

## L'interprétation Le paradigme de l'interprétation chez Schleiermacher et Dilthey

Laurent Giassi

Philopsis : Revue numérique  
<http://www.philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Par commodité et souvent par hésitation face au massif touffu de certains textes de Dilthey on réduit souvent la contribution épistémologique de ce dernier à deux acquis, bien fragiles d'ailleurs. Le premier aurait été l'invention malheureuse du terme « *Geisteswissenschaft* » pour définir un domaine du savoir distinct de la métaphysique et des sciences de la nature, les futures *sciences humaines et sociales*. Le second aurait été, du point de vue gnoséologique, la distinction tranchée entre *comprendre* (*Verstehen*) et *expliquer* (*Erklären*) : on expliquerait des phénomènes en découvrant leurs déterminations causales ou en les subsumant sous des lois. Si la physique est la langue des sciences de la nature, la psychologie serait celle des sciences morales ou sciences de l'esprit. On comprendrait l'homme qui est avant tout sujet conscient de soi et qui agit de façon sensée, à partir des fins, des valeurs que l'analyse peut reconstituer. Dans un cas l'objet est étranger au sujet, dans le second cas le sujet étudie un autre sujet et ses œuvres. La tentative de fonder les sciences de l'esprit sur la psychologie aurait abouti au *psychologisme*, qui, avec l'empirisme, est chargé de tous les péchés face au rationalisme dans l'épistémologie moderne<sup>1</sup>. Et c'est ainsi que Dilthey se survit dans la mémoire philosophique collective : la dualité explication/compréhension, le reproche de psychologisme résumant sa contribution.

C'est à la fois peu et beaucoup pour un seul penseur. D'abord on notera que les sciences de l'esprit ne sont pas exactement ce qu'on appelle aujourd'hui les sciences humaines et sociales. Il faudrait être naïf pour croire

---

<sup>1</sup> Bachelard parle dans *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951) du « péché originel de l'empirisme ».

que, l'identité transhistorique des disciples (linguistique, sociologie, histoire, etc.) étant assurée, seules les dénominations changeraient au gré des modes intellectuelles. Le domaine des sciences n'est pas découpé une fois pour toutes : la division administrative, épistémologique et intellectuelle entre sciences exactes et sciences molles, sciences de la nature et sciences humaines n'est pas donnée une fois pour toutes.

Ensuite, comme le dit Hegel, « le bien-connu en général, pour la raison qu'il est *bien-connu*, n'est pas connu »<sup>2</sup>. Les concepts et les thèses des philosophes n'échappent pas à cette loi d'usure dont les effets s'aggravent par la difficulté à accéder aux sources<sup>3</sup> et les problèmes liés à l'écriture d'une pensée parfois indiscernable malgré son style en apparence facile à lire, où se mêlent analyses psychologiques, considérations historiques et argumentation philosophique. Ces raisons, liées à la transmission du savoir philosophique<sup>4</sup>, ont souvent dispensé de nombreux lecteurs d'aller voir ce qu'il en est par eux-mêmes. Comme on peut s'y attendre la distinction entre comprendre et expliquer présuppose un arrière-plan philosophique d'une très grande richesse qui renvoie à la faillite de l'idéalisme allemand et à la tentative de constituer un paradigme philosophique capable de résister aux assauts du positivisme et du naturalisme. A quoi sert la philosophie si le seul modèle d'une connaissance vraie est fourni par les sciences de la nature et la méthode expérimentale ? Est-elle condamnée comme ce fut le cas de la *metaphysica generalis* et de la *metaphysica specialis* ?

La fondation des sciences morales ou des sciences de l'esprit est une réaction contre la généralisation de la méthode des sciences de la nature à l'étude de la vie de l'homme en société, de son histoire et des différentes œuvres de l'esprit : autant de domaines où l'homme imprime sa marque dans un médium, agit sur ses semblables ou sur les générations suivantes. Si un système astronomique est prévisible, c'est bien parce qu'il est relativement stable et que l'on peut calculer les trajectoires des planètes. Dans le cas de l'homme, au contraire, le futur n'est pas contenu dans le présent et ce qui déjoue les calculs c'est la capacité de perturber le jeu des prévisions par une action faite selon des fins et qui est censée avoir un sens irréductible au jeu physico-chimique des causes antécédentes. Quand César franchit le Rubicon, quand Octave s'allie avec Antoine avant de se retourner contre lui, on a affaire à des actions qui s'expliquent par un contexte et se comprennent à la lumière d'une intention ou d'un projet. Ce ne sont pas les atomes ou les molécules des corps de César ou d'Octave qui peuvent expliquer les causes réelles de la guerre civile à Rome. C'est cette dimension du *sens* présente dans les œuvres de l'esprit et dans les actions humaines qui permet de contester le réductionnisme exprimé de façon caricaturale au XIX<sup>e</sup> siècle par certains auteurs<sup>5</sup>. Des penseurs comme Schleiermacher et Dilthey jouent un rôle dans l'édification du paradigme de l'interprétation en vue de comprendre ce sens.

---

<sup>2</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. G. Jarczyk et P.J. Labarrière, Gallimard, 1993, p. 92.

<sup>3</sup> C'est Sylvie Mesure qui traduit en français les œuvres de Dilthey aux éditions du C.E.R.F.

<sup>4</sup> Ne conserver d'un auteur que les passages classiques, ceux qu'on étudie en classe.

<sup>5</sup> Taine était suffisamment averti pour savoir que sa fameuse formule devait être prise pour un programme matérialiste plus que pour une thèse absolue : « Que les faits soient physiques ou moraux, il n'importe, ils ont toujours des causes ; il y en a pour l'ambition, pour le courage, pour la véracité, comme pour la digestion, pour le mouvement musculaire, pour la

C'est pourquoi on présentera ici d'abord la manière dont Schleiermacher définit l'*herméneutique* comme mode de production du sens. Ce choix n'est pas gratuit : Dilthey a travaillé à une biographie de Schleiermacher<sup>6</sup>, il a contribué avec son élève Jonas à l'édition des lettres et matériaux de ce dernier. Il ne s'agit pas d'établir une filiation directe de Dilthey avec Schleiermacher ou d'évoquer un concept passablement obscur et souvent utilisé, faute de mieux, dans l'histoire des idées : une « influence » de Schleiermacher sur Dilthey. Si le rôle de Schleiermacher n'est pas négligeable, c'est parce qu'il représente une alternative au paradigme dominant, celui de la philosophie idéaliste, même si sa *Dialectique* n'est que dans un rapport indirect à son *Herméneutique*. Le rôle de Schleiermacher par rapport au constructivisme des systèmes idéalistes est analogue à celui de Dilthey par rapport à l'épistémologie du naturalisme et du positivisme. L'herméneutique n'est pas au cœur de la démarche philosophique de Schleiermacher mais les analyses de ce dernier au sujet de la compréhension ouvrent indéniablement un nouveau domaine de recherches. Dilthey généralise le paradigme interprétatif en faisant de la compréhension une caractéristique de l'*Erleben* : pour comprendre Dilthey il faut donc rappeler la contribution de Schleiermacher à l'herméneutique du début du XX<sup>e</sup> siècle. On verra ensuite comment Dilthey articule compréhension et explication en se servant des acquis de la psychologie du début du XX<sup>e</sup> siècle afin de rendre philosophiquement possible l'interprétation des œuvres de l'esprit.

#### Plan

##### **L'art de l'interprétation selon Schleiermacher**

Le cercle spéculatif et le cercle herméneutique

Compréhension et interprétation

L'interprétation technique et l'interprétation grammaticale

##### **Dilthey et la généralisation du paradigme de la compréhension**

Le naturalisme

Le néokantisme

Le subjectif, le transsubjectif et l'intersubjectif

L'esprit objectif et la philosophie de la vie

---

chaleur animale. Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre, et toute donnée complexe naît par la rencontre d'autres données plus simples dont elle dépend » (*Histoire de la littérature anglaise*, Préface, 2<sup>e</sup> édition, 1866, p. XV).

<sup>6</sup> Dilthey, *Schleiermachers Leben*, Bd 1, 1870, GS, XIII/1. Le second tome fut publié après la mort de Dilthey (+1911) par Martin Redeker (*Schleiermachers System als Philologie und Theologie. Aus dem Nachlass von W. Dilthey*, Berlin, 1966, GS XIV, 1-2).

## L'art de l'interprétation selon Schleiermacher

Dans un passage de l'*Introduction aux sciences de l'esprit*<sup>7</sup> Dilthey consacre un livre<sup>8</sup> à traiter du déclin de la métaphysique occidentale, incapable d'assurer sa fonction de fondement des sciences de l'esprit. Après avoir rappelé l'histoire des principaux moments et systèmes de la métaphysique le jugement de Dilthey est sans appel. Le passage ci-dessous est assez éloquent pour être cité *in extenso*, tant il noue ensemble des éléments récurrents du questionnement diltheyen :

« [L]e changement survenu dans les conditions de la culture spirituelle, et qui se manifeste dans l'autonomie toujours plus grande qu'acquière la religion, la science et l'art, ainsi que dans la liberté croissante que possède l'individu par rapport à la vie de l'humanité organisée en corporations, est la raison la plus profonde, enracinée dans la constitution psychique de l'homme, du fait que *la métaphysique a maintenant cessé de jouer le rôle historique qui lui était jusqu'à présent dévolu*. La religion chrétienne, telle que Luther et Zwingli la ramenèrent à l'expérience interne, l'art, tel que Léonard de Vinci lui apprit le sens profond et secret de la réalité, la science, telle que Galilée lui prescrivit l'analyse de l'expérience, constituèrent la conscience moderne en lui donnant la liberté d'exprimer sa vie. (...) Dans la mesure où les sciences positives analysent la réalité et s'efforcent d'établir les conditions les plus générales de celle-ci sous la forme d'un système d'éléments et de lois, dans la mesure où elles acquièrent une conscience critique de la position que leurs énoncés occupent aussi bien par rapport à la réalité que par rapport au sujet, la métaphysique perd la place qui lui revenait comme fondement de l'explication du réel par les sciences particulières, et il ne lui reste plus pour unique tâche que de tirer les conséquences des acquis des sciences positives sous la forme d'une vision globale du monde. Le degré de vraisemblance susceptible d'être atteint par une telle tentative ne peut être que modeste. »<sup>9</sup>

Si on résume, l'individualisation du sujet moderne dans différents domaines, la séparation des sphères jadis subordonnées à une vision traditionnelle du monde et étayée par un savoir périmé, ont contribué à relativiser le rôle de la métaphysique dans le système des connaissances. En outre l'extension du modèle inspiré des sciences de la nature et son succès cantonnent la métaphysique à une investigation modeste du savoir humain, que lui concède le positivisme ambiant. C'est de ce constat banal qu'on voudrait partir pour montrer qu'il implique un *changement de paradigme*, dans la façon de faire de la philosophie et dans l'articulation de celle-ci avec d'autres savoirs séparés et bientôt concurrents entre eux et avec elle, les *sciences de l'esprit*. Quel est le lien entre ce thème et celui de l'interprétation ? La crise de la métaphysique à la fin de l'idéalisme allemand, ultime résurrection de la spéculation de grand style après la *Populärphilosophie* des Lumières, a abouti à la ruine non seulement des grands systèmes mais aussi à la fin des

---

<sup>7</sup> Dilthey, *Œuvres*, I, *Introduction aux sciences de l'esprit*, 1883, I, trad. S. Mesure, Cerf, 1992.

<sup>8</sup> Le Livre II.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 306-307.

paradigmes de la *spéculation* (Hegel) et de la *construction* (Schelling) qui prétendaient remplacer le paradigme de la philosophie critique. On comprend que lorsque Dilthey réfléchit au nouveau paradigme et au nouveau fondement des sciences de l'esprit il ait face à lui les néokantiens hostiles à sa philosophie de la vie qui leur semble une rechute dans le naturalisme dont le transcendantalisme nous aurait préservés.

C'est le philosophe et théologien Schleiermacher (1768-1834) qui sert d'intermédiaire ici entre la philosophie classique allemande et l'époque de Dilthey. Si on mentionne cet auteur, ce n'est pas un hasard : dans sa *Naissance de l'Herméneutique* (1900) Dilthey consacre des pages élogieuses à Schleiermacher en tant que fondateur de l'herméneutique moderne, qui a allié « la virtuosité de l'herméneutique philologique à une réelle faculté philosophique »<sup>10</sup>. Cette référence à Schleiermacher est l'occasion de montrer que l'interprétation comme moment de la compréhension est le *résultat d'une critique de la philosophie systématique* commencée par Schleiermacher et poursuivie par Dilthey. Si l'interprétation est devenue un thème prédominant, ce n'est pas par mimétisme ou psittacisme intellectuel mais pour deux raisons, au moins : *d'une part* la philosophie ne peut plus rivaliser avec les savoirs positifs. Le temps est révolu où Goethe prétendait montrer dans sa *Farbenlehre* par des expériences que la théorie de la lumière de Newton est fautive, où Schelling et Hegel prétendaient déduire dans leur *Naturphilosophie* les principales découvertes de la science moderne<sup>11</sup>. *D'autre part* la philosophie cesse d'être un monologue ratiocinant, une dialectique idéaliste pour devenir dialogique, intersubjectivité dialogale dans la recherche inachevée, approximative de la vérité. Ce sont ces deux dimensions que l'on trouve dans les travaux préparatoires de Schleiermacher sur l'herméneutique : une présentation synthétique des principaux résultats de celle-ci permettra de mieux comprendre la pensée de Dilthey. En effet Dilthey généralise à l'ensemble des œuvres de l'esprit l'art de l'interprétation que Schleiermacher réservait à l'exégèse de textes écrits<sup>12</sup>.

### ***Le cercle spéculatif et le cercle herméneutique***

Ici nous présentons brièvement les deux paradigmes de Hegel et de Schelling puis nous y opposerons celui qu'élabore Schleiermacher et que reprendra Dilthey. On a coutume de résumer l'apport de Schleiermacher à l'idée du *cercle herméneutique*, au va-et-vient entre la langue et le discours subjectif, comme s'il n'était question que de cela. Cette circularité qui est un thème *récurrent* dans l'herméneutique de Schleiermacher est avant tout l'expression figurée d'une raison finie incapable de saisir directement l'Absolu et qui ne peut faire *l'économie de la médiation signifiante* pour coïncider avec un Signifié pur. Si l'homme a besoin de passer par

---

<sup>10</sup> Dilthey, *Œuvres*, 7, trad. S. Mesure, Cerf, p. 301.

<sup>11</sup> Schelling, *Idées pour une philosophie de la nature* (1797), Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, II, *Philosophie de la Nature* (1817, 1827, 1830), trad. B. Bourgeois, Vrin, 2004.

<sup>12</sup> En fait on verra que ce n'est pas totalement le cas, lorsque Schleiermacher évoque le cas de l'oral pour s'entraîner à l'interprétation des textes écrits, voir *infra*.

l'interprétation, c'est parce que le sens de ce qui est dit, de ce qui est dit et conservé à l'écrit, n'est pas immédiatement transparent, pose des difficultés. La question du *cercle* pose ainsi celle de *l'écriture*, de l'économie du signe dans le Logos et de la *lecture*, acte de déchiffrement présupposé et pourtant exclu de la sphère philosophique<sup>13</sup>. Soyons bien clair : l'*Herméneutique* chez Schleiermacher n'est pas la *Dialectique*, la construction du Savoir effectif, mais du point de vue de Dilthey, les analyses de Schleiermacher permettent de donner à l'interprétation et la compréhension un moyen de sauver la philosophie du naufrage de la métaphysique.

On peut illustrer le *paradigme de la construction* soit par Schelling, soit par Fichte : dans le cas de Fichte ce serait la *synthèse quintuple*<sup>14</sup>, dans le cas de Schelling et en particulier dans la période de l'Identité ce serait la déduction de tout le pensable à partir des principes de la Nature. Comment résumer cette déduction en quelques mots ? La déduction consiste à construire *a priori* dans l'espace sans limite du discours les cadres généraux de l'être, en transgressant l'interdit kantien de l'indéductibilité d'un contenu déterminé à partir de la pensée *a priori*. Dans ses *Premiers principes d'une métaphysique de la science la nature* (1786) Kant respectait cet interdit en parlant des catégories comme fil directeur pour engendrer les différentes déterminations d'une physique rationnelle. En d'autres termes Kant faisait une *métaphysique de la science de la nature* et non pas une *métaphysique de la nature*, comme Schelling, qui outrepassa la gnoséologie kantienne en prétendant connaître l'Absolu ou l'en-soi<sup>15</sup>. Il serait fastidieux de présenter le détail de ces déductions car cela n'apporterait rien à notre étude<sup>16</sup>. Tout ce qu'on peut dire c'est que le prétendu « auto-construire (*Selbstkonstruieren*) de la matière » de la Philosophie de la nature consiste à déduire des catégories prédéfinies et ayant une signification scientifique, comme le magnétisme, l'électricité et le procès chimique, indûment transformés en catégories universelles de la nature<sup>17</sup>. A partir d'un présupposé (un conflit de forces<sup>18</sup>) on prétend déduire une série de moments qui correspondent à autant d'équilibres spécifiques de ces forces dans le cadre d'une nature hypostasiée en *sujet* de ses propres productions.

En fait Schelling applique à la nature le modèle que Fichte applique le premier dans sa *W.L.* de 1794-1795 et plus tard Hegel dans la *Phénoménologie* : le sujet philosophant se rapporte à un autre sujet mais sans aucun dialogue. La preuve en est que dans le cadre de ce que Fichte appelle « l'histoire pragmatique de l'esprit humain »<sup>19</sup> le philosophe observe le développement autogène de la conscience qui produit sans savoir ce qu'elle produit. Dans la philosophie de la nature de Schelling le philosophe traite la nature comme un sujet, c'est-à-dire comme une productivité et non pas sim-

---

<sup>13</sup> Depuis Platon l'écriture est un objet d'interrogation philosophique et c'est le croisement avec l'exégèse des textes sacrés qui fait de la *lecture* de ce qui est ou a été écrit un objet philosophique à part entière.

