre le catholicisme tridentin et les protestants, et telle qu'Ernesti l'appliquait» fut transformée par l'esthétique allemande en «art à fondement esthétique»¹. Si cette science apparentée à la poétique² a permis à Schleiermacher d'interpréter Platon, c'est parce que, dans le même mouvement, il a transformé l'herméneutique et compris Platon comme «artiste-philosophe»³. L'objectif poursuivi par Dilthey est donc de construire un modèle esthétique dont l'extension au domaine entier des sciences humaines soit légitime. La création libre se trouve au cœur de son dispositif, étant en même temps l'affirmation de son humanisme: *le sens des œuvres humaines est solidaire de la liberté dont elles émanent.*

Il y a dans l'agir une compréhension intuitive, non réfléchie: on sait comment faire parce qu'on le fait et on sait faire. «Là où la vie surgit devant nous comme un fait caractéristique du monde humain, nous rencontrons (...) relations vitales, attitudes, comportements, activités s'exerçant aussi bien sur les choses que sur les hommes, et états où se trouve subie leur action. Dans le substrat permanent d'où surgissent les différentes opérations, il n'y a rien qui ne contienne une *relation vitale* au Moi.»⁴ Or, en tant que vécue, cette relation vitale comporte déjà le germe de la compréhension et la connaissance du monde humain n'est possible que parce que nous en avons déjà une compréhension. Si «la perspective s'ouvre d'un système général de l'épistémologie dont le point de départ serait situé dans les sciences de l'esprit»⁵, c'est parce que les sciences de l'esprit s'enracinent dans la même tendance que celle qui porte cette précompréhension de l'agir

1. GS VI, 103, Œ 7, 29-30.

2. GS VI, 123, Œ 7, 51.

3. GS VI, 122, Œ 7, 50.

4. GS VII, 131, Œ 3, 86.

5. GS VII, 121, Œ 3, 75.

— cette opération inverse à l'agir —, c'est-à-dire dans la «tendance» qui consiste à «revenir» de ce qui est à comprendre «à l'instance créatrice, évaluante, agissante, s'exprimant et s'objectivant»¹: autant de modalités de l'attitude active du sujet. Les interventions spectaculaires dans l'histoire que sont les actions et les créations des génies présentent pour le philosophe un intérêt particulier, car elles sont révélatrices des lieux où cette compréhension intuitive est particulièrement efficace et comme objectivement vérifiée. «D'après Fichte, il [= le génie] généralise le point de vue transcendantal.»² Si transcendantal désigne les conditions de possibilité de l'expérience et de la connaissance dans les sciences humaines, alors, pour les déterminer, la compréhension de la réalité sociale et historique doit repérer des lieux à travers lesquels transite l'énergie susceptible d'intervenir dans l'histoire, de transformer son cours, bref, de faire l'histoire. C'est précisément l'action réussie du génie qui les révèle. Le philosophe aura alors à comprendre le compris³, à rendre conscient ce qui dans l'action n'était qu'intuitif.

Expérience vécue - expression - compréhension

Dans la compréhension le sujet met en rapport ce qu'il a à comprendre avec ses expériences courantes et inscrit par là même l'appréhension de la réalité dans les structures de sa conscience. «Épuisons les différentes manières de réagir sur une chose, comme l'exprime Bernard Groethuysen, disciple de Dilthey, et nous aurons acquis l'intelligence de la

chose même.»¹ Ce procédé primitif de toute compréhension deviendra chez Dilthey une façon d'authentifier l'interprétation méthodique à travers un retour à l'expérience originaire du comprendre. «Il faut présenter l'expérience comme le fait primaire et la pensée comme le fait secondaire, comme primitive la conscience de la réalité du prédicat et comme seconde celle de la nécessité de la pensée.»² Si la compréhension est l'action à l'envers, pour pouvoir interpréter, le philosophe doit avoir agi.

Telles sont donc les conditions transcendantales de la compréhension. Afin de comprendre, l'homme lie, ne serait-ce qu'intuitivement, les états de sa conscience : ses intentions volontaires, ses sentiments et valeurs, et l'appréhension des objets, en particulier des résultats de ses actes ou de son travail. Toutes ses connaissances et toutes ses interprétations ont pour fondement ses propres expériences quotidiennes de la vie. L'exégète lui aussi inscrit ce qu'il a à interpréter, c'est-à-dire les données qui forment l'objet de son étude et dont il souhaite dégager méthodiquement la signification, dans la structure de son «expérience de la vie» [*Lebenserfahrung*]. Ainsi, «les généralisations qui se forment sont sans cesse rectifiées»³. Dilthey appelle revivre [*nacherleben*] cette opération ; lorsqu'elle donne lieu à une compréhension méthodique, elle consiste dans une construction reproductrice [*nachbilden*] qui est la condition de possibilité de la connaissance des sciences humaines. L'exemple suivant illustre le sens que Dilthey confère à ces fondements de la compréhension : il observe que tout au long du Moyen Âge, «chez les peuples modernes, et en particulier au sein des villes, s'étaient créées des circonstances sociales et politiques analogues à celles qui avaient existé dans les cités antiques. Cela eut

1. GS VII, 87-88, Œ 3, 39.

2. GS VI, 268, Œ 7, 203.

3. Selon August Boeckh, la compréhension du sens est une «connaissance du déjà connu» ; *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* (1877), Leipzig, B. C. Teubner, 1886, p. 10. Dilthey fut le disciple de Boeckh.

1. B. Groethuysen, «Dilthey et son école» (1912), in *Philosophie et histoire*, Paris, Albin Michel, «Idées», 1995, p. 64-65.

2. GS V, 86, F V, 91.

3. GS VII, 132, Œ 3, 87.

pour conséquence qu'une manière personnelle d'appréhender la vie, des états d'esprit, des intérêts, des représentations rendirent à nouveau possible, grâce à la parenté qu'ils présentaient par rapport à ceux des peuples d'autrefois, de comprendre le monde antique. Car l'homme qui doit raviver en lui le passé [*das Vergangene erneuern*] doit y être préparé par une affinité intérieure et élective»¹.

Les recherches de Dilthey expriment clairement la prise de conscience épistémologique du fait que les connaissances des sciences humaines dépendent de la situation existentielle du sujet connaissant; la connaissance de la réalité qui n'implique pas le jugement pratique reste un fantôme, tel fut déjà le point de vue de Fichte. La construction reproductrice, condition du comprendre, désigne en même temps ses limites, car l'homme ne comprend que ce qu'il est capable de considérer comme *possible* (ou comme plausible) en vertu de ses propres expériences², que ce qu'il parvient à inscrire dans des structures qui lient la conscience avec le monde à travers l'agir. Dilthey renoue avec la pensée de Giambattista Vico qui s'est étonné cent cinquante ans auparavant de ce que les «philosophes négligèrent de méditer sur le monde des nations, ou monde *civil*; et cependant celui-ci, *fait par les hommes*, pouvait être connu et expliqué par la science humaine»³. L'implication mutuelle de la conscience et de l'histoire, de la pensée et de l'expérience, du comprendre et de l'agir

1. GS I, 355-356, Œ 1, 305.

2. «L'ultime possibilité effective [de l'interprétation], écrit Bollnow, consiste à délivrer la compréhension là où celui qui comprend avoue sa liaison la plus intime avec ce qui est à comprendre» (F. O. Bollnow, «Was heißt, einen Schriftsteller besser verstehen, als er sich selber verstanden hat?», in Bollnow, *Das Verstehen. Drei Aufsätze zur Theorie der Geisteswissenschaften*, Mainz/Rhein, Kirchheim & Co., 1949, p. 33).

3. G. Vico, *La science nouvelle* (1725), trad. Ch. Trivulzio, Paris, Gallimard, «Tel», 1993, p. 108. Voir H. A. Hodges, «Vico and Dilthey» et H. P. Rickman, «Vico and Dilthey's Methodology», in *Giambattista Vico: An International Symposium*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1969, respectivement p. 439-445 et p. 447-456.

culmine dans cette formule concise: «L'esprit ne comprend que ce qu'il a créé.»⁴

Quelles sont les structures qui lient la conscience au monde? D'abord celle de l'ensemble actif, type fondamental de structure dans toute la réalité humaine, qui – on l'a dit – a son centre en lui-même (principe d'immanence), et dans lequel sont liées de manière spécifique l'appréhension des objets, la position des valeurs et la réalisation des fins. Connaître une telle structure, c'est comprendre le monde de l'intérieur⁵. «La perception d'un fait de l'intérieur [*Innerwerden*] est le critère de toute la réalité en général. Ce que je perçois ainsi et les conclusions que je peux tirer d'un tel fait, écrit Dilthey, constituent le domaine entier de la réalité.»⁶ Cette connaissance du monde humain de l'intérieur inscrit d'emblée l'homme dans la «communauté qui existe entre les individus»; toute compréhension appelle «l'expérience fondamentale de la communauté» qui est la forme originaire de l'universel et «le présupposé de la compréhension»⁴. Comprendre c'est rendre conscientes les articulations de cette communauté à mon appréhension de la réalité.

La communauté se forme sur la base de l'agir. L'identité du moi-même comme agissant et du moi-même comme comprenant la rend immédiatement évidente pour moi: «Celui qui comprend le cours de sa vie est identique à celui qui l'a produit.»⁵ Ainsi s'énonce le principe d'autobiographie dont l'homologie avec le principe *a priori* de la science de l'histoire – celui qui étudie l'histoire est identique à celui qui la produit⁶ – permet d'observer comment le cercle herméneutique revêt ici une figure ontologique: si la science de l'histoire est possible, c'est parce que «l'in-

1. GS VII, 148, Œ 3, 102.

2. GS I, 36, Œ 1, 194.

3. GS XIX, 339.

4. GS VII, 141, Œ 3, 95.

5. GS VII, 200.

6. GS VII, 278.

dividu, dans son existence particulière reposant sur elle-même, est un être historial [*der einzelne Mensch in seinem auf sich selber ruhenden individuellen Dasein ist ein geschichtliches Wesen*]¹. Au niveau cognitif, l'autobiographie implique donc nécessairement et essentiellement l'étude historique: «Le point de vue individuel qui est inhérent à l'expérience vitale personnelle se rectifie et s'élargit dans l'expérience universelle de la vie»²; au niveau ontologique, la circularité entre la vie individuelle et l'histoire permet d'envisager l'homme comme un être ouvert au monde: «A partir de chaque individu, la vie se crée son propre monde.»³ L'agir, fondement ontologique de toute compréhension et source de notre croyance en la réalité du monde, fondera alors également l'objectivité de la connaissance de ce monde. L'élargissement de cette évidence première de la communauté à la connaissance objective de l'histoire s'effectue notamment à travers d'autres structures découvertes et décrites par Dilthey, qui rattachent la conscience au monde.

La conscience et le monde (qui signifie toujours pour Dilthey le monde sociohistorique) se conditionnent réciproquement: celle-là se forme au contact de celui-ci, celui-ci n'apparaît que selon les structures de celle-là. D'une part: «Le schéma des expériences où mon moi distingue de lui un objet extérieur consiste dans la relation entre ma conscience du mouvement volontaire et celle de la résistance qu'il rencontre»⁴; d'autre part: «Il n'est de chose, d'objet que pour une conscience et dans une conscience.»⁵ Par conséquent, quel que soit le niveau de l'analyse de la réalité humaine, on trouve toujours et partout un conditionnement réciproque du monde et de la cons-

1. GS VII, 135, Œ 3, 90.
2. GS VII, 132-133, Œ 3, 87.
3. GS VIII, 79, F VIII, 99.
4. GS V, 98 sq., F V, 103 sq.
5. GS V, 90-91, F V, 95-96.

science; on le retrouve notamment dans l'expérience vécue, dans l'expression et dans la compréhension.

1 / La conscience et le monde sont déjà entrelacés dans l'expérience vécue qui est la modalité originaire de la donation de la réalité et qui constitue une toile de fond de la conscience, condition de tous types du vécu et par conséquent de toute l'expérience de la réalité: la fonction de synthèse ne peut s'exercer que sur des données déjà perçues¹, sur des vécus. «Dans l'expérience vécue un état psychique est donné, mais en même temps, en relation avec lui, l'objectivité du monde environnant.»² L'expérience vécue assure donc une médiation entre le sujet et l'objet, mais aussi entre le corporel et le spirituel³, tout en englobant dans une structure de la vie le vouloir, le sentir et le percevoir: elle est l'originaire de «l'homme tout entier».

2 / Il y a une compréhension intuitive dans l'agir, car l'agir est synthèse du monde et de la conscience. Dilthey formule donc le programme de recherche, exprimé dans l'idée des sciences de l'homme agissant; mais puisqu'il met cette idée à l'épreuve dans ses études esthétiques, il théorise d'abord l'action sous forme d'expression [*Ausdruck*] de la vie psychique (*L'imagination du poète*, deuxième section, chap. II). Concept trop restreint, car il implique un réglage par analogie de la structure de l'œuvre sur l'expérience psychique de l'auteur: «C'est ici le règne de la loi fondamentale selon laquelle des représentations façonnées par un état affectif peuvent à leur tour le provoquer.»⁴ Dilthey élargit ensuite ce concept à celui de la manifestation ou de l'extériorisation [*Aussprechung*]: «Par extériorisation de la vie j'entends non seulement ces expressions qui veulent dire ou signifier quelque

1. GS V, 78, F V, 83.
2. ED 199, Œ 7, 241.
3. GS V, 106, F V, 111.
4. GS VI, 147, Œ 7, 77.

chose, mais aussi celles qui, sans une telle intention [*Absicht*], en tant qu'expressions du spirituel, rendent celui-ci compréhensible pour nous.»¹ L'extériorisation possède donc un sens plus large, alors que l'expression, au sens spécifique, «peut renfermer plus de contenu de l'ensemble psychique que ce que peut apercevoir toute introspection. Elle surgit des profondeurs que la conscience n'éclaire pas»². En effet, «le vécu [*das Erleben*] est abyssal [*unergründlich*] et aucune pensée ne peut aller au-delà de lui»³. Quant au concept de l'extériorisation, il n'abandonne pas l'idée de la synthèse que l'action introduit dans le réel, mais il assouplit le parallélisme entre la vie psychique de l'auteur et le sens factuellement présent dans l'œuvre et il laisse plus de place à un hiatus entre eux. Dilthey : aucune grande, aucune authentique œuvre d'art ne peut «donner l'illusion d'un contenu spirituel étranger à son auteur, car elle ne veut même rien dire de son auteur»⁴. En fait, le sens élargi de l'«extériorisation» par rapport à l'«expression» correspond à la conception du spirituel dans l'idée diltheyenne de l'esprit objectif : en tant que dépôt objectif du sens, le lieu propre du spirituel est précisément dans la sphère où s'imbriquent la conscience et le monde. C'est en ce sens que Dilthey peut alors affirmer qu'en ce qui concerne l'interprétation des œuvres poétiques, «ce qui est décisif, ce ne sont pas les processus internes au poète, c'est un ensemble créé au sein de ces processus, mais séparable d'eux»⁵.

3/ La compréhension [*Verstehen*] est une orientation que la conscience acquiert dans le monde, mais qui n'en est ni une «image» mentale, ni une simple représentation ; elle consiste dans la capacité d'inscrire un phénomène donné dans les articulations de ce monde. Dilthey

1. GS VII, 205.
2. GS VII, 206.
3. GS VII, 224.
4. GS VII, 207.
5. GS VII, 85, Œ 3, 36.

conçoit la compréhension comme élargissement [*Erweiterung*] de l'expérience vécue¹ ; leur dépendance réciproque réalise l'adhésion du comprendre au réel, c'est-à-dire son objectivité. Dans la compréhension, le sujet connaissant n'est pas seulement *réceptif* au contenu matériel de ses perceptions, comme l'admet le transcendantalisme kantien pour l'attitude théorique, mais il sélectionne les données en suivant, consciemment ou non, des valeurs et des convictions et ainsi, *actif*, il détermine lui-même le contenu de son objet. Les sciences humaines, sciences de la compréhension et de l'interprétation, sont constituées de trois classes de propositions : fait (élément historique), lois (élément théorique), jugements de valeur et règles (élément pratique)². Si le comprendre est l'agir à l'envers, l'attitude théorique, dans laquelle le sujet rend compte de l'objet perçu, et l'attitude pratique, dans laquelle le sujet détermine l'objet, sont indissociables.

Chacun de ces trois types d'expérience, *Erlebnis*, *Ausdruck* (ou *Äusserung*) et *Verstehen*, implique donc une relation de la conscience et du monde. Cependant, ces expériences ne sont pas non plus indépendantes les unes des autres ; elles s'impliquent mutuellement les unes les autres et forment une relation articulée de l'expérience vécue, de l'expression et de la compréhension, une sorte de structure dotée dans la philosophie diltheyenne de fonctions essentielles :

1/ La liaison de l'expérience vécue, de l'expression et de la compréhension fournit, d'abord, le critère de discrimination de l'objet des sciences humaines. Lorsqu'on parvient à inscrire un objet donné dans cette relation de l'expérience vécue, de l'expression et de la compréhension, son étude nécessite, à la différence de l'objet des sciences de la nature, les démarches spécifiques des sciences humaines qui engagent la psychologie et l'herméneutique,

1. GS VII, 145, Œ 3, 99.
2. GS I, 26-27, Œ 1, 182-183.

l'analyse de la conscience et la recherche du sens. En effet, pour construire la nature comme objet de la science soumis à des lois, l'homme en vient à s'exclure lui-même¹; procédant par abstraction, de sa conscience il ne considère que la faculté de représentations. Cependant, et dès la réflexion sur la nature organique, la question se pose de savoir selon quel critère on reconnaît, identifie et délimite un objet par rapport auquel la science adoptera, non plus les seuls principes du mécanisme, mais le principe requis pour la nature organique, à savoir la subordination de la causalité à la finalité. C'est la reproduction qui est le critère établi par Kant pour distinguer les êtres organisés, la croissance et l'autoconservation pouvant en être considérées comme autant de figures². Pour les sciences humaines le problème se pose autrement; un exemple permettra d'explicitier le sens du critère diltheyen. Lorsque Saint-Preux³ entre dans le jardin de Julie de Wolmar, il ne perçoit qu'un coin de nature, non cultivé, qui, simple objet organique, n'est porteur d'aucun sens. Cependant, ce même objet naturel est en réalité l'œuvre de l'homme, à savoir le jardin conçu et réalisé de telle manière qu'il ait toutes les apparences d'une nature sauvage. Les choix du jardinier ont été motivés par des idées esthétiques et par des valeurs qui lui sont chères. Pour pouvoir voir dans cet objet naturel un jardin, il faut adopter une attitude spécifique: il faut *comprendre* ces idées, ces normes esthétiques et ces valeurs. Ce sont les explications de M. de Wolmar qui permettent à Saint-Preux de ne plus voir dans ce lieu sauvage, où il n'a nulle part aperçu «la moindre trace de culture», le simple résultat d'une négligence, un endroit où la nature a imposé ses règles, mais de l'interpréter comme une œuvre humaine dans laquelle, justement, on a

pris grand soin d'effacer toutes les traces de culture. C'est ainsi que le jardin peut manifester l'essence de la nature mieux que la nature elle-même ne saurait le faire, car le jardinier fait ainsi respecter à la nature ses propres règles. Saint-Preux parvient à le *comprendre* parce que *ses perceptions et ses impressions* s'accordent dorénavant avec ce que le jardin est censé *exprimer*, à savoir une idée de la nature idéalisée, plus naturelle que la nature elle-même, bref, une philosophie romantique du jardin. «Une science n'appartient aux sciences humaines, écrit Dilthey, que si son objet nous est accessible par la méthode qui est fondée dans l'articulation de la vie, de l'expression et de la compréhension.»¹

2/ La structure: expérience vécue - expression - compréhension, délimite un objet des sciences humaines, pour ensuite, dans le même mouvement circulaire, en produire la connaissance objective, à travers la fondation d'une méthode spécifique de ces sciences. Modèle de réflexivité, cette structure se substitue chez Dilthey à sa conception antérieure du rapport entre le sujet et l'objet, conçu d'abord comme rapport de «parenté intime et de sympathie»²; la compréhension dérivée d'un tel rapport serait marquée par l'immédiateté. Or, la visée universelle des sciences humaines exige que rien dans les données qu'elles interprètent ne soit laissé dans son immédiateté: «Aucun effort, aucun sentiment de valeur (...) aucune connaissance ni prescription.»³ Grâce à cette structure, l'exigence critique de faire passer l'immédiat dans les concepts prend dans les sciences humaines le caractère herméneutique. En effet, dans l'interprétation, qui déploie systématiquement le contenu de la compréhension [*Verstehen*], une première appréhension des données, vague mais déjà compréhensive, se voit progressivement élargie à travers

1. GS VII, 83, Œ 3, 34.

2. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 64-66.

