

*Articoli/3*

## **«Wir verstehen nur Zusammenhang»**

### ***A propos de la théorie des conceptions du monde de Dilthey***

*di Christian Berner*

---

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 20/01/2012 Accettato il 23/02/2012

---

In this paper, we start from the definition of understanding as *Zusammenhang*. We show that it is accomplished, based on the psychic structure, in the movement towards totalizing understanding through various levels, from our first reports to the world until the worldviews that reflects the philosophy of philosophy. The analysis of the structure of these conceptions which stabilize our relation to the world is not without difficulties, and the theory of worldviews is presented as an often ambivalent theory of understanding and interpretation: it actually reflects the contradiction between the need for stability, part of metaphysical impetus, and radical historicization, which gives an «insoluble contradiction», the «contradiction between the claim of universal validity for each worldview and for life, and the historical consciousness».

\*\*\*

La proposition donnée en titre est empruntée au projet de suite à L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit, «Aufbau» qui pourrait d'ailleurs se traduire par «structure». En vérité, deux propositions s'enchaînent dans le texte: «Wir verstehen nur Zusammenhang. Zusammenhang und Verstehen entsprechen einander» (VII, 257)<sup>1</sup>: «Nous ne comprenons qu'une configuration. Configuration et compréhension se répondent.» Zusammenhang est, on le sait, un terme difficile à traduire, un Grundwort de Dilthey: ensemble, connexion, rapport, structure, système, cohérence, contexte, configuration. Nous proposons, avec Jean-Claude Gens, de traduire le plus souvent par «configuration»<sup>2</sup>, traduction certes un peu forte, réservée usuellement à Gestaltung, mais qui convient le plus souvent dans le contexte. Le Zusammenhang qui représente pour nous le monde est une synthèse, fondée dans la configuration de la vie et en dernier ressort sur ses catégories. Les catégories, conformément aux déterminations kantienne, sont définies par Dilthey comme «des concepts qui expriment ou établissent un Zusammenhang» (GS XIX, 360). Elles sont «fonction

---

<sup>1</sup> W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlin-Göttingen 1924 s. [dorénavant cité GS].

<sup>2</sup> W. Dilthey, *La vie historique*, trad. fr. C. Berner et J.-Cl Gens, Villeneuve d'Ascq 2014, p. 136.

d'unité», de synthèse. Dilthey ancre ces catégories dans la vie, dont elles permettent la configuration à travers la structure de la vie psychique. En même temps, la compréhension établit un Zusammenhang. En effet, qui dit Zusammenhang dit le rapport entre des parties et un tout, l'intégration de ces dernières à un tout (VIII, 177) qui donne la signification. Comprendre est cette constitution d'une totalité cohérente à partir de ses parties dans un mouvement de détermination réciproque des parties par le tout et vice versa. Dans ce qui suit, nous nous attacherons à l'élan vers la compréhension totalisante que l'on appelle «conception du monde», qui est proprement configuration en monde. Le monde lui-même étant traditionnellement défini comme «connexion mutuelle des choses» («Verknüpfung der Dinge»)<sup>3</sup>, comme le dit la définition de Christian Wolff dont héritera Kant.

### Compréhension et familiarité

S'agissant de la compréhension, dont il ne peut s'agir ici de reconstruire la théorie, les études existent<sup>4</sup>. Quelques rappels suffiront. La compréhension de ce qui est étranger présuppose, pour Dilthey, que l'on parte de soi pour retrouver le Je dans le Tu, en transposant pour ainsi dire le monde propre dans un corps étranger (V, 246). Comprendre signifie alors principalement retraduire, transposer de l'étranger vers soi, et cela à partir de notre propre structure: nous ne pouvons comprendre que dans l'horizon de notre propre expérience vécue, ce qui explique par exemple que la compréhension «dépend de notre degré de sympathie, et que nous ne comprenons absolument pas les personnes antipathiques» (V, 277): «la limite de notre compréhension est toujours là où nous ne pouvons plus refigurer (nachbilden) à partir de notre propre configuration (Zusammenhang)» (V, 277). La compréhension présuppose donc, comme cela a souvent été rappelé, une similarité, parenté entre les hommes, quelque chose de commun entre l'interprète et ce qui est interprété, qui repose en dernier ressort sur l'idée d'une «nature humaine universelle» (V, 329; Cfr. VII, 65) qui nous permet de reconstituer l'arc du comprendre (expérience vécue, expression, compréhension). Ces thèses sont fortes, et on comprend qu'elles engagent des réflexions métaphysiques.