<sup>14</sup> A. Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, chap. VI, § 30 sq., Vrin, 1966.

<sup>15</sup> Schelling, *Exposition de mon système* (1801).

<sup>16</sup> Schelling, *Allgemeine Deduktion des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik* (1800).

<sup>17</sup> Idem, § 2 et § 4.

<sup>18</sup> Idem, § 5.

<sup>19</sup> Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première* (1794-1797), p. 104.

plement comme un objet étendu<sup>20</sup>. Dans la *Phénoménologie* Hegel pense lui aussi le discours philosophique comme rapport entre le sujet philosophant et la conscience naïve qui au fur et à mesure se change et change d'objet sans connaître la cause logique de ces changements. Mais dans aucun de ces cas la philosophie ne cesse d'être un monologue de la raison avec elle-même. Même dans les textes censés présenter un dialogue<sup>21</sup> l'intention didactique prédomine sur la forme dialogique. Si Hegel a souvent été cité comme le philosophe du système, ce n'est pas parce qu'il est le philosophe le *plus spéculatif*<sup>22</sup> mais parce qu'il a fait un système au carré, *en systématisant la forme même du système* comme destination ultime de la philosophie occidentale. Hegel comme Fichte intègre la structure de l'intersubjectivité dans le développement de la subjectivité mais cela ne change pas foncièrement la nature *antidialogique* de la philosophie. Dans une addition Hegel aurait dit à ses élèves que l'esprit n'a pas d'Autre<sup>23</sup> : effectivement il n'y a aucune altérité absolue, aucun reste irréductible susceptible de venir contrecarrer l'avènement de l'Esprit à soi-même, l'accomplissement total de la parousie. De manière plus formelle, la systémativité de la philosophie trouve son expression dans la nature *encyclopédique* du système : l'encyclopédie comme somme de connaissances devient l'encyclopédie comme involution de l'être qui s'intériorise comme concept et s'objective dans une totalité entièrement rationnelle. Hegel pose l'équivalence incroyable de la totalité au sens matériel (ce qu'il y a connaître) et de la totalité au sens formel (le système total des catégories), en particulier à la fin de l'*Encyclopédie* où les trois syllogismes montrent le caractère nécessaire du système à partir du déploiement de l'Idée de la philosophie<sup>24</sup>. Dans le cas de Hegel on voudrait insister sur un point bien précis afin de faire une comparaison pertinente avec Schleiermacher : pour Hegel la compréhension normale est saisie intégrale du signifié, pour Schleiermacher c'est un travail approximatif, indéfini de découverte du sens. Cette différence est frappante dans le statut que Hegel accorde à *l'écriture* dans l'économie de l'esprit. Dans la philosophie de l'esprit l'écriture correspond à un moment particulier du développement de l'esprit subjectif : l'esprit intériorise le donné immédiat sous la forme de représentation et extériorise celle-ci sous la forme d'un sensible complètement transparent à l'esprit, puisqu'il s'agit du signe dont la face signifiante s'abolit pour laisser surgir le signifié<sup>25</sup>. L'écriture comme *signe de signe* achève de dépouiller le donné sensible de son étrangeté et de son extériorité en redoublant l'extériorité sensible par l'arbitraire du signe, contrairement au symbole qui conserve encore un lien entre le signifiant et le signifié. Hegel ne s'intéresse qu'au procès global du sens par lequel le sensible sert de trépied à la gloire de l'esprit en se sacrifiant pour lui. Schleiermacher au contraire, et Dilthey

<sup>20</sup> Schelling, *Introduction à l'esquisse d'un système de philosophie de la Nature*, 1799.

<sup>21</sup> Fichte, *La Destination de l'homme* (1800), *Rapport clair comme le jour adressé au grand public sur le caractère propre de la philosophie nouvelle* (1801).

<sup>22</sup> C'est probablement Fichte qui est l'esprit le plus spéculatif à tous les sens du terme comme le montrent ses nombreuses *W.L.*

<sup>23</sup> Hegel, *Encyclopédie*, III, *Philosophie de l'Esprit*, tard. B. Bourgeois, Vrin, 1988, Add. § 377, p. 379 : « Pour l'esprit, quelque chose d'autre n'existe absolument pas ».

<sup>24</sup> Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, III, *Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Vrin, §§ 575-577, p. 373-374.

<sup>25</sup> Hegel, *Philosophie de l'Esprit*, « L'esprit subjectif », § 458-459, p. 253-560.

plus tard, s'intéresse aux modalités pratiques de la communication humaine qui se réalise par un processus qui fait intervenir à la fois la pensée et la langue du côté du locuteur et du *récepteur* (présent ou *in absentia*). Dire que parler c'est penser et que penser c'est parler n'a rien d'original<sup>26</sup>, mais dire que parler c'est communiquer et que cette communication suppose un récepteur, un travail de décodage, c'est autre chose : c'est indiquer que le sens n'est pas défini et définitif une fois pour toutes. On comprend que ce soit hors de la sphère philosophique, dans un domaine jugé inférieur à celle-ci, l'exégèse des textes religieux, que se soit posé le problème de la compréhension du sens par-delà les obstacles et les barrières de nature historique et linguistique. La philosophie a cru qu'en posant les conditions générales du *Logos*<sup>27</sup> on pouvait tabler sur la compréhensibilité immédiate de celui-ci, une fois possédés les prérequis intellectuels et linguistiques. Schleiermacher rappelle qu'on ne peut s'épargner le travail de compréhension de l'autre, que le sens ne se donne pas d'emblée mais suppose une interprétation, une oscillation entre les possibilités expressives de la langue et les idées que le locuteur veut exprimer. A l'idée chimérique d'une clôture du savoir sur soi (le cercle spéculatif) Schleiermacher oppose celle d'une oscillation entre les différents aspects de la compréhension qu'il appelle le cercle herméneutique. L'inconvénient d'une telle dénomination c'est que, mal comprise, elle risquerait de renvoyer à l'idée de clôture, de fermeture alors que l'herméneutique nous fait pénétrer au contraire dans *l'inachevé comme horizon*<sup>28</sup>. En même temps Schleiermacher utilise lui-même ce terme :

« Partout le savoir achevé est compris dans ce qui semble être un cercle, à savoir que tout particulier ne peut être compris qu'à partir de l'universel dont il est une partie et inversement. Et tout savoir n'est scientifique que lorsqu'il est ainsi constitué<sup>29</sup> »

L'intégration de l'horizon de réception<sup>30</sup> dans la communication a pour contrepartie une analyse des modalités de la réception qui dépasse la conception instrumentale du langage<sup>31</sup>. Venons-en à présent à ce que Schleiermacher dit de l'herméneutique pour confirmer ce passage du *cercle spéculatif* au *cercle herméneutique*. Des notes de cours et des discours tenus

---

<sup>26</sup> Platon, *Œuvres complètes*, II, Théétète, trad. L. Robin, Gallimard, 1950, p. 158 : selon Socrate penser est « une conversation que l'âme poursuit avec elle-même. »

<sup>27</sup> Ainsi Platon dans le *Sophiste* indique les conditions ontologiques du logos apophantique en étudiant la structure de la proposition ; ainsi Aristote fait du principe de non-contradiction le principe anhypothétique de la signification du logos dans le livre gamma de la *Métaphysique*.

<sup>28</sup> Bien sûr avec les *principes régulateurs* de la raison théorique et les *postulats* de la raison pratique Kant fait de l'inachevé un horizon de la pensée et de l'action humaine mais Kant ne remet pas en cause la systématisme de la raison pure, bien au contraire, comme le démontrent les notes de *Opus postumum* où il tente de pousser le plus loin possible l'unification systématique de la philosophie, dans un autre sens que celui de Hegel, bien entendu (*Opus postumum*, trad. F. Marty, P.U.F., 1986).

<sup>29</sup> Schleiermacher, *Herméneutique*, 1819, p. 125.

<sup>30</sup> On aura reconnu ici l'horizon d'attente analysé par Hans Robert Jauss (*Pour une herméneutique littéraire*, trad. M. Jacob, Gallimard, 1988).

<sup>31</sup> C'est un des grands mérites de Hegel de soutenir contre l'idée d'une pensée intérieure que nous pensons *dans* les mots et non avec les mots (Hegel, *Encyclopédie*, III, §462, p. 560).



par Schleiermacher on peut retenir certains principes qui, abstraits de leur contexte strictement exégétique, renouvellent la définition de la pensée, de son expression et sa compréhension. De manière schématique on s'en tiendra aux résultats suivants :

- l'invention d'une nouvelle relation entre la partie et le tout, ce qu'on appelle le cercle herméneutique et qui prolonge l'invention kantienne du *jugement réfléchissant*

- la compréhension totale et réciproque comme *cas-limite* de la compréhension : l'incompréhension, l'équivoque est consubstantielle à la compréhension, ce qui explique pourquoi la compréhension intersubjective exige un art, l'art de l'interprétation

- nul ne peut être un bon *lecteur de soi-même* et dans le cas où cela advient cette lecture de soi fait de soi un Autre, ce qui signifie qu'il n'y a pas d'auto-interprétation concevable où un sujet parviendrait à une transparence parfaite au sujet de ses pensées. Il y a toujours une *Nächtraglichkeit*, un après-coup de la compréhension qu'on pourrait comparer avec ce que Bergson appellera le mouvement rétrograde du vrai<sup>32</sup>.

Schleiermacher indique que le grand principe de l'interprétation vaut à tous les niveaux de l'analyse : « Toute compréhension du détail est conditionnée par une compréhension du tout »<sup>33</sup>. Ce qui à un moment donné de l'analyse est une partie par rapport à un tout peut devenir à son tour un tout et inversement : le mot est une partie par rapport à la phrase, mais la phrase est une partie du discours, le discours est une partie par rapport à un ensemble plus vaste (le genre du discours), etc. De même que le discours renvoie à un contexte, à des circonstances, de même l'auteur dans sa particularité renvoie à son époque. On aurait tort en effet de limiter le cercle herméneutique à la relation réciproque qui s'instaure entre le locuteur, l'écrivain ou l'écrivain<sup>34</sup> :

---

<sup>32</sup> Bergson, *La pensée et le mouvant*, 1934.

<sup>33</sup> Schleiermacher, *Herméneutique*, 1809-1810, p. 67 : « Non seulement la compréhension du tout est conditionnée par celle du détail, mais encore inversement la compréhension du détail est déterminée par la compréhension du tout » ; *ibid.*, p. 77, etc.

<sup>34</sup> Pour reprendre la distinction de Barthes : « L'écrivain accomplit une fonction, l'écrivain une activité, voilà ce que la grammaire nous apprend déjà, elle qui oppose justement le substantif de l'un au verbe (transitif) de l'autre. Ce n'est pas que l'écrivain soit une pure essence : il agit, mais son action est immanente à son objet, elle s'exerce paradoxalement sur son propre instrument : le langage ; l'écrivain est celui qui travaille sa parole (fût-il inspiré) et s'absorbe fonctionnellement dans ce travail. (...) Les écrivains, eux, sont des hommes « transitifs » ; ils posent une fin (témoigner, expliquer, enseigner) dont la parole n'est qu'un moyen ; pour eux, la parole supporte un faire, elle ne le constitue pas. Voilà donc le langage ramené à la nature d'un instrument de communication, d'un véhicule de la «pensée». Même si l'écrivain apporte quelque attention à l'écriture, ce soin n'est jamais ontologique: il n'est pas souci. L'écrivain n'exerce aucune action technique essentielle sur la parole; il dispose d'une écriture commune à tous les écrivains, sorte de koinè, dans laquelle on peut certes, distinguer des dialectes (par exemple marxiste, chrétien, existentialiste), mais très rarement des styles » (Barthes, *Essais critiques*, « Ecrivains et écrivains », 1960).

« La langue dont dispose un auteur et l'histoire de son époque sont comme le tout à partir duquel il faut comprendre ses écrits comme le singulier et, inversement, ce tout doit être compris à partir du singulier. »<sup>35</sup>

Cette relation entre la partie et le tout ne relève pas de *l'action réciproque*, catégorie thématifiée par Kant dans la *Critique de la raison pure* et souvent utilisée dans le cadre de l'idéalisme ultérieur pour penser une suicausalité de l'être supérieure à la causalité linéaire et irréversible du mécanisme. L'action réciproque épuise le champ du déterminable : quand la cause produit un effet et que l'effet rétroagit sur la cause, chaque détermination devient son contraire, et l'être produit devenant producteur, on passe à une nouvelle figure de l'être, l'être nécessaire qui est *parce qu'il est* et qui *est parce qu'il est*, bref un être à la *nécessité immanente* où la dualité des termes (cause/effet) est remplacée par ce que Hegel appelle justement « l'échange réciproque avec soi-même »<sup>36</sup>. Alors que l'action réciproque aboutit soit à la communauté comme ensemble interagissant<sup>37</sup> soit à l'autoposition de l'être<sup>38</sup> soit à l'organisation<sup>39</sup>, avec Schleiermacher la relation entre la partie et le tout<sup>40</sup> est *inépuisable* : on ne peut cesser de chercher et de trouver, de poser de nouvelles relations, ce qui évite le péril du dogmatisme (un seul sens, fixé une fois pour toutes) et du relativisme. *Tout est relationnel, rien n'est relatif* et l'opposition du relatif et de l'absolu n'est plus valable, celle d'un sens définitif et d'un sens indéfiniment variable. En ce sens Schleiermacher inaugure un nouveau type de relation entre le particulier et l'universel, dans le sillage des analyses de Kant dans la troisième *Critique* :

« La faculté de juger en général est la faculté qui consiste à penser le particulier comme compris sous l'universel. Si l'universel (la règle, le principe, la loi) est donné, alors la faculté de juger qui subsume sous celui-ci le particulier est déterminante (il en est de même lorsque, comme faculté de juger transcendante, elle indique a priori les conditions conformément auxquelles seules il peut y avoir subsumption sous cet universel. Si seul le particulier est donné, et si la faculté de juger doit trouver l'universel, elle est simplement réfléchissante »<sup>41</sup>.

---

<sup>35</sup> Schleiermacher, *Herméneutique, l'Abrégé de l'herméneutique de 1819 avec les notes de 1828*, p. 125.

<sup>36</sup> Hegel, *Encyclopédie*, I, Science de la Logique, Théorie de l'Essence, § 157, p. 403 : « Ce pur échange réciproque avec soi-même est en cela la nécessité dévoilée ou posée. Le lien de la nécessité comme telle est l'identité en tant qu'identité encore intérieure et cachée, parce qu'elle est l'identité de termes qui valent comme des termes effectifs dont la subsistance-par-soi pourtant, doit être précisément la nécessité. Le cours de la substance à travers la causalité et l'action réciproque est par suite seulement l'acte de poser que la subsistance-par-soi est l'infinie relation négative à soi, relation négative en général, dans laquelle la différenciation et médiation devient une originarité des termes effectifs subsistant par eux-mêmes l'un vis-à-vis de l'autre, -infinie relation à soi-même, en tant que leur subsistance-par-soi n'est précisément que leur identité. »

<sup>37</sup> Kant.

<sup>38</sup> Hegel.

<sup>39</sup> Fichte, Schelling.

<sup>40</sup> Que Schleiermacher reformule comme le rapport entre le particulier et l'universel.

<sup>41</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger*, Préface de la 1<sup>ère</sup> édition (1790), IV, De la faculté de juger comme faculté législative a priori, trad. A. Philonenko, Vrin, 1993, p. 40.

Le jugement réfléchissant permet d'échapper à une vision limitée de la nature, de penser la finalité sans pour autant en faire un concept objectif, elle est recherche d'une légalité à partir du donné contingent. L'opération herméneutique d'assignation du sens se situe dans cette perspective, à ceci près qu'elle ne saurait parvenir à un résultat définitif car il est impossible de parvenir à une fixation définitive du particulier et de l'universel. L'analogue du jugement déterminant consisterait à partir d'une définition censée être universelle (tel terme, tel sens) et cela ne vaut que de ce qui est le moins intéressant<sup>42</sup>. L'analogue du jugement réfléchissant vaut au contraire de ce qui donne matière, occasion à l'interprétation. Au début du *Discours* prononcé en 1829 Schleiermacher distingue trois types d'activités discursives :

« une façon presque dénuée d'esprit et tout à fait mécanique, une [autre] qui repose sur une richesse d'expériences et d'observations, et enfin, une [dernière] qui, au sens propre, est artistique »<sup>43</sup>.

La première correspond aux échanges quotidiens, ordinaires où on sait par avance ce que l'interlocuteur va dire, ce qui fait que, comme le dit de manière imagée Schleiermacher, « le discours est intercepté et relancé régulièrement, comme un ballon »<sup>44</sup>. La deuxième renvoie aux « commentaires explicatifs des philologues et des théologiens »<sup>45</sup> qui se sont spécialisés dans le domaine de l'exégèse, et seule la dernière activité relève de l'interprétation en tant qu'elle est « compréhension d'un discours étranger »<sup>46</sup>. Même si Schleiermacher parle d'universalité dans le domaine de l'interprétation, cet universel sémantique ne saurait jamais être un universel au sens philosophique, de type légal, c'est-à-dire une uniformité qui homogénéise une série de termes particuliers. L'universel est en effet ici médiatisé par le rapport à l'étranger, que ce soit un étranger relatif, appartenant à ma communauté linguistique, ou un étranger au sens propre, quand il s'agit soit de comprendre une œuvre du passé<sup>47</sup>, soit de comprendre une œuvre contemporaine - dans les deux cas il s'agit d'une langue différente de la mienne<sup>48</sup>. Même le genre d'une œuvre ne saurait échapper à cette relation mouvante entre le particulier et l'universel : on ne saurait faire de la tragédie un universel dont toutes les tragédies seraient une réalisation dans le temps selon les époques, l'identité nominale cachant les différences de styles, d'auteurs, de périodes, etc.