3. J.-J. Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* (1760), partie IV, lettre XI.

1. GS VII, 87, Œ 3, 38.

2. GS V, 278, F V, 282.

3. GS VIII, 209-210, F VIII, 255.

un mouvement circulaire; elle est alors confrontée, d'une part, à l'analyse de la façon dont ce qui est donné est donné à la conscience [*Erlebnis*] et, d'autre part, à l'expérience de l'agir [*Ausserung*]. Autrement dit, tout travail d'interprétation implique intégralement l'existence de l'homme; le grand principe diltheyen, comprendre la vie à partir d'elle-même, comporte également ce sens: la compréhension engage l'existence. Dans la compréhension s'appellent réciproquement la conscience de soi (toute interprétation est auto-interprétation) et l'expérience de l'agir dans le monde (la compréhension est l'action à l'envers).

3/ C'est pourquoi la connexion entre l'expérience vécue, l'expression et la compréhension, peut, enfin, être considérée comme moyen de contrôle de l'objectivité de l'interprétation. Dilthey conçoit l'herméneutique comme méthodologie des sciences humaines tout en reconnaissant que c'est Droysen qui, «le premier a exploité la théorie herméneutique de Schleiermacher et de Boeckh pour la méthodologie»¹. L'herméneutique est alors soumise au régime épistémologique et doit elle-même «déterminer le degré d'universalité accessible à la compréhension, en partant des formes logiques de celle-ci»². A travers une logique herméneutique, se voit ainsi esquissée la solution du problème universel de la relation de la connaissance scientifique et de l'expérience quotidienne³. Les sciences, aussi bien celles de l'esprit que celles de la nature, font dériver leurs concepts, même les plus abstraits, de ce fond de la conscience que constitue l'expérience vécue [*Erlebnis*]; dans les sciences humaines «une cohésion se maintient entre vie et science, en vertu de laquelle le travail de formation des idées qu'accomplit la vie reste fondamental pour la création scientifique»⁴.

1. GS VII, 114, CE 3, 68.

2. GS VII, 218.

3. GS VIII, 79-80, F VIII, 99-101.

4. GS VII, 136, CE 3, 90-91.

Un scientisme inapproprié ou des interprétations illégitimes peuvent donc être démasqués par le procédé d'authentification consistant dans un essai pour les insérer dans ces structures de l'existence humaine. «Ce n'est pas une démarche conceptuelle qui constitue le fondement des sciences humaines, mais la saisie d'un état psychique dans sa totalité et la capacité de le retrouver en le revivant [*im Nacherleben*]. C'est la vie qui saisit ici la vie, et la force avec laquelle sont accomplies les deux opérations élémentaires des sciences humaines est la condition préalable pour que la perfection soit atteinte dans chaque partie de ces sciences.»¹

4/ A ces trois fonctions de la structure de l'expérience vécue, de l'expression et de la compréhension: repérage de l'objet des sciences humaines, modèle de réflexivité et moyen de contrôle des interprétations, s'en ajoute parfois chez Dilthey une quatrième, qui n'a plus un sens épistémologique, mais exprime plutôt une vision du monde [*Weltanschauung*] romantique de la plénitude retrouvée du réel dans laquelle Dilthey lui-même fut encore largement immergé. Selon ce même critère, ne seraient alors considérés comme valables, significatifs et dignes d'étude que les objets des sciences humaines dans lesquels se seraient tangiblement exprimés des valeurs et des projets; d'autres, par exemple résultats de simples calculs politiques ou de concours de circonstances fortuites, ne résisteraient pas à la sélection effectuée par le chercheur, alors que rien n'empêche qu'ils aient une importance considérable dans l'histoire. Cette vision de la plénitude de l'existence humaine coïncide avec l'influence sur Dilthey de la morale protestante que l'on peut déceler dans sa conviction que les liens sociaux les plus forts et les plus durables sont ceux qui ont l'authenticité comme fondement: «Partout où s'étend la communauté en général, l'authenticité [*Wahrhaftigkeit*] comme coïncidence de l'intérieur et du

1. GS VII, 136, CE 3, 90.

mot est la condition du contact entre les hommes. La conscience morale de la valeur de l'authenticité vient du fait que l'établissement des liaisons entre les hommes est entièrement fondée sur la manifestation de l'intérieur dans l'extérieur. L'authenticité est la condition générale (...) [et] le fondement propre de la vie sociale et morale.»¹ La structure : expérience vécue-expression-compréhension n'est plus alors utilisée comme procédé d'authentification, mais devient une valeur d'authenticité.

Causalité, ensemble actif et signification

L'homme n'est jamais transparent à soi-même et le chercheur n'est jamais libre de présupposés qui, malgré lui, expriment son époque. «Toute vie individuelle reçoit son contenu essentiel du fond du processus historique.»² Pourtant l'importance attribuée par Dilthey à la valeur d'authenticité dans l'étude de la culture ne doit pas être confondue avec le travail des concepts que sa pensée effectue. Aussi Gadamer se trompe-t-il en attribuant à Dilthey le principe schleiermacherien selon lequel «comprendre est d'abord s'entendre»³. La compréhension s'enracine selon Dilthey dans la vie, qui est le principe d'activité, et elle est originairement l'agir à l'envers. (Heidegger situera la racine du comprendre dans l'être-là en tant que mode spécifique de l'existence, Husserl la repérera dans le monde ambiant et Merleau-Ponty dans la corporéité.) Puisqu'il transforme le monde par ses actions et puisqu'il apprend à prévoir les résultats de son comportement en face de lui, l'homme comprend le monde instinctivement dans le même geste par lequel il constate sa réalité. La compréhension signifie donc une capacité de ramener à

l'unité, unité d'abord vécue puis réfléchie, les relations entre les motifs, les intentions et les résultats perceptibles de l'agir dans la sphère matérielle des objets et dans la communauté des hommes. A partir de cette compréhension intuitive qu'implique l'agir vont se déployer toutes les formes supérieures de la compréhension. «Les formes élémentaires du comprendre (...) sont comme des caractères écrits dont la composition rend possibles ses formes supérieures.»⁴

Même si la culture est «noyée» dans la nature² et si la nature en est le «soubassement» et le «matériau»³, la liaison élémentaire des phénomènes dans la réalité de la culture («monde de l'esprit») n'est donc pas de type causal. En l'opposant à la causalité, car elle «produit des valeurs et réalise des fins», Dilthey appelle cette liaison *Wirkungszusammenhang*⁴. Si l'on peut admettre la traduction de ce terme par «ensemble actif» ou «ensemble interactif», l'on ne doit toutefois pas oublier que l'idée d'«ensemble» implique à la fois totalité et connexion. L'ensemble actif est un type de liaison originnaire entre les moments du monde de l'esprit, irréductibles les uns aux autres, que sont la position des valeurs, la réalisation des fins et l'appréhension des objets, trois moments qui correspondent à l'anthropologie classique selon laquelle l'homme possède trois facultés, la faculté de sentir (valeurs), de vouloir (fins) et de connaître (représentations). L'originalité de Dilthey consiste ici à admettre que ces facultés s'interpénètrent dans toutes les activités et expériences de l'homme, et en particulier que les représentations ne sont possibles que comme dégagement des articulations immanentes à partir d'un fond sensible de la conscience. L'homme *agissant* vit dans le

1. GS X, 80-81.
2. GS XVIII, 183.
3. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 183.

1. GS VII, 207.
2. GS VII, 146, Œ 3, 100.
3. GS VII, 119, Œ 3, 72-73.
4. GS VII, 153, Œ 3, 106.

monde qui est lui-même *actif* (ensemble actif): «Les sujets logiques dont il est question dans l'histoire sont aussi bien des individus que des communautés et des ensembles.»¹ Il existe une relation, ou plutôt une interaction, entre ces sujets logiques et la compréhension. Les valeurs et les projets visent à s'imposer et, par leur réalisation ou éclipse, se modifient sans cesse les configurations de moments constitutifs de l'ensemble actif. La compréhension de la réalité sociohistorique suit le rythme de ces modifications: la signification des phénomènes de la culture a un caractère dynamique.

«La science même de l'histoire associera toujours la description, la connaissance causale et le jugement»²; en effet, les relations entre les moments de l'ensemble actif (motifs de l'agir, détermination de la volonté et perception des objets et de leur transformation sous l'effet de l'action), ainsi que les relations entre les «sujets logiques de l'histoire», n'ont pas le caractère de connexions exclusivement causales. Comment donc appréhender ces relations complexes, comment les sciences humaines peuvent rendre compte de ces connexions? C'est dans la réponse à ces questions que convergent chez Dilthey deux séries de réflexions, celle sur l'ensemble actif et celle sur la signification. *Ce système de connexions complexes dans la société et dans l'histoire (ensemble actif) ne peut être appréhendé qu'à travers la catégorie de la signification qui est la mise en discursivité des relations entre les différentes parties de la réalité sociohistorique.* «La signification est une catégorie englobante à travers laquelle on peut appréhender la vie.»³ La vie est chez Dilthey essentiellement historique au sens de *Geschichte*; en effet, l'histoire elle-même est à la fois science [*Historie*] et mémoire. Si les projets et les fins correspondent à

l'avenir, les valeurs (éprouvées dans les sentiments) au présent, la signification, elle, désigne la dimension passée du temps¹. «Puisque l'histoire [*Geschichte*] est ressouvenir et puisque la catégorie de la signification appartient à ce ressouvenir, elle est la catégorie la plus spécifique de la pensée historique»² en général. En effet, ce n'est que dans le ressouvenir que l'on peut ramener à l'unité un monde historique avec ses fins et ses valeurs, pour en former un tout cohérent et ayant un sens. «Parti de l'histoire»³, Dilthey accorde une certaine primauté à la dimension temporelle du passé, ce qui coïncide logiquement avec l'importance qu'il a attribuée à la catégorie de la signification. Or, la méthode construite précisément pour appréhender la signification est l'herméneutique, dont Dilthey explore l'histoire et le dispositif depuis ses études chez et sur Schleiermacher. Par conséquent, la «méthode herméneutique et la méthode critique qui y est liée (...) sans lesquelles aucune science humaine n'est possible»⁴, se voient dotées d'une nouvelle tâche cognitive, consistant à expliciter la signification de la réalité sociohistorique dans une démarche critique, c'est-à-dire transcendantale, et elles deviennent ainsi les méthodes spécifiques des sciences humaines.

1. GS VII, 135, Œ 3, 90.

2. GS V, 267, F V, 272.

3. GS VII, 232.

1. Sur l'analyse de la temporalité chez Dilthey, voir: D. Carr, *Künftige Vergangenheit. Zum Vorrang der Zeitdimensionen bei Husserl, Dilthey und Heidegger*, in DP, p. 425 sq.

2. GS VII, 202.

3. GS V, 10, Œ 1, 20.

4. GS V, 262, F V, 267.

La doctrine de la signification

« La catégorie de la signification a manifestement une connexité particulièrement proche avec la compréhension. Nous devons maintenant chercher à l'appréhender. »¹

Signification et compréhension

La signification reste invariablement définie chez Dilthey comme un réseau de rapports entre les parties et le tout², ce qui est habituel dans la tradition herméneutique³. Dans *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* (1910), son ultime tentative systématique, Dilthey écrit : « La compréhension d'une partie du cours de l'histoire n'atteint sa perfection que grâce à la relation de la partie au tout, et la vision historico-universelle de la totalité présuppose la compréhension des parties qui y sont réunies. »⁴ Lorsqu'il s'agit du sens de la vie ou dans la vie, c'est la même définition qui reste en vigueur : « La catégorie de la signification désigne le rapport des parties de la vie au tout, tel qu'il est fondé dans l'essence de la vie. »⁵ Par conséquent, toutes les manifestations de la vie [*Lebensäußerungen*] peuvent devenir objet de la compréhension et de l'interprétation, à commencer par la mimique et jusqu'à l'écriture, en passant par les œuvres d'art et les guerres⁶. L'originalité de la doctrine dil-

theyenne de la signification consiste dans son refus de réduire ces parties et ce tout à de purs concepts et représentations, à la signification pure ou à la spécification du signifié¹. La signification est, certes, le rapport des parties au tout, mais rapport appréhendé dans la structure de la vie, ce qui implique non seulement des usages historiquement déterminés, mais aussi, d'une part, la position des valeurs, normes et motifs, que seule la faculté de sentir peut éprouver, et, d'autre part, la réalisation des désirs, intentions et fins, que seul le vouloir peut produire². La signification consiste donc dans les rapports qu'une partie entretient avec les autres parties, ainsi qu'avec le tout, au sein d'une structure que Dilthey appelle ensemble actif, c'est-à-dire une connexion particulière entre concepts, valeurs et fins que l'on peut considérer comme relativement autonome. En effet, valeurs et fins y étant immanentes, cet ensemble a le caractère téléologique, mais il a son centre en lui-même³. Il est orienté vers la réalisation des fins et sur l'injection des normes dans la réalité : le concept diltheyen de l'ensemble actif réabsorbe et réinterprète la problématique kantienne de la finalité. Pour Kant, qui étudie la nature organique, la finalité n'appartient pas à la détermination du concept de l'objet, mais constitue un principe subjectif de la faculté de juger, nécessaire pour pouvoir penser un être organisé. Kant : « Nous introduisons, dit-on, les causes finales dans les choses, et nous ne les tirons pas, pour ainsi dire, de la perception que nous en avons. »⁴ Si, dans la nature organique, la finalité n'est donc admise que comme concept

1. GS VII, 234.

2. *Introduction aux sciences de l'esprit*, 1883, GS I, 48-49, Œ 1, 207 ; *Naissance de l'herméneutique*, 1900, GS V, 324-325, Œ 7, 300 ; *Les différents types que revêtent les conceptions du monde et de la vie*, 1911, GS VIII, 83, F VIII, 105.

3. GS XIV, 603.

4. GS VII, 152, Œ 3, 105.

5. GS VII, 233.

6. Cf. *Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen*,

1910, GS VII.

1. Cf. A. Kremer-Marietti, « Dilthey (1833-1911) », in *Dictionnaire des philosophes*, sous la rédaction de D. Huisman, Paris, PUF, 1984, p. 750.

2. Sur l'anthropologie diltheyenne, cf. en particulier GS V, 372-375, F V, 372-374.

3. GS VII, 138, Œ 3, 92.

4. E. Kant, *Critique de la faculté de juger* (1790), « Première introduction... », trad. J.-R. Ladamiral, M. B. de Launay, J.-M. Vaysse, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1985, t. II, p. 874, note.

régulateur, c'est-à-dire comme finalité sans intention, dans la culture la causalité téléologique est au contraire considérée comme un fait réel, à l'origine duquel on trouve des choix, des décisions et des projets libres. Toute théorie de l'agir doit rendre compte de la téléologie. « Quel fait merveilleux ! – s'exclame alors Dilthey. La relation qui s'établit entre la fin, la fonction, et la structure, relation qui, dans le domaine des êtres organiques, ne guide la recherche que comme un moyen de la connaissance, introduit à titre d'hypothèse, est ici un fait vécu, démontrable historiquement, un fait accessible à notre expérience de la société. »¹ Pour connaître de l'intérieur le monde de l'esprit à travers le procédé du revivre, le sujet se propose de retrouver les valeurs et les fins qui sont celles de ce monde. Or, « toute liaison psychique structurelle a un caractère téléologique »² et « agit téléologiquement, c'est-à-dire vers l'aspiration et vers le développement »³. Lorsque la polarisation d'une structure psychique et celle d'un monde de l'esprit coïncident, lorsque les normes culturelles convergent avec la hiérarchie de valeurs de l'individu, à ses choix, à son style de vie et ses comportements, alors la compréhension réussit spontanément. Dans le cas contraire, elle *peut* rater son objet : soit qu'elle n'y adhère pas du tout et son objet reste alors incompréhensible, soit qu'elle n'ait qu'un faible degré d'objectivité et son objet est alors mal compris. Or, « notre effort pour reconstruire et revivre se heurte à une structure interne qui a pour centre le point autonome et non conditionné où le sentiment s'estime satisfait »⁴. Lorsque l'interprétation se veut méthodique et vise à contrôler épistémologiquement ses résultats, elle est donc obligée de chercher à faire coïncider l'historicité de la conscience

1. GS I, 71, Œ 1, 230.

2. GS V, 373, F V, 373.

3. GS VII, 268.

4. GS V, 113, F V, 118.

avec l'histoire de l'esprit. L'implication réciproque de la vie humaine et de l'histoire conditionne aussi l'appréhension du sens.

« C'est avant tout dans leur relation à la vie, à ses valeurs et à ses fins, à la place que quelque chose y occupe, que les parties du cours de la vie ont une signification. Des événements historiques ne deviennent donc signifiants que dans la mesure où ils sont éléments d'un ensemble actif, en collaborant avec d'autres parties pour réaliser valeurs et fins de la totalité. »¹ La raison historique se constitue à travers le mouvement circulaire d'explicitation mutuelle entre l'étude de l'histoire et l'analyse de la conscience.

La signification est une donnée immanente à la conscience du fait même que toute donnée de la conscience se présente dans une connexion [*Zusammenhang*] : rien n'est séparé en elle. Le sens exprime l'unité vécue des rapports inhérents des parties au tout. Puisque la structure psychique a un caractère téléologique et puisque rien n'est séparé dans la conscience, la signification des faits psychiques est intimement liée aux valeurs et donc aux états affectifs : la conscience est toujours orientée selon le principe de finalité². La faculté de pensée pure est une fiction, car la pensée n'est jamais transparente à elle-même. Ses présupposés sont de deux ordres : les uns sont consécutifs à l'implication de la conscience et de l'histoire, les autres procèdent de l'implication dans la conscience des représentations, des sentiments et des volitions. Soit, subrepticement, un autre pense en moi, soit, inconsciemment, je pense ce que je désire. Afin de mettre en évidence les présupposés de ce dernier type, il faut appréhender la manière dont « la perception et la pensée se relie à des pulsions et à des sentiments, et ceux-ci à des actes volontaires »³. Autrement dit, la critique des concepts doit

1. GS VII, 168, Œ 3, 119.

2. GS V, 111, F V, 116.

3. GS VIII, 180, Œ 1, 28.

prendre en compte le devenir de la vie. C'est l'analyse descriptive de la conscience qui apporte sa contribution à la mise en évidence de ces présupposés : « Je porte ma disposition d'esprit au niveau de la conscience distincte, écrit Dilthey. Je mets en relief ce qui est impliqué dans cette structure, je l'isole. Tout ce que je mets ainsi en relief est contenu dans l'expérience vécue elle-même et par là seulement éclairé. »¹ Originellement présent dans le vécu, le sens – unité immédiate des relations entre divers moments de la structure psychique – est ensuite mis en évidence, rendu intelligible et explicite. La compréhension est appréhension du sens et l'acte de ramener la signification à l'unité. L'interprétation est appréhension de la signification dans l'enquête historique et la mise en discursivité du sens. Ces relations se croisent, se recoupent et s'impliquent les unes les autres.

La proximité de la signification et de la compréhension a son origine dans la vie elle-même, au sein des structures de la conscience ; signification et compréhension en sont des déterminations. En effet, d'une part, la compréhension est l'élargissement de l'expérience vécue [*Erlebnis*]², mais « l'expérience vécue est une unité dont les parties sont liées par une signification commune »³. D'autre part, la signification exprime les rapports factuels des parties au tout dans une œuvre d'art ou dans une époque historique, mais tout ce qui existe pour moi, y compris les relations des parties au tout, « a pour condition la plus générale de m'être donné comme fait de ma conscience »⁴. La signification se constitue donc dans la conscience sur le fond de l'expérience vécue et est mise en rapport avec la compréhension à travers elle. Pourtant, la signification n'est pas indépendante de la

vérité visée par les sciences humaines : vérité, sens et compréhension sont indissociables¹. La vérité d'une œuvre ou d'une action humaine ne peut jamais être expliquée comme entièrement conditionnée par le contexte historique ou comprise simplement comme représentative d'une époque², car les œuvres puisent une part de leur signification dans l'expérience existentielle de l'homme. Or, Dilthey entrevoit le développement des sciences humaines comme conditionné précisément « par l'élargissement de la compréhension à toute l'objectivation de la vie »³. La signification est donc déterminée par les structures (ensembles actifs) de la réalité sociohistorique dont le dégagement nécessite une recherche proprement historique, mais elle se constitue dans la conscience. La signification et la vérité, l'interprétation et l'explication se conditionnent donc réciproquement.

La doctrine de la signification est la clé de voûte de la philosophie de Dilthey. Elle focalise trois dimensions : conditionnement de la signification par les structures sociohistoriques, constitution du sens dans la conscience et temporalité de toutes les relations signifiantes. Nourrie de diverses recherches parallèles, affirmée par la réflexion transcendantale, cette doctrine constitue l'aboutissement logique et conséquent de toute sa pensée et éclaire rétroactivement les éléments présents dans ses recherches dès leurs débuts. Le noyau de cette doctrine s'énonce ainsi : « L'essence des relations signifiantes [*Bedeutungsbeziehungen*] consiste dans les rapports contenus dans le parcours à travers le temps de la forme d'une certaine vie sur la base de la structure de la vie, sous les conditionnements du milieu. »⁴

1. GS VII, 139-140, Œ 3, 94.

2. GS VII, 145, Œ 3, 99.

3. GS VII, 234.

4. GS V, 90, F V, 95.

1. Voir *infra* le chap. « Connaissance : sens et vérité ».

2. GS I, 359, Œ 1, 308.

3. GS VII, 131, Œ 3, 86.

4. GS VII, 234.

La doctrine diltheyenne face aux critiques. — Cette définition permet de situer la doctrine diltheyenne de la signification par rapport à d'autres conceptions et d'écarter certaines critiques adressées à Dilthey, qui lui ont trop souvent prêté un concept de sens étranger à sa pensée.