Il en résulte qu'on ne comprend vraiment toujours que quelque chose qu'on a déjà un peu compris, et que ce qui est radicalement étranger (la nature, une culture avec laquelle nous n'aurions aucun contact...) ne saurait finalement être compris. Le principe de l'analogie, qui postule une identité structurelle, associé à celui d'affinité ou de parenté, deviennent, tel était le cas chez Humboldt ou Schleiermacher, des conditions de possibilité de la compréhension. Et Dilthey de reprendre littéralement Schleiermacher:

<sup>3</sup>C. Wolff, *Gesammelte Werke*, Abt. 2., Bd. 7.1 I: *Theologiae Naturalis*, pars 11, éd. J. Ecole, Hildesheim 1978, § 665, p. 615.

<sup>4</sup>De manière synthétique, on pourra voir H.-U. Lessing, «Das Verstehen und seine Grenzen in Diltheys Philosophie der Geisteswissenschaften», dans G. Kühne-Bertram/ G. Scholtz (éd.), *Grenzen des Verstehens. Philosophische und humanwissenschaftliche Perspektiven*, Göttingen 2002, p. 49-67.

L'interprétation serait impossible, si les extériorisations vitales étaient entièrement étrangères. Elle serait inutile, s'il n'y avait rien d'étranger en elles. Elle se trouve donc entre ces deux opposés extrêmes<sup>5</sup>. Elle est exigée partout où il y a quelque chose d'étranger que l'art de la compréhension doit permettre de s'approprier (VII, 225).

La compréhension est donc le mouvement qui repose sur un désir de familiarité, que l'on perçoit souvent dans sa dimension apaisante lorsque Dilthey par exemple, dans l'Edification du monde historique, parle de l'esprit objectif où l'esprit qui reconnaît l'esprit est chez soi dans le monde, prenant en compte le caractère historiquement spécifié de l'expérience vécue<sup>6</sup>:

Chaque *extériorisation particulière de la vie représente*, dans le domaine de cet esprit objectif, *une dimension de communauté*. Chaque mot, chaque phrase, chaque attitude ou formule de politesse, chaque œuvre d'art et chaque fait historique ne sont compréhensibles que dans la mesure où une communauté relie celui qui s'y extériorise et celui qui comprend; l'individu vit, pense et agit dans une sphère de communauté et il ne parvient à la compréhension que dans une telle sphère. Tout ce qui est compris porte en soi pour ainsi dire la marque du fait que c'est à partir d'une telle communauté qu'il est connu. Nous vivons dans cette atmosphère, elle nous entoure continuellement. Nous sommes plongés en elle. *Dans ce monde de l'histoire et de la compréhension, nous sommes partout chez nous, nous comprenons le sens et la signification de tout ce qui en fait partie, nous sommes nous-mêmes imbriqués dans ces dimensions de communauté* (VII, 146-147)<sup>7</sup>.

Comprendre, c'est être intégré dans le monde, en être une partie. Il y a incontestablement dans une telle analyse de l'esprit objectif une vision excessivement optimiste, qui ne voit pas l'inquiétude d'une histoire qui pourrait ne pas ou plus être la nôtre<sup>8</sup>, et cela alors même que Dilthey reconnaît par ailleurs que la vie reste régie par quelque chose d'obscur, d'insondable (*Unergründlichkeit*) (VIII, 226), qui marque le familier du sceau de l'étrangeté, de l'incompréhensible.

Par la configuration, comprendre est donc tant maîtrise de l'inquiétude que rencontre de l'étrangeté, ce qui donne l'un des traits caractéristiques de la compréhension dans sa dimension pratique qui, lorsqu'elle est totalisante, permet d'habiter un monde familier. Au plan métaphysique, Dilthey retrouve ainsi l'élan philosophique que Novalis disait être «aspiration à être partout chez soi»<sup>9</sup>, à «tout comprendre»<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Voir F.D.E. Schleiermacher, *Herméneutique*, trad. C. Berner, Paris 1987, p. 160.