---

<sup>42</sup> Concrètement le mot utilisé dans tel discours aurait le même sens que dans le dictionnaire (ce qui est un cas-limite).

<sup>43</sup> Schleiermacher, *Herméneutique*, p. 156.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> *L'Ancien Testament, Le Nouveau testament*

<sup>48</sup> Schleiermacher, *Des différentes méthodes du traduire* (1813), trad. A Berman, C. Berner, Seuil, 1999. Dans cet essai Schleiermacher distingue l'interprète et le traducteur : est interprète (*Dolmetscher*) celui qui insiste sur l'aspect objectif du discours, par exemple dans le domaine des sciences, des relations professionnelles entre hommes ; est traducteur (*Uebersetzer*) celui qui se concentre sur la manière de voir propre à l'auteur, son style.

### ***Compréhension et interprétation***

Le deuxième grand principe, et tout aussi original que le premier quand on le saisit dans son acception philosophique, est celui de l'impossibilité de *l'auto-compréhension*, ce qui légitime le recours à l'interprétation, au processus de déchiffrage pour remonter de l'expression à la série des pensées. Tout part d'un propos de Kant consacré à la critique de l'idéalisme platonicien :

« Platon se sert du mot idée de telle sorte qu'on voit bien qu'il entendait par là quelque chose qui non-seulement ne dérive pas des sens, mais dépasse même les concepts de l'entendement dont s'est occupé Aristote, puisque l'on ne saurait rien trouver dans l'expérience qui y corresponde. Les idées sont pour lui les types des choses mêmes, et non pas de simples clefs pour des expériences possibles, comme les catégories. Dans son opinion, elles dérivent de la raison suprême, d'où elles ont passé dans la raison humaine : mais cette dernière se trouve actuellement déchue de son état primitif, et ce n'est qu'avec peine qu'au moyen de la réminiscence (qui s'appelle la philosophie) elle peut rappeler ses anciennes idées, aujourd'hui fort obscurcies. Je ne veux pas m'engager ici dans une recherche littéraire pour déterminer le sens que le sublime philosophe attachait à son expression. *Je remarque seulement que, soit dans le langage ordinaire, soit dans les écrits, il n'est pas rare d'arriver par le rapprochement des pensées qu'un auteur a voulu exprimer sur son objet, à le comprendre mieux qu'il ne s'est compris lui-même, faute d'avoir suffisamment déterminé son idée et pour avoir été conduit ainsi à parler ou même à penser contrairement à son but* [nous soulignons]<sup>49</sup>».

*Mieux comprendre un auteur qu'il ne s'est compris lui-même* ; ici aussi rien de surprenant étant donné que depuis l'institutionnalisation de la philosophie chez les Grecs<sup>50</sup>, il est devenu courant de faire de la critique de ses prédécesseurs ou contemporains une voie d'accès au savoir. Le mot de Hegel est bien vrai : « en philosophie il n'y a pas ni devanciers ni successeurs »<sup>51</sup>. Est philosophe celui qui totalise le savoir antérieur, intègre les thèses des penseurs précédents non pas de façon éclectique mais dans une synthèse originale dont Aristote a livré le modèle dans le livre A de la *Métaphysique* en faisant de l'histoire de la philosophie le préambule de la philosophie elle-même. De ce fait ce que dit Kant semble banal et révéler la manière dont les philosophes se lisent entre eux, à une époque où l'histoire de la philosophie est encore balbutiante. Ce que dit Schleiermacher est complètement différent : celui qui discourt ne se comprend pas immédiatement lui-même, thèse inacceptable quand on sait le poids du préjugé platonicien faisant de la pensée un discours intérieur inséparable de l'âme<sup>52</sup>. Mieux comprendre un auteur qu'il ne s'est compris lui-même signifie *l'absence de supériorité de l'auteur sur son interprète*, ce qui a pour corollaire qu'il n'y a

---

<sup>49</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, trad. A. Traymesagues, B. Pacaud, P.U.F., 1990, p. 262-263.

<sup>50</sup> L'Académie, le Lycée.

<sup>51</sup> Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (1801), trad. B. Gilson, Vrin, 1986.

<sup>52</sup> Platon, *Phèdre*. On songe ici à la critique platonicienne de l'écriture.

plus de *sens premier et ultime* dont les lectures ultérieures seraient tributaires. Les affirmations de Schleiermacher sont nombreuses et sans équivoque sur ce point :

« 12. Le but de l'herméneutique est la compréhension au sens le plus élevé.

Maxime inférieure : on a compris tout ce qu'on a réellement saisi sans se heurter à une contradiction. Maxime supérieure : on n'a compris que ce qu'on a reconstruit dans toutes ses relations et dans le contexte. -En fait également partie [la maxime invitante] à mieux comprendre l'auteur qu'il ne s'est lui-même compris »<sup>53</sup>.

Autre passage explicite :

« Saisie à son apogée, la compréhension parfaite consiste à mieux comprendre un auteur qu'il ne s'est lui-même compris. (...) Lorsqu'un écrivain devient son propre lecteur il se met au même rang que les autres et (...) un autre peut être meilleur que lui ; en tout cas leurs difficultés et obscurités naissent de la partie inconsciente de son travail<sup>54</sup> ».

Dans *l'Abrégé de l'herméneutique* de 1819 on trouve la précision suivante :

« Il faut tout d'abord comprendre le discours aussi bien que l'a fait son auteur, et ensuite mieux qu'il ne l'a fait »<sup>55</sup>.

Revenons sur ces affirmations capitales. Dire qu'un auteur ne se comprend pas lui-même, c'est dire qu'il ne maîtrise pas totalement la production du sens, ou qu'il y a un *excédent du sens par rapport à l'œuvre* : il peut bien maîtriser la technique qui fait de l'œuvre un produit fini, le sens de cette œuvre le dépasse. La raison évoquée ici par Schleiermacher dépend de la théorie romantique de la création : le génie fait plus que ce qu'il sait, et on sait comment les théoriciens romantiques sauront tirer parti de la thèse kantienne qui fait du génie l'expression de la voix de la nature.<sup>56</sup> Si la nature est irréductible au mécanisme newtonien, si elle est en excès par rapport à la raison qui veut la tenir dans les ornières du mécanisme, alors le génie exprimera aussi cette puissance de la nature par un travail souterrain<sup>57</sup> dont l'œuvre n'est qu'une partie manifeste. De toute façon la thèse de l'excès de sens par rapport à l'œuvre n'est pas tributaire de cette thèse sur la création artistique, elle peut en être dissociée comme le montre ce qu'on appelle aujourd'hui le

---

<sup>53</sup> Schleiermacher, *Herméneutique*, 1809-1810, p. 74.

<sup>54</sup> Ibid., p. 108.

<sup>55</sup> Ibid., p. 125.

<sup>56</sup> Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonko, § 46, p. 138 : « Le génie est le talent (don naturel), qui donne les règles à l'art. Puisque le talent, comme faculté productive innée de l'artiste, appartient lui-même à la nature, on pourrait s'exprimer ainsi : le génie est la disposition innée de l'esprit (ingenium) par laquelle la nature donne les règles à l'art ».

<sup>57</sup> Voir les analyses du *Witz* chez Schlegel faites par Ernst Behler, *Ironie et modernité*, 1996, P.U.F., 1997.

paradigme de l'*œuvre ouverte*<sup>58</sup>. Si Kant a proclamé ce principe pour Platon, sans jamais ensuite en faire une application dans son rapport aux autres philosophes, on peut concevoir les conséquences de la généralisation d'une telle thèse à tout type d'œuvres écrites et peut-être à toute œuvre. Précisons que Schleiermacher ne parle que d'œuvres écrites et exclut ce que Dilthey y intègre, toutes les œuvres de l'Esprit objectif, qu'il s'agisse d'un discours juridique ou d'une œuvre d'art, voire d'une institution. On aurait tort de réduire la portée du principe de Schleiermacher car c'est sa systématisation qui opère le passage de la philosophie classique allemande à la philosophie post-idéaliste. Avec Nietzsche, Schleiermacher permet de penser un dépassement de la philosophie, la différence étant bien évidemment que, même si tous deux ont recours au paradigme de l'interprétation, leurs présupposés sont radicalement antagonistes. Nietzsche est plus radical dans sa critique des arrière-mondes avec une conception symptomatologique de la philosophie alors que Schleiermacher continue de croire que la pensée et l'action ont un sens dans l'horizon de la vérité. Ou pour le dire autrement, le *paradigme dialogique* de Schleiermacher est irréductible à l'*ontologie nietzschéenne de la volonté de puissance comme interprétans* : chez Schleiermacher l'interprétation va de pair avec la compréhension de l'autre dans un travail indéfini, chez Nietzsche l'interprétation fait éclater la compréhension car l'altérité n'est pas accueillie, reconnue comme telle, elle fait l'objet d'une appropriation, d'une incorporation largement surdéterminée par la biologie de l'époque<sup>59</sup>. Insistons sur ce point. L'impossibilité de l'auto-compréhension chez Schleiermacher ne s'explique pas seulement par l'absence de distance qui fait qu'on n'a pas le recul temporel suffisant pour se penser dans un ensemble plus vaste, de sorte que seul l'*historien* aurait le privilège de pouvoir établir des relations causales satisfaisantes, en expliquant ce qui semblait exceptionnel, original voire monstrueux aux contemporains. Ainsi l'historien peut montrer, une fois les thèses de Luther affichées au grand jour, les causes de sa protestation en cherchant dans son enfance, dans sa vie, sa formation intellectuelle, puis dans la relation de l'Allemagne à Rome, les différentes causes qui ont abouti à la Réforme. L'herméneutique confirme ce qui est vrai indépendamment de l'histoire : toute objectivation qui aboutit à une fixation de la pensée dans des signes n'est pas entièrement maîtrisée par le sujet. L'épaisseur temporelle n'ajoute rien à ce fait. La critique de Bergson au sujet de l'illusion rétrograde du vrai s'applique ici, si on laisse de côté le présupposé ontologique d'une durée créatrice, étranger à Schleiermacher<sup>60</sup>. Bergson attribue à la temporalité un

---

<sup>58</sup> Umberto Eco, *L'œuvre ouverte*, Seuil, 1962 : « Toute œuvre d'art alors même qu'elle est une forme achevée et close dans sa perfection d'organisme exactement calibré, est ouverte au moins *en ce qu'elle peut être interprétée de différentes façons*, sans que son irréductible singularité soit altérée. Jouir d'une œuvre d'art revient à en donner une interprétation, une exécution, à la faire revivre dans une perspective originale » [nous soulignons].

<sup>59</sup> Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, P.U.F., 2001.

<sup>60</sup> Bergson, *La pensée et le mouvant*, P.U.F., 1990, p. 13-14 : « (...) Dans la durée, envisagée comme une évolution créatrice, il y a création perpétuelle de possibilité et non pas seulement de réalité. Beaucoup répugneront à l'admettre, parce qu'ils jugeront toujours qu'un événement ne se serait pas accompli s'il n'avait pas pu s'accomplir : de sorte qu'avant d'être réel, il faut qu'il ait été possible. Mais regardez-y de plus près : vous verrez que "possibilité" signifie deux choses toutes différentes et que, la plupart du temps, on oscille de l'une à l'autre, jouant involontairement sur le sens du mot. Quand un musicien compose une symphonie, son œuvre était-elle possible avant d'être réelle ? Oui, si l'on entend par là qu'il n'y avait pas

principe d'enrichissement qui fait que le réel se possibilise, s'augmente de lui-même dans un devenir qualitativement nouveau et on comprend mal cette création en inversant le processus, en faisant du réel toujours neuf un possible préexistant. Alors que normalement le réel se possibilise, est plus que lui-même, on replie ce réel sur lui-même comme si c'était une possibilité déjà-là, préexistante, qui se réalisait : le nouveau serait de l'ancien amélioré voire continué. Chez Schleiermacher ce n'est pas le temps qui explique l'écart entre ce qui est donné (le produit) et la série de pensées à l'origine du donné, c'est l'objectivation elle-même qui crée l'écart. L'illusion rétroactive consisterait à supprimer ce travail de l'interprétation et à *attribuer les idées produites par le travail à l'auteur lui-même*, ou du moins ce sont ses idées mais trouvées par un autre. Ce ne sont pas les idées personnelles de l'auteur que l'interprète découvrirait en second lieu dans une œuvre, et ce ne sont pas les idées de l'auteur lui-même. Ou encore ce sont les idées de l'auteur mais qu'il n'a pas trouvées lui-même. Comme on le voit il y a matière à une *antinomie* au sens kantien du terme : *les idées sont celles de l'auteur* car l'interprète étudie l'œuvre où elles sont exprimées, et *ce ne sont pas celles de l'auteur* car il ne peut pas les comprendre lui-même. En effet il serait risqué de trop attribuer à la pensée de l'auteur car l'interprétation doit justement montrer ce qui relève de la contribution propre de la langue dans sa richesse et son historicité sémantique, et ce qui relève de l'apport de l'auteur et qui est original<sup>61</sup>. La secondarité est ici première : *les idées élaborées dans et par le travail d'interprétation sont attribuées à l'auteur qui ne le savait pas, qui ne connaissait pas ces idées*. Conformément à ce que dit Bergson, l'illusion rétrograde consisterait attribuer les idées découvertes à l'auteur, le médium de l'œuvre n'étant qu'un moyen de mettre en rapport deux esprits. Ce sont les idées de l'auteur mais qui n'étaient pas transparentes à lui-même : elles sont à la fois siennes et étrangères. Cette thèse n'a rien de surprenant en soi, il suffit de songer à ce constat : pour un artiste lui-même, quel que soit son art, l'œuvre produite devient étrange et étrangère, il ne se reconnaît plus en elle *comme si elle avait été produite par un autre*, ce qui relance la dynamique créatrice. Répétons le propos de Schleiermacher :

« (...) *Lorsqu'un écrivain devient son propre lecteur il se met au même rang que les autres et (...) un autre peut être meilleur que lui*<sup>62</sup> [nous soulignons]. »

---

d'obstacle insurmontable à sa réalisation. Mais de ce sens tout négatif du mot on passe, sans y prendre garde, à un sens positif : on se figure que toute chose qui se produit aurait pu être aperçue d'avance par quelque esprit suffisamment informé, et qu'elle préexistait ainsi, sous forme d'idée, à sa réalisation ; — conception absurde dans le cas d'une œuvre d'art, car dès que le musicien a l'idée précise et complète de la symphonie qu'il fera, sa symphonie est faite. Ni dans la pensée de l'artiste, ni, à plus forte raison, dans aucune autre pensée comparable à la nôtre, fût-elle impersonnelle, fût-elle même simplement virtuelle, la symphonie ne résidait en qualité de possible avant d'être réelle. Mais n'en peut-on pas dire autant d'un état quelconque de l'univers pris avec tous les êtres conscients et vivants ? N'est-il pas plus riche de nouveauté, d'imprévisibilité radicale, que la symphonie du plus grand maître ? »

<sup>61</sup> On verra plus loin que c'est ce que Schleiermacher appelle respectivement l'aspect technique (la série de pensées) et l'aspect grammatical (la langue).

<sup>62</sup> Schleiermacher, *Herméneutique*, p. 108.

Dire que l'auteur se met au même rang que les autres, c'est bien dire qu'il perd son rang privilégié dans la compréhension de ce qu'il a fait. Il est vrai que, dans un autre passage de *l'Herméneutique* de 1819, Schleiermacher n'exclut pas la possibilité d'être lecteur de soi-même au sens d'être interprète de son œuvre :

« (...) Etant donné que nous n'avons pas de connaissance immédiate de ce qui est en lui, nous devons tenter de prendre conscience de bien de choses qui ont pu, chez lui, ne pas être conscientes, *sauf dans la mesure où, retournant sur lui-même dans un mouvement réflexif, il devient son propre lecteur. (...) Il faut tout d'abord comprendre le discours aussi bien que l'a fait son auteur, et ensuite mieux qu'il ne l'a fait* [nous soulignons].<sup>63</sup> »

On fera deux remarques : d'abord, si on généralise une telle remarque l'interprétation n'est plus nécessaire, être *lecteur de soi* suffirait pour découvrir ce qu'on a produit comme auteur, thèse contestable. Ensuite dans l'herméneutique élaborée par Schleiermacher cette remarque ne donne lieu à aucune élaboration particulière : même si on est lecteur de soi-même, on n'est pas forcément l'interprète de soi-même en raison du cercle herméneutique qui suppose le rapport entre l'universel et le particulier. Le meilleur prosateur du monde a peut-être un sens de la langue qui fait de lui un écrivain et pas un écrivain, cela n'en fait pas pour autant un spécialiste de la langue ou du discours écrit, voire de la stylistique au sens technique du terme. La fin de la citation est on ne peut plus claire : l'auteur a certes une compréhension de soi mais elle est insuffisante, car le principe de l'herméneutique est que l'auteur comprend moins bien son œuvre que l'interprète. L'herméneutique repose donc bien sur la thèse de l'excès de sens par rapport à l'œuvre.

On s'achemine progressivement vers Dilthey en montrant comment Schleiermacher prépare le terrain à une généralisation de l'interprétation. Pour cela deux conditions sont requises : que la compréhension ordinaire ne soit plus le cas normal des relations interhumaines, qu'elle ait besoin d'être explicitée ; - que le matériau de l'interprétation ne soit pas seulement le texte, le médium écrit mais aussi les productions humaines. Pour ce qui est du premier point, il découle de la définition même de l'herméneutique.