Premièrement, le sens n'est pas identique chez Dilthey à une intention de l'auteur et il ne dérive pas non plus simplement de la genèse de l'expression comme contenu psychique¹. Cette interprétation s'enracine dans une idée mal comprise de la «compréhension psychologique», introduite par l'herméneutique schleiermacherienne qui, en plus de la compréhension de la langue en tant que telle («compréhension grammaticale»), se proposait de comprendre aussi l'usage individuel de la langue par celui qui s'exprime. Or, l'interprétation qui identifie le sens au contenu psychique et qui contribua pendant longtemps à la mauvaise renommée de l'herméneutique de Dilthey, effectue le glissement entre la compréhension d'une façon individuelle de s'exprimer et la compréhension de l'individu s'exprimant. La «compréhension psychologique» telle que Schleiermacher la conçoit est déterminée par l'objet du comprendre et ne vise pas la substitution des méthodes psychologiques aux méthodes herméneutiques. Il est à ce propos significatif que ce soit précisément la *Psychologie comparée...* (1895-1896) qui renvoie à l'herméneutique comme à son complément méthodiquement indispensable aux sciences humaines. *La psychologie comparée. Contribution à l'étude de l'individualité* explore, quant à elle, la façon dont les termes individuels apparaissent à la conscience. Ses conclusions présentent l'indivi-

1. H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 228 sq.; H. Anz, «Hermeneutik der Individualität. Wilhelm Diltheys hermeneutische Positionen und ihre Aporien», in *Hermeneutische Positionen* (sous la rédaction de H. Birus), Göttingen, Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1982, p. 63; P. Ricœur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth, Texas Christian University Press, 1976, p. 22; P. Ricœur, *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 86.

duel comme moment du processus d'individuation des termes universels (types) dans le «jeu des variations»: l'individuel se dresse «sur la base de toutes les similitudes»¹. L'appréhension de l'individuel n'est pas une saisie immédiate de contenus psychiques, mais implique une série de médiations et appelle donc l'herméneutique. Franz Mussner peut donc constater que, par rapport à la tâche de la «compréhension psychologique» ainsi entendue par Schleiermacher, le reproche que Dilthey s'est attiré à ce propos d'avoir psychologisé l'herméneutique est «bien immérité»². Quant à l'emploi du terme psychologie, il reflète encore sa signification comme science philosophique de l'esprit, dominante dans la première moitié du XIX^e siècle, avant que le terme ne soit exclusivement attaché à la psychologie comme science positive. C'est pourquoi la traduction du terme *Geisteswissenschaften* (rendre ici par «sciences humaines») comme «sciences de l'esprit», adoptée par les éditeurs français des *Œuvres*, est justifiée dans la mesure où elle rend tangible la correspondance intime qui confère à l'idée de la psychologie le sens d'une science de l'esprit.

Deuxièmement, la doctrine diltheyenne de la signification conceptualise les relations entre la vie comme énergie [*Kraft*] et la vie comme signification [*Bedeutung*]³. Loin de négliger les rapports de force dans l'espace social et leur solidarité avec la signification des œuvres humaines, elle ne peut pourtant pas être ramenée au nominalisme d'une sociologie de la domination. Au contraire, l'interprétation de la culture implique le choix d'un point de vue, admis au nom de valeurs, que l'exégète doit avouer

1. GS V, 270, FV, 274.

2. F. Mussner, *Histoire de l'herméneutique* (1970), trad. T. Nieberding, M. Massart, Paris, Éditions du Cerf, «Histoire des dogmes», 1972, p. 22.

3. Cf. les analyses classiques par G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl* (1930), Stuttgart, B. G. Teubner, 1967, p. 158 sq. et par O.-F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung...*, *op. cit.*, p. 124 sq.

pour justifier sa démarche. La connaissance des sciences humaines n'atteint jamais à une neutralité théorique, mais implique toujours un parti pris du chercheur. Deux siècles après la Révolution française, sa signification historique dépend encore toujours du point de vue de l'historien. « Une théorie de la connaissance qui ne supposerait aucune condition préalable est une illusion. »¹ Dilthey est conscient de ces engagements. Non seulement on ne peut, mais encore on ne doit pas rester neutre et sans opinion ; cependant, l'interprétation méthodique de la société et de l'histoire tend au dévoilement des présupposés qu'elle enveloppe. Ancré dans les valeurs du romantisme, Dilthey compte, aux côtés de Friedrich Nietzsche et de John Ruskin, parmi les précurseurs de la critique de la culture de masse, de la démocratisation de l'art et de la commercialisation de la culture. « Dans cette anarchie, l'artiste perd l'appui de la règle, le critique est renvoyé à son sentiment personnel, le dernier critère d'appréciation qui lui reste. Le public est souverain. Les masses qui se pressent dans des salles d'expositions colossales, dans des théâtres de toutes dimensions et de tout genre ainsi que dans des bibliothèques de prêt, font et défont les renommées d'artistes. »² Le sens des œuvres ne peut résulter d'une simple convergence d'opinions exprimées par le public de masse.

Troisièmement, le sens n'est pas identifié chez Dilthey à la place ultime et définitive d'une œuvre dans l'histoire, selon le principe de la dialectique hégélienne. D'abord, parce que, en admettant une structure sous-jacente de la raison universelle, identique au réel, une telle conception transgresse le principe d'immanence selon lequel la vie doit être comprise à partir d'elle-même. Ensuite, parce que ni totalité ni parties ne doivent être considérées comme définitivement établies : la première à cause de la

1. GS V, 150, F V, 156.
2. GS VI, 104, Œ 7, 31.

temporalité de l'histoire¹, les secondes à cause du caractère infini de la tâche qu'est la compréhension, « non seulement dans le sens où elle exige toujours des travaux scientifiques plus vastes, mais parce qu'elle est insoluble de par sa nature »². Selon Dilthey l'intention de Hegel est, certes, profonde : attribuer à chaque forme et époque leurs valeurs spécifiques en les replaçant dans l'ensemble de l'histoire et en définissant leurs fonctions particulières dans l'évolution de l'humanité. Chaque partie de la réalité serait ainsi appréhendée avec sa signification propre. Mais lorsque le système l'emporte sur l'historicité, l'herméneutique de Hegel manifeste une contradiction et « pas seulement sa méthode, mais aussi l'esprit métaphysique lui-même qui trouve qu'on peut, en fin de compte, exprimer la structure du monde par des formules conceptuelles logiques et par une méthode consistant à les déduire logiquement les unes des autres. De là résulte que, seule, la philosophie aura le dernier mot dans l'évolution de l'esprit, car elle est la raison qui se conçoit elle-même (...). De là découle encore que la structure de l'histoire de la philosophie surgit du système lui-même »³. A cette raison qui se conçoit elle-même, Dilthey oppose sa critique de la raison historique articulée sur la doctrine de la signification. Dans l'herméneutique hégélienne le système annule « l'historicité [*Geschichtlichkeit*] de la conscience humaine comme sa propriété fondamentale »⁴ et comme sens le plus profond du monde de l'esprit.

La doctrine de la signification éclaire de manière récapitulative l'unité de la philosophie diltheyenne et désigne la place et la signification des diverses recherches qu'elle a menées dans son long cheminement. La parution des *Recherches logiques* de Husserl a, certes, constitué pour

1. GS VII, 233.
2. GS VII, 225.
3. GS VIII, 127, F VIII, 160.
4. GS VIII, 38, F VIII, 50.

Dilthey une nouvelle impulsion intellectuelle, mais sa propre conception est restée souverainement originale. Selon Plessner, c'est en s'opposant à l'esprit platonisant des *Recherches logiques* que Dilthey s'est tourné vers la solution herméneutique de la fondation de la philosophie¹. C'est en particulier par le conditionnement historique et culturel de la signification qu'elle se distingue radicalement de la première phénoménologie de Husserl et de l'herméneutique phénoménologique de Heidegger. Dilthey, lui aussi, situe l'origine du sens auprès des choses, mais de celles-ci il propose une interprétation historique : toute relation symbolique est immanente à la réalité sociohistorique.

Signification et biographie

Les trois dimensions de sa doctrine de la signification contenues dans la caractéristique de la relation signifiante : 1/ temporalité, et 2/ constitution du sens par la conscience, 3/ dans l'horizon des structures sociohistoriques, sont en même temps autant d'articulations de la biographie. En effet, la conception que Dilthey s'en fait implique l'éclaircissement des rapports entre la conscience (auto-interprétation) et le contexte sociohistorique au sens le plus large du terme (études d'histoire universelle [*allgemeinhistorischer Horizont*])². Or, le sens de la vie n'apparaît que dans le souvenir³, ce qui implique, déjà chez Dilthey, « la solidarité du récit et des sciences historiques »⁴. Par conséquent, « l'autobiographie est autoréflexion [*Selbstbesinnung*] de l'homme sur le parcours de sa vie, exprimée dans une forme littéraire »⁵. La signifi-

1. H. Plessner, *op. cit.*, p. 235.

2. GS VII, 250.

3. GS VII, 202.

4. R. Aron, *op. cit.*, p. 103-104.

5. GS VII, 200.

tion et l'autobiographie coïncident alors, car les catégories de la vie, dont la signification, sont « conditionnées par le point de vue à partir duquel est saisi le parcours de la vie à travers le temps »¹.

Tous ces éléments apparaissent aussi dans le travail de l'interprétation de la culture. Lorsque, par exemple, Dilthey réfléchit sur la question de savoir quelle est « la fonction de l'art dans l'économie spirituelle de la vie humaine », la nécessité d'une autoréflexion comme faisant partie de la démarche apparaît clairement dans sa réponse : « Pour autant que cette question admette une solution plus rigoureuse, celle-ci doit être recherchée dans la combinaison de l'analyse des impressions et de l'étude historico-sociale de l'art. Mais il y a là encore un point où les efforts de l'analyste de l'impression risquent de faire naître un cercle vicieux. Une quelconque attitude subjective face à l'art, une idée sur sa signification intérieure oriente leurs travaux, même lorsqu'ils n'ont aucune conscience de tels présupposés. »² Le travail de l'interprétation est donc toujours en même temps une auto-interprétation. Puisque l'autobiographie, qui est justement ce travail d'auto-interprétation, part déjà toujours d'une certaine compréhension intuitive de la culture, elle implique la mise en évidence des présupposés de cette première compréhension inconsciente et, à l'arrivée, une interprétation méthodique de la culture. Au sens où Dilthey conçoit l'autobiographie, elle fait partie de toute interprétation de l'histoire.

Puisque la structure de l'autobiographie (de la biographie en général) converge avec la structure dans laquelle apparaît le sens, Dilthey s'est d'abord amplement servi de la première pour expliciter la seconde. C'est en ce sens que Habermas a pu dire de lui qu'il a introduit la catégorie de la signification à travers la bio-

1. GS VII, 201.

2. GS VI, 265-266, *Œ* 7, 200.

graphie¹. Déjà en 1875 Dilthey affirme que «cette exploration rétrospective d'une individualité est une des opérations les plus élevées de l'entendement historique»². Mais ce n'est pas parce qu'elle est la meilleure façon d'écrire l'histoire que «la biographie expose ainsi le fait historique à l'état pur, totalement, dans son effectivité»³. Il suffit de lire les travaux historiques de Dilthey, sans oublier que sa renommée s'est d'abord établie sur celle de l'historien subtil et vertueux de la culture intellectuelle, pour se convaincre que, dans ses travaux historiques, il ne pratique pas lui-même une démarche biographique. Or, «si un couteau est aiguisé, c'est en coupant qu'on l'éprouve le mieux, dit-il. La fécondité d'une méthode ne peut finalement être établie que par la manière dont elle rend possibles les découvertes»⁴. La biographie n'est donc pas pour Dilthey une directive de recherche; il s'y intéresse pour des raisons théoriques. En effet, comment peut-on accéder à la compréhension et à la connaissance du monde sociohistorique sans passer par l'individu qui le crée⁵, puisque «l'individu est un point de croisement des systèmes de culture, des organisations dans lesquels son être est entremêlé»⁶? C'est que «la possibilité de la biographie en tant que travail scientifique repose précisément sur le fait que l'individu n'est pas opposé au monde historique dans un jeu de forces sans limites: la sphère où il vit est l'État, la religion, la connaissance, bref, un système singulier de la vie ou un ensemble de tels systèmes. La structure interne de cet ensemble est celle que l'individu assimile à partir de ces systèmes; elle forme et détermine le sens [*Richtung*] de

1. J. Habermas, *Connaissance et intérêt* (1968), trad. G. Cléménçon, Paris, Gallimard, «Tel», 1986, p. 188.

2. *GS* V, 68, *Œ* 1, 83.

3. *GS* I, 34, *Œ* 1, 191.

4. *GS* V, 42-43, *Œ* 1, 56.

5. *GS* VII, 251.

6. *Ibid.*

ses actions: les interventions dans l'histoire partent des possibilités contenues dans cette structure interne à un moment historique donné»¹.

L'autobiographie est la constitution originaire du sens de l'histoire; racontée par l'individu lui-même, elle est ce type d'histoire particulière à partir duquel on accède à la compréhension de l'histoire. De la même manière que s'impliquent réciproquement chez Dilthey, d'une part, la psychologie (où l'on passe sans discontinuité d'une pensée à l'analyse de la conscience) et, d'autre part, l'herméneutique, s'impliquent aussi l'autobiographie et la science de l'histoire. La signification philosophique de l'autobiographie tient au fait qu'à travers elle l'expérience de la vie devient discours, l'appréhension du sens se déploie en signification. L'autobiographie joue donc un rôle régulateur par rapport à l'interprétation, car, par son intermédiaire, on saisit la constitution du sens des œuvres et des actions dans l'histoire.

Connaissance: sens et vérité

Dans les sciences humaines, la connaissance est toujours guidée par un certain sens que l'on prête préalablement à l'objet étudié. «Faits et normes étant indissolublement unis, leur liaison se retrouve à travers toutes les sciences humaines. (...) [qui] ont une structure telle que la connaissance de l'ensemble de faits correspondants contient en elle les prémisses des normes de celui-ci, et ce précisément parce que cet ensemble implique déjà une évaluation et une finalité.»² En plus, nous commençons notre interprétation à partir d'une représentation de la réalité, qui s'est formée dans une attitude non réflexive et qui est à ce titre toujours susceptible de révision ou au

1. *GS* VII, 248.

2. *GS* V, 267, *F* V, 272.

moins de perfectionnement¹. De même, lorsque l'historien engage ses études, elles sont conditionnées par la production antérieure de la connaissance. Or, dans les sciences humaines l'interprétation du sens *doit être* épistémologiquement contrôlée : il faut donc à l'historien être en même temps un philosophe. Et inversement, il faut au philosophe être en même temps un historien², et non seulement historien de la philosophie, car le développement de l'histoire de la philosophie dépend des progrès des sciences expérimentales, ce que Comte a déjà démontré de manière convaincante³. Une circularité logique s'engage dans laquelle les sciences humaines produisent la connaissance à partir d'un sens préalable (leurs présupposés) et en même temps interprètent le sens à partir de la connaissance. « C'est sur l'expérience vécue et la compréhension que reposent les vérités de ces sciences. Mais la *compréhension* à son tour *présuppose* l'utilisation des *vérités* des sciences de l'esprit. »⁴

La vérité et le sens s'impliquent l'une l'autre. La vérité s'enracine dans le sens et laisse sur lui son empreinte. « Comme la philosophie de l'histoire prétend exprimer dans la formule qu'elle produit toute l'essence du cours du monde, elle veut en même temps que l'ensemble des causes, exprimer aussi *le sens du cours de l'histoire*, c'est-à-dire sa valeur et son but. »⁵ Dilthey maintient une corrélation étroite entre connaissance et vérité ; la vie peut avoir un sens, la connaissance peut être vraie. La vie est l'objet de la compréhension, la vérité est la visée de la connaissance. La connaissance, notamment celle de l'histoire, n'est pas indépendante du sens enveloppé par la situation existentielle du savant ; le sens de la vie n'est pas indépendant des connaissances dont dispose l'humanité.

1. GS V, 373, F V, 373.

2. GS V, 36, Œ 1, 48.

3. GS VIII, 131, F VIII, 165.

4. GS VII, 141-142, Œ 3, 96.

5. GS I, 96, Œ 1, 257.

La conscience historique ne se constituerait pas à l'aube du XIX^e siècle sans l'essor des recherches historiques amorcé encore au XVIII^e. Mais Dilthey ne parle jamais de la vérité de l'existence, car vérité implique une *adaequatio intellectus ad rem*. La vie comprend certes la vie, mais précisément sur le mode qui n'est pas celui de la production de la connaissance, à savoir celui de la synthèse du divers. La vie comprend la vie comme totalité ; la compréhension s'approfondit par la mise en évidence progressive de l'articulation immanente à cette totalité. Le sens n'est donc pas chez Dilthey une modalité spécifique selon laquelle la vérité existerait pour les sciences humaines, comme la philosophie herméneutique l'a plus tard admis. « Tout le pari de la tentative de Dilthey, écrit Sylvie Mesure, aura été – et c'est ce qui en constitue le principal intérêt – de ne pas céder à ce vertige du subjectivisme et de s'efforcer de surmonter les illusions du positivisme historique sans pour autant annuler toute idée de la vérité. »¹ Dilthey maintient le concept de vérité en relation avec la faculté de représentation, alors que la compréhension de la vie par elle-même procède par une décomposition progressive d'une donnée originale et intuitive qui se présente comme totalité. C'est pourquoi la psychologie diltheyenne est une science descriptive et analytique [*beschreibende und zergliedernde Psychologie*]. La vie de l'homme est un tout qui englobe son esprit et son corps ; toute la connaissance et tout le sens se dégagent de cette immanence. « Ce caractère de l'unité vitale, nous l'éprouvons en outre dans le fait que seul ce qui est posé dans sa volonté même peut être une fin, *seul ce dont sa pensée constate la vérité est vrai*, et seul ce qui a une relation positive à son sentiment possède pour elle de la valeur. Le corrélat de cette unité vitale est le corps agissant et se

1. S. Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris, PUF, « Sociologies », 1990, p. 23.

mouvant d'après une impulsion interne.»¹ Dès lors que, depuis le XVIII^e siècle, l'histoire est devenue un nouvel objet de la connaissance², les sciences visent à pointer la vérité dans l'histoire. Et Dilthey de reprocher à Fichte que dans sa «démarche on ne peut trouver que ce que Fichte nomme quelque part une "logique de la vérité historique", et qui ne peut donc signifier [encore] une analyse méthodologique consciente de la science historique»³. Mais la vérité historique ne saurait être confondue avec le sens immanent à l'histoire. Sur le plan pratique, le sens, enracinement de la pensée dans l'existence, détermine l'action possible dans un contexte historique donné. Sur le plan théorique, le sens, présupposé de toute connaissance, porté au niveau de la conscience épistémologique, joue un rôle régulateur dans les recherches historiques: il guide la recherche dès son départ et se trouve progressivement mis en évidence et explicité dans son cours.

On pourrait conférer un sens kantien à cette idée de principe régulateur, si ce n'est qu'elle est admise chez Kant à titre d'hypothèse et Kant se garde bien de l'hypostasier. Or, selon Dilthey, la réalité sociohistorique est connaissable «de l'intérieur»; le caractère empirique du sens – sa réalité – est souligné en plus par la convergence de la structure dans laquelle le sens se constitue avec la structure de la biographie qui, elle aussi, est apparue comme principe régulateur des travaux historiques. C'est donc essentiellement le sens qui est l'élément régulateur dans l'interprétation de l'histoire; la biographie l'est seulement pour autant que sa forme explicite le dévoilement du sens.

Puisqu'il a pris conscience du fait que dans les sciences des êtres organisés l'explication causale ne parviendra jamais à éliminer la finalité, Kant lui a subordonné le

mécanisme¹: la question qui guide la recherche doit être posée en termes finalistes (Lavoisier, 1777: quelle est la fonction des poumons?), la réponse, production proprement dite de la connaissance, doit être mécaniste (dans les poumons le sang absorbe de l'oxygène et rejette de l'acide carbonique: «La respiration est une combustion lente»).