<sup>6</sup> Voir H.-U. Lessing, «Das Verstehen und seine Grenzen in Diltheys Philosophie der Geisteswissenschaften», *op.cit.*, p. 61-66.

<sup>7</sup> Je souligne.

<sup>8</sup> Voir H. D. Kittsteiner, *Marx-Heidegger. Les philosophies gnostiques de l'histoire*, trad. fr. E. Prokob, Paris 2007, p. 47-57.

<sup>9</sup> Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, éd. P. Kluckhohn et R. Samuel, Stuttgart/ Berlin/ Cologne/ Mayence 1981, t. 3, p. 434 [857].

<sup>10</sup> Ivi, p. 556 [1].

## De l'interprétation aux conceptions du monde

Cela dit, la compréhension s'élabore à différents niveaux de la structure, des premiers rapports au monde jusqu'aux conceptions du monde que réfléchit la philosophie de la philosophie. C'est à ce niveau de structure que nous voudrions conduire sans nous appesantir sur l'enchaînement des formes de compréhension à partir de la compréhension élémentaire. La thèse de Dilthey relative aux conceptions du monde est la suivante: en rapportant les conceptions du monde à la structure même de la vie psychique, il est permis de montrer que les différentes façons dont elles s'élaborent ont une unité, une «forme fondamentale commune». Religion, art et philosophie sont conçus dans ce cadre comme différentes façons pour l'esprit humain de répondre à une même interrogation de l'homme inscrit dans le monde, qui n'est autre que la question de l'«énigme du monde et de la vie» elle-même, c'est-à-dire de leur incompréhensibilité (VIII, 86). Car le monde, dans lequel nous sommes jetés, et la vie, à savoir la naissance et la mort, qui rend la vie si terrifiante (VIII, 81), sont ce que nous ne comprenons absolument pas. Ils sont l'irrationnel auquel, dit Dilthey, il faut pourtant bien arracher quelque raison. C'est, et nous retrouvons le besoin de sécurité et de stabilité, que la fin de la compréhension est bien en quelque sorte une orientation dans le monde.

Pour remonter à la configuration des conceptions du monde, il faut commencer par la «structure de la vie psychique» qui n'est, d'après Dilthey, accessible qu'à une psychologie descriptive<sup>11</sup>. Cette structure se manifeste par l'organisation de la vie qu'elle réalise au contact non pas du monde, ce dernier n'étant pas encore formé comme tel, mais du «milieu» dans lequel le sujet se trouve plongé (V, 373). Cette structure psychique est déterminée par les rapports d'action réciproque entre l'individu et ce milieu, notamment par la résistance qu'il rencontre dans le monde extérieur, c'est-à-dire dans la réciprocité entre l'action du monde extérieur et la réaction de l'individu. Dans cette interaction s'organisent et s'articulent les états internes de l'individu: la structure mentale apprend par le plaisir ou la douleur ce qui est important pour elle, ce qui est désirable et ce qu'il est préférable d'éviter. En cela l'unité psychique fait attention, choisit, veut, distingue des buts et recherche les moyens pour les atteindre. Elle évalue et apprécie; elle sélectionne, constituant l'«expérience de la vie [Lebenserfahrung]», à savoir «la configuration [Zusammenhang] des processus par lequel nous apprenons à connaître les valeurs de la vie et des choses» (V, 374). Ainsi se configure, par l'imagination ancrée dans les instincts et la sensibilité, une première «image du monde», une représentation orientée du monde objectif. Une telle image est toujours valorisée, c'est-à-dire articulée en fonction de ce qui nous importe, de «ce qui est vraiment précieux pour nous». Cette première connaissance de la valeur de la vie et des choses est, à suivre Dilthey, au fondement des conceptions du monde.

<sup>11</sup> W. Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, GS V, p. 139 - 240.