- « 1. L'herméneutique repose sur le fait de la non-compréhension du discours. (...)
2. La non-compréhension du discours est en partie indétermination, en partie ambiguïté du contenu. (...)
3. L'art de l'interprétation est donc dans l'art d'entrer en possession de toutes les conditions nécessaires à la compréhension<sup>64</sup>.».

L'herméneutique est liée à un fait irréductible : les hommes comprennent les autres hommes par l'intermédiaire de leurs écrits ou de leurs discours conservés à l'écrit. Dans ce cas ce n'est pas simplement la formulation

---

<sup>63</sup> Ibid., p. 124.

<sup>64</sup> Ibid., p. 67.



aux autres de sa pensée qui doit être interprétée mais la formulation à soi-même, c'est-à-dire qu'il faut faire remonter le travail interprétatif en amont, penser le rapport entre la *dialectique* (art de penser), la *rhétorique* (art du discours), l'*herméneutique* (art d'interpréter) :

« Discourir est la méditation en vue de la communauté du penser, et c'est ce qui explique que la rhétorique et l'herméneutique aillent ensemble et qu'elles entretiennent un rapport commun à la dialectique.

1. Discourir est évidemment aussi une médiation de la pensée pour l'individu. La pensée est élaborée par un discours intérieur et, dans cette mesure, le discours n'est que la pensée devenue [manifeste]. Mais là où le sujet pensant trouve nécessaire de fixer pour soi-même la pensée naît l'art du discours, la transformation de l'état premier [de la pensée] ; par conséquent l'interprétation devient elle aussi nécessaire.

2. Le fait que [l'herméneutique et la rhétorique] aillent ensemble consiste en ceci que tout acte de comprendre est l'inversion d'un acte de discours ; [et ce parce que] toute pensée qui [, à chaque fois,] est au fondement du discours doit parvenir à la conscience.

3. Pour ce qui est de la dépendance [de la rhétorique et de l'herméneutique par rapport à la dialectique], elle consiste dans le fait que tout devenir du savoir dépend des deux [discourir et comprendre] »<sup>65</sup>.

Par rapport à nos analyses précédentes on remarque que Schleiermacher reprend la définition platonicienne de la pensée comme discours<sup>66</sup>, mais dès qu'il y a discursivité écrite l'art de l'interprétation est requis. De même que l'auteur peut être lecteur de soi-même et jamais le meilleur interprète (il n'a pas le monopole de l'interprétation), de même le sujet peut expliciter sa pensée par le discours mais dès qu'il objectivise cette explicitation l'interprétation est requise. En outre Schleiermacher dans un texte ultérieur a indiqué que même à ce stade de la formulation orale de la pensée l'interprétation est aussi requise, ce qui resserre encore plus les liens entre la dialectique, rhétorique et herméneutique. Dans un Discours prononcé à l'Académie Schleiermacher polémique contre Ast<sup>67</sup> qui considère que l'interprétation ne vaut que pour ce qui est écrit en langue étrangère. Schleiermacher conteste cette limitation de l'interprétation. Celle-ci elle a lieu

« quand, au lieu de me contenter d'un degré ordinaire de compréhension, je cherche à découvrir la manière dont a bien pu, chez mon interlocuteur s'accomplir le passage d'une idée à l'autre, ou à dégager les idées, jugements ou intentions qui font que, sur le sujet de la discussion, il s'exprime comme il le fait et pas autrement »<sup>68</sup>.

Cela ne se limite pas à « l'état du discours que l'écriture fixe pour l'œil, mais se trouve chaque fois qu'il s'agit de percevoir, par l'intermédiaire

---

<sup>65</sup> Ibid., *Abrégé de 1819*, p. 114-115.

<sup>66</sup> Rappelons que Schleiermacher a traduit des dialogues de Platon : Schleiermacher, *Introductions aux dialogues de Platon* (1804-1828), trad. M.D. Richard, Cerf, 2004.

<sup>67</sup> Georg Anton Friedrich Ast (1778-1841).

<sup>68</sup> Schleiermacher, *Herméneutique*, p. 162.

des mots, des idées ou des séries d'idées »<sup>69</sup>. On peut même conseiller à l'interprète d'œuvres écrites de s'entraîner à l'interprétation de la conversation :

« Car la présence immédiate de celui qui discourt, l'expression vivante qui manifeste la participation de tout son être spirituel, la façon dont toutes les pensées prennent forme ici à partir de la vie commune, tout cela incite aussi bien que l'examen solitaire d'un écrit tout à fait isolé à comprendre une série de pensées en même temps comme jaillissement d'un instant de vie, comme un acte lié à beaucoup d'autres (...) »<sup>70</sup>.

L'interprétation ne se limite pas aux œuvres écrites mais concerne aussi l'oral et pourquoi ne pas aller jusqu'à dire que *la formulation du discours intérieur est déjà interprétation* ? Si Schleiermacher ne le fait pas c'est parce que l'interprétation suppose une *dualité* entre le sujet parlant/écrivain et le produit de son activité, dualité qui n'est que latente dans le discours intérieur. Si l'interprétation avait déjà lieu ici, alors on retomberait dans l'idée selon laquelle nul n'est meilleur interprète de ses pensées que soi-même, ce que Schleiermacher conteste !<sup>71</sup>

### *L'interprétation technique et l'interprétation grammaticale*

Pourquoi traiter ici de cet aspect formel ? Sans pousser l'analogie trop loin on peut dire que la dualité entre ces deux interprétations préfigure l'articulation entre l'explication et la compréhension chez Dilthey. Que signifient technique et grammaticale ici ? L'interprétation technique prend en compte celui qui parle, qui exprime des pensées et l'interprétation grammaticale la dimension proprement linguistique<sup>72</sup>. Plus précisément l'interprétation technique fait de « celui qui discourt comme la cause réelle du discours et la langue uniquement comme le principe négatif limitatif » ; l'interprétation grammaticale « relègue celui qui discourt à l'arrière-plan et ne le considère que comme un organe de la langue »<sup>73</sup>. Dans les deux cas s'applique le *principe du cercle* : tout élément de la langue renvoie au tout et inversement, de même tout « détail d'un discours cohérent » renvoie à « la série déterminée des pensées de l'écrivain »<sup>74</sup>. Aucune des deux interprétations n'est possible et achevable sans l'autre : l'analyse du facteur subjectif (la série des pensées) va de pair avec celle des facteurs objectifs (le contexte,

---

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Ibid., p. 163.

<sup>71</sup> Il faudrait peut-être faire une exception pour ce qu'on appelle aujourd'hui *l'intraduction* et que Schleiermacher évoque dans *Des différentes méthodes du traduire* (1813), c'est-à-dire quand on opère dans une langue une traduction des discours de différentes époques ou des discours de sujets différents de nous : « Nous devons nous-mêmes traduire parfois nos propres discours au bout de quelque temps si nous voulons nous les approprier convenablement », mais cette traduction vient de ce que nos discours nous sont devenus étrangers, autres avec le temps - la dualité nécessaire à l'interprétation est donc présente.

<sup>72</sup> Schleiermacher, *Herméneutique*, 1809-1810, p. 74.

<sup>73</sup> Ibid., p. 75.

<sup>74</sup> Ibid., p. 97.

la structure de la langue). Ce qui rend douteuse une distinction rigide entre le subjectif et l'objectif :

« Il y a toujours en lui [le discours] la conception de celui qui expose, donc du subjectif. Il n'existe pas d'[élément] purement subjectif, car c'est bien l'influence de l'objet qui s'empare précisément de celui-là<sup>75</sup> ».

*L'Herméneutique* de 1819 tire les conséquences de cette porosité entre le subjectif et l'objectif en imaginant une *nouvelle relation topologique* entre le sujet et la langue : l'homme devient un *lieu* dans lequel une langue prend forme et en même temps la langue est ce *en quoi* l'homme se forme et par quoi ses discours entrent en relation avec tous les autres.

« (...) Tout homme est d'un côté *un lieu dans lequel* une langue donnée prend une forme qui lui est particulière, et son discours ne peut être compris qu'à partir de la totalité de la langue. Mais, [d'un autre côté], il est aussi un esprit en développement constant, *et son discours n'est qu'une des réalités produites par cet esprit, en liaison avec toutes les autres*. [nous soulignons]<sup>76</sup> »

Cette relation où la partie est à la fois moment du tout et *pars totalis*<sup>77</sup> a ceci d'original qu'elle annule la conception instrumentale du langage par cette relation topologique : l'homme est l'être qui peut comprendre ce que l'autre lui dit car il est ce qui comprend, englobe la langue qui le comprend à son tour. Ce modèle ne sera pas sans intérêt lorsque Dilthey à la fin de sa vie, tentera de penser le rapport entre *Erleben* et *Leben*, entre la vie du sujet et la vie objectivée<sup>78</sup>.

Avant de passer à Dilthey il reste un dernier point à évoquer. Dilthey élargit à toutes les œuvres de l'esprit ce que Schleiermacher limite essentiellement aux produits de l'écrit. Schleiermacher exclut de l'interprétation le domaine de l'esthétique. L'interprétation s'intéresse à la pensée exposée dans des textes et non la pensée sans exposition :

« De même des expositions d'un autre genre, qui ne partent pas de la pensée, ont une fonction tout autre située en dehors du champ de l'herméneutique, par exemple lorsqu'un [individu] est à la fois écrivain et peintre.<sup>79</sup> »

Quand Schleiermacher reconnaît que l'oral peut aussi bien donner lieu à interprétation, et pas seulement l'écrit (« les productions littéraires ») c'est parce qu'il y a interprétation « chaque fois qu'il s'agit de percevoir, par

---

<sup>75</sup> Ibid., p. 102.

<sup>76</sup> Ibid., p. 115. Autre passage où Schleiermacher définit l'homme comme « un lieu de la langue » (p. 116).

<sup>77</sup> Le discours est à la fois produit de la langue, ce par quoi la langue se reproduit et enrichissement de la langue.

<sup>78</sup> Cf. infra *L'esprit objectif et la philosophie de la vie*.

<sup>79</sup> Schleiermacher, *Herméneutique*, p. 98-99.

l'intermédiaire des mots, des idées ou des séries d'idées »<sup>80</sup>. Cette exception ne remet pas en cause l'exclusion de tout ce qui ne relève pas d'une production écrite et à l'intérieur de celle-ci le domaine des belles-lettres n'est pas concerné. Cette exclusion de l'esthétique s'explique par la place qu'occupe celle-ci dans la philosophie de Schleiermacher. Ce dernier subordonne en effet l'art à l'Éthique : si l'Éthique est la science de l'action de l'homme sur la nature, l'Esthétique est celle par laquelle l'homme forme le monde par le biais du sentiment qui est né au contact de l'univers. On reconnaît ici le transfert de la virtuosité religieuse des célèbres *Discours* de 1799 à la sphère artistique : l'artiste extériorise par le biais de l'imagination dans des œuvres le sentiment que lui inspire la nature. Ces analyses restent prises dans le contexte de *l'Esthétique philosophique* : parler de l'art c'est parler de la création artistique à partir de ce que Baumgarten appelait l'*analogon* de la raison. Si l'art donne à penser, comme l'indique une formule de Kant, il ne relève pas *stricto sensu* de la pensée, de la *Dialectique* et donc d'un rapport possible avec l'herméneutique.

### **Dilthey et la généralisation du paradigme de la compréhension**

Qui veut traiter de l'interprétation chez Dilthey ne peut se contenter de l'essai de 1900, *La Naissance de l'herméneutique*<sup>81</sup>. Cet essai à caractère essentiellement historique qui rappelle les différentes étapes de la formation de l'herméneutique moderne a un double mérite : d'une part souligner le lien essentiel entre l'art de l'interprétation et Schleiermacher et surtout lever les restrictions posées par Schleiermacher en généralisant le paradigme de l'interprétation à toute activité humaine.

« Le même esprit humain nous parle dans la pierre, le marbre, les sons musicaux, les gestes, les paroles et les écrits, les actions, l'ordre économique et les constitutions, et demande une interprétation<sup>82</sup> ».

Le problème de Dilthey est différent de celui de Schleiermacher : c'est celui de la légitimité des sciences de l'esprit, du découpage de leur objet, de la validité de leur méthode face à l'hégémonie des sciences de la nature. Selon Dilthey le problème propre des sciences de l'esprit est de savoir comment élever à l'universel une connaissance du singulier. L'avantage des sciences de l'esprit c'est que leur objet n'est pas donné par les sens mais relève d'une « expérience intérieure » et dispose d'une cohérence immanente. Un double problème se pose ici : je ne sais qui je suis que par comparaison avec d'autres et je ne peux reconstruire le vécu d'autrui qu'en partant de

---

<sup>80</sup> Ibid., *Les Discours prononcés à l'Académie* (1829), p. 162.

<sup>81</sup> Dilthey, *Œuvres* 7, *Naissance de l'herméneutique*, p. 292.

<sup>82</sup> Ibid., p. 293.

moi-même. La *compréhension* se présente alors comme « ce processus par lequel nous connaissons une intériorité à partir des signes donnés par l'extérieur, par les sens »<sup>83</sup>. L'*interprétation* a alors une fonction spécifique en tant qu'« art de comprendre les expressions de vie durablement fixées »<sup>84</sup> dans différents matériaux, différents *media*. Si la littérature a une grande place dans l'interprétation c'est parce que l'intériorité de l'homme arrive à son expression complète dans la langue. C'est la raison pour laquelle l'art de l'interprétation a historiquement privilégié les traces de l'écrit (philologie), l'herméneutique étant « l'art d'interpréter les monuments écrits »<sup>85</sup>. Tous les éléments sont en place pour saisir la nouvelle configuration conceptuelle : l'élargissement de l'interprétable va de pair avec une nouvelle définition de l'interprétation, c'est-à-dire une compréhension fondée sur l'intériorité. Dilthey thématise celle-ci comme la vie vécue, *Erlebnis*, dans le cadre d'une psychologie philosophique, en rupture avec la métaphysique comme analyse purement conceptuelle, le *modèle naturaliste de la psychologie* et le *néokantisme* qui se croyait la seule alternative au déclin de l'idéalisme absolu.

### ***Le naturalisme***

Face au discrédit de la métaphysique et à son anhistoricisme rédhibitoire Dilthey tente de sauver un domaine propre à la philosophie qui évite ce que Husserl appellera plus tard (pour l'appliquer à Dilthey lui-même) le *naturalisme*<sup>86</sup>, la généralisation des méthodes ayant fait preuve de leur efficacité dans les sciences de la nature. C'est là tout le sens des essais de Dilthey consacrés à la critique de Comte et de Mill, *De l'étude de l'histoire des sciences humaines* (1875), *L'introduction aux sciences de l'esprit* (1883). On connaît l'hostilité de Comte à toute psychologie purement introspective ou à toute psychologie qui ne serait pas immédiatement corrélée à une étude des fonctions cérébrales. Une psychologie introspective est condamnée pour deux raisons : historiquement, elle est une permanence de l'esprit métaphysique<sup>87</sup>, gnoséologiquement, elle ne respecte pas les conditions de la con-

---

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> Ibid.

<sup>86</sup> Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, 1911, PUF, trad. M. de Launay, 1988.

<sup>87</sup> Comte, « Examen du traité de Broussais sur l'irritation » (1828) reproduit in *Système de Politique positive*, Appendice général (t. IV), pp. 216-217 : « [...] Quelques hommes, méconnaissant à cet égard la direction actuelle et irrévocable de l'esprit humain, ont essayé depuis dix ans de transplanter parmi nous la métaphysique allemande, et de constituer sous le nom de psychologie une prétendue science entièrement indépendante de la physiologie, supérieure à elle, et à laquelle appartiendrait exclusivement l'étude des phénomènes spécialement appelés moraux. Quoique ces tentatives rétrogrades ne soient pas susceptibles d'arrêter le développement des connaissances réelles, puisque l'enthousiasme passager qu'elles excitent encore ne tient essentiellement qu'à des circonstances étrangères et accidentelles, il est certain qu'elles exercent une influence funeste, en retardant, dans beaucoup de têtes, le développement du véritable esprit philosophique, et en consumant en pure perte une grande activité intellectuelle. » - Voir aussi « Considérations philosophiques sur les sciences et les savants » (1825) in *Système de Politique positive*, Appendice général (t. IV), pp. 148-149.

naissance objective, la séparation du sujet et de l'objet<sup>88</sup>. Mill, contrairement à Comte, défend la scientificité de la psychologie<sup>89</sup> mais considère que l'existence des sciences morales et des sciences de l'esprit comme domaine autonome n'implique pas une méthode foncièrement différente de celle des sciences de la nature : du positivisme, dont il fut un partisan, Mill retient l'idée qu'il n'y a qu'une seule façon de connaître objectivement. Si comme Dilthey, Mill reconnaît la validité de l'expérience intérieure en psychologie, s'il y a des lois propres de la psychologie distinctes de celle de la physiologie, le désaccord s'exprime sur la manière d'objectiver le psychisme humain. La psychologie est une science pour Mill parce qu'elle est capable d'établir des relations causales : ici la causalité signifie non pas que l'antécédent produit nécessairement le conséquent mais que dans une succession invariable de faits les uns sont appelés antécédents, les autres conséquents. La cause n'est pas ce qui produit le phénomène mais ce qui l'accompagne invariablement et inconditionnellement, si rien ne vient s'y opposer. Or, dans le cas des sciences de l'esprit, Mill estime que la complexité des phénomènes est telle qu'on ne peut procéder inductivement<sup>90</sup> mais de façon inductive et déductive. L'induction vaut pour la psychologie individuelle, elle permet de dégager des lois mentales pour déduire les lois valables dans les sciences morales, en particulier pour expliquer la société. Mill résout à sa manière le problème de la complexité des phénomènes, sur lequel Comte avait insisté pour hiérarchiser les différentes sciences. Ce qui rend la chose passablement encore plus difficile c'est que Mill distingue deux formes de méthode déductive pour éviter qu'on ne l'accuse de déduire le social *more geometrico* : la méthode déductive se divise en méthode physique ou *concrète* et en méthode *inverse ou historique*. Dans la méthode déductive concrète le fait est réductible à l'ensemble des antécédents qui concourent à le produire, c'est-à-dire les actes psychiques. On part ici des lois de la psychologie, obtenues par induction et on en déduit *a priori* les lois de la société : ce qui est concret repose ici sur la comparaison des conclusions de la déduction avec les faits

---

<sup>88</sup> Comte, *Cours de philosophie positive* 1830-1842, leçon 1 : « Il est sensible, en effet, que par une nécessité invincible, l'esprit humain peut observer directement tous les phénomènes, excepté les siens propres. Car, par qui serait faite l'observation ? On conçoit, relativement aux phénomènes moraux, que l'homme puisse s'observer lui-même sous le rapport des passions qui l'animent, par cette raison anatomique, que les organes qui en sont le siège sont distincts de ceux destinés aux fonctions observatrices. Encore même que chacun ait eu occasion de faire sur lui de telles remarques, elles ne sauraient évidemment avoir jamais une grande importance scientifique, et le meilleur moyen de connaître les passions sera-t-il toujours de les observer en dehors ; car tout état de passion très prononcé, c'est-à-dire précisément celui qu'il serait le plus essentiel d'examiner, est nécessairement incompatible avec l'état d'observation. Mais, quant à observer de la même manière les phénomènes intellectuels pendant qu'ils s'exécutent, il y a impossibilité manifeste. L'individu pensant ne saurait se partager en deux, dont l'un raisonnerait, tandis que l'autre regarderait raisonner. L'organe observé et l'organe observateur étant, dans ce cas, identiques, comment l'observation pourrait-elle avoir lieu ? »

<sup>89</sup> Mill, *Système de logique déductive et inductive*, t. 2, trad. L. Peisse, 1866, Livre III, chap. III, Qu'il y a ou peut y avoir une science de la nature humaine. Dans *Auguste Comte et le positivisme*, trad. G. Clémenceau, 1893, Mill critique l'exclusion de l'observation interne en psychologie (p. 63 sq).