Dans les sciences humaines la situation est comparable, à ceci près que la finalité est ici marquée par l'amphibologie: immanente au monde de l'esprit, elle est originairement un fait de la conscience. «Nous ne pouvons donc isoler le jugement esthétique de la manière dont nous appréhendons cette partie de l'histoire, écrit Dilthey; ce jugement est déjà à la base de l'intérêt qui, en l'arrachant au fleuve de l'indifférence, fait d'une œuvre un objet d'analyse. Nous ne pouvons pas produire une connaissance causale exacte qui exclurait la dimension du jugement. Cette dimension ne peut être isolée de la connaissance historique par aucune sorte de chimie spirituelle, aussi longtemps que le sujet connaissant est un homme complet.»² Toute explication causale dans les sciences humaines s'effectue donc dans le cadre d'une structure téléologique (pressentiment, sens, norme esthétique, projet, etc.), c'est-à-dire par rapport à une compréhension préalable du sens qui guide l'interprétation: «Entre l'interprétation et l'explication, il n'y a pas de limites bien arrêtées, mais seulement une différenciation graduelle, car la compréhension est une tâche infinie.»³ Tel est le sens qu'il faut donner à la formule diltheyenne, à laquelle on a fait tant de publicité, qui oppose l'explication dans les sciences de la nature à la compréhension dans les sciences humaines: «Nous expliquons la nature, nous comprenons la vie psychique» [*Die Natur erklären wir, das See-*

1. GS VII, 159, Œ 3, 111; c'est nous qui soulignons.

2. Cf. GS III, 210-268.

3. GS VII, 110, Œ 3, 64.

1. Cf. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., § 80, p. 1218.

2. GS I, 89, Œ 1, 248.

3. GS V, 336, F V, 337-338.

lenleben verstehen wir]¹. Avec rigueur, Dilthey peut également présenter cette opposition comme celle du connaître et du comprendre [*jene erkennt, diese verstehen*]², sans qu'elle sous-entende une opposition exclusive. Cette distinction désigne, indifféremment, la spécificité de la méthode de ces deux groupes de sciences et de leurs objets respectifs. En effet, alors que la vie ne se présente que comme ensemble finalisé (sens), la psychologie descriptive constate que «c'est la vie même qui révèle les causes»³, car l'ensemble psychique «a pour nous un caractère à la fois téléologique et causal [*zugleich teleologisch und kausal*]⁴ : il enveloppe la liberté et la nécessité. Le jardin de Julie, qui fait croître la nature dans le cadre d'un projet esthétique, les enveloppe lui aussi. C'est pourquoi, il pourrait être ou étudié par un botaniste, et à ce titre connu, ou interprété par un historien de l'art, et à ce titre compris. «Les faits historiques, écrit Sylvie Mesure, qui (...) peuvent (...) être rangés sous la catégorie de causalité (donc peuvent être *expliqués*), doivent aussi (...) être pensés (...) sous celle d'«action» ou d'«acte de volonté», et donc être compris par référence à un projet dont ils seraient la mise en œuvre (autrement dit : ils peuvent être *interprétés* en termes de finalité).»⁵

Les faits historiques *peuvent*, en effet, être *interprétés* en termes de finalité, mais ils *sont toujours expliqués* dans le cadre d'une finalité, même si le chercheur n'en est pas toujours conscient. Dans les sciences humaines la subordination de l'explication au sens n'est donc pas un postulat théorique, mais d'abord la réalité, parfois occultée, de la recherche scientifique, mise en relief par les descriptions diltheyennes de la conscience et par ses analyses historiques de la connaissance. On peut toutefois aussi considé-

rer cette subordination comme postulat théorique ; en tant que telle, elle impose alors à l'interprétation méthodique de l'histoire, précisément, l'exigence de rendre explicite le sens (projet de recherche, jugement de valeurs, normes morales ou politiques, etc.) qui est celui de l'historien, car c'est à ce sens que toute la recherche est subordonnée. Si ce sens préalable, toujours d'ailleurs susceptible de révision, constitue les prémisses de l'enquête historique, ses résultats n'ont pas de valeurs cognitive en soi, mais seulement par rapport à elles, ce qui équivaut à la suppression de la loi logique du détachement (*modus ponens*). «Le processus de la compréhension peut être considéré comme induction, écrit Dilthey. Cette induction appartient à une classe de raisonnements dans lesquels on ne fait pas dériver une loi universelle à partir d'une série incomplète de cas, mais on forme d'eux une structure, un système organisé, qui subordonne des cas particuliers à une totalité.»¹ En supprimant la loi du détachement, l'interprétation limite l'universalité des connaissances historiques. Une herméneutique solidaire de la vérité des sciences humaines doit se constituer en épistémologie de l'interprétation.

Signification et sens

«Les divers états, les diverses personnes ou les divers objets acquièrent une certaine signification [*Bedeutung*] par rapport à l'ensemble de la réalité, et cet ensemble lui-même se voit conféré un sens [*Sinn*].»² La distinction entre ces deux termes, ainsi mise au point, est fondamentale dans l'architecture de la pensée de Dilthey. Si toutefois il les emploie aussi de temps à autre comme synonymes, c'est parce qu'ils désignent deux faces de la même

1. GS V, 144, F V, 150.

2. GS VIII, 82, F VIII, 103.

3. GS V, 265, F V, 270.

4. GS V, 176, F V, 182.

5. S. Mesure, *op. cit.*, p. 104-105.

1. GS VII, 220.

2. GS VIII, 83, F VIII, 105.

chose, deux façons d'appréhender et d'exprimer les rapports entre les parties et le tout : le sens apparaît comme ce qui résume la totalité des rapports constitutifs de la signification.

Le sens global de « l'ensemble de la réalité » peut être dans un premier temps compris comme domination d'un « sentiment vital d'une époque », comme l'a entendu Heinrich Wölfflin, autre disciple de Dilthey¹. Du sens, on met ainsi en évidence la solidarité avec une façon typique d'éprouver et de poser les valeurs. Le sentiment dominant résume alors les motifs fondamentaux, inconscients, plutôt éprouvés que réfléchis, qui portent de manière spécifique l'attention et l'intérêt des hommes de cette époque, orientent leurs choix et leurs projets, et influencent tous leurs comportements. Quant à Dilthey, après avoir décrit la structure de la conscience, il procède à la systématique de ces attitudes instinctives ou intuitives dans sa doctrine des visions du monde². Le sens global d'une culture n'est plus interprété exclusivement par rapport aux sentiments dominants ou aux valeurs typiques, car elle met en rapport une époque donnée avec l'ensemble de la structure psychique pour s'aviser qu'elle ne privilégie, aussi bien dans les actions des hommes que dans leur éducation, que certaines de ses dimensions : « La vision du monde façonne, forme et réforme » [*die Weltanschauung wird nun bildend, gestaltend, reformierend!*]³. Les significations de tous les moments de cette époque doivent donc converger dans cette orientation globale qu'exprime sa vision du monde, car elle constitue un ensemble de pensées, structurellement connexes, permettant de trancher dans chaque

cas, sur la base d'une certaine image du monde, dans la recherche du sens de la vie¹. Cette orientation globale n'est rien d'autre que le sens : une interprétation vécue et inconsciente de la vie. Le sens est une détermination particulière de la structure psychique [*psychische Struktur*] que Dilthey définit comme « relation intérieure, susceptible d'être vécue » [*erlebbare Beziehung*], entre différents faits psychiques².

La doctrine diltheyenne des visions du monde est une dénonciation implicite de l'idée d'assigner à l'histoire une fin *a priori*. Chaque époque, chaque peuple ou seulement une classe sociale, chaque culture ou subculture, ont tous leurs propres valeurs et projets, leur coloration émotionnelle spécifique dans la perception du monde. Le sens exprime une appréhension intuitive de cette diversité multicolore de tendances dont foisonne l'histoire, avec toutes ses époques et toutes ses cultures. « Chaque fois qu'une forte impression s'impose à nous, écrit Dilthey, nous apercevons la vie sous un aspect particulier ; le monde s'offre à nous dans un éclairage nouveau ; à mesure que de telles expériences se répètent et se coordonnent, on voit se former en nous des tonalités affectives [*Stimmungen*] en face de la vie (...), nous voyons la vie toute entière sous une certaine couleur (...) et l'on voit se former des tonalités affectives générales [*die universalen Stimmungen*]. »³ Les tonalités affectives sont des formations complexes de sentiments⁴ qui peuvent donc même revêtir une valeur universelle. Non seulement elles ouvrent un accès au monde à travers son sens, ressenti et compris intuitivement, mais encore elles peuvent posséder une valeur cognitive. Susceptible de résonner avec ces tonalités universelles immanentes à une culture, le sens rend possible

1. H. Wölfflin, *Renaissance et Baroque* (1888), trad. G. Ballangé, Paris, Livre de Poche, 1967, p. 171.

2. Wölfflin suit d'ailleurs cette évolution et substitue l'idée de *Weltanschauung* à celle d'un sentiment dominant ; cf. *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art : le problème de l'évolution du style dans l'Art moderne* (1915), trad. C. et M. Raymond, Paris, G. Monfort, 1992, p. 74 et 151.

3. *GS* VIII, 84, *F* VIII, 105-106.

1. *GS* VIII, 82, *F* VIII, 104.

2. *GS* V, 373, *F* V, 373.

3. *GS* VIII, 81, *F* VIII, 102.

4. *GS* VI, 212-213, *CE* 7, 144.

une appréhension du monde en tant qu'un tout, appréhension incertaine et approximative, mais en même temps immédiate et holiste, c'est-à-dire ayant un caractère de totalité. La signification, elle, serait une spécification du sens : réalisation et interprétation des actions et des projets singuliers. La signification élève à la discursivité le contenu prédiscursif de la conscience (sens) et du monde (*Weltanschauung*) : « La pensée discursive représente le contenu du vécu » [*das diskursive Denken repräsentiert das im Erleben Enthaltene*]¹.

Dilthey postule que le sens et la signification soient maintenus en relation l'un avec l'autre dans la pratique de l'interprète. Le sens est une signification vécue, la signification est un sens explicité. C'est à partir de l'expérience vécue, détermination primitive de la conscience, que se déploie la discursivité de la signification ; le sens est l'unité vécue de la signification. Dans le mouvement de l'interprétation, la signification doit rester en continuité avec la compréhension : « De l'expérience vécue part ainsi une ligne directe qui va des représentations à l'ordre des concepts, au niveau duquel cette expérience est appréhendée par la pensée. Elle est immédiatement éclairée par les opérations intellectuelles élémentaires. Les souvenirs qui l'appréhendent de nouveau ont ici une signification [*Bedeutung*] propre. »²

Lorsqu'on se place sur le plan de l'agir, la signification, en tant que relation factuelle entre les différents moments de la réalité sociale, articule la synthèse que le sujet effectue dans le monde. Puisque l'ensemble psychique acquis, figure inconsciente de la société dans l'individu, assure une certaine constance de ses comportements, ses actions et les significations qui en découlent ne font que spécifier les *possibilités immanentes* au sens global du monde. Ce sens, gravé dans l'ensemble psychique acquis

sous forme d'une disposition à certaines tonalités affectives typiques, est perçu par l'individu comme immanent au monde : en fait, il résume sa vision du monde. La convergence de la signification et du sens, adhésion de celle-là à celui-ci, s'explique chez Dilthey par l'action de l'ensemble psychique acquis qui intériorise une vision du monde partagée par l'individu avec ses contemporains. Au niveau de l'agir, l'ensemble psychique acquis est le moyen terme entre sens et signification. Mais lorsqu'on se place, au contraire, sur le plan de l'interprétation, alors les significations immanentes dégagées du monde socio-historique doivent chercher à rencontrer ce sens originaire qui les lierait toutes dans une cohérence authentifiée par l'expérience vécue. L'adhésion de la signification au sens apparaît alors comme un postulat épistémologique.

La doctrine diltheyenne de la signification associe dans leur racine profonde les deux dimensions du sens : celle qui correspond à l'attitude pratique, où le sens exprime une valeur, un parti pris, un jugement, et celle, relative à l'attitude théorique, qui exprime un libre jeu des représentations. L'une se résume dans une *conviction* que notre vie a un sens – sens vivant, vécu, enraciné dans l'existence même –, l'autre équivaut à la capacité de le désigner ou de le rendre intelligible. Ces deux dimensions enveloppent « le fait global qui constitue la base solide de tout raisonnement sur les sciences de l'esprit [qui] se rapportent au même grand fait : le genre humain »¹ et dans lequel Dilthey repère sans cesse, indissociablement, l'expérience des valeurs, l'intellection des représentations et le dynamisme du désir et du vouloir. C'est pourquoi la signification rend intelligible l'ensemble actif [*Wirkungszusammenhang*] en tant que modèle de l'appréhension de la réalité sociohistorique. Et puisque le concept de l'ensemble actif fut élaboré dans la réflexion transcendantale, la catégorie de la signification

1. GS VII, 218.

2. GS VII, 139, Œ 3, 93-94.

1. GS VII, 79, Œ 3, 31.

bénéficie par son intermédiaire de la même légitimité critique. Dilthey intègre toute la problématique de la compréhension et de la signification ainsi que la démarche herméneutique dans la perspective transcendantale.

En effet, si l'interprétation ravalait le rapport entre les parties et le tout aux seules représentations, la signification et le sens ne coïncideraient pas. Elle produirait une signification que la compréhension ne pourrait pas authentifier par l'expérience courante de la vie. Ce sens-représentation ne pourrait pas être compris, car une telle signification n'adhérerait pas au réel. Or, la voie qui mène à la fondation transcendantale des sciences humaines «doit passer par l'objectivité de la connaissance scientifique»¹. L'impératif consistant à atteindre l'objet à travers la connaissance oblige le chercheur à pratiquer une micrologie : à rester attentif au réel tel qu'il se donne à appréhender dans la conscience, à ne pas sombrer dans des abstractions arbitraires, à étudier scrupuleusement les détails, à authentifier la compréhension par l'expérience vécue. «La compréhension seule supprime la limitation de l'expérience vécue individuelle, de même que d'autre part elle restitue aux expériences vécues personnelles le caractère de l'expérience vitale.»² Dilthey conçoit l'objectivité du sens sur le mode phénoménologique.

Le sens conçu comme jeu des représentations, tel qu'on le rencontre dans diverses formes du structuralisme, et le sens ressenti et compris dans la vie doivent s'appartenir mutuellement. C'est l'expérience méthodique et réflexive du revivre [*Nacherleben*] ou du reproduire dans la conscience [*Nachbilden*] qui constituent le terrain propre d'un tel accouplement. «Une fondation épistémologique des sciences humaines doit donc élaborer les conditions transcendantales de l'expérience de la conscience de soi, écrit Ekaterini Kaleri. Cela est précisément le souci capital de

la philosophie de Dilthey. La compréhension est ici la modalité de la construction reproductrice [*Nachkonstruktion*] d'une telle expérience.»¹ La spécificité de la conscience de soi épistémologique du chercheur vient du fait que, à travers le procédé du revivre, il se propose d'adhérer à des sens autres que le sien propre, alors que, enfants de notre époque et citoyens de notre monde, nous exigeons d'habitude que l'interprétation coïncide avec notre sens à nous. Sans le vouloir, nous l'en chargeons. Or, «est contenue dans chaque science en tant que telle l'exigence de validité universelle. S'il doit [donc] y avoir des sciences de l'esprit au sens strict du terme science, il leur faut donner ce but de façon toujours plus consciente et plus critique»². C'est le travail systématique de la mise en évidence des présupposés de chaque situation de recherche qui y conduit, travail qui élargit progressivement l'universalité de leurs vérités³. Dilthey peut donc dire sans se contredire et sans détourner le sens des termes, que l'herméneutique ouvre sur la compréhension des vécus psychiques⁴ et qu'elle rend service aux sciences humaines en tant que méthodologie de l'histoire⁵, car il conçoit l'universalité de la signification sur le mode herméneutique.

Si l'interprétation des œuvres humaines en dégage des relations qui sont la signification même, elle doit en même temps ouvrir sur l'appréhension de leur réalité. En effet, les relations possibles entre les éléments du monde sont infinies ; il faut déterminer celles qui ont une certaine objectivité, qui adhèrent à la réalité. Or, à l'état primitif,

1. E. Kaleri, «Verstehen als grundlegendes Prinzip der Geisteswissenschaften bei Wilhelm Dilthey», in H. Lenk (avec la collaboration de E. Kaleri), *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsansätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, p. 67.

2. GS VII, 137, Œ 3, 92.

3. GS VII, 99, Œ 3, 54.

4. GS V, 319-320, F V, 322.

5. GS VII, 114, Œ 3, 68.

1. GS VII, 138, Œ 3, 92.

2. GS VII, 141, Œ 3, 95.

cette même réalité apparaît dans les premières relations simples d'effort volontaire et de résistance, à travers lesquelles l'enfant rencontre son monde : « La vie propre et l'objet lui sont donnés dans une même expérience. »¹ Ces relations se multiplient, se déploient, et leur réseau reste immanent au monde de l'homme. C'est pourquoi « les faits sociaux nous sont compréhensibles de l'intérieur »². Puisque la signification est ainsi inscrite dans le monde, l'interprétation doit retrouver ce monde avec ses vecteurs, ses intérêts, ses conditions et ses tendances. La signification ouvre sur la réalité du monde parce que cette réalité c'est l'homme agissant qui l'instaure et qui l'éprouve, homme reconnu enfin par les sciences humaines comme véritable créateur de cette réalité. Par conséquent, dès 1876 Dilthey conçoit l'agir comme fondement des sciences humaines : « Seuls relèvent du cours de l'évolution philosophique les travaux qui partent de l'ensemble constitué par le groupe entier des sciences de l'homme agissant [*Wissenschaften des praktischen Menschen*]. »³ Dans ses écrits se trouve par conséquent disséminée une théorie de l'action, dont le point crucial est l'assimilation de la liberté à l'action créatrice.

Remarquable, et au demeurant trop peu appréciée, est chez Dilthey l'analyse de la genèse de l'autoréflexion des sciences de l'homme agissant, qui conduit d'un premier effort volontaire de l'enfant à une intervention créatrice de l'homme dans le cours de l'histoire et qui, par conséquent, tient l'homme pour responsable de son monde, puisque c'est lui qui le crée. La tâche de l'interprétation consiste alors à retrouver ce monde à travers son sens. C'est parce que, contrairement à la démarche de Dilthey, la phénoménologie husserlienne a ramené, à travers l'*épochè*, l'être du monde au sens du monde, et rompu par là

même le fil d'implication originaire de la conscience et du monde, qu'elle a dû faire face au moins pendant un demi-siècle aux critiques de son parti pris idéaliste¹. La philosophie de Dilthey attribue aux œuvres une signification précisément, parce qu'elles résultent de la libre action créatrice. La signification est par conséquent une interprétation de la liberté, mais l'interprétation, elle, est aussi la condition de la liberté.

Signification et liberté

C'est justement parce que l'homme agit librement et parce que le monde lui oppose sa résistance que ses œuvres ne peuvent être appréhendées qu'à travers l'interprétation : la vie historique « est en même temps libre et soumise à la nécessité »². La liberté de l'homme est celle d'un être historial. L'interférence de la structure du monde sociohistorique avec la structure psychique, interférence dont résulte la vision du monde, impose des règles et des limites au jeu qu'il mène avec le monde. Et pourtant, dans ce jeu, il demeure un « élément incalculable »³.

Ces règles et ces limites sont immanentes à la vie historique, car l'individu qui agit se trouve « à l'entrecroisement des systèmes de relations dont chacun est un support durable d'activité »⁴ : famille, cercles d'amitié, milieu professionnel, entreprise, parti politique, tradition intellectuelle, système culturel (poésie, religion...), etc. C'est dans ce tissu social complexe, où « ces supports de l'activité créatrice sont [en plus] étroitement imbriqués dans

1. GS V, 105, F V, 110.

2. GS I, 36, Œ 1, 194.

3. GS XVIII, 61, Œ 1, 92.

1. Voir M. Ph. Merlan, « Idéalisme, réalisme, phénoménologie », in *Husserl*, Cahier de Royaumont, Paris, Les Éditions de Minuit, 1959, ainsi que *Problèmes actuels de la phénoménologie* (éd. H. L. van Breda), Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

2. GS VIII, 70, F VIII, 90.

3. GS VIII, 85, F VIII, 108.

4. GS VII, 154, Œ 3, 107.

sens se sont avérés inséparables, la liberté et la compréhension dépendent l'une de l'autre.

Comme les principes généraux de l'herméneutique l'exigent pour toute interprétation, on ne peut pas non plus faire l'économie de cette auto-interprétation dans les études historiques. Le psychique et l'historique étant toujours et partout intimement imbriqués l'un dans l'autre, l'homme ne peut éclaircir son inconscient qu'en partant de cet entrelacement. C'est déjà dans une étude de 1865 que Dilthey s'approprie et met en pratique interprétative l'idée qu'il a découverte chez Novalis selon laquelle la « psychologie réelle [*Realpsychologie*] ou l'anthropologie peuvent étudier les contenus infinis de la nature humaine seulement d'après leur développement dans l'histoire ». Sur ce point, ajoute Dilthey, Novalis « anticipe l'attitude qui nous est proche »¹. Ainsi conçues, l'anthropologie ou la psychologie sont les sciences de l'homme et de l'esprit (*psyché*) qui entreprennent l'étude des contenus de l'âme humaine et l'élucidation de leurs relations, non à travers l'introspection, mais en observant et en analysant l'esprit humain dans son évolution historique. L'homme ne se connaît qu'à travers l'histoire. On ne peut que s'étonner que l'image qui persiste encore de Dilthey soit celle d'un penseur qui aurait exalté l'influence du psychologique sur l'histoire (organicisme) et qui aurait « psychologisé » l'herméneutique, alors que, de cet entrelacs de l'histoire et de la conscience, il a d'abord et surtout conceptualisé la pression de l'historique sur le psychique. En effet, l'homme ne peut s'interpréter lui-même et devenir libre qu'à partir de la conscience historique qui déloge toute naturalisation des valeurs : « La conscience historique de la finitude de tout phénomène historique, de toute condition humaine ou sociale, de la relativité de toute sorte de croyance, constitue le dernier pas vers la libération de l'homme. »² Envisagée de cette manière, la

liberté est en même temps l'interprétation de soi-même et l'interprétation de l'histoire. La compréhension de soi-même passe par l'histoire, la compréhension de l'histoire passe par la compréhension de soi-même. La psychologie descriptive et l'herméneutique sont les instruments susceptibles d'assister l'homme sur ce long chemin de la liberté que Dilthey conçoit comme une tâche infinie d'auto-interprétation conduisant à élaborer une relation lucide entre « la connaissance du réel et l'idéal d'action »¹.