Les conceptions du monde trouvent donc leur racine première dans la vie elle-même, dans notre être-dans-la-vie (*Darinnensein im Leben*) (VIII, 99). En même temps, les processus de valorisation permettent le *surgissement du sens*. C'est en quelque sorte la vie qui se comprend elle-même. A ce niveau, on ne peut que constater et décrire le fait que, dans notre pensée comme dans notre action, nous *prenons position* à l'égard de tout ce que nous rencontrons (VIII, 99). C'est ainsi que «la vie crée à partir de chaque individu *son propre monde*.» (VIII, 79; je souligne). L'homme qui réfléchit sur soi et configure la vie en fixe les structures en les élevant au sens, c'est-à-dire en les valorisant. Le monde devient alors totalité signifiante, totalité toutefois individuelle parce que fondée dans des expériences personnelles: le monde est *mon monde* parce que le sens est celui que je lui donne à partir de ma perspective spécifique. En cela la signification est configuration, comprendre est configurer pour fixer une signification:

La configuration du vécu dans son effectivité concrète se trouve dans la catégorie de la signification. Celle-ci est l'unité qui rassemble dans le souvenir le cours du vécu ou du revécu, et la signification de ce dernier n'est pas à chercher en un point d'unité qui se trouverait au-delà des vécus, mais elle est contenue en ces vécus en tant qu'elle en constitue la configuration. (VII, 237).

Le caractère individuel du rapport au monde explique le caractère changeant de ce qui constitue le sol vital des conceptions du monde. Demeure constante, dit Dilthey, la structure, la liaison entre l'«expérience de la vie» et l'«image du monde», c'est-à-dire le fait que l'image du monde se développe en même temps que notre réflexion se transforme dans son rapport au monde. Connaissance du monde objectif et sentiment de la vie vont ainsi ensemble et se complètent dans une «évaluation de la vie», évaluation changeant comme nos sentiments et, par conséquent, comme les conceptions qui leur sont rattachées.

Si cette évaluation est ordinaire, vécue dans la vie quotidienne, Dilthey affirme qu'il n'appartient cependant qu'à quelques uns de les «fixer» et de les soustraire à la transformation permanente dans le flux de la vie et de nos impressions. Ce sont là le religieux, l'artiste et le philosophe. Le rapport spécifique qu'ils ont au monde les réunit: ils se placent directement devant *l'énigme du monde et de la vie en général* et ne s'orientent pas vers une seule région de ce qui est. Ils ne déploient pas dans le monde une volonté orientée vers des buts définis, comme le scientifique, par exemple, qui vise la transformation technique de la nature. Dans la religion, l'art et la philosophie, dit Dilthey, l'homme se «libère de son asservissement aux données précises en réfléchissant sur lui-même et sur l'unité [*Zusammenhang*] des choses» (V, 377): religion, art et philosophie soustraient l'expérience vécue au changement pour l'objectiver dans un sens global. Cette expérience est portée à la conscience et présentée, objectivée dans des œuvres. Sa signification n'est plus dès lors singulière, mais *typique* de la vie. «Est typique ce qui, dans un cas singulier, représente un universel» (VIII, 177).

C'est en ce sens qu'en mettant à découvert la relation entre la conscience et le monde tout en dépassant sa singularité, on peut dire que l'art, la religion ou la philosophie, en objectivant et en généralisant cette structure, remplissent une fonction «significative», qu'ils mettent en évidence la *signification*: religion, art et philosophie font ressortir durablement la signification de moments singuliers. N'étant pas individuelle, cette fonction permet, comme objectivation, aux différents membres d'une société de se retrouver dans une expérience générale de la vie. L'expérience ainsi mise en commun peut être reconnue et par suite fonder une identité par-delà les individus singuliers. Elle relève d'un élan vers l'universel, et Dilthey d'affirmer qu'«il y a dans l'esprit humain une tendance vers la *Weltanschauung*» (V, 378), l'équivalent de l'élan métaphysique qui, inhérent à la raison d'après Kant, nous pousse à nous placer sous la direction d'idées totalisantes.

### **La stabilisation du rapport au monde**

C'est ainsi que Dilthey constate:

De toutes parts s'élèvent ainsi des interprétations de la réalité: les conceptions du monde. De même qu'une proposition a et exprime un sens ou une signification, de même ces interprétations cherchent à exprimer le sens et la signification du monde (V, 379).

Où *Weltanschauung* est simplement synonyme d'interprétation totalisante qui part d'une attitude fondamentale de la vie et des perspectives qui l'habitent, interprétation qui donne «le sens et la signification du monde», c'est-à-dire sa compréhension à partir de sa structuration.