<sup>90</sup> Mill considère que les quatre méthodes pour obtenir inductivement des lois sont : les méthodes de différence, de concordance, des résidus et des variations concomitantes.

empiriques<sup>91</sup>. Donnons un exemple de la première méthode : l'économie politique comme science de la production des richesses repose sur les causes « qui agissent par le désir de la richesse, et dont la principale loi psychologique, familière à tout le monde, est qu'on préfère un gain plus grand à un moindre »<sup>92</sup>. Mill parle de méthode déductive inverse ou historique quand on change le sens de la direction de la pensée : au lieu d'aller de l'*a priori* vers l'*a posteriori*, on part des lois historiques constatées empiriquement et on confirme ces inductions empiriques par la psychologie. Si les lois historiques dérivent bien des lois de la psychologie, elles doivent se trouver en accord avec elles et une telle vérification devra être tenue pour une déduction<sup>93</sup>. Ainsi par exemple l'histoire montre que l'état intellectuel de l'humanité est un facteur essentiel de progrès social, ce qui concorde avec les lois de la nature humaine qui montrent que le développement intellectuel détermine l'état d'unification morale et politique d'une communauté<sup>94</sup>.

L'effort de Dilthey est de développer une stratégie antinaturaliste à la fois contre le positivisme de Comte et le naturalisme de Mill<sup>95</sup>. Pour cela Dilthey, dans un geste qui pourrait sembler paradoxal, radicalise la différence entre les sciences de la nature et la sociologie, discipline à laquelle Comte et Mill donnent un rôle bien spécifique pour fonder une théorie positive de l'esprit humain :

« Bien que les processus qui deviennent conscients en nous, dans toute leur teneur, par la perception interne, soient les mêmes que ceux qui ont édifié cette totalité hors de nous, nous ne saisissons rien de leurs lois. De là vient la relation étonnante que nous entretenons avec la société. (...) Dans le jeu des interactions sociales, tous nos affects sont présents et vivants, puisque nous apercevons en nous-mêmes, de l'intérieur, dans leur extrême animation et dans toute leur agitation, les états à partir desquels leur système s'édifie. *Mais les lois d'après lesquelles se déploient dans la société ces interactions entre unités psychophysiques nous sont parfaitement inconnues, tandis que celles de l'interaction entre corpuscules matériels dans la nature se déploient sous nos yeux selon une articulation toujours plus grandiose sur la base de relations spatiales et des lois du mouvement* [nous soulignons].<sup>96</sup>»

---

<sup>91</sup> Ibid., chap. IX, De la méthode physique ou déductive concrète, p. 489-490 : « Les actions et les sentiments des êtres humains dans l'état social sont entièrement réglés par des lois psychologiques et éthologiques [la science du caractère individuel]. Quelle que soit l'influence qu'une cause exerce sur les phénomènes sociaux, elle l'exerce par ces lois. En supposant donc que les lois des actions et des sentiments humains soient suffisamment connues, il n'est pas très difficile de déterminer d'après ces lois la nature des effets sociaux qu'une cause donnée tend à produire. (...) Le fondement de notre confiance, dans une science déductive concrète, n'est pas le raisonnement *a priori* même, mais l'accord de ses résultats avec ceux de l'observation *a posteriori* ».

<sup>92</sup> Ibid., p. 495-496.

<sup>93</sup> Ibid., chap. X, De la méthode déductive inverse, ou historique, p. 515 : « L'histoire fournit (...), quand elle est judicieusement étudiée, des lois empiriques de la société ; et le problème de la sociologie est de les constater et de les rattacher aux lois de la nature humaine par des déductions en montrant que telles étaient les lois dérivées qu'on devait naturellement attendre comme conséquences de ces lois primaires. »

<sup>94</sup> Ibid., p. 529.

<sup>95</sup> Dilthey, *Œuvres I, Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, p. 67.

<sup>96</sup> Ibid., p. 75.

*Inconnues* ne signifie pas inconnaisables mais inconnues si on prend pour modèle la gnoséologie dominante dans les sciences de la nature où la réduction de l'objet aux rapports spatiaux et aux facteurs cinétiques permet de rendre l'objet physique transparent à la pensée du savant. Dans le cas de l'homme, il en va différemment car il faut tenir compte des fins, des motifs et des valeurs qui guident, inspirent son action :

« Le jeu des causes agissantes qui nous est donné dans la nature est ici remplacé par le jeu des motifs, des fins. En conséquence, le problème théorique fondamental de tout ce domaine de la connaissance tient à la nature particulière des relations causales qui règnent dans l'individu, entre ses motifs, et ensuite, dans un registre supérieur, entre les individus ou entre les forces globales complexes à l'œuvre dans la société et dans l'histoire. La chute d'eau se compose de particules aqueuses homogènes qui s'entrechoquent : mais une simple phrase, laquelle n'est pourtant qu'un souffle sortant de notre bouche, ébranle toute l'âme collective d'une partie du monde en faisant jouer une diversité de motifs dans des unités qui sont clairement individuelles et dont aucune n'est comparable à l'autre : ainsi le motif qui surgit dans la représentation est-il différent de toute espèce de cause. Là réside le point où se nouent les sciences, en particulier le nœud de la philosophie. Il consiste dans le passage des données factuelles de la réalité au devoir-être, à la fin, à l'idéal [nous soulignons]<sup>97</sup>. »

Dès cet essai Dilthey pose les bases du problème de la compréhension de l'homme : il s'agit de la compréhension du sens de son action dans le monde et dans l'histoire. Dans les *Idées concernant une psychologie descriptive et analytique* (1894)<sup>98</sup> Dilthey passe de la critique du réductionnisme à la réalisation d'une psychologie alternative permettant de fonder les sciences de l'homme et de comprendre l'individu et les phénomènes collectifs. La psychologie ne doit pas transporter dans son domaine les méthodes venant des sciences de la nature, mais comme elles, elle doit trouver une méthode adaptée à son objet. Les sciences morales se distinguent des sciences de la nature en ce qu'elles ont « pour objet des faits qui se présentent à la conscience comme des phénomènes donnés isolément et de l'extérieur, tandis qu'ils se présentent à elles-mêmes de l'intérieur, comme une réalité et un ensemble vivant *originaliter* »<sup>99</sup>. Dans les sciences de la nature le raisonnement donne de la cohérence aux données en complétant celles-ci par des hypothèses, alors que dans les sciences morales « l'ensemble de la vie psychique constitue partout une donnée primitive et fondamentale »<sup>100</sup>. Ce qui est donné en premier c'est l'ensemble vécu, condition de toute dissociation ultérieure en parties<sup>101</sup>. Comme la compréhension d'une œuvre chez Schleiermacher supposait une interprétation psychologique, selon Dilthey la religion, le droit, l'économie, etc. toutes les sciences morales et politiques supposent des *concepts psychologiques*. Par exemple l'analyse du fait religieux conduit à des concepts comme ceux de sentiment, de volonté, de dé-

---

<sup>97</sup> Ibid., p. 77.

<sup>98</sup> Dilthey, *Le Monde de l'esprit*, I, trad. M. Rémy, Aubier, 1947.

<sup>99</sup> Ibid., p. 148.

<sup>100</sup> Ibid., p. 150.

<sup>101</sup> Ibid., p. 151.



pendance, de liberté, de motif ; la jurisprudence renvoie aux concepts de norme, de loi, de responsabilité ; les sciences politiques découvrent dans toute association les faits psychiques de communauté, de domination, de dépendance.

« Les grands systèmes culturels – économie, droit, religion, art et science – et l’organisation extérieure de la société dans les liens de la famille, de la commune, de l’Eglise et de l’Etat, étant issus de l’ensemble vivant de l’âme humaine, ne peuvent s’expliquer que par lui<sup>102</sup>».

C’est ce qui fait que la remarque de Dilthey dans l’*Etude* de 1875<sup>103</sup> sur la place du sujet trouve sa justification dans la réalisation d’une gnoséologie qui est « psychologie en mouvement, à savoir en mouvement vers un but déterminé »<sup>104</sup>. Ce que Dilthey appelle la psychologie descriptive et analytique, par opposition à la psychologie constructive de nature déductive, c’est une psychologie qui part d’un *ensemble primitif* donné et qui décrit, isole des faits, des séquences que chacun peut vérifier « par la perception interne »<sup>105</sup>. En d’autres termes on part du vécu pensé (*Erlebnis*)<sup>106</sup> comme un ensemble donné, vécu qui est accessible au sujet (contre Comte) et qui autorise le passage du subjectif à l’objectif (contre Mill) sans passer par la relation complexe entre induction et déduction. *L’immanence du vécu* et son *auto-compréhension subjective* forment un tout qui sert de fondement à une analyse de ce qui est significatif hors du sujet car cela a un sens *pour le sujet lui-même*<sup>107</sup>. L’originalité de Dilthey est d’insister sur les liens entre cette psychologie et *l’histoire* si on veut comprendre l’homme. L’ensemble psychique acquis évolué se présente à nous dans l’homme adulte, mais comme il ne se présente pas à la conscience sous la forme d’un tout, il faut l’appréhender par l’intermédiaire des parties, en comparant ses créations les unes aux autres au cours du temps, c’est-à-dire les différents produits dans lesquels la conscience humaine s’est objectivée.

« 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.<sup>108</sup> »

La psychologie et l’histoire apparaissent ainsi dans une *relation de complémentarité* : l’analyse des produits de l’esprit humain doit nous ouvrir un aperçu sur la genèse de l’ensemble psychique, ses formes et son action et

<sup>102</sup> Ibid., p. 153.

<sup>103</sup> Dilthey, *Œuvres I, Sur l’étude de l’histoire des sciences humaines, sociales et politiques* (1875), p. 62 : « Le point de départ d’une analyse du problème du *nexus* causal dans l’histoire des sciences morales et politiques consiste logiquement à examiner de la place qui est celle du sujet connaissant par rapport à l’ensemble de faits moraux et juridiques, économiques et politiques, historiques et sociaux qui constituent l’objet de ce groupe de sciences ».

<sup>104</sup> Dilthey, *Le monde de l’esprit*, I, p. 157.

<sup>105</sup> Ibid., p. 158.

<sup>106</sup> Dilthey précise que l’objet de cette psychologie est « l’objet évolué, la vie mentale complètement développée, et [qu’il s’agit de] la saisir, la décrire, et l’analyser dans sa totalité » (ibid., p. 175).

<sup>107</sup> Ibid., chap. 4, La psychologie descriptive et explicative, p. 178-179.

<sup>108</sup> Ibid., p. 186.

indiquer ensuite les processus historiques par lesquels se forme un ensemble<sup>109</sup>. On voit bien déjà les présupposés de la compréhension chez Dilthey : d'abord l'expérience intérieure (*Erlebnis*) est incontestable, on oserait presque dire indubitable s'il était possible d'en douter, ce qui n'est pas possible puisqu'on ne peut remonter au-delà de l'ensemble psychique ; ensuite cet ensemble psychique est structuré, cohérent et téléologiquement ordonné pour le sujet lui-même. On ne peut pas dire comme Schleiermacher que *le sujet sera mieux compris par un autre sujet que par lui-même* : la possibilité de comprendre l'autre se fondera sur *la propre saisie de ses états internes* – si le sujet n'avait pas accès à son *Erlebnis*, pourquoi aurait-il un accès privilégié à celui d'autrui ? Dilthey est on ne peut plus clair sur ce point. L'accès à la vie psychique peut s'effectuer cependant de différentes manières : par la perception et l'observation de soi-même, la méthode comparative, l'expérimentation, l'étude des phénomènes anormaux, mais aussi l'utilisation des produits objectifs de la vie psychique car la langue, le mythe, l'art, etc. sont cette même vie psychique objectivée<sup>110</sup>. L'objectivation de la vie psychique dans différents media a pour *terminus a quo* l'accès du sujet à la sphère immanente de ses vécus. Dilthey présente ensuite la structure de la vie psychique<sup>111</sup> et son développement<sup>112</sup> qui rendent possible la compréhension de soi et des autres.

Dilthey part de la relation stable entre le moi et le monde objectif, relation dans laquelle le moi est en état de fluctuation permanente tout en s'identifiant lui-même. Ce qui donne de la *cohérence* à l'ensemble de notre vie psychique c'est

« la satisfaction des instincts, la recherche et l'entretien du plaisir, de la plénitude de la vie, d'une existence plus intense, la défense contre ce qui amoindrit, opprime, entrave : voilà ce qui relie le jeu de nos perceptions et de nos pensées à nos actes volontaires et en fait un ensemble structural. Le centre de notre structure psychique est constitué par un faisceau d'instincts et de sentiments ; grâce à l'élément affectif qu'elles en reçoivent, les impressions y deviennent l'objet de l'attention ; il se forme des perceptions, des combinaisons de perceptions et de souvenirs, des séries de pensées auxquelles se rattachent ensuite une exaltation de l'existence, ou de la douleur, de la crainte, de la colère. (...) *L'ensemble structural est vécu*. Et parce que nous vivons ces transformations, cette causation, parce que nous prenons conscience de cet ensemble structural qui englobe toutes les passions, toutes les douleurs et toutes les fatalités de la vie humaine, nous comprenons la vie humaine, l'histoire, toutes les profondeurs et tous les abîmes de l'humain »<sup>113</sup>.

Cet ensemble structural psychique a un « caractère téléologique » car il tend à un but, la plénitude de la vie, la satisfaction des instincts et le bonheur. C'est d'ailleurs de là que vient la finalité que nous transposons par la suite sur les organismes, c'est un concept emprunté à l'expérience interne.

---

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> Ibid., p. 205.

<sup>111</sup> Ibid., chap. 7.

<sup>112</sup> Ibid., chap. 8.

<sup>113</sup> Ibid., p. 211.

La finalité commence chez l'homme dans la relation au monde extérieur, sous la forme des sentiments traduisant une adaptation (plaisir) ou une inadaptation (douleur). La finalité des sensations physiques se prolonge ensuite dans le domaine des sentiments spirituels – la perspective de douleurs physiques s'accompagnant de malaise moral et inversement pour la perspective de ce qui est agréable au corps<sup>114</sup>. On trouve une finalité plus efficace dans les vigoureux instincts qui régissent le monde humain et le monde animal, tant historique que social : la faim, l'amour, la guerre, sous la forme des instincts de nutrition, l'amour sexuel et celui de la progéniture, les instincts de défense et de protection. L'éducation morale de l'humanité consiste cependant en ce que ces instincts tout puissants soient réglés par son organisation sociale, ce qui laisse une grande place « à la manifestation des tendances et des instincts intellectuels »<sup>115</sup>. Il en résulte « l'instinct de domination et l'instinct de propriété » fondés dans la nature même de la volonté, instincts contenus par « les sentiments sociaux, le besoin de compagnie, le plaisir de se voir estimé par d'autres, la sympathie, la joie qu'on prend à l'activité et à l'esprit de suite d'autrui »<sup>116</sup>. Dans tous ces instincts et ces sentiments moraux « le plaisir et la douleur sont partout unis par un rapport de finalité à l'intérêt de l'individu et de la société »<sup>117</sup>. Encore une fois cette combinaison des processus si divers de la représentation, de la sensibilité et de la volonté constitue la structure de la vie psychique, combinaison qui n'est pas établie par le raisonnement mais forme « l'expérience la plus vivante dont nous soyons capables. (...) La finalité est la propriété vécue fondamentale de cet ensemble ; celle par laquelle il tend à produire des valeurs vitales dans la satisfaction et le plaisir »<sup>118</sup>.