La liberté humaine n'est pas absolue, parce que la vie dont elle surgit est en même temps liberté et nécessité. Toute interprétation des œuvres humaines a donc l'intérêt d'explorer les conditionnements sociohistoriques de leur apparition. Cette recherche adopte comme modèle un système de structures entrecroisées que Dilthey désigne comme autant de règles dans les limites desquelles se déroule le jeu des actions humaines : « La culture est tout d'abord un enchevêtrement d'ensembles finalisés. »² L'individu, quant à lui, « est un point où viennent se croiser une pluralité de systèmes »³. Capable de résister à toute contrainte lorsqu'il l'interprète comme telle, l'homme joue librement avec ces règles : la liberté n'est rien d'autre que le pouvoir de tenir la volonté à sa propre disposition, de surmonter les conditionnements et d'introduire un hiatus entre la cause et l'effet dans le cours du monde historique. Pour délivrer d'une œuvre sa signification, il ne suffit pas de connaître tous les vecteurs du contexte historique, car il faut, à partir de cette connaissance, interpréter encore la liberté qui l'a appelée à l'être. L'interprétation d'un fait ou d'une œuvre singuliers consiste à faire l'hypothèse concernant une *configuration signifiante des structures* qui, de l'intérieur, agencent la réalité sociohistorique et par rapport à

1. *ED* 194.2. *GS* VII, 290.1. *GS* VIII, 209-210, *F* VIII, 255.2. *GS* V, 7, *Œ* 1, 33.3. *GS* I, 51, *Œ* 1, 210.

laquelle l'herméneutique dégagera leur signification. Elle est alors également l'interprétation de la liberté.

Liberté et temporalité. — Ainsi se précise le sens du rapprochement que Dilthey effectue entre la liberté [*ein freies Verhältnis*] et le nouveau [*das Neue*]¹ : « Un courant de la vie devient manifeste qui, tout en étant conditionné par le temps, va au-delà de lui en tant que quelque chose de nouveau [*ein Neues*]. »² En effet, Dilthey inscrit « les rapports contenus dans le parcours à travers le temps de la forme d'une certaine vie » dans l'essence de la relation signifiante³. Lorsque l'interprétation éclaire l'influence du passé sur une œuvre et les nouvelles possibilités que cette œuvre ouvre à l'avenir, elle dévoile par là l'essence même de la relation signifiante. Retour, répétition, rupture, instantanéité, habitude, continuité, nouveauté, opportunité, durée, etc., qui sont autant d'attributs de la temporalité, deviennent les catégories essentielles de la signification, susceptibles de déterminer la nature des rapports, dans le courant de la vie historique, entre le passé, le présent et l'avenir. Dans les réflexions diltheyennes consacrées aux catégories de la vie⁴, les considérations sur la temporalité et sur la signification se juxtaposent et se chevauchent. Ces rapports font l'objet de l'interprétation, car « les représentations dans lesquelles nous possédons le passé et l'avenir sont là seulement pour celui qui vit dans le présent »⁵, alors qu'« un moment singulier possède une signification à travers son rapport au tout, à travers la relation avec le passé et le présent, avec l'être-là singulier et avec l'humanité »⁶. L'interprétation relativise donc un point de vue singulier, le « ici et maintenant » de l'exégète, par rapport à l'histoire humaine.

Chaque œuvre et chaque action de l'homme interprète, dans son présent, le passé et prépare l'avenir : les interpréter à leur tour, c'est appréhender cette interprétation implicite. En effet, l'interprétation éclaire le sens de la liberté humaine dans l'origine d'une œuvre ou d'une action, mais elle est aussi l'exercice par excellence de la liberté. « Déterminé et lié par la réalité de la vie, l'homme conquiert la liberté [*in Freiheit versetzt*] non seulement à travers l'art – ce qui est le plus souvent expliqué – mais aussi à travers la compréhension de l'histoire »¹.

L'interprétation est l'exercice de la liberté, car à travers l'étude historique et l'auto-interprétation qui en fait partie, elle lève le voile de notre propre inconscient. Les méthodes comparatives jouent un rôle important dans la mise en évidence de l'inconscient collectif. Elles permettent de saisir la structure interne d'une époque, « qui détermine la cohérence des parties du tout »² et constitue son vecteur dominant. Cependant, dans l'exercice de la liberté, l'étude historique qui en est la condition *sine qua non*, est à elle seule insuffisante, à cause d'une limitation qui lui est inhérente. En effet, la connaissance de l'homme à travers l'interprétation de l'histoire ne dévoile les contenus inconscients « que par l'intermédiaire de parties reproduites isolément ou de son action [= celle de l'histoire] sur certains faits mentaux »³, alors que la vie est totalité, elle « ne se présente jamais que comme une connexion » [*Leben ist überall nur als Zusammenhang da*]⁴. La signification interprète les énoncés théoriques des sciences humaines qui « déploient la relation constante qui existe entre des parties constitutives de cette réalité, isolées par abstraction »⁵. C'est que la signification,

1. GS VII, 234.

2. GS VII, 232.

3. GS VII, 234.

4. *Die Kategorien des Lebens*, GS VII, 232-236.

5. GS VII, 193.

6. GS VII, 233.

1. GS VII, 213.

2. GS VII, 185, Œ 3, 133.

3. GS V, 180, F V, 186.

4. GS V, 144, F V, 150.

5. GS I, 26, Œ 1, 182.

à la différence du sens, est marquée par un caractère fragmentaire. Disloquée et disséminée, incapable de saisir la totalité et la continuité en tant que telles, elle en explicite les rapports et les articulations abstraits et séparés.

Une analyse de la conscience constitue donc un complément indispensable de ce projet d'auto-interprétation : comment la conscience surmonte-t-elle une discontinuité et un éparpillement propres à la signification ? Comment assimile-t-elle les données fragmentaires des interprétations historiques et comment les intègre-t-elle dans l'unité de sa structure ? Dilthey formule alors le problème de la constitution du sens dans la conscience : « En quoi consiste la modalité spécifique de cette relation de la partie au tout à l'intérieur de la vie ? »¹

Conscience et sens (psychologie et herméneutique)

Dans les *Idées concernant une psychologie descriptive et analytique* (1894) Dilthey prépare, et dans la *Psychologie comparée...* (1895-1896) il esquisse une telle analyse de la constitution du sens dans la conscience. Husserl n'a pas été le seul à avoir reconnu, fut-ce tardivement, la convergence de ces projets avec les objectifs poursuivis par la phénoménologie².

1. GS VII, 233.

2. Le premier à avoir attiré l'attention sur la convergence de la philosophie de Dilthey avec la phénoménologie fut M. Scheler, *Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche-Dilthey-Bergson* (1913), le fragment sur Dilthey reproduit in *MP*, p. 88-94. — En 1930, G. Misch entreprit la défense de la spécificité de la démarche de Dilthey par rapport à la phénoménologie : *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, op. cit. — Une analyse pertinente de l'impact des *Recherches logiques* sur la psychologie de Dilthey est proposée par R. A. Makkreel, *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1975, chap. 7. — Il existe également aujourd'hui la traduction française d'une correspondance éphémère entre Dilthey et Husserl, in *Philosophie*, 46, juin 1995, p. 3-12.

Désignées comme psychologie, les analyses diltheyennes de la conscience partent du principe transcendantal de phénoménalité : tout ce qui existe pour moi m'est donné dans la conscience. Par conséquent « chaque fait que je perçois à l'intérieur de moi-même est réalité en tant que fait de conscience »¹. Dilthey tire les ultimes conséquences d'une tendance épistémologique, amorcée dans les sciences de la vie au XVIII^e siècle (Buffon, Diderot), à privilégier la description au modèle mathématique et qui a finalement conduit à la substitution de la vie comme nouveau paradigme de l'intelligibilité au modèle mathématique. Le projet de Dilthey est radical et il part du principe selon lequel le seul accès à la réalité est possible à travers la *description de la conscience*. La psychologie fournit ainsi à la théorie de la connaissance une analyse descriptive des « préconcepts [*Vorbegriffe*] (...) de ce qui est contenu dans les processus vécus du connaître »². L'idée de la psychologie descriptive sera reprise par Husserl ; Wölfflin pratiquera une « histoire descriptive de l'art »³.

La psychologie descriptive et analytique se propose de mettre au jour les structures de la conscience, « ce qu'on trouve de régulier dans l'ensemble de la vie mentale adulte. Elle décrit la structure de la vie intérieure d'un homme typique »⁴, c'est-à-dire la structure permanente et universelle de la conscience. La psychologie comparée, elle, étudie le statut, l'élaboration et l'appréhension de l'individuel dans la conscience.

Projet de psychologie descriptive et analytique. — Le projet de la psychologie descriptive et analytique commence par le rejet du principe kantien selon lequel « ce qui permet d'ordonner les sensations (c'est-à-dire le divers des phéno-

1. GS XIX, 339.

2. GS VII, 10.

3. Voir *Principes fondamentaux...*, op. cit., p. 8.

4. GS V, 152, F V, 158.

mènes) selon des rapports déterminés ne peut être aussi sensation»¹. Dilthey reconnaît la convergence de cette décision philosophique avec les analyses de Carl Stumpf, un autre grand précurseur de la phénoménologie, dont il cite cette phrase : « Il doit bien exister quelque part des sensations qui nous apportent immédiatement leur propre classement comme un caractère immanent. »² Il s'agit ici du problème épineux de savoir si, dans l'expérience interne, outre les purs faits de conscience, sont aussi données – comme l'affirmait Dilthey – des liaisons ou des structures (*Zusammenhängen*) et de quelle manière on les appréhende. Problème déjà repéré d'ailleurs par Platon : puisque la différence entre une couleur et un son n'est donnée ni à voir ni à entendre, comment se fait-il qu'elle est immédiatement saisie dans la perception³ ?

Husserl, lui aussi, fut pendant longtemps confronté à ce problème, celui de la spécificité phénoménologique de l'intuition catégoriale, avant d'en trouver la solution. En effet, pour appréhender les essences, il suffit que soient donnés à la conscience un simple objet (un cube) ou une qualité (la couleur jaune). Mais lorsqu'on perçoit un cube jaune, c'est tout un état-de-chose que l'on appréhende (le cube qui est jaune), et non pas les deux essences séparément, le jaune et le cube. A la différence de l'intuition eidétique qui appréhende l'*Eidos* (par exemple : le jaune ou l'essence du cube) et constitue alors une connaissance « en profondeur » de son objet, l'intuition catégoriale, elle, doit justement saisir leur liaison, c'est-à-dire la catégorie « est », ou d'autres catégories, comme séparation, ressemblance, proximité, pluralité, causalité, etc., qui ne sont pas directement données à voir. L'intuition catégoriale apporte donc une « connaissance en extension », à savoir la connaissance des liaisons et des connexions entre divers

moments d'un objet. La solution de Husserl mettant en relief la spécificité de l'intuition catégoriale consistera à admettre qu'elle réside dans une *modalité* de l'appréhension et non pas dans un type spécifique d'objet idéal, autre que l'*Eidos*.

Après la publication en 1894 de son étude sur la psychologie descriptive, Dilthey s'est adressé à plusieurs philosophes et psychologues pour connaître leurs opinions¹. La réponse qui fit le plus de bruit, qui a aussi durablement façonné l'image de Dilthey, fut celle du psychologue Hermann Ebbinghaus. C'est elle qui influença le plus la critique husserlienne de 1911 et qui a touché Dilthey à tel point qu'il interrompit son travail sur la psychologie comparée, censée développer la partie complémentaire de la psychologie descriptive. Paradoxalement, Ebbinghaus allait à contre-courant des analyses phénoménologiques. « Je peux dans certaines circonstances, écrivait-il, voir deux couleurs avec une parfaite netteté sans justement être conscient de leur différence. »² Assimilant l'appréhension de la structure à une sorte d'hypothèse, il mit en cause la distinction diltheyenne entre la psychologie descriptive et la psychologie explicative.

Quant à Dilthey, sa solution fut la suivante. « La fonction de synthèse n'existe qu'entre des données. Si donc cette fonction doit être une condition de la perception, elle suppose déjà, pour exister en tant que telle, des données perçues. »³ Par conséquent, contre Kant, il faut admettre l'expérience de la donation de la réalité dans la conscience comme condition transcendantale de toute pensée⁴. Le programme de la psychologie descriptive est

1. GS V, 77, F V, 82.
2. GS V, 78-79, F V, 84.
3. Théétète 184b-185c.

1. Les réponses de P. Natorp, W. Windelband, A. Riehl, Ch. Sigwart, H. Ebbinghaus, W. Wundt et d'autres ont été publiées dans *D-J* 3, 1985, p. 193-232.

2. H. Ebbinghaus, *Über erklärende und beschreibende Psychologie*, in *MP*, p. 59.

3. GS V, 78, F V, 83.

4. GS V, 86, F V, 91.

ainsi tracé : « La vie même, au-delà de laquelle je ne peux pas remonter, contient des choses qui expliquent toute expérience sensible et toute pensée logique. C'est le point décisif quant à la possibilité de la connaissance. »¹ La pierre angulaire est ainsi posée d'une « fondation immanente » qui, dans toutes les sciences, doit remplacer la « fondation transcendante »². L'importance philosophique du projet de la psychologie descriptive tient également à une conséquence de cette fondation immanente, à savoir l'abolition de la « dualité fondamentale de la connaissance »³, ce qui signifie qu'aucune donnée de la conscience n'est purement intellectuelle et que, par conséquent, un fond sensible persiste dans toutes ses opérations : tel sera le point de départ des *Recherches logiques* de Husserl⁴.

De ce programme découle la méthode d'analyse descriptive de la conscience ; elle consiste à dégager, « grâce à la concentration attentive de notre activité d'observation, un fait particulier du chaos des phénomènes et [à] chercher à le maintenir dans le champ de la perception ou du souvenir pour l'appréhender plus exactement »⁵. On « sépare » ainsi un processus déterminé, on l'« isole » et on le « soumet à notre attention renforcée ». « Cette activité de dissociation est la condition de cette autre opération qu'est l'abstraction. C'est seulement par abstraction que nous dégageons une fonction, un mode d'association, d'un ensemble concret. »⁶ A partir de ces opérations logiques élémentaires vont dériver tous les processus logiques possibles et Dilthey se propose de substituer une telle « logique analytique » à la logique formelle⁷.

Bien plus, ces opérations logiques simples résident au fond de l'appréhension de tous les états de la conscience et constituent une première caractéristique de celle-là, à savoir « l'intellectualité [*Intellektualität*] de la perception interne »¹, qui signifie que, dans la conscience, l'appréhension des éléments est inséparable de l'appréhension de ces processus logiques élémentaires. Dilthey les appelle « processus de pensée silencieux » [*schweigende Denkvorgänge*]².

Une deuxième caractéristique, tout aussi fondamentale, de l'appréhension des états intérieurs est sa liaison intime avec l'expérience vécue [*Erlebnis*], dont elle « résulte » et à laquelle elle « reste liée »³. Or, « la manière dont l'expérience vécue existe pour moi est tout à fait différente de celle dont des images se présentent à moi. La conscience d'une expérience vécue et sa nature, son être-pour-moi et ce qui en elle existe pour moi sont une seule et même chose : l'expérience vécue ne s'oppose pas comme un objet au sujet de l'appréhension »⁴. L'*Erlebnis* constitue donc ce fond sensible de la conscience qui rend inconcevable l'idée d'une faculté de la pensée pure : toute pensée surgit de ce fond.

Une troisième caractéristique de l'expérience interne consiste en l'évidence et en la certitude de l'appréhension qui reposent « sur la pleine réalité de chaque objet, sur le fait que l'ensemble intérieur lui est donné de façon immédiate »⁵. La réalité est donc donnée à la conscience de manière originaire et la description à laquelle elle procède est forte de cette certitude pratique de la vie : « L'essentiel se détache de l'inessentiel dans l'appréhension intérieure elle-même [*so hebt sich in der inneren Auffassung selber das Wesentliche vom Unwesentlichen ab*]. »⁶ Dans l'étude

1. GS V, 83, F V, 88.

2. GS I, 378-379, Œ 1, 329.

3. GS V, 84, F V, 89.

4. E. Husserl, *Recherches logiques*, t. III (1928³), trad. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, « Épiméthée », 1974, p. 220-221.

5. GS V, 171, F V, 177.

6. *Ibid.*

7. GS V, 86, F V, 91.

1. GS V, 172, F V, 177.

2. GS V, 149, F V, 155.

3. GS V, 172, F V, 178.

4. GS VII, 139, Œ 3, 93.

5. GS V, 173, F V, 178.

6. GS V, 173, F V, 178.

de 1894, *Idées concernant une psychologie descriptive et analytique*, Dilthey ne développe pas davantage cette idée et se limite simplement à décrire la certitude et l'immédiateté avec laquelle la conscience saisit le sens de ses données. Or, il s'agit ici de la problématique déterminante de la phénoménologie et qui sera reprise par elle. Selon la phénoménologie, l'essence [*Eidos, Wesen*], considérée comme corrélat de l'acte de conscience, est appréhendée comme espèce par rapport à un cas singulier, comme l'invariable eidétique par rapport aux flux de données, comme ce qui fait, par exemple, que nous pouvons identifier la couleur jaune dans l'infinité de perceptions où changent le ton, l'intensité, la texture ou d'autres qualités accessoires. Certes, Dilthey n'assimile pas la problématique de l'intentionnalité que Franz Brentano introduit dès 1874 dans sa *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Il n'en reste pas moins que l'importance de la psychologie descriptive, parmi toutes les sciences, tient selon Dilthey lui-même «à ce que tout ensemble [de faits de conscience] utilisé par elle peut être vérifié sans équivoque par la perception interne et qu'on peut montrer en lui un élément d'un ensemble plus vaste qui n'est pas un résultat du raisonnement, mais qui est donné originairement [*ursprünglich gegeben ist*] »¹.

L'intérêt épistémologique de la méthode descriptive dans l'analyse de la conscience consiste donc dans le fait que «la pensée psychologique se transforme comme d'elle-même en recherche psychologique»² : la connaissance reste auprès de sa source et ne s'écarte pas des données originales de la conscience. L'objet qu'elle étudie surgit de l'évidence de la perception immédiate et ses articulations se précisent progressivement. Comme la psychologie constructive et explicative, elle peut toujours déboucher sur des hypothèses, mais contrairement à elle, jamais la

psychologie descriptive ne commence par les hypothèses¹. La psychologie explicative progresse en commençant par des parties qu'elle rassemble et elle tend à constituer ainsi la totalité. De cette façon procède aussi l'«aperception transcendante» chez Kant. La psychologie descriptive, au contraire, commence par la totalité. Son principe holiste signifie simplement que la totalité dont elle part a un caractère téléologique. En effet, si à partir des années 1920 on utilise couramment – d'abord dans les pays anglo-saxons, mais aujourd'hui également dans la littérature scientifique et philosophique française – le terme d'holisme, on ne doit pas perdre de vue les rapports que cette nouvelle notion entretient avec le concept de la finalité, où la fin précède le commencement et le tout les parties. «Toute cognition psychologique particulière n'est qu'une décomposition de cet ensemble, écrit Dilthey. (...) Nous ne complétons pas les données particulières de façon à constituer un ensemble, c'est, au contraire, la pensée psychologique qui articule et distingue en s'appuyant sur cet ensemble, qui lui est donné.»² La psychologie descriptive invalide ainsi l'idée de l'aperception transcendante qui, au vu de ses analyses, apparaît comme un cas particulier, une abstraction à partir de la structure dans laquelle le monde se manifeste à la conscience.