En vertu de leur structure, ces interprétations apparaissent dans une irrémédiable diversité, et en raison de l'inscription sensible dans le monde, dans un «milieu» dit Dilthey, déterminées par leurs références spatio-temporelles. Elles peuvent aussi varier suivant les humeurs, et cela chez le même individu qui peut éprouver différemment, par exemple, le poids de l'existence à des moments distincts. Nos expériences, et par suite notre savoir, affectent elles aussi le rapport au monde qui nous entoure. Les interprétations structurant la réalité sont donc extrêmement diverses. Or l'idée de Dilthey est que parmi la diversité de ces interprétations certaines parviennent à s'imposer et sont adoptées par d'autres. Ce sont celles des «grands hommes» ou «génies» religieux, artistes ou philosophes. Le Christ, Raphaël ou Kant deviennent par exemple, chacun en leur domaine, des modèles d'interprétation. Ils sont des génies parce qu'ils synthétisent une manière de voir et font école en servant de modèle. Ces écoles stabilisent les conceptions du monde en transmettant des interprétations auxquelles on peut désormais se référer. La conscience trouve là des structures mettant un terme à l'«instabilité et à la dérive des processus psychiques».

On doit cependant relever en passant le caractère inquiétant des conséquences d'une telle approche. En rattachant les conceptions du monde

à des génies ou en affirmant qu'il faut être génial pour avoir une conception du monde, Dilthey prend le contrepied de Kant qui déniait à l'homme fini le pouvoir de parvenir à une «intuition intellectuelle», comme le prétend, par «véritable orgueil», le génie<sup>12</sup>. Dans la description de Dilthey, la conception du monde se confond aisément avec le culte du génie, le culte de la personnalité sur laquelle peuvent se fonder des communautés qui adhèrent à la même Weltanschauung. «Comme il faut qu'une grande personnalité exerce de puissance, pour rendre vraisemblable une conception du monde !» écrit Dilthey (VIII, 231). Il n'est pas donné à tout le monde d'oser prétendre au regard sur le monde comme totalité, et c'est pour cela qu'on admire celui qui ose prendre le point de vue de Dieu. Or la stabilité, la «fermeté» et la «sérénité» dont bénéficient ceux qui se soumettent au génie de la Weltanschauung se paie du prix de l'intolérance. La conséquence que sont la lutte ou le conflit mortel entre interprétations du monde semble inhérente à l'existence d'une pluralité de tels visionnaires et de communautés qui s'en remettent aux génies pour savoir qui elles sont et ce qu'elles doivent faire. Une telle lutte ne trouve sa fin qu'avec celles qui s'imposent, «qui prennent le pouvoir sur les hommes» (V, 379). Tout apparaît alors comme une question de puissance, manifestation de la volonté de puissance qui, comme dit Nietzsche, est elle-même interprétation<sup>13</sup>.

### **La «puissante configuration» des conceptions du monde**

Nous avons relevé la relation interne entre l'«expérience de la vie» et l'«image du monde». Le propre de la Weltanschauung est qu'elle relie ces éléments à un «idéal de vie» et fournit une compréhension du monde. Toutes les conceptions du monde ont, pour Dilthey, la même structure<sup>14</sup>:

Cette structure est toujours une configuration [*Zusammenhang*] dans laquelle, sur la base d'une image du monde, on résout les questions de la signification et du sens du monde et à partir de laquelle on déduit l'idéal, le Bien suprême et les plus hauts principes pour la conduite de la vie (VIII, 82).

Une conception du monde réunit une «réalité» rattachée à l'image du monde, des «valeurs» relatives à l'expérience de la vie et une «détermination de la volonté». Ces trois dimensions nous donnent d'une part le réel naturel, d'autre part, dans l'expérience de la vie, l'expérience vécue du sens et de la signification et enfin, dans l'idéal de la vie, les *principes de l'action*. Cette combinaison d'intelligence du monde, d'appréciation de la vie et de principes d'action est hétérogène dans la mesure où elle implique à la fois la *pensée*, le

---

<sup>12</sup> I. Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* AA VIII, 145.

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1885 – automne 1886 2 [148] et [151].

<sup>14</sup> Pour la critique, justifiée, de cette thèse, voir K. Flasch, *Prendre congé de Dilthey*, trad. fr. F. Gregorio et C. König-Pralong, Paris 2004, p. 111.

