

Première partie :

I. WILHELM DILTHEY ET L'HISTORICISME

L'historicisme compte parmi les courants philosophiques les plus influents de notre temps. Ce courant, dont Wilhelm Dilthey (1833-1911) est le principal représentant, se distingue non seulement par son originalité dans la pensée moderne, mais aussi par sa grande influence sur d'autres philosophies (l'existentialisme* par exemple), comme sur d'autres sciences (la théologie entre autres). Son impact se fait aussi fortement sentir, de nos jours, dans la vie pratique. Comme le philosophe historiciste de la religion Ernst Troeltsch le fit une fois remarquer, l'historicisme est « l'intuition dominante de notre époque ».

Ce qui nous importe – comme nous le montrerons plus tard en détail – c'est que l'historicisme présente des traits significatifs d'une *philosophie ouverte*, du fait et pour autant qu'il souligne qu'une théorie philosophique ne peut jamais être un système clos. Toute théorie philosophique a, selon l'historicisme, une place particulière dans le cadre englobant de l'histoire. Elle doit par conséquent prendre réellement conscience de son rapport à l'histoire, de même (suivant Dilthey) qu'aux multiples visions du monde qui jouent un rôle dominant dans l'histoire.

1. Qu'est-ce que l'« historicisme » ?

Comment décrire l'intuition fondamentale qui s'exprime dans cette philosophie ? Disons-le ainsi : l'historicisme (*Historismus*) est la théorie philosophique qui rejette l'idée, jusque-là tant prisée, d'une nature immuable de l'homme ; il présuppose que l'homme et toutes les manifestations de la vie humaine sont totalement déterminés par l'histoire. Et peu importe qu'il s'agisse de la vie politique, religieuse ou morale. Toutes ces sphères culturelles, enseigne-t-on, sont entièrement prises dans le flux de l'histoire. C'est pourquoi il faut les considérer comme fondamentalement variables et non-réitérables.

L'historicisme argumente ainsi : les domaines de l'art et de la science, du droit et de l'Etat, de la morale et de la religion ne présentent-ils pas de radicales transformations historiques ? Aucun d'eux ne nous offre des vérités

éternelles, ou universellement reconnues. Les connaissances scientifiques changent, les conceptions artistiques évoluent. Les idées politiques, les normes morales et les idéaux religieux sont eux aussi en devenir perpétuel. Tout ceci indique, selon les historicistes, que la vie humaine tout entière est intégrée dans la réalité de l'histoire. La clef qui doit donner accès à cette réalité ne peut donc être rien d'autre que la science historique. Ce n'est que par l'histoire que tous les domaines de la société et de la culture humaines sont accessibles. En d'autres termes, la science historique est le fondement de toutes les autres sciences qui étudient l'homme et la société : le droit, les sciences politiques, les sciences religieuses, la théologie, l'éthique*, etc. La méthode historico-critique* passe pour la méthode fondamentale dans toutes les sciences humaines¹.

On peut sans doute qualifier l'historicisme d'« évolutionisme historico-culturel ». De même que la théorie biologique darwiniste de l'évolution a transgressé la doctrine de l'immuabilité des espèces, de même cet évolutionisme culturel-historique ébranle toutes les vérités et valeurs établies dans la société humaine. Rien n'est stable ; l'homme lui-même ne peut être conçu comme quelque chose d'immuable. L'homme n'est ni *animal rationale* (être vivant raisonnable), comme l'enseignent les rationalistes*, ni *imago Dei* (image de Dieu), comme l'affirment les chrétiens. Ce que l'homme ou l'humanité est, évolue dans et avec l'histoire. « Le type 'Homme' se fond totalement dans le cours de l'histoire », explique Dilthey.

Peu à peu, il s'est avéré que la doctrine historiciste pouvait avoir de fâcheuses conséquences. En effet, si chaque époque et chaque civilisation créent ses propres normes et idéaux, alors toutes ces normes et conceptions n'ont qu'une valeur limitée. Elles sont temporaires et relatives. Mais l'homme peut-il vivre ainsi ? Peut-il encore lutter avec conviction pour des idéaux dont il présume secrètement qu'ils seront, demain déjà, tombés en désuétude, et après-demain dans l'oubli ? L'historicisme est en grande partie responsable du doute et de l'incertitude de l'homme moderne.

Comment éviter d'en arriver à ce relativisme ? Les historicistes du XX^e siècle n'ont jamais cessé d'affronter le problème. Dilthey aussi, lui que l'on pourrait désigner comme le représentant principal de l'historicisme moderne, était travaillé par cette question.

2. Dilthey et la psychologie descriptive

Wilhelm Dilthey fut professeur titulaire à Berlin². Doué d'une capacité incroyable à se familiariser avec le passé, il se fit connaître de bonne heure comme un historien de génie. Il écrivit de remarquables études sur le développement de l'esprit européen et sur l'histoire de la philosophie.

¹ Litt. « sciences de l'esprit » (*ndr*).