La psychologie descriptive et analytique met également en évidence l'existence d'un noyau de la conscience, constitué par l'ensemble psychique acquis, ainsi que la temporalité propre de la conscience, dont la caractéristique rejoint celle du temps historique. L'analyse descriptive de la temporalité précise le sens de cet «élément incalculable» que Dilthey a découvert, on l'a vu, dans la relation de la conscience et du monde. L'imprévisible, comme caractéristique des faits de notre conscience, apparaît maintenant comme déterminant de l'évolution du courant

1. GS V, 152, F V, 158.

2. GS V, 173, F V, 179.

1. GS V, 175, F V, 181.

2. GS V, 173-174, F V, 179.

de la conscience et trouve sa contrepartie dans le cours de l'histoire. « Nous sommes incapables de prédire ce qui, dans le déroulement de la vie psychique, succédera à un état donné. Ce n'est qu'après coup que nous pouvons dégager les raisons de ce qui s'est passé. Nous ne pouvons pas prédire les actes d'après leurs motifs. (...) L'évolution historique présente d'ailleurs le même caractère. Il se manifeste précisément dans les grandes époques créatrices [*schöpferischen Epochen*] une exaltation que les stades antérieurs ne permettent pas de déduire. »¹ C'est à travers l'analyse du temps que, déjà, la psychologie descriptive met en relation la conscience et le monde.

Projet de psychologie comparée et constitution du sens.

— C'est le projet de la psychologie comparée qui envisage l'étude systématique de l'individuel dans sa donation à la conscience, c'est-à-dire l'analyse de l'appréhension de l'individuel du monde sociohistorique sous la condition la plus générale sous laquelle la réalité existe pour moi. Dans la partie cruciale du texte de 1895-1896, *La psychologie comparée. Contribution à l'étude de l'individualité*, Dilthey aborde directement la façon dont la conscience individuelle rencontre et assimile les données du monde historique.

« La réalité sociohistorique ainsi entendue est, elle aussi, analysée, écrit-il. Comme je l'ai exposé précédemment, cette analyse consiste d'abord à dégager les différents systèmes culturels qui y collaborent, par exemple la vie économique, le droit, la religion, et à les distinguer des formes d'organisation telles que la famille, l'État, l'Église. C'est alors seulement que l'analyse de la vie psychique peut entrer en relation avec les résultats de l'analyse de ces systèmes sociohistoriques. On peut essayer d'intégrer les similitudes rencontrées par celle-ci dans les concor-

dances découvertes par la première. On peut établir des rapports cognitifs [*Erkenntnisbeziehungen*] entre l'individuation constatée ici et la structure de la réalité vivante psychique dont elle est issue, c'est-à-dire qui se trouve dans un certain milieu physique et spirituel. Les rapports de la commune réalité vivante humaine avec l'individuation et de cette individuation avec l'historicité [*Geschichtlichkeit*] constituent les grandes relations qui rendent possible une connaissance du monde de l'esprit. Pour construire ici les ponts [*die Brücken hier zu schlagen*], il faut développer la psychologie comparée. »¹

Dilthey désigne ainsi le lieu où la signification va pouvoir devenir sens. La constitution de celui-ci consiste à articuler l'interférence entre la structure de la conscience, décrite par la psychologie descriptive et analytique, et la structure de la signification, telle que l'herméneutique la dégage de la réalité sociohistorique. Or, les « rapports cognitifs » que Dilthey évoque dans le passage de 1895-1896 cité ci-dessus correspondent exactement aux articulations des « relations signifiantes », telles qu'il les présente plus tard dans *Die Kategorien des Lebens*: 1/ temporalité et historicité, 2/ structure de la vie psychique, 3/ conditionnements du milieu²; la référence à la biographie sur la même page corrobore ce rapprochement³. *Se trouve par là même désigné le lieu précis de l'intersection de la psychologie, conçue comme analyse de la conscience, et de l'herméneutique, conçue comme méthode permettant de dégager la signification implicite des créations humaines.* Dilthey assume lucidement les conséquences de cette découverte: dans le texte où, dans le titre, il est question de « psychologie comparée » et qui y est effectivement consacré, la « méthode herméneutique et critique » est explicitement désignée comme celle « sans

1. GS V, 224, F V, 229.

1. GS V, 265-266, F V, 270-271.

2. GS VII, 234.

3. GS V, 266, F V, 271.

laquelle aucune science humaine n'est possible»¹, c'est-à-dire comme méthode universelle pour les sciences humaines. Il n'est donc pas paradoxal non plus de trouver dans l'étude consacrée à la psychologie descriptive et analytique le renvoi à l'histoire comme à l'unique instance susceptible d'apprendre à l'homme ce qu'il est². En effet, la complémentarité de sa conception de la psychologie et de l'herméneutique, dont Dilthey étend ainsi l'objet à toutes les œuvres humaines, s'enracine dans cette interaction des structures que l'on peut appeler constitution du sens. Le rapprochement de la doctrine diltheyenne de la signification, exposée dans ses derniers écrits, avec l'étude de l'individualité de 1895-1896 (psychologie comparée), montre clairement que celle-ci est une anticipation rigoureuse de celle-là.

L'étude de la psychologie comparée apporte déjà une description de cette constitution du sens. Elle consiste, d'abord, à «replacer dans l'ensemble spirituel vivant dont elle est issue la réalité sociohistorique infinie qui ne nous est donnée que sous forme d'apparence extérieure, d'effets, ou de simple produit, de dépôt objectif de la vie»³. Elle consiste, ensuite, dans une «intégration» («une sorte de transposition») de la signification du monde historique, c'est-à-dire de «ce que le développement historique du monde de l'esprit a de spécial, toute son organisation et individuation»⁴, dans les structures de la conscience. Déjà en 1890, Dilthey soulignait que la réalité historique «ne repose pas exclusivement sur des raisonnements herméneutiques et critiques (...) [car] il est important, si l'on veut comprendre ce qu'est l'histoire, de bien voir aussi que des processus plus vivants [*lebendigere Vorgänge*] complètent constamment de tels raisonnements»⁵. C'est que les rela-

tions signifiantes, mises en évidence par «des raisonnements herméneutiques», doivent encore se remplir du vécu pour être authentifiées et c'est dans ce type de «processus vivant» que se constitue le sens. On comprend l'attention avec laquelle Dilthey étudie les *Recherches logiques* de Husserl – leur consacre même un séminaire – et en particulier la deuxième dissertation, «Expression et signification»: «Lorsque l'expression se rapporte à un objet, écrit-il alors, elle vise [*meint*] quelque chose. Lorsqu'elle réalise ce rapport par une intuition [*Anschauung*] ou une expérience vécue [*Erlebnis*], présentes ou passées, le rapport entre le nom et le nommé s'effectue dans un accomplissement de la signification [*Bedeutungserfüllung*].»¹ Visiblement, Dilthey explore la compatibilité des concepts husserliens avec les siens propres. En effet, les rapports dévoilés par des raisonnements herméneutiques en tant que signification doivent être intégrés dans la structure de l'expérience vécue qui constitue le fond sensible de la conscience et la condition la plus universelle de tous les types de vécus. Dans la psychologie comparée de 1895-1896, l'idée de sympathie est encore sous-jacente² lorsque Dilthey décrit la constitution du sens comme «transfert du propre moi dans quelque chose d'extérieur et [comme] la transformation corrélative qu'il subit dans le processus de la compréhension»³. Mais, plus tard, la constitution du sens sera elle-même interprétée herméneutiquement et alors les opérations de «remplacement», d'«intégration» et de «transformation corrélative» du moi seront englobées par la relation: expérience vécue-expression-compréhension.

D'une part, la compréhension s'enracine dans l'expérience vécue: «La relation fondamentale de l'expérience vécue et de la compréhension en est une de dépendance réciproque. Plus précisément, elle se détermine comme

1. GS V, 262, F V, 267.

2. GS V, 180, F V, 186.

3. GS V, 265, F V, 270.

4. *Ibid.*

5. GS V, 113-114, F V, 118-119.

1. GS VII, 39-40.

2. GS V, 266, F V, 271.

3. GS V, 263, F V, 268.

dévoilement progressif dans la constante action réciproque des deux classes de vérités. L'obscurité de l'expérience vécue est éclaircie, les erreurs résultant de la manière dont le sujet appréhende trop étroitement les choses sont rectifiées, l'expérience vécue elle-même est élargie et elle est perfectionnée à travers la compréhension d'autres personnes. »¹ La mise en rapport intime avec l'expérience vécue fait adhérer la compréhension à la réalité, elle lui assure une objectivité. Mais, d'autre part, la compréhension consiste aussi à « replacer » et à « intégrer » dans la structure de la conscience les relations dégagées du monde historique², relations qui n'appréhendent la vie que de manière fragmentaire, isolée et parmi lesquelles Dilthey énumère aussi celles qui sont liées à la vie de l'homme en société : « Autorité et subordination, communauté, concurrence, division du travail, etc. »³ Le sens se constitue là où ces deux tendances se rencontrent, celle qui construit les ponts entre le comprendre et le monde et celle qui enracine le comprendre dans l'expérience de la vie. C'est dans cette rencontre que se joue la possibilité de l'adéquation de la pensée à la vie, du discours au contenu prédiscursif de la conscience, possibilité enfin de la réconciliation de la connaissance scientifique avec la certitude pratique de l'expérience de la vie [*Lebenserfahrung*].

Signification et pensée (ou le tragique de la raison)

La constitution du sens et la tension qu'elle implique entre la conscience (compréhensive) et la parole (explicative) sont révélatrices de la finitude de la raison humaine, du déchirement entre le fondement sur lequel elle s'appuie

et l'édifice qu'elle déploie, entre le flux continu de la conscience et l'exposé analytique de la connaissance. La raison humaine doit donc concilier, d'un côté, une totalité, cohérente, certes, mais dépouillée d'articulations explicites, et, de l'autre, la connaissance théorique, construite d'axiomes et de relations qui se déploient à partir d'eux. Mais pour consolider sa propre unité, elle est déjà forcée de « construire les ponts » entre des vérités, des connaissances et des significations fragmentaires de l'histoire. Dilthey interprète cette tension entre le sens et la signification, dont la constitution du sens est précisément le lieu, comme une dimension tragique de la raison humaine. « La pensée : un rapport entre des éléments. Et par là elle s'oppose au concept vivant de totalité. Le tragique, c'est que le concept de vie, nous ne pouvons l'avoir que sous cette forme. »¹ Il y va donc de la possibilité même de la raison : problème qui engage la réflexion sur la voie d'une méta-rationalité. Cependant, contrairement à la critique kantienne de la raison, ce n'est plus un tribunal de la raison elle-même qui serait habilité à juger de cette possibilité, car la question est désormais plus fondamentale de savoir comment la raison peut surgir du fond de la vie qui, elle, est un milieu irrationnel². En effet, la raison se voit confrontée à un fait plus originaire et plus fondamental qu'elle, à savoir la vie, qu'elle ne peut plus poser devant son tribunal³. Le problème de la raison s'est donc simplement déplacé. Il n'est plus celui d'un enchaînement logique ou dialectique des concepts, mais celui de la genèse de la raison dans la vie, ce qui invalide l'interprétation de la pensée de Dilthey comme figure de l'irrationalisme⁴. L'opacité de la vie pour la raison contraste avec la certitude avec laquelle « la vie se comprend à partir

1. GS VII, 145, Œ 3, 99.

2. GS V, 265, F V, 270.

3. GS V, 266, F V, 271.

1. GS VIII, 71, F VIII, 92.

2. GS VII, 218.

3. GS VII, 359.

4. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, « Werke », t. 9, Neuwied a. Rhein, Luchterhand, 1962, p. 363-386.

d'elle-même». Dilthey songe donc à une rationalité qui, au lieu d'«aller au-delà de la vie», saurait profiter de la certitude de sa compréhension spontanée et érigerait sur elle la condition philosophique. «Par l'intermédiaire du souvenir, notre vie déborde vers le passé, par nos attentes, nos inquiétudes ou espérances, elle s'étire vers l'avenir. Dans les deux sens, la vie plonge dans l'obscurité. Dans l'obscurité disparaît son origine, dans l'obscurité s'estompe sa fin. (...) Cette vie qui surgit de l'obscurité et qui s'avance vers l'obscurité, l'homme voudrait l'inscrire dans un ensemble, dans lequel la vie serait pour lui compréhensible.»¹ Cet ensemble, il le trouve d'abord dans l'expérience de la communauté; l'intersubjectivité rationnelle que sont la culture et la vision du monde qu'elle implique confère un sens aux choses quotidiennes et à la vie de l'homme. Mais c'est seulement la philosophie qui construit le cadre dans lequel, si énigmatique soit-elle, la vie peut devenir compréhensible pour l'homme en tant que phénomène qui porte déjà en lui cette première certitude compréhensive: de celle-ci à celle-là, c'est le cercle hermétique qui conduit l'homme. Il le conduit à la philosophie comme compréhension de cette compréhension. La raison reste une tâche à accomplir, même si la fondation diltheyenne de la nouvelle rationalité s'amorce – est-ce après tout extravagant au tournant du XIX^e et du XX^e siècle? – sous le signe du tragique.

«La pensée: un rapport entre des éléments.»² C'est de la même manière que Dilthey définit la signification, qui serait donc identique au contenu de pensée dans les œuvres humaines que la pensée appréhende à son tour. Au lieu de présupposer la rationalité du réel, l'homme interprète l'histoire et constate peut-être qu'elle est rationnelle, mais seulement là où il lui découvre une signification. *La raison s'affirme donc en interprétant la significa-*

tion, car l'interprétation ramène la signification à l'unité d'un sens. Or, la vie ne se laisse pas appréhender par un simple jeu de rapports et de concepts. Lorsque la vie interprète spontanément le monde, elle lui impute un sens qui fait de son interprétation une vision du monde, une *Weltanschauung*. Alors le tragique de la raison entre sur la scène de l'histoire et s'exprime par «l'anarchie des systèmes philosophiques» qui sont autant de tentatives d'appréhender l'ensemble de la réalité à travers les concepts, anarchie dont aucune issue n'est peut être espérée¹. En effet, prétendant à l'objectivité conceptuelle, chaque système philosophique favorise une dimension particulière de l'expérience de la vie, comme si elle avait un sens universel: la représentation, qui conduit à la connaissance scientifique, le sentiment, qui mène à la contemplation (esthétique) du monde, ou la volonté, coextensive à l'action libre. Rien d'étonnant alors que la philosophie soit devenue ce champ des batailles sans issue, car au fond dans leur «lutte pour l'existence et pour l'espace»², les systèmes opposent les uns aux autres «sentiment contre sentiment»³.

Mais plus encore que l'anarchie des systèmes, c'est la conscience historique, avec la désillusion qu'apporte son relativisme, qui met en évidence le drame de la raison: «La formation de la conscience historique détruit [*diese Ausbildung des geschichtlichen Bewußtseins zerstört*], plus radicalement encore qu'un coup d'œil sur la controverse opposant les systèmes, la foi en la valeur universelle de n'importe lequel des systèmes philosophiques.»⁴ C'est avec elle que s'écroule la construction de la raison comme système de principes *a priori*, déductibles logiquement les uns des autres et dont la vérité ne dépend pas de l'expé-

1. GS XIX, 356-357.
2. GS VIII, 71, F VIII, 92.

1. GS VIII, 75, F VIII, 93.
2. GS V, 379, F V, 379.
3. GS I, 103, Œ I, 264.
4. GS VIII, 121, F VIII, 153.

rience. La raison tombe dans la contradiction lorsque, défiant le temps, l'histoire et la richesse troublante de la réalité, elle revendique la validité universelle de la vérité détenue par un seul système.

Sous quelle forme la raison pourrait-elle alors survivre à la conscience historique? Comment à partir d'elle une (nouvelle) raison pourrait-elle se constituer? La réflexion critique de Dilthey interroge les conditions mêmes de possibilité de la raison, d'une raison compatible avec la conscience historique [*geschichtliches Bewusstsein*], c'est-à-dire les conditions de possibilité de la raison historique [*historische Vernunft*]. Dilthey maintient ici rigoureusement la distinction entre *das Geschichtliche* (l'historial) et *das Historische* (l'historique), entre l'histoire comme devenir et l'histoire comme connaissance. La raison n'en serait pas une si, soumise à l'autorité du devenir historial, elle variait à son rythme. La raison doit, précisément, s'arracher à la conscience historique pour devenir historique. *La question de la critique de la raison historique est donc au fond celle-ci : comment l'historique est-il possible à partir de l'historial ?*

La critique de la raison historique : raison et signification

Dès l'*Introduction aux sciences de l'esprit* de 1883 Dilthey énonce un vaste programme de recherches philosophiques désigné comme « *critique de la raison historique* [*Kritik der historischen Vernunft*], en d'autres termes : (...) une critique de la faculté que possède l'homme de se connaître lui-même, ainsi que la société et l'histoire, ses créations »¹. Dilthey adopte le principe de la critique kantienne selon lequel la possibilité des sciences étant déjà prouvée par leur réalité, la philosophie doit simplement mettre en évidence les conditions de leur possibilité². La question directrice du projet de la critique de la raison historique est donc fondamentalement celle-ci : « Comment l'édification du monde de l'esprit dans le sujet rend possible la connaissance de la réalité spirituelle. »³ La réflexion épistémologique des sciences humaines se trouve ainsi inscrite dans la perspective transcendantale. Bien plus, dans la même perspective, sous la dénomination de psychologie (analyse descriptive de la conscience), se trouve également intégrée la théorie de la compréhension et, dès 1883, Dilthey explore la possibilité de la fondation transcendantale des sciences humaines à partir d'elle. La compréhension, concept clé des sciences humaines [*diese verstehen*]⁴, entraîne avec elle l'herméneutique, à laquelle elle apporte le fondement, si bien que la doctrine de la signification, exposée dans la dernière décennie du travail

1. GS I, 116, Œ 1, 278; cf. aussi : GS VII, 117, Œ 3, 71.

2. E. Kant, *Critique de la raison pure* (1781), in *Œuvres philosophiques*, trad. A. J.-L. Delamarre, F. Marty, Paris, Gallimard, « Pléiade », 1980, t. I, B 20, p. 773.

3. GS VII, 191.

4. GS VIII, 82, F VIII, 103.

de Dilthey, résume tout ce parcours intellectuel, alors que l'idée fondatrice de la critique de la raison historique éclaire, à son tour, le sens de ses ultimes efforts philosophiques.

Vie et raison

« Nous vivons simplement pour vivre et sommes actifs simplement par la volonté d'agir. »¹ « Nous ne portons aucun sens du monde dans la vie. Nous sommes une possibilité ouverte, car sens et signification se produisent d'abord dans l'homme et dans son histoire. (...) l'homme est (un être) historial. »² Mais la vie est en elle-même l'irrationnel³ et la raison doit s'arracher à cette situation originelle; elle serait alors une conquête réalisée sur l'irrationnel. En ce sens, la vie est abyssale [*unergründlich*]⁴ et Otto Friedrich Bollnow, exégète classique de la pensée de Dilthey, considère que ce caractère de la vie est le revers de son essence créatrice, car elle est « capable de tirer le nouveau, ce qui est créateur, à partir des racines abyssales de son être »⁵. La véritable création de nouvelles valeurs dans l'histoire ne serait donc possible qu'à partir de l'abîme, corrélat du nouveau; sinon, elle est déduction ou causalité. Créateur de son monde, l'homme est aussi créateur de la raison; il la produit comme valeur qui n'est pas donnée dans la vie elle-même et pourtant c'est d'elle qu'il la tire.

De même que la vie ne comporte aucun sens préalable, aucun sens ne peut non plus être présupposé à l'histoire. Mais « dans le présupposé qu'à travers le temps va advenir quelque chose qui n'est pas encore, sont contenues

1. GS XVIII, 183.

2. GS VII, 291.

3. GS VII, 218.

4. GS VII, 224.

5. O. F. Bollnow, *Dilthey...*, op. cit., p. 141.

toutes les possibilités»¹, aussi bien celles qui pourraient signifier un échec de la raison que celles où la raison deviendrait un sens profond de la réalité. En tout état de cause, la raison n'aura jamais que la forme que l'homme lui-même lui confèrera. Si elle est son œuvre, si, dans un effort permanent, l'homme la dégage du courant de la vie comme conquête réalisée sur les forces irrationnelles, s'il en est donc responsable, l'on peut s'aventurer à dire que la raison est à chaque époque telle que l'homme la mérite. « Dans l'ordre politique, écrit Dilthey, le progrès ne s'effectue pas de lui-même: on le crée. Chaque activité du tout est déterminée par la définition rationnelle d'un objectif. Ce tout comporte toujours en lui plusieurs fonctions culturelles – l'éducation, la science, et même, le cas échéant, la vie religieuse (...) Le mouvement des sciences tel qu'il s'est inauguré au XVII^e siècle, vient au devant de ce dont l'État a besoin, à savoir d'une organisation rationnelle de la vie et d'une exploitation rationnelle de la nature. »²

La critique de la raison historique se propose d'explorer les conditions de possibilité de la réalisation de la raison dans l'histoire à partir de la vie. Confrontée à la vie dans son intégralité, elle n'est plus une entreprise simplement théorique et se dote d'un sens éthique: « La philosophie ne repose pas seulement sur un fondement épistémologique; car il s'agit aussi en philosophie d'élever l'esprit jusqu'à l'autonomie. »³ S'opposant au scientisme dominant de son époque et engageant la réflexion critique sur les sciences humaines, sur la connaissance qu'elles produisent et sur le sens qu'elles interprètent, Dilthey rejoint ainsi la signification profonde de la raison chez Kant, même s'il n'en retrouve plus le même concept. Le sien,

1. GS VIII, 69, F VIII, 90.

2. GS VII, 181, Œ 3, 130.

3. GS VIII, 179, Œ 1, 26.

puisqu'il s'enracine dans la réflexion sur la compréhension du sens, pourrait être appelé raison herméneutique.