*sentiment* et la *volonté*, unifiés toutefois parce que rapportés à la structure fondamentale qu'est la vie psychique elle-même.

Le mouvement d'édification ou de configuration des conceptions du monde peut donc être présenté comme suit: la structure de la vie psychique conduit à dépasser les expériences vitales, nécessairement individuelles, en direction de constantes, de traits fondamentaux et universels. L'expérience individuelle devient alors une expérience générale dans l'histoire où les individus se communiquent les expériences grâce à des traditions et partagent des attitudes face à cette expérience. Cette généralisation se fait progressivement, par un long processus d'intégration, de correction et débouche sur la formulation de *propositions* sur l'«expérience de la vie», constitutives des mœurs, des coutumes etc., qui ne sont certes pas l'équivalent de propositions scientifiques, mais qui manifestent une attitude à l'égard de l'énigme de la vie, c'est-à-dire une prise de position. C'est parce que le monde et la vie sont énigmatiques et tragiques, incompréhensibles, qu'il faut recourir à l'imagination pour produire une certaine intelligibilité et utiliser des figures du discours pour dire ce qui ne se laisse pas appréhender. C'est ainsi, comme en témoignent les religions, la poésie, la métaphysique etc., que se forgent des langages spécifiques, des mondes que l'on peut dire symboliques.

Nous ne pouvons pas préciser ici en détail la différence entre les conceptions du monde religieuse, artistique et métaphysique qui s'enracinent dans des expériences vitales distinctes. L'expérience religieuse repose sur la conscience qui accompagne le «commerce avec l'invisible», l'expérience poétique donne naissance à des «tonalités affectives universelles». Quant à la *Weltanschauung* philosophique ou métaphysique, elle est le résultat des conceptions religieuses et artistiques et répond à la tendance à fixer les conceptions du monde en un savoir universellement valable. Elle réfléchit les interprétations qui s'élèvent à partir de la vie et, dit Dilthey, établit la «puissante configuration» [*gewaltige Zusammenhang*] «destinée à guider le genre humain» (VIII, 223). Car la philosophie a pour «fonction suprême» de fonder, de justifier, de développer la conscience critique, de configurer tant le savoir objectif, la détermination de valeurs que la position de fins. Elle recueille ainsi cette structure spécifique qui allie connaissance du réel, conduite de la vie et direction de la volonté, rapprochant ces interprétations philosophiques de ce que Rawls appelle des «doctrines compréhensives». Cette structure se décline suivant Dilthey en systèmes typiques, suivant la conception qu'une philosophie se fait de la connaissance du réel et des conséquences qu'elle a au plan de l'organisation de la vie. Inscrites dans un processus de généralisation, les grandes conceptions du monde devenues philosophies, c'est-à-dire générales, permettent de comprendre ce qui anime au fond les conceptions religieuses ou artistiques. Il s'agit, suivant Dilthey: 1. du *naturalisme positiviste*, qui est un matérialisme qui s'élabore à partir de l'entendement; 2. de l'*idéalisme de la liberté* qui comprend le monde à partir de l'activité de la volonté; 3. de l'*idéalisme objectif* qui, partant du *sentiment*, préconise une approche plus contemplative.



## Pluralité des conceptions du monde, relativisme, typologie

Nous avons vu que dès le départ, les conceptions du monde, comme perspectives situées, conduisent inévitablement au pluralisme. Partout s'élèvent des interprétations. Chaque rapport vital au monde donne une mise en forme unilatérale, car, écrit Dilthey, «nous ne pouvons appréhender le monde que suivant une catégorie fondamentale. Nous ne pouvons toujours nous assurer que d'un aspect de notre rapport à lui, jamais la configuration (*Zusammenhang*) entière, telle qu'elle serait déterminée par l'ensemble de ces catégories» (V, 403). Ce rapport se généralise dans une *Weltanschauung* où l'unilatéralité affecte jusqu'à la position des idéaux qui donnent aux conceptions leur authentique énergie: les idéaux permettent de poser des fins durables, d'élaborent des projets de vie, bref, de proposer une orientation.