En résumé voilà les propriétés les plus générales de la structure de la vie psychique : 1<sup>e</sup> la vie psychique forme une unité primitive au sein de laquelle des fonctions se sont différenciées, et l'expression suprême de cette unité est l'unité de conscience et de la personne<sup>119</sup>; 2<sup>e</sup> cet ensemble psychique interne est conditionné par la situation de l'unité vivante dans un certain milieu, c'est une adaptation de l'unité au milieu. La vie humaine n'échappe pas à cette loi de la nature organique, l'adaptation. Ce rapport avec le milieu donne des sensations, des affects en relation avec notre système d'instincts et l'intérêt, l'attention opèrent alors une sélection d'impressions. L'attention va de pair avec une intensification de conscience et se présente comme un processus de distinction, d'identification, de séparation, d'aperception, d'où naissent des perceptions, des images, des processus intellectuels. Peu à peu se forme un ensemble stable de représentations, de jugements de valeurs et de mouvements volontaires susceptibles d'être reproduits. L'unité vivante peut à présent contrôler les réactions, les choisir, adapter la réalité à ses besoins ou inversement<sup>120</sup>. 3<sup>e</sup> la dernière propriété fondamentale de cet ensemble vivant c'est qu'aucun ne résulte du précédent selon une loi de causalité valable dans la nature extérieure, de l'égalité quan-

---

<sup>114</sup> Ibid., p. 213-214.

<sup>115</sup> Ibid., p. 214.

<sup>116</sup> Ibid., p. 215.

<sup>117</sup> Ibid., p. 215.

<sup>118</sup> Ibid.

<sup>119</sup> Ibid., p. 216.

<sup>120</sup> Ibid., p. 217.

titative et qualitative de la cause et de l'effet. La liaison qui existe entre sentiments, volitions, etc. est *sui generis*<sup>121</sup>.

Le développement de la vie psychique et la structure de celle-ci se conditionnent réciproquement. Le développement suppose la structure psychique de l'homme adulte et réciproquement l'ensemble évolutif explique l'ensemble structural<sup>122</sup>. La finalité de la structure psychique comprend deux facteurs : « un ensemble de composantes psychiques propre à engendrer, dans les circonstances extérieures changeantes où vivent tous les organismes, la richesse de la vie, la satisfaction des instincts et le bonheur », puis « une tendance à se perfectionner »<sup>123</sup>, ce perfectionnement prenant la forme d'une différenciation d'associations supérieures, dans une plus grande faculté de satisfaire les instincts, d'enrichir la vie et d'engendrer le bonheur<sup>124</sup>. Les associations et les représentations de l'individu s'intègrent dans « un *ensemble psychique acquis* » et articulé qui règne sur les phénomènes conscients particuliers<sup>125</sup>. Les divers facteurs de l'évolution de l'homme comme de l'humanité sont « ensemble structural, finalité, valeur vitale, articulation psychique, constitution d'un ensemble psychique acquis et processus créateurs de valeurs vitales »<sup>126</sup>. Toutes ces structures particulières sont unies dans cette sorte de structure du tout qu'est la société. Selon Dilthey les concepts principaux de la psychologie descriptive (milieu, structure, valeurs vitales, articulation psychique, ensemble psychique acquis, processus créateurs, évolution) posent le cadre général permettant de comprendre le régime d'individuation à la fois social et historique<sup>127</sup>.

Même si le détail est quelque peu fastidieux et si le projet de Dilthey est largement tributaire d'un certain état de la psychologie au début du XXème siècle, on voit bien comment il entend fonder les sciences de l'esprit sur les unités psychiques de l'individu, puis les unités plus vastes de la société et de l'histoire. Le rapport entre l'individu et ces sphères plus larges est analogue à celui que Schleiermacher avait posé entre la partie et le tout, sauf que c'est l'ensemble vécu téléologique qui forme le point médian et qui permet de comprendre aussi bien Périclès à l'époque classique que Napoléon à l'époque moderne. D'emblée Dilthey donne à la *biographie* (et à l'*autobiographie*) un rôle éminent : elle est « la forme la plus philosophique de l'histoire car elle part du particulier qui reflète la loi générale de l'évolution » à la fois psychique, sociale et historique »<sup>128</sup>. Un individu peut en effet être l'incarnation d'une époque<sup>129</sup>. En faisant de la biographie<sup>130</sup> un moyen de penser l'inclusion de l'individu dans son temps et l'expression de l'époque par l'individu, Dilthey reprend et dépasse à la fois le principe her-

---

<sup>121</sup> Ibid., p. 218.

<sup>122</sup> Ibid.

<sup>123</sup> Ibid., p. 220-221.

<sup>124</sup> Ibid., p. 221.

<sup>125</sup> Ibid., p. 222.

<sup>126</sup> Ibid., p. 223.

<sup>127</sup> Ibid., chap. 9.

<sup>128</sup> Ibid., p. 230.

<sup>129</sup> Ibid., p. 240.

<sup>130</sup> Si on voulait à tout prix faire l'analogie avec Schleiermacher la biographie est l'équivalent de la relation topologique nouvelle entre la langue et l'auteur : voir *supra* la définition de l'homme comme « lieu de la langue ».

méneutique de Schleiermacher. Tout individu n'est pas capable de saisir l'esprit de son temps, d'être contemporain de son époque, d'exprimer les tendances qui l'animent mais certains y parviennent. A la saisie immédiate de l'*Erlebnis*, possible en droit et réalisable en fait pour chacun, s'ajoute cette capacité de l'individu supérieur à se comprendre en comprenant ce qui le comprend (son époque) : il devient *l'herméneute de soi-même*, coïncidence de l'auteur et du lecteur chez Schleiermacher, de celui qui vit et comprend la vie chez Dilthey.

### *Le néokantisme*

Le projet diltheyen de fonder les sciences de l'esprit sur une psychologie dynamique et anti-réductionniste s'est heurté de front aux objections des néo-kantiens qui refusent de faire de la psychologie la voie royale menant à un savoir spécifique sur l'homme, en marge du savoir scientifique. Les néokantiens n'admettent pas l'autosuffisance de l'*Erlebnis*, la possibilité d'élaborer un savoir sur l'homme à partir de l'esprit pris comme sphère autonome car l'esprit est lui-même une partie de la nature. Dans la perspective d'un retour à Kant on comprend qu'il paraisse épistémologiquement cavalier de fonder sur une discipline appartenant aux sciences de la nature (la psychologie pour les néokantiens) un savoir spécifique sur l'homme de type sociologique et historique. Une science de la nature ne peut élaborer une légalité contraire à celle qui prédomine dans les sciences de la nature : de la psychologie scientifique on ne saurait tirer aucun concept valable pour penser le devenir de l'homme, comme le prétend Dilthey. On ne s'attardera pas sur les critiques de Windelband<sup>131</sup> mais sur celles de son élève Rickert<sup>132</sup>, car elles vont à l'essentiel et présentent une difficulté à laquelle Dilthey a dû répondre. Rickert est d'ailleurs celui qui ira le plus loin, comme on va le voir, dans la remise en cause du projet diltheyen de fonder les sciences de l'esprit sur une philosophie de la vie : quand le sujet se comprend lui-même et ses produits historiques, cela ne peut jamais se faire que par une *distance* insurmontable à l'égard de la vie. De même que chez Kant les principes de la science de la nature ne viennent pas de la nature, de même chez Rickert la vie n'a de la valeur que parce que les valeurs ne viennent pas de la vie car l'être ne fonde aucun devoir-être. Avant d'évoquer ce point, revenons à la critique de Rickert qui cible une difficulté réelle de la pensée de Dilthey, qui menace même celle-ci<sup>133</sup>. Comme son maître Windelband, Rickert insiste sur

---

<sup>131</sup> Wilhelm Windelband (1848-1915). Dans *Geschichte und Naturwissenschaft*, Rede zum Antritt des Rektorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Starßburg, gehalten am 1. Mai 1894, Windelband indique que la psychologie tout comme les sciences de la nature cherche des lois. La véritable différence passe entre les sciences qui « cherchent des lois universelles » et celles qui « visent des faits historiques particuliers ». Comme l'indique Windelband « le but des unes est le jugement général, apodictique, celui des autres est l'énoncé singulier, assertorique ». Dilthey n'a pas vu que la psychologie est elle-même une science de la nature ! La véritable différence distingue donc les sciences *nomothétiques* (physique, psychologie) et les sciences *idiographiques*, celles qui traitent d'événements (l'histoire).

<sup>132</sup> Heinrich Rickert (1863-1936).

<sup>133</sup> Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historische Wissenschaften* (1896).

la dualité méthodologique : on peut considérer le même objet de deux façons différentes, soit par une méthode généralisante comme dans les sciences naturelles, soit par une méthode individualisante comme dans les sciences de la culture, sans que jamais cette dualité méthodologique ne traduise une différence ontologique entre l'esprit et la nature. Tout ce qui se rapporte à l'universel est nature, et tout ce qui se rapporte à l'individuel et au particulier est histoire<sup>134</sup>. Cela n'a pas de sens de traiter séparément ce qui relève de l'esprit et de la nature car la science traite son objet du point de vue de l'universel, *que cet objet soit physique ou psychique*. Le physique et le psychique peuvent tous les deux être subsumés sous la *nature*, c'est-à-dire un système de lois, la psychologie est donc bien une science naturelle comme les autres<sup>135</sup>. L'insistance de Dilthey sur l'*Erlebnis* est donc injustifiée car *le vécu est objet de science et pas sujet de la science*, pourrait-on gloser. Rickert fait en outre remarquer que parler de sciences de l'esprit est incorrect : cette terminologie renvoie au système hégélien qui appelle Esprit le dépassement de l'opposition de l'esprit fini avec la nature sous les deux formes de l'Esprit objectif et de l'Esprit absolu<sup>136</sup>. Parler de sciences de l'esprit en parlant de l'esprit humain, fini, est donc un contresens puisque l'Esprit est ce qui opère l'*Aufhebung* de la finitude. L'objection la plus grave aux analyses de Dilthey est le reproche de *psychologisme*, souvent adressé à Dilthey : celui-ci se réclame des valeurs, des fins que poursuit l'agent individuel et il prétend que c'est par l'explication psychologique des processus qu'on peut rendre compte de ce qui pour un néokantien relève d'une sphère étrangère aux processus naturels. C'est après la mort de Dilthey (1911) que Rickert traitera de manière systématique cette thèse dans *Valeurs de vie et valeurs de culture* (1912)<sup>137</sup>. Radicalisant la différence entre l'être et le devoir-être, entre la valeur vitale et la valeur de la culture, Rickert nie la possibilité de faire naître la moindre valeur de culture à partir de la vie biologique car toute fin n'apparaît qu'en relation avec une « volonté humaine évaluante »<sup>138</sup>. La vie au sens biologique est axiologiquement neutre, elle est la condition de toute culture et même dit Rickert « on doit "tuer" la vie jusqu'à un certain degré pour parvenir à des biens pourvus de valeurs en propre »<sup>139</sup>. C'est cé-

<sup>134</sup> Ibid., chap. 3, Natur und Geschichte, II. Der Begriff des Historischen : « Die Geschichte kann die Wirklichkeit nicht mit Rücksicht auf das Allgemeine sondern nur mit Rücksicht auf das Besondere darzustellen versuchen, denn das Besondere allein ist das, was wirklich geschieht. »

<sup>135</sup> Ibid., chap. II, Natur und Geist, III. Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft : « Von naturwissenschaftlicher Psychologie konnten wir unter dieser Voraussetzung insofern reden, als die Psychologie nach der in den Naturwissenschaften üblichen Methode betrieben wird. Verstehen wir nun aber unter Natur die Wirklichkeit mit Rücksicht auf das Allgemeine, so muss die Psychologie deshalb eine Naturwissenschaft genannt werden, weil sie die Wissenschaft von der "Natur" des Seelenlebens ist, d. h. die Wissenschaft vom Seelenleben, insofern es aufgefasst wird als im Gegensatz stehend nicht zur Körperwelt sondern zur Kunst, zur Kultur, zur Sitte, zur Geschichte usw., d. h. als ein in sich ruhender, alles aus sich selbst hervorbringender, von immanenten Gesetzen beherrschter Zusammenhang, und insofern es darauf ankommt, das Seelenleben als Ganzes mit Rücksicht auf das Allgemeine zu begreifen. Und dies in der Tat meinen wir, wenn wir die Psychologie zu den Naturwissenschaften rechnen ».

<sup>136</sup> Ibid.

<sup>137</sup> Rickert, « Valeurs de vie et valeurs de culture », in *Le système des valeurs et autres articles*, trad. J. Farges, Vrin, 2007.

<sup>138</sup> Ibid., p. 110.

<sup>139</sup> Ibid., p. 118.

der aux sirènes de l'irrationalisme que de refuser ce que les Grecs ont compris : on ne connaît la vie qu'en se séparant d'elle,

« car toute connaissance est un éloignement de ce qui est à connaître par rapport au vivre [*Erleben*], un passage dans une sphère où il n'y a plus de vivre immédiat<sup>140</sup> ».

Dilthey répond aux critiques de Windelband et de Rickert dans un essai intitulé *De la psychologie comparée* (1895-1896). Dilthey, Windelband et Rickert partagent tous une même ambition : rendre compte de l'individu ou de l'individuel, de ce qui échappe aux sciences de la nature, mais par des procédés différents, sans admettre une différence réelle d'objets<sup>141</sup>. Ce qui légitime le recours à la psychologie selon Dilthey c'est qu'elle serait à même de passer de la constatation du particulier à la réalisation d'une *logique de l'individuation*. La psychologie générale s'en tient aux similitudes, la psychologie comparée recherche les différences individuelles, leur hiérarchie et les groupes qui en résultent<sup>142</sup>. La *psychologie comparée* ambitionne de montrer comment certains traits déterminés se trouvent régulièrement combinés dans des formes fondamentales typiques, elle veut en donner les raisons et indiquer les processus à l'œuvre dans cette différenciation psychique. Dilthey accepte de ne pas séparer de manière radicale la nature et la liberté afin d'éviter le retour d'une métaphysique de l'esprit privée de soubassement sensible : si la différence n'est pas ontologique mais méthodologique, elle ne passe pas là où Windelband et Rickert affirment qu'elle passe. D'une certaine façon Dilthey est tout aussi kantien que ceux qui se réclament d'un retour à Kant en insistant sur la spécificité de la réflexion transcendantale comme analyse des réflexions particulières. Les sciences de la nature reposent sur des expériences extérieures, les sciences de l'esprit sur une expérience intérieure élargie qui dépasse le simple vécu psychologique privé. En effet il existe selon Dilthey des expériences correspondant à la *réflexion transcendantale* qui s'applique à une représentation objective particulière et l'analyse pour la rendre intelligible par les relations qui l'unissent à l'ensemble psychique. Ces expériences ont quelque chose d'analogue à l'expérience interne et servent à étendre notre connaissance de l'ensemble de la vie psychique au-delà de l'horizon de l'expérience interne<sup>143</sup>. Dilthey peut alors réaffirmer la particularité des sciences de l'esprit face aux sciences de la nature :

---

<sup>140</sup> Ibid., p. 121.

<sup>141</sup> Dilthey, *Le monde de l'esprit*, I, p. 254 : « Les sciences morales étudient, en s'appuyant sur les sciences de la nature, les faits moraux que révèlent les objets sensibles, leurs relations entre eux et celles qui les unissent aux faits matériels. *Il va de soi que la distinction entre sciences de la nature et sciences morales n'est pas fondée sur celle de deux catégories d'objets. Il n'y a pas de différence entre objets physiques et objets moraux* [nous soulignons]. »

<sup>142</sup> Dilthey, « De la psychologie comparée », *Le Monde de l'esprit*, I, p. 247.

<sup>143</sup> Ibid., p. 252.

« Les faits moraux (...) nous sont donnés tels qu'ils sont par la vie. La richesse de notre propre expérience nous permet d'imaginer, par une sorte de transposition, une expérience analogue hors de nous et de la comprendre, et, jusque dans les propositions les plus abstraites des sciences morales, le réel représenté dans les pensées est expérience vécue et intelligence. Ce sont donc des réalités qui constituent les matériaux de ces sciences et comme elles sont données de l'intérieur, sous forme de processus conscients, et non par une pluralité d'organes qui rende leur comparaison impossible, elles peuvent être vécues et reproduites par d'autres. Ce genre d'expérience et de compréhension met en œuvre la totalité de nos forces psychiques, aussi trouve-t-on un écho de cette richesse de vie intérieure jusque dans les propositions les plus abstraites des sciences morales. Et voici la chose décisive : les processus psychiques se présentent comme un ensemble dans l'expérience interne et ces ensembles se fondent en un ensemble plus vaste à mesure que les expériences internes s'additionnent, car ils sont tous homogènes. Par suite, l'intelligence d'autrui consiste aussi à reproduire l'ensemble qui est en eux et à expliquer par lui la manifestation particulière en question. Dans la nature extérieure, les phénomènes forment donc un ensemble qui repose sur un système de concepts abstraits ; l'ensemble du monde moral, par contre, est vécu, connu et compris grâce à l'expérience. L'ensemble de la nature est abstrait, l'ensemble psychique et historique est vivant, saturé de vie. <sup>144</sup>»

Les sciences de la nature construisent les phénomènes donnés dans un système conceptuel abstrait où prédominent « l'équivalence des causes et des effets », la comparaison de grandeurs homogènes et la mise en équation de la réalité. Cette constructibilité du donné naturel épuise l'être spatio-temporel donné dans l'extériorité. Dans les sciences de l'esprit on cherche à comprendre « l'individuation humano-historique à l'aide de l'ensemble commun à chaque vie psychique » à partir d'une reconstruction qui part du sujet qui pense un objet qui est aussi un sujet <sup>145</sup>. Cette reconstruction, fondée sur « une transposition dans des corps humains des données de l'expérience interne » <sup>146</sup>, n'est pas condamnée à rester vague, elle s'appuie sur l'existence d'un monde historico-social et sur les sciences de la nature qui lui en donnent les moyens. Cela correspond à la prise en compte d'éléments généraux (la structure psychique) et individuels, *ce qui ruine la séparation rigide entre le général et le particulier, le nomothétique et l'idiographique*. Les sciences de l'esprit replacent en effet la réalité historique qu'elles étudient dans l'ensemble vivant dont elle est issue, alors que dans les sciences de la nature on s'en tient à des explications hypothétiques <sup>147</sup>. Dilthey remarque à juste titre qu'une telle séparation finit par reproduire la thèse de l'*individuum ineffabile*, en faisant du singulier un reste irrationnel, ce dont témoigne d'ailleurs Windelband lui-même :

« Da es somit kein in den allgemeinen Gesetzen begründetes Ende gibt, bis zu welchem die Causalkette der Bedingungen zurückverfolgt werden könnte, so hilft uns alle Subsumtion unter jene Gesetze nicht, um das einzelne in der Zeit Gegebene bis in seine letzten Gründe hinein zu zergliedern.