Certes, la compréhension en tant que telle n'est possible que parce que l'homme *a déjà agi* et ne comprend que ce qu'il *a créé*¹; certes, il comprend l'histoire, parce qu'il l'*a déjà faite*². Mais l'antériorité ne concerne ici que le temps idéal de la genèse de la raison dans la vie et non le temps de l'histoire. L'homme sait ce qu'il fait. Son action, si irréflechie soit-elle ordinairement, part d'une certaine compréhension, d'un certain calcul, d'un projet, voire de la décision libre. C'est pourquoi déjà l'interprétation de l'histoire est l'exercice de la liberté et c'est pourquoi la raison tend à concilier la connaissance de la réalité et l'idéal d'action³. Il convient d'inscrire les tâches ainsi définies dans le contexte culturel de la seconde moitié du XIX^e siècle. Témoin de la grande crise de la tradition, Dilthey vit à l'époque où l'homme «a dû s'éprouver lui-même, selon le mot de Plessner, comme un passage, comme une phase transitoire et relative dans un développement continu qui ouvre sur d'innombrables possibilités»⁴. Confronté à cette crise, *Dilthey n'accepte pas que l'homme puisse se dérober à la responsabilité en face de l'histoire sous prétexte que l'histoire, elle, s'est déjà dérobée à sa compréhension. Tout au contraire : c'est parce qu'il en est responsable que l'homme ne peut se dérober à la compréhension de l'histoire, même si le chemin de la compréhension est péniblement long*. Or, une fois l'édifice hégélien ébranlé, cette unité de la raison et de l'histoire ne peut plus être admise comme toujours déjà posée de manière certaine. Il faut la conquérir dans des actes de comprendre qui, en assemblant les archipels du sens fragmenté, sont seuls capables de produire une intersubjecti-

tivité rationnelle. Georg Misch, disciple le plus proche et gendre de Dilthey, a déjà suggéré que le caractère fragmentaire de cette œuvre ne doit pas être considéré comme qualité contingente, mais qu'on doit l'interpréter, précisément, à la lumière de son nouveau modèle de rationalité¹. Certes, le deuxième volume, annoncé, de son ouvrage principal, *l'Introduction aux sciences de l'esprit*, n'a pas été écrit. Pourtant, en visant cet achèvement systématique – impossible – de son œuvre, Dilthey a généreusement contribué à la fondation et à la réalisation de la raison historique à travers d'innombrables «contributions», «idées pour...», «essais», «éléments...», etc. C'est que l'humanité, grand objet des sciences humaines, n'est pas intelligible *more geometrico*.

En effet, la compréhension s'enracine dans la vie, qui, en elle-même, est déjà compréhensive : la vie saisit ici la vie². «Nous savons comment elle est et ce qu'elle est. Mais la raison [*Verstand*] ne la saisit pas.»³ Pour l'appréhender, il faut construire un modèle de la rationalité, fondé sur la compréhension, autre que celui, moulé sur l'aperception transcendantale, qui ramène le divers sensible à l'unité logique d'un *je pense* purement intellectuel. C'est justement à travers la critique de ce type de rationalité, stérile dans le domaine des sciences humaines, que Dilthey s'affirme dans l'usage du terme *Verstehen* ou *Verständnis* (le comprendre ou la compréhension) en opposition à *Verstand* (entendement ou raison). Afin d'appréhender la vie, la raison doit se rendre dynamique comme elle. Le verbe substantivé *Verstehen* exprime cette vitalité face au substantif *Verstand*. Pour rendre perceptible en français l'affinité de ces deux termes – *Verstand* et *Verstehen* –, manifeste dans leur étymologie, il faudrait les traduire par le couple *intellect* et *intellection*, comme on ren-

1. GS VII, 148, Œ 3, 102.

2. GS VII, p. 278.

3. GS VIII, 209-210, F VIII, 255.

4. H. Plessner, *op. cit.*, p. 227.

1. G. Misch, *Vorbericht des Herausgebers* (1923), in GS V, p. XI-XII.

2. GS VII, 136, Œ 3, 90.

3. GS VIII, 70, F VIII, 90.

daît parfois le *Verstand* par *intellect*; faute de quoi, effet d'une traduction impraticable, la *compréhension* et la *raison* risquent d'être opposées l'une à l'autre, alors qu'elles sont foncièrement alliées dans leur visée universelle. La rationalité de la compréhension, fondée sur l'unité de l'expérience vécue, est en fait la seule figure de la raison à la portée de l'homme, lorsqu'on considère celui-ci dans l'intégralité de son être. Seul ce type de rationalité rend d'ailleurs pensable une réconciliation de la conscience théorique moderne avec l'expérience courante de la vie.

Le mouvement de la raison doit donc recevoir son impulsion première de l'expérience vécue elle-même, lieu où éclôt la compréhension. Mais l'analyse de la conscience révèle que «les faits psychiques sont susceptibles de nombreuses interprétations»¹. Les données de la conscience apparaissent toujours dans une connexion et on les détermine en tant que faits en découpant et en «isolant» un fragment du «flot» de la conscience². Plusieurs ordres immanents peuvent ainsi être mis au jour à partir des mêmes données. Dans son premier élan, la raison se voit confrontée à la réalité polyvalente de la vie. C'est que la condition la plus générale de possibilité du déploiement de la raison ainsi conçue réside dans l'implication réciproque de l'universel et du singulier dès les couches profondes de la conscience, constituées par l'expérience vécue. En effet, la vie est indissociablement multiplicité et unité originaire³: elle ne se donne que comme une totalité. Le singulier se présente donc dans l'expérience vécue toujours déjà dans une structure qui lui confère un sens. Et puisque l'agir instaure une circularité entre l'élément intérieur et l'élément extérieur, le psychique et l'historique sont imbriqués l'un dans l'autre, notamment à travers l'ensemble psychique

acquis. L'action que celui-ci exerce sur l'existence humaine est telle que l'homme choisit d'abord ce que choisissent les autres et pense avec les autres: l'ensemble psychique acquis est la communauté présente et active en nous. Historiale et sociale («c'est la société qui est notre monde, et non la nature»)¹, la vie humaine en tant que telle nous met sur la voie du commun et devient ainsi l'école de l'universel. Germe de la raison, cette tendance au commun, puis à l'universel, s'enracine dans la vie elle-même, sans que la raison soit donnée en elle. «Chaque rue plantée d'arbres, chaque appartement avec ses meubles nous sont compréhensibles dès notre enfance parce que cette rue et parce que chaque objet de la chambre ont une place déterminée par la communauté de l'agir humain qui pose ses fins, organise [son milieu] et définit les valeurs.»² Ainsi les objets ont-ils leur signification et la raison qui les interprète est possible grâce à une orientation générale de la vie et de ses perceptions vers le commun, orientation mise en évidence par les analyses diltheyennes de la conscience, et en particulier par la psychologie comparée. «La compréhension (...) élargit l'horizon de la vie individuelle et ouvre, dans les sciences de l'esprit, la voie qui, à travers ce qui est commun, conduit à l'universel.»³

Solidaire de l'interprétation, la raison est le développement de plus en plus conscient et de plus en plus systématique de cette tendance, à travers toute une série de médiations: le vécu, la compréhension, l'expérience quotidienne, la communauté, l'action dans l'espace social, l'interprétation de l'histoire, les sciences humaines, la philosophie. «Les vérités universelles constituent (...) non le fondement des sciences de l'esprit, mais leur

1. GS V, 168, F V, 174.
2. GS V, 171, F V, 177.
3. GS VIII, 69, F VIII, 89.

1. GS V, 61, Œ 1, 74.
2. GS VII, 208.
3. GS VII, 141, Œ 3, 95.

ultime résultat.»¹ La raison se déploie dans l'histoire vers l'universel parce que, à sa source même, la conscience implique une poussée vers ce qui est commun.

Raison et histoire

La priorité accordée par Hegel au système dans sa conception de la raison a annulé l'historicité de l'histoire. Le temps historique s'est vu réduit à une logique dialectique. L'idée de la fin de l'histoire s'en est suivie ; l'oiseau de Minerve a pu enfin s'envoler de son nid. Dilthey récuse ce qu'il considère comme mutilation du devenir historique par une raison absolue. Plutôt que d'imposer l'unité à l'histoire par la force de la dialectique, il construit une raison herméneutique, à l'unisson avec l'historique. Tant que l'histoire se perpétue, la totalité n'est jamais définitive, donc, en droit, le sens d'une quelconque œuvre humaine, exprimant le rapport entre la totalité et ses parties, est historiquement ouvert. Les nouvelles expériences obligent à renouveler les interprétations et élargissent le champ des significations. « Il y a une relation qui n'est jamais entièrement réalisée, écrit Dilthey. L'on devrait attendre la fin du cours de la vie et l'on ne pourrait qu'à l'heure de sa mort voir la totalité, à partir de laquelle, seulement, la relation entre ses parties pourrait être établie. L'on devrait attendre d'abord la fin de l'histoire [*Geschichte*], afin de posséder le matériel complet permettant de déterminer sa signification [*Bedeutung*]. D'autre part, la totalité n'existe pour nous que dans la mesure où elle est compréhensible à partir des parties. La compréhension flotte toujours entre ces deux types de considérations.»² C'est la temporalité qui est cette relation signifiante à jamais inachevée, marque de la finitude de l'homme et de sa condition historique. Elle occupe

1. GS VII, 99, Œ 3, 54.
2. GS VII, 233.

une place considérable dans la pensée de Dilthey dans la dernière période de son travail philosophique, car « dans la vie, la temporalité [*Zeitlichkeit*] est contenue comme première détermination catégoriale, fondatrice de toutes les autres »¹. Ces autres catégories, auxquelles il trouve la désignation de *Lebenskategorien*, ne sont pas des concepts purement intellectuels, car les concepts seuls ne peuvent pas rendre compte de la vie. A la différence de ceux-ci, les catégories de la vie apportent une force formatrice, « un façonnement du contenu de la vie »². Si la temporalité en est la première, fondatrice, la signification en est la « catégorie englobante »³. De la temporalité à la signification, la réflexion est conduite de la finitude à la conscience du tragique.

Si la totalité échappe à toute connaissance, c'est parce qu'elle est définitivement ouverte : le nouveau définit l'expérience radicale du temps. La temporalité est donc la détermination essentielle de la signification, et elle est déjà implicite dans ce que l'on interprète à chaque moment présent comme totalité : « Ce que nous déterminons comme fin [*Zweck*] de l'avenir conditionne la détermination du sens du passé. »⁴ La temporalité se trouve donc à l'origine de la mobilité universelle des significations : « La matière historique apparut susceptible d'une infinie diversité d'interprétations. »⁵ Dans la mesure où les rapports constitutifs de la signification sont considérés par Dilthey comme rapports factuels, cette variabilité du sens apparaît comme corrélat de la polyvalence de la réalité elle-même, à laquelle doit satisfaire la nouvelle conception de la rationalité.

Elle rencontre cette polyvalence à travers l'analyse de l'appréhension de la réalité. Puisque l'objectivité de la connaissance du monde de l'esprit est conçue sur le mode

1. GS VII, 192.
2. GS VII, 269.
3. GS VII, 232.
4. GS VII, 233.
5. GS I, 374-375, Œ 1, 325.

phénoménologique, « la connaissance du spirituel est donc fondée partout, directement ou indirectement, sur l'expérience interne »¹. Or, une fois rejetée l'aperception transcendante du moi pur et rendue au sujet connaissant sa réalité intégrale, l'appréhension de toute la réalité perd son caractère exact que les sciences ont pu admettre pour la connaissance de la nature en tant qu'objet soumis aux lois. Si Kant admettait que l'idée esthétique présente ce caractère spécifique qui en rend impossible une mise en discursivité exhaustive², c'est précisément parce que l'expérience esthétique met en mouvement l'ensemble des facultés humaines et ne dispose pas d'un point d'appui, analogue à un moi pur, à partir duquel elle pourrait construire la connaissance de son contenu. « L'esthétique spéculative voit juste, remarque Dilthey. Toute œuvre d'art authentique a un contenu infini. En effet, elle imprime son orientation au sujet à partir de l'univers entier que l'artiste a présent à l'esprit. C'est elle qui confère au sujet sa signification intérieure en rendant visibles ses relations avec cet univers. »³ Or, *c'est dans la vie au quotidien, et pas seulement dans l'expérience spécifiquement esthétique, que sont à l'œuvre toutes les facultés spirituelles de l'homme*. Si Dilthey s'est intéressé à l'esthétique, c'est justement parce que sur ce terrain la réalité intégrale de l'existence humaine, non mutilée par une théorie de la connaissance⁴, lui a semblé particulièrement tangible. Logiquement, ses conclusions vont donc plus loin que celles de Kant concernant le contenu de l'idée esthétique : la signification de toute œuvre humaine est inépuisable, ce qui ne préjuge d'ailleurs pas de son importance dans la culture. L'implication réciproque de la signification de l'œuvre, du sens de l'univers dont elle procède et de la façon dont la conscience s'interprète elle-

même en même temps qu'elle interprète l'œuvre, ne saurait être limitée à l'esthétique ; c'est elle qui constitue le principe même de l'herméneutique diltheyenne.

Dès 1860, Dilthey déclare insuffisant le principe *sola scriptura* de l'herméneutique protestante. Formulé en 1566 par Flacius qui, contre le concile de Trente, défend la thèse de la compréhensibilité de la Bible sans recours à la tradition, ce principe général pose que les relations entre les parties et la totalité d'un texte sont déterminantes pour sa compréhension. « Ainsi en est-il, précise encore Flacius, des diverses parties d'une totalité quelconque, qui se comprennent du mieux possible en fonction de la prise en considération de l'harmonie de l'ensemble et des parties. »¹ Reconnaisant l'apport fondamental de Flacius à l'herméneutique, Dilthey décèle une faiblesse de sa méthode dans « la saisie anhistorique et abstraitement logique qu'impose le principe de la totalité du texte »² et postule que chaque totalité signifiante soit interprétée dans son contexte historique. La signification d'un fait culturel se dévoile lorsqu'on détermine la place qu'il occupe dans une totalité historiquement déterminée : dans un système culturel, celui de la religion par exemple, dans l'horizon de l'histoire universelle, dans l'histoire de l'art, l'histoire d'un pays, dans le contexte d'une guerre, etc. Mais, pour comprendre une quelconque totalité, pour produire les concepts « qui désignent des ensembles actifs réunissant différentes personnes autour d'une opération commune »³, il faut disposer d'abord des interprétations des faits singuliers afin de savoir ce qu'ils sont en eux-mêmes. Or cela, on ne le saisira jamais de manière satisfaisante sans les avoir mis en rapport avec une ou plusieurs totalités dont ils font partie. Ainsi s'instaure un anneau herméneutique. « Pour définir le

1. GS V, 254, F V, 260.

2. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, op. cit., § 49, p. 1097.

3. GS VI, 281, Œ 7, 216.

4. GS V, 168, F V, 174.

1. Flacius Illyricus, *Clavis Scripturae sacrae*, cité par G. Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, Paris, Payot, « Bibliothèque scientifique », 1988, p. 127. Cf. aussi : GS V, 324-325, Œ 7, 299-300.

2. GS XIV, 603 ; GS II, 121.

3. GS VII, 153, Œ 3, 106.

concept de poésie, écrit Dilthey, je dois l'abstraire des faits qui constituent l'extension de ce concept, et pour établir quelles œuvres appartiennent à la poésie, je dois déjà posséder un signe distinctif grâce à quoi l'œuvre peut être reconnue comme poétique.»¹ La logique des sciences humaines possède un caractère circulaire, car en elles, « dès le processus de la compréhension, tout est déterminé par la relation de *dépendance réciproque* »².

Si donc l'herméneutique élargit le caractère infini de la signification esthétique à la signification de toute la culture, ainsi qu'à celle de ses moments singuliers, elle doit alors expliciter pour chaque domaine spécifique (esthétique, sociologie, morale, philosophie, etc.) la façon dont en lui fonctionnent les valeurs, évoluent les représentations et se constituent les projets. Ce sont les travaux diltheyens sur l'histoire de la philosophie et sur la philosophie de la philosophie, notamment *Das Wesen der Philosophie* (1907), qui remplissent ce devoir théorique. La constitution de l'objet des sciences humaines en général, et non seulement des projets artistiques, engage la même interdépendance : la signification d'une œuvre quelconque est tendue entre l'univers de l'époque qui l'a vue naître, l'œuvre en question et la conscience théorique de soi de l'exégète.

Un seul et même objet peut donc ressortir à plusieurs systèmes de relations. « L'objectivation de la vie contient en elle une diversité d'ordres articulés les uns aux autres. (...) Beaucoup de lignes de partage entre des domaines où la vie manifeste d'un certain point de vue une similitude parcourant le monde de l'esprit objectif et se croisent en lui. »³ Dans une œuvre d'art peuvent se juxtaposer des enjeux artistiques, financiers et politiques, dans un texte peuvent se croiser des finalités littéraires, philosophiques ou idéologiques. Une interprétation ne dégagera que certains de ces

ordres : c'est pourquoi elle n'est pas vraie en elle-même, mais par rapport à ses conditions historiques et méthodologiques, celles précisément qui ont eu la capacité de délivrer la signification, c'est-à-dire celles qui ont dégagé une sorte d'énergie d'interrogation susceptible de mettre en valeur quelques-uns de ces ordres, en en laissant d'autres dans l'ombre. Aucune interprétation n'est conclusive.

C'est que dans les sciences humaines le théorique et le pratique ne peuvent être séparés l'un de l'autre que par abstraction, car au fond, dans leurs racines, l'épistémologique et l'ontologique se conditionnent mutuellement. L'attitude pratique est indéracinable dans les études d'histoire et de sociologie. Une tendance de l'attention, un choix effectué en fonction des dispositions affectives inconscientes ou un jugement de valeur enveloppent toujours les concepts. L'interprétation engage donc une relation existentielle au monde, qui ne se réduit pas à la pure réceptivité des données. Le monde n'est pas simplement objet, mais il est relation : « Il n'y a nul homme et nulle chose qui soient pour moi un pur objet et qui ne me pèsent ou n'exercent sur moi une action heureuse, qui ne constituent le but d'un désir ou ne contraignent ma volonté, qui n'acquièrent de l'importance, qui ne m'invitent à les prendre en considération et qui ne me soient intimement proches ou ne m'opposent résistance, distance et étrangeté. »¹ La conscience et le monde sont impliqués l'un dans l'autre, la vérité de la connaissance de l'histoire et le sens de l'existence de l'homme se conditionnent l'une l'autre.

Lorsqu'on restitue à l'homme son essence d'être historial, la seule figure de la raison qui lui est accessible est le modèle de rationalité fondé sur la compréhension et enfermé dans la circularité herméneutique. Dilthey n'a eu de cesse de souligner le caractère évolutif du processus de la connaissance, la logique circulaire qui lui est universelle-

1. *Ibid.*2. *GS VII*, 143, *Œ 3*, 97.3. *GS VII*, 147, *Œ 3*, 101.1. *GS VII*, 131, *Œ 3*, 86.

ment propre n'étant qu'une des manifestations de la finitude de la raison. Si la connaissance, elle aussi, est un processus à jamais inachevé, c'est parce que la source de son inachèvement gît dans son cœur même, à savoir dans l'épistémologie qui n'échappe pas non plus à la logique herméneutique. Elle est réflexion sur les résultats scientifiques et, à son tour, objet de l'interprétation par la philosophie de la philosophie. « La théorie de la connaissance n'est jamais quelque chose de définitif. »¹ La raison, qui englobe le mouvement progressif des compréhensions, le progrès des connaissances et le processus d'auto-interprétation, est une tâche infinie². C'est à cause du cercle herméneutique que, « théoriquement, on se heurte ici aux limites de toute interprétation qui n'accomplit sa tâche que jusqu'à un certain degré : ainsi toute compréhension reste-t-elle toujours relative et ne peut jamais être parfaite »³.