² Il hérita notamment de la chaire de philosophie qu'avait occupée Hegel (*ndr*).

Dilthey n'était pas seulement un historien de la philosophie. Vers la fin de sa vie, et surtout après sa mort, on reconnut aussi l'importance de sa philosophie systématique, c'est-à-dire de l'historicisme, pour la pensée contemporaine. Pour s'initier à sa pensée, on peut lire l'*Aufbau der geschichtlichen Welt* (tome VII) et la *Weltanschauungslehre* (tome VIII de ses *Gesammelte Schriften*)³. Dilthey n'a développé ses idées historicistes qu'à un âge avancé. Pour bien comprendre comment et pourquoi Dilthey s'est finalement décidé pour l'historicisme, nous devons commencer par analyser la phase antérieure.

Au départ donc, Dilthey n'était pas historiciste ; il était fortement influencé par le positivisme*. Eu égard à cette conception de la science, il prit donc, lui aussi, l'expérience comme point de départ. Mais qu'est-ce que l'expérience ? Ne faut-il comprendre sous ce terme que l'expérience sensible ou l'observation scientifique, que l'on peut effectuer au moyen d'instruments et ensuite exprimer en courbes et en statistiques ? Dilthey montra de bonne heure que cette conception positiviste de l'expérience, empruntée aux sciences naturelles, est trop étroite et trop abstraite. Il fut d'avis qu'il y aurait d'autres sciences, à savoir les sciences humaines, qui pourraient se fonder sur l'expérience, avec au moins autant de légitimité.

Le jeune Dilthey ne fut pas seulement marqué par le positivisme, mais aussi par la philosophie critique de Kant. Kant posa cette question critique : comment la connaissance scientifique est-elle possible ? Il avait, tout comme les positivistes, un idéal scientifique tiré des sciences physiques et sa question signifiait au fond : comment la connaissance scientifique de la nature est-elle possible ? Ce n'est qu'après Kant que les sciences humaines modernes prirent leur essor. Dilthey lui-même, en tant qu'historien, exerçait dans ce domaine. Pour lui, la question devint : comment la connaissance scientifique de l'esprit humain est-elle possible ? Il fixa, comme but à sa vie, la tâche de dresser à côté de la *Critique de la raison pure* de Kant – laquelle est de fait une critique de la raison à l'œuvre dans les sciences de la nature – une « Critique de la raison historique ».

Dans la perspective de Dilthey, les sciences humaines devraient donc elles aussi s'enraciner dans l'expérience, non toutefois dans l'expérience abstraite, en usage dans les sciences de la nature, mais dans l'expérience humaine concrète. Et quelle science pourrait mieux appréhender la totalité de cette expérience vécue que la psychologie ? Voilà pourquoi celle-ci devint pour le jeune Dilthey la base des sciences humaines.

Ici Dilthey rencontra une sérieuse difficulté. La psychologie de son temps était d'inspiration positiviste et s'était totalement conformée aux sciences naturelles. Elle en avait adopté le concept d'expérience et les méthodes. Cette psychologie voulait expliquer les phénomènes psychiques comme les sciences naturelles expliquent les phénomènes physiques : de façon causale, autrement dit par des lois empruntées à la mécanique.

³ Cf. la bibliographie en fin d'article.

Dilthey était en quête d'une autre psychologie. Il voulait une psychologie qui n'explique pas les phénomènes de conscience comme une suite de représentations résultant de déterminations ou autres, mais qui les décrive du dedans et les analyse en tant qu'effort tendu vers un but, c'est-à-dire en tant qu'ensemble d'expériences de la conscience humaine à dimension téléologique*. Bref, à la psychologie explicative il oppose la **psychologie descriptive et analytique**. C'est ainsi que Dilthey corrigea l'idéal positiviste de la science. La psychologie descriptive est une psychologie qui veut partir des ensembles originels de la conscience, tels que l'homme les vit intérieurement.

En procédant de la sorte on peut, selon Dilthey, découvrir une grande quantité de tels ensembles d'expériences. Fondamentalement, c'est dans cette perspective qu'il comprit les phénomènes spirituels supérieurs, tels que l'économie, le droit, l'art et la religion. Il s'agit là, selon lui, de domaines de la culture qui peuvent être interprétés comme des projets humains ; depuis toujours, ils se composent des expériences auxquelles les hommes ont pris part collectivement. Chaque système culturel n'est rien d'autre pour Dilthey que l'ensemble homogène des forces orientées propre à une communauté humaine. C'est ainsi que par exemple la religion doit être considérée comme un système d'aspirations religieuses apparentées.