---

<sup>144</sup> Dilthey, « De la psychologie comparée », *Le Monde de l'esprit*, I, p. 269.

<sup>145</sup> Ibid., p. 270.

<sup>146</sup> Ibid., p. 255.

<sup>147</sup> Ibid., p. 270.



Darum bleibt für uns in allem historisch und individuell Erfahrenen ein Rest von Unbegreiflichkeit - etwas Unausagbares, Undefinierbares. So widersteht das letzte und innerste Wesen der Persönlichkeit der Zergliederung durch allgemeine Kategorien, und dies Unfassbare erscheint vor unserem Bewusstsein als das Gefühl der Ursachlosigkeit unseres Wesens, d. h. der individuellen Freiheit. »

« Etant donné qu'il n'y a aucun terme dans les lois universelles à la régression dans les chaînes causales des conditions [pour expliquer l'individu], toute subsomption [de cet individu] sous ces lois n'est d'aucun secours si on veut analyser en ses derniers composants le donné particulier temporel. C'est pourquoi dans tout ce que nous éprouvons de manière historique et individuelle il y a un reste inconcevable - quelque chose d'ineffable, d'indéfinissable. Ainsi l'essence intime et profonde de la personnalité résiste à sa décomposition en catégories universelles et ce qu'il y a d'insaisissable en elle apparaît à notre conscience en tant que sentiment de l'originarité de notre être, c'est-à-dire de la liberté individuelle »<sup>148</sup>.

On ne comprend rien à l'homme dans sa facticité historico-existenciale si on se contente de répéter les poncifs sur la liberté insondable ou sur l'*individuum ineffabile* : si on veut éviter de telles généralités et saisir « la plénitude de la vie individuelle » on peut recourir à la *biographie* qui révèle une personnalité en devenir, inscrite dans une historicité et en même temps autonome<sup>149</sup>. Ce n'est pourtant pas la biographie que Dilthey choisit ici pour montrer cette psychologie comparée au travail mais *l'art* comme première manifestation de l'individuation du monde humano-historique<sup>150</sup>. L'art représentatif<sup>151</sup> élargit le cercle étroit d'expérience dans lequel chacun de nous est enfermé, il nous montre la vie telle qu'elle se reflète dans des intelligences plus puissantes que la nôtre. La compréhension de ces œuvres suppose un comportement vivant, c'est-à-dire que l'interprétation comporte quelque chose de génial car elle suppose la parenté intime et la sympathie entre l'interprète et l'artiste :

« Ce rapport intime qui permet la transposition constitue donc la condition de toutes les règles herméneutiques et celles-ci ne peuvent déduire les déterminations particulières des différents objets qu'à l'aide d'une méthode reposant sur ce comportement vivant »<sup>152</sup>.

Rien ne peut remplacer cette « reproduction vivante », elle est le sol où toutes les opérations abstraites de la pensée viennent puiser leur force, elle offre en même temps ce qu'il y a de *typique*, c'est-à-dire le signifiant dans la vie humaine<sup>153</sup>. Le type apparaît comme une configuration originale

---

<sup>148</sup> Windelband, *Rede zum Antritt des Rektorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Strassburg gehalten am 1. Mai 1894*.

<sup>149</sup> Dilthey, *Le Monde de l'Esprit*, I, p. 271.

<sup>150</sup> On ne s'étonnera pas que dans ses grandes monographies historiques, Dilthey ait choisi le genre de la biographie au lieu de faire de l'histoire des idées au sens plat du terme : *Leben Schleiermachers* (1870), *Die Jugendgeschichte Hegels* (1905).

<sup>151</sup> Par art représentatif Dilthey entend la plastique, la peinture, la poésie narrative et dramatique.

<sup>152</sup> Dilthey, *Le Monde de l'Esprit*, I, p. 282.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 284.

qui noue le général et l'individuel : c'est à la fois ce qu'il y a de général dans l'individuel et d'individuel dans le général, aux antipodes de l'opposition entre la subsomption (de l'individuel sous le général) et de l'individuation absolument unique. Ce qui me parle dans une poésie lyrique par-delà les différences de civilisation, etc. vient non pas de l'éternité d'une nature humaine ou du cœur humain mais de l'invention de ce qui est devenu *typique* après avoir été isolé dans l'ensemble structural psychique.

« L'art essaie d'exprimer ce qu'est la vie. L'individuation tout entière du monde humano-historique est comprise par la poésie bien avant que la science ne s'efforce de l'étudier. C'est la vision typique qui permet de représenter les similitudes, le retour des différences, des nuances et des parentés. (...) [par rapport et bien avant la classification du réel par la science] la perception typique de l'art représentatif, ayant la même tâche à remplir, s'étend également à ce qu'il y a de typique dans les personnes, les situations, les rapports et les destinées »<sup>154</sup>.

L'historien ou l'artiste dégage du chaos des phénomènes historiques des individualités typiques ou des œuvres d'art d'une époque, qu'elles reflètent et déterminent en même temps.

Si Dilthey dispose de moyens de dépasser l'opposition rigide du nothétique et de l'idiographique grâce à la *biographie* et *l'art*, peut-on considérer qu'il dispose de tous les moyens de réaliser son programme ? La thèse de l'immanence des valeurs heurte de plein front *l'objectivisme axiologique* de Rickert, la connaissance possible de l'individu s'oppose à celle de *l'inépuisabilité du singulier* mais la *transposition* psychologique suffit-elle à comprendre le typique ? L'approche psychologique court le danger de devenir psychologisante si on s'en tient à une psychologie du sens commun améliorée<sup>155</sup>. Au lieu du général on risque de tenir un discours fait de généralités (de banalités ?). Le défi de Dilthey est alors le suivant : comment conserver la thèse de l'immanence des valeurs, le point de départ de *l'Erlebnis* et penser une modalité du sens qui soit transsubjective sans être objective ? Il faut que le sens soit objet d'une appropriation subjective, intersubjective sans être fixé sous la forme d'une axiologie qui risque toujours de restaurer une ontologie platonicienne.

### ***Le subjectif, le transsubjectif et l'intersubjectif***

Cette série de termes désigne le processus par lequel Dilthey a progressivement élargi sa conception initiale en articulant la dimension subjek-

---

<sup>154</sup> Ibid.

<sup>155</sup> Ce fut l'ambition de Sainte-Beuve (1804-1869) de classer les écrivains dans des familles d'esprit naturelles, un peu comme un naturaliste classe des individus dans des espèces, des groupes, des familles. Par exemple : « Je crois que l'étude morale des caractères en est encore à l'état de la botanique avant Jussieu. Quelque jour, il viendra un grand observateur et classificateur naturel des esprits ; en attendant, notre œuvre, à nous plus humbles, c'est de lui préparer les éléments et de bien décrire les individus en les rapportant à leur vrai type : c'est ce que je tâche de plus en plus de faire » (Sainte Beuve, Lundis, 1849-1852, article *Gourville* du 2 février 1852).

tive (*Erlebnis*), la dimension transsubjective (l'œuvre produite douée d'une autonomie par rapport à l'agent producteur) et la dimension intersubjective (ce que Dilthey appelle l'Esprit objectif)<sup>156</sup>. Compréhension et interprétation ne sont plus seulement une *transposition du sujet vers un autre sujet par l'intermédiaire de l'objet* (écriture, monuments, etc.) mais reposent sur une relation plus complexe avec l'explication, la prise en compte de facteurs objectifs. La détermination de l'objectif (de l'œuvre, des traces) par le subjectif et la détermination du subjectif par l'objectif (le système étudié) se complètent, ce qui remet en cause l'idée convenue d'une opposition radicale entre l'explication et la compréhension chez Dilthey. Qu'est-ce qui a pu donner une telle inflexion à la pensée de Dilthey ? Il est toujours malaisé d'établir des coupures strictes dans la pensée de certains philosophes, mais c'est encore plus le cas chez Dilthey où on assiste, en raison de la souplesse de la pensée de l'auteur, à des modifications, des inflexions qui apportent des *corrections*, des *nuances* à une thèse initiale. Dilthey a beau affirmer que la psychologie « deviendra la base des sciences de l'esprit comme la mathématique est celle des sciences de la nature »<sup>157</sup> il n'en reste pas moins vrai qu'il tempère souvent cette thèse, sans jamais la remettre en cause. Ainsi dans le chapitre XIX de *L'Introduction aux sciences de l'esprit* (1883) Dilthey explique qu'il faut une *théorie de la connaissance* pour rendre possible la fondation psychologique des sciences de l'esprit. Cependant la nécessité d'une épistémologie ne vient pas remettre en cause la priorité de l'*Erlebnis* qui fait de l'*Erleben* la condition de validité de toute assertion, de tout jugement logique.

« La connaissance de la réalité socio-historique s'accomplit dans les sciences particulières de l'esprit. Mais celles-ci exigent une conscience des rapports qui relient leurs vérités à la réalité dont elles sont une dimension, de même qu'aux autres vérités qui, comme elles, sont abstraites de cette réalité, et seule une telle conscience peut procurer à leurs concepts une complète clarté et à leurs propositions une entière évidence.

De ces prémisses découle la tâche de concevoir une *fondation épistémologique des sciences de l'esprit* (...). Une telle fondation des sciences de l'esprit, si elle veut atteindre son but, doit se différencier en deux points des travaux apparentés qui ont été accomplis jusqu'ici. Elle associe épistémologie et logique, et prépare ainsi la solution de la tâche qu'en termes d'école on nomme encyclopédie et méthodologie. Mais, d'autre part, elle *limite sa problématique au domaine des sciences de l'esprit.* »<sup>158</sup>

Si on comprend bien ce texte, les vérités des sciences de l'esprit ont un rapport avec celles des autres sciences, c'est-à-dire que les sciences de l'esprit doivent penser leur rapport avec les sciences de la nature. En effet il y a dans l'étude de l'homme historique et social un *contenu objectif, chosal* qui comme tel ne relève pas de la psychologie. L'expérience vécue atteste de ce qui ne peut être vécu mais subi :

---

<sup>156</sup> Comme si Dilthey prenait en compte la remarque de Rickert selon lequel il n'y a d'Esprit que quand on dépasse l'esprit subjectif.

<sup>157</sup> Dilthey, « Psychologie descriptive et analytique », *Le Monde de l'esprit*, I, p. 198.

<sup>158</sup> Dilthey, *Œuvres*, 7, p. 278.

« L'expérience vécue, envisagée à partir du sujet, atteste que celui-ci trouve sa volonté inscrite dans un ensemble de contraintes extérieures, de rapports de domination et de subordination vis-à-vis de personnes et de choses, dans des relations de communauté <sup>159</sup>».

Cependant le texte de Dilthey ne laisse planer aucune ambiguïté : de même que toute opération logique ou épistémologique doit être psychologiquement validée pour être vraie, de même lorsque Dilthey pense au fondement psychologique des sciences de l'esprit il a du mal à ne pas découvrir *un fait psychologique latent dans tout ensemble structural* non psychologique. L'exemple du droit pris par Dilthey est particulièrement éloquent :

« Le droit n'intervient que sous la forme d'impératifs derrière lesquels se trouve une volonté qui a le projet de les faire exécuter. Cette volonté est une volonté générale, c'est-à-dire la volonté unifiée d'une collectivité ; elle a son siège dans l'organisation extérieure de la société : par exemple dans la communauté, l'Etat, l'Eglise. (...) Substrats du droit, la volonté générale et la conscience juridique des individus collaborent donc pour former le droit. *Ces individus sont et restent des forces vivantes et créatrices de droit; c'est sur leur conscience juridique d'une part que repose la configuration du droit, alors que d'autre part, elle dépend de l'unité de la volonté qui s'est formée dans l'organisation extérieure de la société* [nous soulignons]. Le droit n'a donc ni complètement les propriétés d'une fonction de la volonté générale, ni complètement celles d'un système culturel. Il réunit en lui des propriétés essentielles des deux classes de faits sociaux »<sup>160</sup>.

Peut-on dire qu'on a *compris* le droit romain quand on a compris le contexte sociopolitique de la Rome antique, quand on a identifié les querelles et les rivalités divisant la société romaine, le conflit des *optimates* et des *populares* ? Une telle affirmation serait plus que douteuse : la normativité du droit romain a une logique propre, à la fois indépendante du monde extérieur et complètement perméable au contexte, lui permettant d'associer la plus grande rigueur avec la plus grande inventivité, le formalisme le plus étroit avec une extension sans limite apparente. Aucune analyse psychologique du droit romain ne permet de dégager la structure normative du système juridique<sup>161</sup>. On voit la limite de l'analyse de Dilthey : il reconnaît que l'individu humain est aux prises avec des rapports sociopolitiques, des structures, des systèmes mais il considère qu'il y a *assimilation du système psychique et de ces systèmes qui sont pourtant non-psychiques*. La compréhension consiste alors à reconnaître que le système psychique est la clef du système psychique. Or, à reprendre l'exemple du droit, on voit bien que la conscience juridique des agents ne saurait produire le contenu du droit : se sentir obligé par une norme n'explique pas le contenu de la norme, la force de la norme, la normativité elle-même dans sa plasticité formelle. Pour cela il faudrait faire la part des choses, accorder à l'explication des rapports objectifs une place que Dilthey ne peut lui accorder en raison de sa thèse sur la *dimension psychique de toute structure objective*. Rien ne permet à ce stade de la

---

<sup>159</sup> Ibid., p. 223.

<sup>160</sup> Ibid., p. 215.

<sup>161</sup> Aldo Schiavone, *L'invention du droit en Occident*, Belin, 2008.

pensée de Dilthey de dépasser l'approche psychologique : soit on part des individus, soit des groupes d'individus dans leurs relations réciproques.

La solution à un problème que Dilthey n'a jamais formulé comme tel consiste à intercaler entre le subjectif (*Erlebnis*) et l'objectif au sens large des médiations qui donnent toute sa place à *l'explication causale inspirée des sciences de la nature mais non assimilable à elles*. Une deuxième partie de la solution consiste à reconnaître dans l'extériorisation de la vie *un processus qui peut produire un objet qui, en s'autonomisant, devient irréductible à des facteurs psychologiques au sens étroit*. Si comme l'affirme souvent Dilthey la vie produit des valeurs il faut qu'elle produise quelque chose qui vient d'elle tout en ayant un contenu qui se différencie de l'origine par l'intensification qu'il donne à ce qu'il exprime. Dans ce cas on voit que la compréhension est plus complexe qu'une simple transposition : la transposition va du sujet à l'autre sujet, la compréhension pensée selon ces nouvelles modalités va du sujet à l'objet étudié en identifiant un mode de fonctionnement, une processualité qui suspend l'explication en termes psychologiques *stricto sensu*.

C'est dans les textes tardifs des années 1910 que l'on trouve des exemples qui illustrent ces deux cas. Le premier cas consiste à compléter la compréhension par l'interprétation : ainsi dans *L'édification du monde historique* Dilthey montre comment l'histoire comme science de l'esprit a recours à la fois à l'explication et la compréhension<sup>162</sup>. Si Hérodote correspond au moment diégétique de l'histoire, celui de la narration portant sur les choses du passé, Thucydide représente le moment réflexif, celui de l'explication des événements par des actes et des actes par des motifs psychologiques et aussi par les rapports de force politico-militaires lors de la guerre du Péloponnèse.

« Quand un grand penseur politique comme Thucydide éclaire le passé grâce à l'étude sobre de l'ensemble interactif qu'il contient, l'histoire se trouve en même temps apporter des enseignements sur l'avenir. *En vertu du raisonnement par analogie, si l'on connaît une succession causale antérieure et si les premiers stades d'un processus s'avèrent apparentés à elle, on peut attendre l'intervention ultérieure d'un processus semblable. (...) Comme dans les sciences de la nature, une régularité dans l'ensemble interactif rend également possible dans l'histoire la prédiction et une action fondée sur le savoir* [nous soulignons]<sup>163</sup>. »

Ce qui est analogue à l'explication causale dans les sciences de la nature c'est la découverte de *régularités* qui rendent possible la prédiction et une action organisée en conséquence, mais ces régularités ne pourront jamais avoir la même force que les lois de la nature. L'explication complète la compréhension en ajoutant au répertoire des motifs la découverte d'invariants relatifs qui sont indépendants du psychisme. Par la suite, au XVIIIe, la conscience historique progresse vers une considération plus large en pensant une structure concrète, la culture, dont le droit, la religion, la poésie sont des parties. Ici aussi l'interaction des parties de cette structure ne se

---

<sup>162</sup> Dilthey, Œuvres, 3, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. S. Mesure, Cerf, 1988.