La totalité est dynamique et elle nous échappe par sa temporalité ; nos perspectives sont marquées par des points de vue ou de départ arbitraires. Alors, inachevée, l'interprétation est aussi condamnée à n'être que fragmentaire. La raison historique abdique sa prétention à l'unité absolue de la totalité et à la pensée sans présupposés. L'« *histoire de la raison pure* »⁴ qui clôt la première critique kantienne ouvre désormais sur la critique dilttheyenne de la *raison historique*. La situation originaire de la raison consiste dans la fragmentation du sens et dans l'éclatement des vérités. La raison y répond en élargissant le champ de la compréhension et en construisant des ponts⁵ entre des significations fragmentaires, entre des vérités locales, éclatées et sans rapports apparents. En effet, à son origine, la compréhension, principe même de la nouvelle rationa-

1. GS I, 419, FI, 514.

2. GS VIII, 179, CE 1, 26-27.

3. GS V, 330, CE 7, 306.

4. E. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., B 880-884, p. 1398-1402, c'est nous qui soulignons.

5. GS V, 265-266, F V, 270-271.

lité, repose sur la saisie holiste, bien que fort sommaire, de la réalité. C'est en retrouvant cette unité originaire [*ursprünglich*] de la vie¹ à travers la compréhension que la raison affirme son unité. L'herméneutique et l'analyse de la conscience concourent toutes les deux à cette mission, chacune selon sa fonction propre. Sur le plan des relations signifiantes, l'herméneutique continue à découvrir, à délivrer et à tirer au clair les significations latentes ; les analyses de la conscience, en revanche, étudient les conditions de possibilité de l'unité des significations en un sens. Sur le plan de la vérité, l'analyse de la conscience est soucieuse de l'adhésion des connaissances à la réalité, alors que c'est l'herméneutique qui les élève à l'universalité.

Si l'herméneutique et la psychologie peuvent ainsi se prêter réciproquement assistance, c'est qu'elles sont, elles aussi, inscrites dans la logique du cercle. C'est donc finalement à partir de l'herméneutique, lieu même de la circularité logique, que Diltthey conçoit la fondation de la philosophie par elle-même. Cela s'est déjà laissé pressentir dans le fait que l'agir, source du comprendre, est apparu d'emblée comme ayant aussi une valeur herméneutique : l'homme est ce qu'il fait et seule l'histoire qu'il a faite lui dit ce qu'il est. Le reproche que Hans Ineichen adresse à Diltthey d'avoir manqué une critique satisfaisante de la connaissance présuppose, au contraire, le modèle phénoménologique de Husserl avec son point archimédien, censé être trouvé dans l'intuition eidétique qui appréhende les essences². Puisque la pensée herméneutique revient toujours sur son point de départ, puisque la fondation de la philosophie par elle-même est relative au projet de la critique de la *raison historique*, Diltthey n'a jamais cru qu'un tel point absolu, sur lequel s'appuierait l'édifice de la connaissance, était concevable. A l'exception de la logique

1. GS VIII, 69, F VIII, 89.

2. H. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, «Handbuch Philosophie», 1991, p. 151-152.

formelle, il ne serait jamais qu'absolutisation d'un contenu historiquement conditionné. Or, Husserl est effectivement venu à la philosophie à partir de la logique et des mathématiques, tandis que Dilthey y est venu à partir de l'histoire et cela explique pourquoi sa philosophie peut inspirer la question suivante : la modification de l'eidétique par les recherches génétiques dans les écrits tardifs de Husserl n'a-t-elle pas été entamée, justement, pour répondre au problème de l'appréhension des essences historiquement constituées ?

La fondation de la philosophie critique par elle-même n'est autre chose qu'une philosophie de la philosophie : fondation de la raison historique ou « autoréflexion » des sciences humaines¹. Le concept de réflexion, Dilthey l'introduit souvent par le terme de *Besinnung*, dont la racine comporte le mot *Sinn*, « sens ». « Toutes ces déterminations du Moi et des objets ou des personnes, telles qu'elles procèdent des relations vitales, sont élevées à la réflexion [*zur Besinnung erhoben*] et exprimées dans la langue. »² Pour la raison consciente de sa genèse dans la vie, élever à la réflexion, c'est rendre sens ou penser à travers les sens. La raison est herméneutique quand elle rend sens.

Entreprise en même temps épistémologique et éthique, la philosophie de la philosophie n'a pu être conçue par Dilthey que comme achèvement de sa doctrine des visions du monde, qui met en évidence la complicité de toute rationalité avec l'« organisation de la vie ». La conscience de soi-même, y compris celle du philosophe, est également sujette à l'interprétation, car le sens du monde et l'auto-interprétation de la conscience sont coextensives. C'est donc la psychologie descriptive, avec sa classification des types, qui fournit à la doctrine des visions du monde sa structure ; l'herméneutique, elle, procède aux interprétations. Ainsi, par exemple, la conscience qui privilégie les représentations, c'est-à-dire qui se met spontanément au service du

monde extérieur où ses instincts naturels trouvent de quoi s'alimenter, serait disposée à développer une forme du naturalisme qui ne s'exprime pas uniquement dans « des exposés philosophiques ». « Cette attitude affirmative de la vie sensuelle qu'est le naturalisme, les Provençaux le chantaient dans leurs poèmes lyriques, et aussi certains poètes courtois allemands, et on la retrouvait dans l'épopée de Tristan, que ce soit en France ou en Allemagne. »¹ Élevée au concept, l'expression philosophique du naturalisme repose au fond sur les mêmes présupposés que ceux du sensualisme naturel des Provençaux. Puisque la vision du monde est une interprétation qui s'ignore², le problème de l'universalité de la connaissance ne peut être résolu à son niveau. Mais lorsque la conscience s'élève à la condition philosophique, elle enlève à la *Weltanschauung* ce qu'elle a de partisan ou de partial. C'est donc seulement la philosophie de la philosophie qui peut correctement formuler l'exigence d'une validité universelle et indiquer aux sciences humaines « ce but de façon toujours plus consciente »³, « d'une façon toujours plus absente de présupposés, plus critique et plus rigoureuse »⁴.

La raison est simplement cet effort, dont le caractère permanent est solidaire de la temporalité de l'existence humaine, consistant à chercher laborieusement l'unité des significations et l'universalité des vérités qui se voient condamnées de par leur nature même à être fragmentées, disloquées et disséminées. Face à cette mobilité des significations, intarissable mais maîtrisable à travers l'unité recherchée du sens, face à des présupposés, inéluctables mais élucidables, notamment à travers l'étude comparative de l'histoire, la raison ne peut être considérée comme déjà posée. Puisqu'elle restera toujours à faire, l'autono-

1. GS VIII, 179, Œ 1, 26.
2. GS VII, 133-134, Œ 3, 88.

1. GS VIII, 100, F VIII, 128.
2. GS V, 379, F V, 379 ; GS VIII, 81 sq., F VIII, 102 sq.
3. GS VII, 137, Œ 3, 92.
4. GS VII, 138, Œ 3, 92.

mie de l'homme et le destin de l'histoire dépendent de la possibilité de sa réalisation dans l'histoire. C'est parce que le projet diltheyen de la critique de la raison historique interroge, précisément, ces conditions de possibilité qu'il est à la fois radical et actuel.

Dans la vie de l'homme et dans son histoire la liberté et la nécessité sont aux prises. L'homme crée l'histoire, mais il est en même temps déterminé par la société. Les relations dans le monde sociohistorique déterminent la signification, mais c'est l'homme qui constitue le sens dans sa conscience. La raison est une unité qu'en partant de la vie l'homme instaure dans l'histoire, afin de pouvoir la maîtriser, tant intellectuellement que pratiquement, et qu'à travers une auto-interprétation il instaure également dans sa vie, pour la rendre intègre et pouvoir ainsi s'en rendre responsable. La raison est historique et c'est pourquoi l'interprétation est son nouveau principe de la rationalité : illusoire serait la compréhension de soi-même si elle n'interprétait pas sa situation dans l'histoire, illusoire aussi la vérité historique qui éviterait la critique de ses présupposés.

Kant : « La route *critique* est la seule qui soit encore ouverte. »¹ L'édifice diltheyen de la critique de la raison historique n'a pas été terminé, encore que ses fondements aient été solidement établis. Le sens de la raison étant explicité, les conditions transcendantales de la conscience de soi étant établies, la critique de la raison historique pourrait se poursuivre en tant que fondation de la théorie de la connaissance des sciences humaines, ce que Dilthey annonce dans les dernières lignes de son ultime texte théorique, conduisant vers les directives épistémologiques et les méthodes pour les sciences particulières².

Conclusion : *philosophie et histoire*

Si la pensée de Dilthey présente encore pour nous un intérêt vivant, ce n'est nullement pour son contenu dogmatique, mais pour les interrogations qu'elle a eu le courage d'inaugurer. Sa force et son actualité ne sauraient être mieux démontrées que par la désignation de lieux de débats autour de la signification et de l'histoire qui n'ont été explorés que marginalement ou unilatéralement par la philosophie. En effet, la signification est selon lui « la catégorie la plus spécifique de la pensée historique »¹. L'une de ces problématiques délaissées où un nouveau dialogue avec la pensée de Dilthey pourrait se nouer serait sans aucun doute la question de la possibilité de la réconciliation des études objectives de l'histoire, et des sciences empiriques en général, avec l'expérience que l'homme fait de l'historicité radicale de sa compréhension, alors qu'une philosophie sous l'influence de Nietzsche et de Heidegger semble avoir condamné cette voie. Une nouvelle rencontre de la philosophie avec l'histoire, à laquelle nous invite l'état de notre propre histoire, pourrait se nourrir de certaines réflexions diltheyennes, notamment de ses réflexions sur la temporalité et l'historicité de la signification, qui engagent le philosophe à considérer qu'à l'avenir toutes les possibilités restent ouvertes. L'avenir reste donc à faire et le sens des œuvres humaines n'exprime pas seulement le poids du passé qu'on découvre en elles, mais annonce aussi leurs propres effets sur l'avenir qu'elles préparent. La proximité, si chère à Dilthey, de la réflexion philosophique et du travail des sciences humaines doit se traduire notamment par le souci de ne pas décharger la

1. E. Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., B 884, p. 1401.

2. GS VII, 188, Œ 3, 136.

1. GS VII, 202.

philosophie de la question *quid juris?* – aussi pressante chez Hegel que chez Heidegger – et de ne pas laisser sortir par là l'herméneutique du cercle des exigences cognitives des sciences humaines. «L'origine et la plus haute tâche de la philosophie, rappelle Dilthey, est d'amener à la conscience de soi la pensée objective des sciences expérimentales qui des phénomènes dégage un ordre des lois: justifier la pensée devant elle-même.»¹

Mais à travers sa conception de la raison historique, Dilthey pose également les principes d'un humanisme dans lequel coïncident l'affirmation de l'individualité de l'existence humaine, c'est-à-dire de la réalité intégrale d'«un homme accompli, entier et sain»², et le respect pour la richesse culturelle où elle se manifeste à travers différents types de mentalité, diverses façons d'éprouver le monde et une variété de comportements à l'égard de la tradition. Sous-jacente à sa philosophie est une humanité abondante par ses projets où l'homme se révèle comme véritable créateur – et donc responsable – du monde dans lequel il vit. C'est à ce titre que le projet diltheyen mérite aujourd'hui peut-être une relecture particulièrement attentive. Il s'agirait donc pour nous d'approfondir son sens et de le prendre pour fil conducteur, afin d'interpréter la possibilité de la raison dans ce siècle généralement hostile à la raison philosophique, «siècle des sciences de la nature, d'économie politique et d'histoire»³ qui est encore toujours le nôtre. La tâche semble être urgente, car la question concernant les conditions de possibilité de la raison dans l'histoire à venir se ramène pour nous de plus en plus à celle des conditions de possibilité de l'avenir.

En effet, le temps de l'histoire que Dilthey n'a plus vécue ajoute quelque chose d'angoissant à cette formule

censée exprimer, du moins le lui a-t-on souvent reproché, un optimisme naïf: «Le présent et ses conditions ne désignent pas les limites de notre appréhension de l'histoire; le présent est rempli d'efforts et d'activités qui pénètrent plus loin dans l'avenir. Sur le terrain limité de notre connaissance historique, sur lequel nous voyons agir les grandes tendances de l'avenir, s'instituent des conceptions qui tirent du passé un fil, traversant les valeurs dont la réalisation est le projet de l'histoire, pour atteindre l'avenir tout entier.»¹

Dilthey fait sienne la devise socratique: «Connais-toi toi-même», en la modifiant de la manière suivante: «L'homme n'apprend pas ce qu'il est en ruminant sur lui-même, ni en faisant des expériences psychologiques; il l'apprend par l'histoire.»² Être historial, il ne peut penser qu'avec l'histoire et à travers elle. La sagesse de Dilthey se résume en ceci qu'«il veut, comme l'exprime Martial Guérout, apprendre et comprendre par l'histoire plutôt qu'apprendre à l'histoire en quoi l'histoire elle-même consiste, que lui appliquer les cadres *a priori* fabriqués par une philosophie»³. Mais l'impossibilité d'arracher la pensée à l'autorité de l'histoire confronte inévitablement l'homme à l'aporie de l'historicisme: toute décision de commencer la réflexion est en effet arbitraire et toute conclusion n'est que provisoire. Mais c'est seulement s'il décide de réfléchir et s'il parvient à une conclusion, que sa conscience, historique qu'elle est, atteint à la condition philosophique. La conscience historique [*geschichtliche*] s'élève alors à la raison historique [*historische*]. C'est cet enseignement qui rend à Dilthey son actualité à une époque qui, ayant vu les philosophes s'adonner à la critique des idéologies, croit s'être débarrassée d'elles. Ce

1. GS VIII, 224, F VIII, 273.

2. GS VI, 131, Œ 7, 61.

3. GS V, 302, F V, 304.

1. GS VII, 345-346.

2. GS V, 180, F V, 186.

3. M. Guérout, *Philosophie de l'histoire de la philosophie. En Allemagne, de Leibniz à nos jours*, Paris, Aubier, «Analyses et raisons», 1988, p. 545.

qui, de la part d'un esprit philosophique, mérite au moins une suspicion. Se connaître soi-même, c'est enlever méthodiquement à la réalité ses masques afin d'y voir plus clair et avoir le courage d'admettre qu'aucun n'est le dernier.

«Quant aux résultats d'une telle recherche, elle doit toujours laisser ouvertes les possibilités de continuer. Chaque exposé, ou mise en place, des résultats n'est que provisoire [*jede Aufstellung ist nur vorläufig*]. La recherche n'est et ne demeure qu'un moyen d'approfondir la compréhension historique.»¹

Textes de Dilthey utilisés dans la présente étude

- | | |
|-----------|---|
| 1860 | <i>Preisschrift über die Hermeneutik Schleiermachers</i> (Die Hermeneutik von Schleiermacher), in GS XIV, p. 597-618. |
| 1865 | <i>Novalis</i> , in ED, p. 170-220. |
| 1871-1875 | <i>Vorarbeiten zur Abhandlung von 1875 « Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat »</i> , in GS XVIII, p. 17-37. |
| 1875 | <i>Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat</i> , in GS V, p. 31-73. <i>Sur l'étude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques</i> , in Œ 1, p. 43-87. |
| Vers 1876 | <i>Fortsetzungen der Abhandlung von 1875</i> , in GS XVIII, p. 57-111. <i>Sur l'étude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques, suite de l'essai de 1875</i> , in Œ 1, p. 89-142. |
| Vers 1880 | <i>Ausarbeitung der deskriptiven Psychologie</i> , GS XVIII, p. 112-185. |
| 1883 | <i>Einleitung in die Geisteswissenschaften</i> , GS I. <i>Introduction aux sciences de l'esprit</i> , fragments in Œ 1, p. 143-361 ; texte intégral in F I. |
| 1886 | <i>Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn</i> , in GS VI, p. 90-102. <i>Imagination poétique et délire</i> , in F VI, p. 93-105. |
| 1887 | <i>Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik</i> , in GS VI, p. 103-241. <i>L'imagination du poète. Éléments d'une poétique</i> , in Œ 7, p. 27-173. |
| 1887 | <i>Die Grundmotive des metaphysischen Bewusstseins</i> , in GS II, p. 494-499. |
| 1890 | <i>Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht</i> , in GS V, p. 90-138. <i>De notre croyance à la réalité du monde extérieur. Contribution relative à la question de son origine et de son bien-fondé</i> , in F V, p. 95-144. |

1. GS VIII, 86, F VIII, 108-109.

- Vers 1890 *System der Ethik*, GS X.
- 1892 *Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutigen Aufgaben*, in GS VI, p. 242-287. *Les trois époques de l'esthétique moderne et sa tâche actuelle*, in *CE*, p. 175-222.
- 1892 *Erfahren und Denken*, in GS V, p. 74-89. *L'expérience et la pensée*, in *F V*, p. 79-94.
- Vers 1892-1893 *Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur Erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre*, in GS XIX, p. 333-388.
- 1894 *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, in GS V, p. 139-240. *Idées concernant une psychologie descriptive et analytique*, in *F V*, p. 145-245.
- 1895-1896 [*Über vergleichende Psychologie.*] *Beiträge zum Studium der Individualität*, in GS V, p. 241-316. [*De la psychologie comparée.*] *Contribution à l'étude de l'individualité*, in *F V*, p. 247-317.
- 1896 *Übersicht meines Systems*, in GS VIII, p. 176-184. *Vue d'ensemble de mon système*, in *CE 1*, p. 23-32.
- 1898 *Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, in GS IV, p. 528-554.
- 1900 *Entstehung der Hermeneutik*, in GS V, p. 317-331 ; *Zusätze aus den Handschriften*, p. 332-338. *Naissance de l'herméneutique*, in *CE 7*, p. 289-307.
- 1901 *Das achtzehnte Jahrhundert und die Geschichtliche Welt*, in GS III, p. 210-268.
- 1903 *Traum* (projet du discours du soixante-dixième anniversaire), in GS VIII, p. 220-226. *Le rêve*, in *F VIII*, p. 267-275.
- 1903 *Rede zum 70. Geburtstag*, in GS V, p. 7-9. *Discours du soixante-dixième anniversaire*, in *CE 1*, p. 33-36.
- 1904-1906 *Zusammenhang der Einleitung in die Geisteswissenschaften*, « *Zusätze aus den Handschriften* », in GS I, p. 412-419. *Vue d'ensemble sur « L'Introduction à l'étude des sciences humaines »*, « *Compléments tirés des manuscrits* », in *F I*, p. 507-514.
- 1905 *Erste Studie [zur Grundlegung der Geisteswissenschaften]. Der psychische Strukturzusammenhang* (conférence du 16 mars 1905), in GS VII, p. 3-23.

- 1905 *Zweite Studie [zur Grundlegung der Geisteswissenschaften]. Der Strukturzusammenhang des Wissens* (conférence du 23 mars 1905), in GS VII, p. 24-69.
- 1906 *Goethe und die Dichterische Phantasie* (texte de 1877, *Über die Einbildungskraft der Dichter*, remanié en 1906), in *ED*, p. 111-169.
- 1885-1907 *Schiller*, in *DM*, p. 325-427.
- 1907 *Das Wesen der Philosophie*, in GS V, p. 339-416. *L'essence de la philosophie*, in *F V*, p. 341-415.
- Vers 1907 *Zur Philosophie der Philosophie*, in GS VIII, p. 206-219. *A propos de la philosophie de la philosophie*, in *F VIII*, p. 250-267.
- 1907-1908 *Anmerkungen. Fragmente zur Poetik*, in GS VI, p. 313-320. *Notes et fragments (Poétique)*, in *F VI*, p. 308-320.
- 1907-1910 *Zusätze zum Aufbau der geschichtlichen Welt*, in GS VII, p. 323-347.
- 1907-1910 *Anmerkungen* (divers compléments de l'éditeur), in GS VII, p. 348-380.
- 1907-1910 *Die Biographie* (texte établi par l'éditeur à partir des notes), in GS VII, p. 246-251.
- 1907-1910 *Das Erleben und die Selbstbiographie* (texte établi par l'éditeur à partir des notes), in GS VII, p. 191-204.
- 1907-1910 *Erstes Projekt einer Fortsetzung* (texte établi par l'éditeur à partir des notes), in GS VII, p. 254-276.
- 1907-1910 *Zweites Projekt einer Fortsetzung* (texte établi par l'éditeur à partir des notes), in GS VII, p. 276-291.
- 1907-1910 *Die Kategorien des Lebens* (texte établi par l'éditeur à partir des notes), in GS VII, p. 228-245.
- 1910 *Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen* (conférence du 25 janvier 1910), in GS VII, p. 205-220 ; *Zusätze*, p. 220-227.
- 1910 *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in die Geisteswissenschaften*, in GS VII, p. 79-188. *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, *CE 3*.
- Vers 1911 *Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauung*, in GS VIII, p. 3-71. *La conscience historique et les diverses façons de concevoir le monde*, in *F VIII*, p. 1-92.

- 1911 *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, in GS VIII, p. 73-118. *Les différents types que revêtent les conceptions du monde et de la vie. Comment ils se développent au sein des systèmes métaphysiques*, in F VIII, p. 93-152.
- 1911 *Handschriftliche Zusätze und Ergänzungen der Abhandlung über die Typen der Weltanschauung*, in GS VIII, p. 119-165. *Compléments manuscrits et addenda à la dissertation sur les différents types de conceptions du monde*, in F VIII, p. 153-213.
- 1911 *Vorrede*, in GS V, p. 3-6. *Avant-propos* [du recueil « Die geistige Welt »], in Œ 1, p. 37-40.
- Vers 1911 *Anmerkungen*, in GS VIII, p. 236-274. *Notes*, in F VIII, p. 278-326.

ς | Ημερομηνία Επιστροφής
Π.Κ.

31 ΙΑΝ. 2011

ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ



0 0 1 0 3 0 1 9 7 6
Βιβλιοθήκη Πανεπ. Κρήτης