Cet univers incommensurable, insaisissable, insondable (*unergründlich*) se reflète de manières variées à travers les grands visionnaires religieux, les poètes et les philosophes. Tous sont placés sous la puissance du lieu et de l'heure. Chaque conception du monde est historiquement conditionnée, par conséquent limitée, relative. Une terrible anarchie de la pensée semble en procéder. Mais c'est précisément la conscience historique, qui a suscité ce doute absolu, qui est aussi en mesure d'en définir les limites. D'abord: les conceptions du monde se sont distinguées suivant une loi interne. [...] Ces types de conceptions du monde s'affirment côte à côte au cours des siècles. Ensuite, et c'est l'élément libérateur: les conceptions du monde sont fondées dans la nature de l'univers et la relation qu'a avec lui l'esprit connaissant fini. Chacune d'elles exprime donc un aspect de l'univers dans les limites de notre pensée. En cela chacune est vraie. Mais chacune est unilatérale. Il nous est interdit de voir ensemble ces *rayons diversement réfractés* (VIII, 222).

Le pluralisme que Dilthey cherche ici à fonder doit pouvoir être réduit ou maîtrisé si on ne veut se résoudre à y voir une simple manifestation de la volonté de puissance interprétative, comme le font tous ceux qui célèbrent dans cette diversité une pure expression de la liberté. Or il existe plusieurs manières de se mesurer à ce pluralisme des conceptions du monde ou des «doctrines compréhensives». Dilthey ne veut pas les déduire à partir d'un principe, mais pense pouvoir réduire cette diversité à travers une méthode historique comparative (VIII, 99) qui classe les conceptions du monde relevées dans l'histoire à l'aide de caractéristiques générales dans le cadre d'une typologie. Selon lui, certaines conceptions manifestent leur stabilité et s'imposent plus durablement, qu'il s'agisse de religions, de métaphysiques ou de mouvements artistiques. Cette durabilité nourrit le sentiment d'une certaine régularité jointe à une unité qui tient à la relation constante à l'énigme du monde. Cela conduit Dilthey à l'idée que d'authentiques structures peuvent se dégager pour réduire le simple pluralisme et écarter le danger du relativisme. Il les appelle des «types» de conception du monde. Ces types sont obtenus par description et non par déduction. Un type, nous l'avons vu, présente l'universel dans le singulier, c'est-à-dire l'universel qui n'est plus inquiété par l'individuel incompréhensible. Cela dit, comprendre les

conceptions du monde dans leur ancrage dans la vie signifie aussi toujours rester ouvert à la possibilité de modifications nouvelles et ne pas prétendre à une typologie définitive. Car il y a dans la typologie quelque chose qui se marie mal avec l'historicisme professé par ailleurs par Dilthey, même au niveau des catégories de la vie. La typologie apparaît d'abord comme une stratégie d'évitement du relativisme historiciste de la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle. En effet, si Hegel avait donné ses lettres de noblesse à l'histoire en reconnaissant la vérité de chaque moment qui la compose, vérité provisoire puisque appelée à être relevée dans la philosophie absolue, qu'il appelle d'ailleurs «Weltanschauung infinie»<sup>15</sup>, l'abandon post-hégélien de l'absolu permet de comprendre, comme le dit Husserl, d'une part «le revirement de la métaphysique hégélienne de l'histoire en un historicisme sceptique» et d'autre part l'apparition de «la philosophie comme "conception du monde"» où se succèdent indéfiniment des systèmes comme autant de vérités<sup>16</sup>. Le recours à une typologie, c'est-à-dire à des «types constants», peut donc être perçu comme une réponse à l'affirmation de «la plus extrême historicité de l'être humain» parce qu'elle permet de compenser, de manière provisoire, comme le dit Odo Marquard, la perte du «sens de l'histoire» après la ruine des philosophies de l'histoire<sup>17</sup>. Elle permet de répondre au sentiment tragique qui reste essentiel dans la pensée de Dilthey<sup>18</sup>. Mais la solution de Dilthey est loin d'être confortable, puisqu'elle conjugue paradoxalement un historicisme radical, suivant lequel l'homme, qui est un être historique, n'apprend ce qu'il est qu'à travers l'histoire, et l'idée d'«une même nature, commune à tous les hommes [eine gemeinsame Menschennatur]» (VIII, 85) qui serait quant à elle pensée de manière anhistorique.