<sup>163</sup> Ibid., p. 114-115.

limite pas à l'étude des motifs psychologiques. *Et c'est ici que Dilthey retrouve le cercle herméneutique de Schleiermacher qui n'était pas vraiment appliqué tant qu'il privilégiait le pôle subjectif avec l'Erlebnis.* Une fois posées la structure concrète et ses différentes parties, l'explication doit laisser la place à une approche de l'ensemble comme tel, analysé en ensembles particuliers, recomposé à partir des relations entre ces ensembles – il s'agit de comprendre cet ensemble comme une totalité inséparable de ses parties et de comprendre ces parties à partir des relations qu'elles entretiennent entre elles et avec le tout. La parenté qui donne aux divers éléments leur marque propre renvoie à leur enracinement commun dans l'esprit de l'époque, dans les expressions de la vie. Il n'est plus possible de partir d'un point fixe ou d'un savoir spécifique, la psychologie : ce pourquoi, à ce moment de la pensée de Dilthey, l'Esprit objectif au sens hégélien, *l'Esprit dans la pluralité de ses formes et de ses savoirs, remplace l'esprit subjectif, la psychologie.*

Le second cas renvoie à l'autonomie de ce qui est produit par le sujet et on prend comme exemple un domaine qui a tout particulièrement intéressé Dilthey, l'esthétique, la *création poétique*<sup>164</sup>. Quelle n'est pas la surprise du lecteur de voir le contraste entre les travaux de Dilthey contemporains de la *Psychologie comparée* dans les années 1880 et les travaux de la fin, en 1910. Dans un cas<sup>165</sup> prédomine la thèse de l'analyse exclusivement psychologique du poète, la continuité entre l'*Erleben* de chacun et celui du poète par la médiation de l'imagination. L'intercompréhension des hommes vient de ce que la poésie leur offre explicitement ce que chacun est plus ou moins capable de saisir par son propre *Erlebnis*. Dans l'essai de 1910<sup>166</sup> la situation change : Dilthey a compris que le sens de ce que faisait le poète ne s'explique pas uniquement par les processus psychiques qui l'accompagnent. Si la définition initiale de la poésie semble dans la continuité du précédent essai, on voit une inflexion quand Dilthey pense le rapport entre le vital et le symbolique : le poète dégage le « significatif » du vécu, avec lui « l'événement devient ainsi le support et le symbole d'un universel, les biens et les objectifs des idéaux »<sup>167</sup>. Cette relation entre l'*Erleben* et le symbolique n'invalide pas la dimension psychologique de la poésie : l'imagination dans sa force créatrice est en rapport direct avec la remémoration comme formation de représentation actuelle à partir du passé. Le remaniement des images est le cas le plus simple du processus créateur qui produit d'autres images quand il devient autonome de façon consciente comme dans l'imagination poétique. Ce qui est nouveau c'est que de l'imagination liée au psychisme on passe alors à un *univers autonome fondé sur elle* :

« Ainsi la faculté d'imagination se manifeste-t-elle involontairement dans les fantasmes du rêve, le plus ancien de tous les poètes. Puis elle crée, volontairement cette fois, dans la vie même, ce genre d'univers parallèle où l'homme cherche à se libérer des contraintes de la réalité : dans le jeu, mais surtout là où, à l'occasion d'une fête, l'exaltation de l'existence crée un monde distinct de l'univers quotidien sous forme de mascarades, travestissements, costumes de fêtes. (...) Au cours du processus de civilisation, elle

---

<sup>164</sup> Dilthey, Œuvres, 7.

<sup>165</sup> Ibid., *L'imagination du poète, Eléments d'une poétique*, 1887.

<sup>166</sup> Ibid., *Goethe et l'imagination poétique*, 1910.

<sup>167</sup> Ibid., p. 228.

[l'imagination religieuse] se détache progressivement des rapports de finalité d'ordre religieux pour conférer à cet univers parallèle une signification autonome comme le montrent Homère, les auteurs tragiques grecs, Dante, Wolfram von Eschenbach<sup>168</sup> ».

Les représentations de l'homme contiennent quelque chose d'universel, les conditions psychologiques et sociales font que la vie d'un individu est représentative sous différents rapports, bref que la vie a quelque chose de typique<sup>169</sup>. Cette typicité permet de dégager des relations analogues à celles des sciences de la nature comme on l'a vu précédemment ; ici elle permet la formation d'un « univers parallèle » : cet univers est autonome par rapport à l'*Erleben*, il est produit par lui mais s'est détaché et a ses lois propres (la poésie devient Poétique, la religion devient théologie, la sagesse devient philosophie). Cet univers n'est pas un *Hinterwelt* métaphysique justement dénoncé par Nietzsche, il n'est pas un au-delà de la vie, il est la vie sous une autre forme. Si la *biographie* dans l'histoire a toujours eu pour Dilthey une valeur privilégiée pour comprendre le rapport qui se noue entre l'individu et son époque, la *poésie* représente l'analogie de la biographie dans le domaine de l'art. Dilthey reprend le thème de l'œuvre-microcosme<sup>170</sup> pour en tirer des conséquences pour ce qui est du rapport entre la compréhension et la vie :

« Chaque œuvre poétique actualise un événement précis. Elle donne donc par les mots et leur association la simple apparence d'une réalité. (...) Elle ne cherche pas à être l'expression ou la représentation de la vie. Elle isole son objet du contexte réel de la vie et en fait un tout autonome. De ce fait, elle met en liberté le récepteur qui, dans ce monde des apparences, se trouve soustrait aux nécessités de son existence effective. (...) En mettant en évidence un enchaînement causal de phénomènes ou d'actions, elle permet en même temps de re-sentir l'importance qui, dans le contexte de la vie, revient à un événement et à ses différentes parties. L'événement est ainsi élevé au plan de sa signification. Il n'y a pas de grande œuvre poétique naturaliste qui n'exprime ces traits significatifs de la vie, quelques désolés, bizarres, propres à une nature aveugle qu'ils soient. Il relève alors de l'art des grands poètes de présenter l'événement de telle sorte que la cohérence de la vie même et de sa signification s'en dégagent avec force. C'est ainsi que la poésie nous permet de comprendre la vie. »<sup>171</sup>

Dilthey n'abandonne pas sa thèse antérieure fondée sur la transposition effectuée à partir de soi et amplifiée par la poésie :

« Dans la compréhension et la reproduction, on appréhende la vie psychique d'autrui, mais seulement à travers ce qu'on y met de

---

<sup>168</sup> Ibid., p. 231-232.

<sup>169</sup> Ibid., p. 233.

<sup>170</sup> Karl Philipp Moritz, *Le concept d'achevé en soi et autres écrits* (1785-1793), Textes traduits et présentés par P. Beck, PUF, 1995.

<sup>171</sup> Dilthey, *Œuvres*, 7, p. 240.

son propre psychisme<sup>172</sup>. Seules l'intensité et la combinaison de ces éléments sont toujours renouvelées dans les différentes modifications de l'expérience poétique. C'est sur ces fondements que se développe le don visionnaire du poète qui nous renseigne sur nous-mêmes et sur le monde, sur les ultimes profondeurs de la nature humaine qui soient à notre portée et sur la multitude des individualités »<sup>173</sup>.

La pensée de Dilthey lui interdit de séparer radicalement l'œuvre produite de l'*Erleben* du poète et du lecteur. Une telle séparation ferait de l'œuvre un tout susceptible d'une analyse structurale qui serait du formalisme : de même que Dilthey soutient un phénoménisme où tout être apparaît pour la conscience, de même il défend une sémantique de nature psychologisante. Je peux comprendre la mélancolie d'Ovide parce que je peux me représenter à partir de mon expérience ce qu'est l'exil, la tristesse de quitter son pays natal, etc. la différence étant que le medium poétique accroît la puissance et l'intensité du sentiment par opposition au concept philosophique qui gagnerait en universalité ce qu'il perd en intensité. Pour Dilthey on a beau postuler un répertoire de significations communes, elles seraient lettre morte si elles n'étaient pas revivifiées, réactualisées par une conscience qui a vécu ou qui pourrait vivre ce que ces significations évoquent. Comme on va le voir, même dans son analyse ultime des sciences de l'esprit, Dilthey ne remettra pas en cause cette revivification constitutive de l'auto-compréhension de la vie (sa propre vie et celle des autres hommes, contemporains ou passés).

### *L'esprit objectif et la philosophie de la vie*

On l'a déjà souligné, il y a quelque surprise à voir un penseur comme Dilthey partir de la primauté de l'*Erleben* pour finir avec l'Esprit *objectif*<sup>174</sup>. Comment justifier ce passage du subjectif à l'objectif et quel rapport avec la dualité compréhension/explication ? L'*Erleben* n'est possible que parce que *Leben*, la vie s'est toujours déjà manifestée objectivement : le vivant que je suis ne peut comprendre d'autres vivants, se livrer au travail de l'interprétation en cas de difficulté que parce que la vie s'est toujours déjà objectivée sous une pluralité d'êtres autour de moi, de structures historiques cristallisées<sup>175</sup>. L'objectivité de la vie qui forme le domaine extérieur de l'esprit se manifeste face à la subjectivité de l'expérience vécue et cette objectivation contient en soi une « diversité d'ordres articulés les uns aux autres » avec une première articulation naturelle des différences spirituelles (les races), puis des différenciations des systèmes culturels<sup>176</sup>. L'objectivité de la vie repose sur la relation de l'extériorité à l'intériorité et ce qui est ainsi

<sup>172</sup> On reconnaît ici le thème de la transposition.

<sup>173</sup> Dilthey, *Œuvres*, 7, p. 241.

<sup>174</sup> Dilthey, *Œuvres*, 3, « L'édification du monde historique » (1910).

<sup>175</sup> On comprend que Dilthey ait été intéressé par le *Systemfragment* de 1800 où le jeune Hegel pense la relation entre la vie et la réflexion (Dilthey, *Die jugendsgeschichte Hegels*, p. 140 sq.).

<sup>176</sup> Dilthey, *Œuvres*, 3, p. 100.



compris contient en soi une dimension de communauté avec celui qui le comprend<sup>177</sup>. Dilthey se justifie de recourir à l'expression bien marquée d'esprit objectif : Hegel part de la volonté rationnelle qui crée un monde alors que Dilthey part de la *vie*, Hegel construit métaphysiquement alors que Dilthey analyse le donné existant. Face à la finitude de l'homme on ne peut comprendre l'esprit objectif à partir de la raison mais à partir de « l'ensemble structurel des unités vitales tel qu'il se prolonge dans les communautés », donc la vie historique se comprend à partir de la vie elle-même, individuelle et collectivement organisée<sup>178</sup>. L'historicité de la vie sous la forme de structures préexistantes nous protégerait ainsi contre l'idéalisme et son intempérance constructiviste. Tout appartient à cette objectivation de l'esprit qui est objectivation de la vie : « la langue, les mœurs, toute espèce de forme de vie, de style de vie, (...) la famille, la société civile, l'Etat, et le droit », y compris le contenu de l'Esprit absolu<sup>179</sup>. L'objectivation de la vie qui conditionne l'autocompréhension de l'*Erleben* permet à Dilthey de révoquer définitivement le psychologisme, tout en gardant à la psychologie la place qui est la sienne. Il n'y a pas que des sujets individuels mais aussi des « sujets d'une nature idéale »<sup>180</sup> *qui traversent la vie des individus et qui possèdent une autonomie et un contenu propre*, comme les systèmes culturels (art, philosophie, etc.) et au-delà les groupes organisés, comme les syndicats dans la vie économique, les religions qui sont les organisations les plus solides parmi les systèmes culturels. Dilthey parle même de « sujets logiques » historiques pour désigner les communautés et les ensembles<sup>181</sup>, ce qui est remarquable. Cette primauté de la vie et cette *présence de sujets et de structures préexistantes* est l'occasion de mesurer la complexité de l'analyse qui ne peut plus être simple transposition quand on veut comprendre l'homme :

« Cet ensemble (des sciences de l'esprit) repose sur le rapport de l'expérience vécue et de la compréhension, et de ce rapport se sont dégagées trois propositions principales. L'extension de notre savoir à ce qui est donné dans l'expérience vécue s'accomplit grâce à l'interprétation des objectivations de la vie, et cette interprétation n'est à son tour possible qu'à partir des profondeurs subjectives de l'expérience vécue. De même la compréhension du singulier n'est possible que grâce à la présence en elle du savoir général, et ce savoir général présuppose à son tour la compréhension. Enfin la compréhension d'une partie 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 »<sup>182</sup>.

A bien lire Dilthey on se trouve face à une *pluralité de cercles* : les objectivations de la vie accroissent la compréhension de notre *Erlebnis* mais sans *Erlebnis* il n'y a pas d'accroissement possible. Tout ce dont je traite (le droit, la religion, la culture) n'a de sens que par ce qu'il a une *résonance* en

---

<sup>177</sup> Ibid., p. 101.

<sup>178</sup> Ibid., p. 104.

<sup>179</sup> Ibid.

<sup>180</sup> Ibid., III, 2<sup>ème</sup> section, p. 89

<sup>181</sup> Ibid., p. 90.

<sup>182</sup> Ibid., p. 97-99.

moi sans quoi cela n'a aucun intérêt. Dans le deuxième cercle, la compréhension du singulier présuppose le savoir général et inversement ; enfin, dans le troisième, toute reconstruction d'une totalité historique présuppose d'abord une compréhension préalable de ses parties. On est parti du cercle herméneutique avec Schleiermacher et on y revient avec Dilthey, sauf que c'est un cercle élargi, pluriel, reproductible sous différentes formes à la mesure de l'objectivation historique de la vie d'une exceptionnelle richesse et diversité. Si Dilthey insiste tant sur la vie et non plus sur ma vie, c'est parce qu'il présuppose que vaut de la vie individuelle, avec la biographie et la poésie, la mise en forme ordonnée et la sélection du typique, du significatif, ce qui vaut de la vie au sens total :

« Le sens manifeste de l'histoire doit d'abord être recherché dans ce qui se trouve toujours présent, dans ce qui réapparaît éternellement au sein des relations structurelles, dans les ensembles interactifs, dans la manière dont s'y forment les valeurs et les fins, dans l'ordre intime qui les relie – celle de la structure de la vie individuelle jusqu'à l'unité ultime qui englobe tout : tel est le sens que l'histoire possède toujours et partout, qui repose sur la structure de l'existence individuelle et qui se manifeste dans les structures des ensembles interactifs complexes sous la forme de l'objectivation de la vie »<sup>183</sup>.

Ce passage montre bien l'analogie entre la vie individuelle et la vie de l'humanité : la vie comme objectivation serait *autocompréhension* non pas dans un sens mystique où une entité transcendante (« la Vie ») deviendrait consciente de soi dans ma pensée, mais en ce sens que, comme vivant, j'ai une saisie immédiate de la vie (*Erleben*) au sein de structures produites dans une histoire où d'autres hommes ont pensé, agi et laissé des traces de leur passage. En rattachant l'*Erleben* singulier au *Leben* historique Dilthey croit avoir trouvé un moyen d'échapper à un subjectivisme indéfendable et à un transcendantalisme désincarné. Vivre c'est comprendre au sens de se comprendre dans un monde historico-social toujours déterminé et comprendre les autres ; la subjectivité est pour ainsi dire immédiatement intersubjectivité. L'historicisation totale du *Leben* permettait l'articulation du transsubjectif et du subjectif, en complétant le témoignage du sujet par d'autres données : comment comprendre Bismarck si on ne tient pas compte de l'histoire politique allemande, européenne, de données diplomatiques, économiques, etc. ? Mais ce faisant Dilthey n'a-t-il pas évité le *Charybde du psychologisme* pour tomber dans le *Scylla de l'historicisme* ?

---

<sup>183</sup> Ibid., IV, Le monde spirituel en tant qu'ensemble interactif.

## Conclusion

Les termes nous manquent pour caractériser la pensée de Dilthey : parler d'historicisme à son sujet serait inexact car le *Leben* est un *invariant* qui se retrouve dans toutes les formes, toutes les structures particulières. Dilthey serait *historiciste* s'il rejetait tout invariant et faisait de la forme vide de la succession le schéma directeur du temps et de l'événementialité la détermination exclusive de l'être. Dilthey maintient le lien étroit entre la vie et son objectivation historique sans que la vie ne s'épuise dans une manifestation particulière. Ou disons que Dilthey pour éviter de tomber dans une conception métaphysique qui sépare le Principe de ses manifestations, évite de se poser la question de ce qui permet à cette vie de s'historialiser dans une histoire qui a du sens. Dilthey a cru que l'*Erleben* subjectif et la constitution de *sujets artificiels* par analogie rendait possible une histoire sensée sans qu'il soit nécessaire d'accompagner cette historicité d'un point de vue surplombant. Ici *Leben* joue deux fonctions : il est à la fois *supra-historique* car la vie ne se réduit pas à ses objectivations particulières, et *totale* *historique* car la vie est toujours configurée et particularisée. Il y a ici quelque chose qui annonce un problème que rencontrera Heidegger plus tard : partir du *Dasein* ou de l'*Erleben* ne suffit pas pour rendre compte du fait de l'historicité ou encore la temporalité de l'*Erleben* ou du *Dasein* ne suffisent pas pour rendre compte de l'histoire et de l'histoire de l'Être. L'analogie a ici des limites : on ne peut dire que le rapport de l'*Erleben* au *Leben* est le même chez Dilthey que le rapport du *Dasein* au *Sein* chez Heidegger. Cependant la *fondation* psychologique de la compréhension chez l'un, l'enracinement ontologique du *Verstehen* chez l'autre se heurtent à la même difficulté lorsqu'il s'agit d'élargir le champ du pensable, lorsqu'il s'agit de penser le sujet ou le *Dasein* par rapport à un Englobant qui n'est plus un transcendant au sens ontothéologique.