N'est guère plus convaincante la thèse suivant laquelle les diverses conceptions du monde sont des vues sur le réel qui sont toutes vraies. Certes, sauver la vérité était le souci premier du perspectivisme traditionnel, tel qu'on pouvait le trouver chez Leibniz. Chaque perspective était vraie, mais relative à son point de vue, les perspectives s'harmonisant dans le point de vue suprême qui est celui de Dieu. Elles peuvent donc coexister, dans leur singulière prétention à la vérité, bien que la vérité soit le tout. Pour Dilthey, chaque système métaphysique est représentatif de la situation dans laquelle l'âme a envisagé l'énigme du monde. Mais qu'est-ce qui, en l'absence de monade absolue, garantit leur vérité ou même leur caractère comparable? La «nature de l'Univers», dit Dilthey, à l'instar de l'Univers contemplé par les diverses religions dans les *Discours* de Schleiermacher. Mais là aussi, la thèse métaphysique est lourde. Aussi comprend-on que Dilthey ne soit

<sup>15</sup> G.W.F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. fr. B. Gilson, Paris 1986, p. 131.

<sup>16</sup> E. Husserl, *La Philosophie comme science rigoureuse*, trad. fr. Marc de Launay, Paris 1989, p. 16.

<sup>17</sup> O. Marquard, «Typologie de la vision du monde. Notes sur une forme de pensée anthropologique des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles», dans *Des Difficultés avec la philosophie de l'histoire*, trad. fr. O. Mannoni, Paris 2002, p. 119-135.

<sup>18</sup> Voir par exemple Jean Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993, p. 155-176.

pas toujours aussi rassurant et envisage parfois la possibilité d'une diversité persistante:

Les points de vue innombrables dans la suite des générations donnent naissance à d'innombrables objectivations. Lorsqu'un esprit sans prévention veut tout unir ce qu'il est en mesure de revivre en lui, s'il veut pour ainsi dire regarder le monde face à face, pour comprendre ce qui lui est le plus intérieur, alors se révèlent des traits *qui résistent à une compréhension unifiée* (VIII, 233; je souligne).

Une autre solution consisterait à penser l'évolution des conceptions par la critique interne, la réflexivité, que Dilthey esquisse pour l'intégrer à sa classification en évoquant une progression interne qui finit par se stabiliser. Car la conscience de l'unilatéralité des conceptions du monde, manifeste dans les conflits de conceptions, doit «pousser plus avant» (VIII, 155). C'est là que s'inscrit «le progrès de la conscience critique»:

Le progrès de la conscience critique, qui avance dans chacune des visions du monde (*Weltansicht*) en suivant des degrés qui se conforment à des lois, comme conscience croissante de l'esprit quant à la genèse de ses propres productions, des conditions auxquelles elles sont soumises, est la force suprême dans la transformation (*Umbildung*) de celles-ci en formes supérieures et moins unilatérales (VIII, 155).

Déstabilisées de l'intérieur et de l'extérieur par leur prétention à l'universalité, les conceptions ne sont pas appelées à se maintenir, mais à épouser le mouvement de la réflexion critique, et l'on trouve ici les mêmes problèmes que dans la philosophie des formes symboliques de Cassirer. C'est ainsi que la compréhension, qui se fixe dans une structure, se ressaisit, se repense, se reprend, c'est-à-dire que la compréhension s'accomplit comme interprétation.

La théorie des conceptions du monde, qui est pensée du *Zusammenhang*, se présente donc comme une théorie de la compréhension et de l'interprétation souvent ambivalente. Elle est en effet le reflet de l'antinomie entre le besoin de stabilité, inscrit dans l'élan métaphysique, et l'historicisation radicale, qui donne une «contradiction insoluble» (V, 9), l'«antinomie entre la prétention de chaque conception du monde et de la vie à une validité universelle et la conscience historique» (VIII, 3). Si nous écartons la typologie tout en gardant le besoin de stabilisation individuelle et collective, alors nous trouvons une pensée plus mouvante des interprétations, plus proche aussi d'un authentique esprit historiciste qui montre à quel point la compréhension est structuration, et se place, pour reprendre le titre d'un ouvrage de Gunter Scholtz, entre la prétention au savoir et le besoin d'orientation<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> G. Scholtz, *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main 1991.