La psychologie en tant que science humaine, qui révèle les expériences concrètes des hommes comme les éléments psychiques de base de la culture et de la société, se distingue de la psychologie explicative mais ne lui est certainement pas inférieure. En effet, les sciences naturelles ne connaissent que le dehors de la réalité. Et, par conséquent, la psychologie explicative, qui est une science naturelle, ne parvient qu'à une connaissance extrinsèque*. Il en est tout autrement de la psychologie descriptive, qui est une science de l'esprit humain. La réalité spirituelle est connue immédiatement par aperception intime, intuitive. C'est le grand avantage des sciences humaines. L'homme n'est pas capable de pénétrer dans l'intérieur de la nature, mais bien dans celui de l'esprit, parce que la réalité de l'esprit c'est l'homme lui-même. Voilà pourquoi l'homme est à même de décrire et d'analyser cette réalité du dedans. En cela réside l'importance fondamentale de la psychologie descriptive et analytique.

3. Dilthey et l'historicisme

Jusqu'ici, j'ai brièvement exposé le point de vue défendu par Dilthey avant 1900. Celui-ci pourrait être qualifié bien plus de psychologue que d'historiciste, vu que Dilthey interprète toute la réalité humaine et sociale, et aussi toute la vie culturelle, de façon psychologique, comme fondée sur le vécu. Dilthey y apporte d'importants changements dans ses œuvres de maturité, écrites après 1900, où il apparaît qu'il est tombé sous l'influence

de l'historicisme. J'examinerai point par point, dans ce qui suit, les plus importantes de ces modifications.

3.1. Les expériences vécues sont structurées et liées à un objet

Selon Dilthey, la perception des objets est la première activité psychique de l'homme. Avec la perception des objets se nouent dans sa conscience le sentiment que provoquent les objets perçus et leur valorisation correspondante. Le sentiment fixe en fin de compte le but, c'est-à-dire met en branle la volonté et l'action finalisée. Autrefois déjà Dilthey distinguait ces trois actes (la perception, le sentiment et la volonté) dans la conscience humaine, mais il les articule maintenant de façon plus précise et peut donc montrer plus clairement que les expériences vécues renferment une aspiration vers un but.

3.2. Il existe, à côté du « vécu » subjectif, des structures générales et objectives

Dilthey distingue maintenant clairement le monde subjectif/humain de l'expérience, du monde objectif/humain de la culture. L'aspiration subjective de l'homme aboutit à une création objective ; ses actions se transforment en structures culturelles objectives et ne fonctionnent qu'à l'intérieur de celles-ci. Pour Dilthey, cette distinction entre le vécu subjectif et la culture objective a une profonde signification. Auparavant, il avait fait de la psychologie descriptive et analytique une science fondamentale. Mais elle avait un point faible : l'extrême fugacité des expériences psychologiques de l'homme à travers le temps et l'histoire. Comment pourrait-il y avoir là un fondement objectif pour les sciences humaines ? Maintenant, Dilthey met en évidence des structures fixes et objectives à côté du courant de conscience subjectif. Ce sont les formes par lesquelles l'individu se figure lui-même, par exemple dans un geste ou à travers un poème. Ce sont aussi les formes par lesquelles toute l'humanité se représente lorsqu'elle entre dans les grands projets de la culture : l'art, la science, la religion ou un système politique...

3.3. Les structures objectives expriment symboliquement la vie elle-même

Dilthey tient les structures culturelles mentionnées plus haut pour des manifestations de la vie, c'est-à-dire pour des expressions de la vie originelle et pour des objectivations d'expériences subjectives. L'expérience subjective se manifeste par des expressions objectives : un geste, un bâtiment, un livre, une œuvre d'art, un système politique ou philosophique. Il s'agit là d'expressions qui toutes renvoient à la vie et à l'expérience personnelles. On pourrait dire aussi : ce sont des symboles qui signifient quelque chose. Dans le monde des hommes il importe toujours à nouveau de comprendre la signification de tels symboles, c'est-à-dire de les interpréter.

3.4. *La vie est expérience - expression - compréhension*

Dilthey considère la vie de l'individu, mais aussi la vie sociale, comme unité essentielle et ensemble universel. Mais elle ne peut être saisie dans son unité et son universalité que lorsque nous la comprenons comme un ensemble de sens ou de significations. La vie se déroule dans un rapport complexe d'expérience, d'expression et de compréhension. Rapport originel, car l'homme y naît et y vit. Il constitue par conséquent la donnée de base de toutes les sciences humaines

3.5. *La vie est « cours de la vie » (Lebensverlauf), et par conséquent temporellement et historiquement déterminée*

Dilthey met l'accent sur le fait que le rapport expérience-expression-compréhension se déroule dans le temps, c'est-à-dire dans le contexte de l'histoire. Les expressions et projets de la culture, que la vie concerne, sont des entités historiques qui appartiennent pour une large part au passé. Notre vie s'entoure de symboles du passé. Toutes les objectivations et symbolisations de la vie appartiennent à l'histoire, que ce soit au passé ou au présent. Toutes les expressions culturelles sont historiquement déterminées, et dans l'histoire se trouvent aussi englobées les expériences subjectives qui s'y rapportent. Bref, la vie tout entière. Voilà l'*historicisme* de Dilthey.

3.6. *La vie ne peut être comprise que par les objectivations*

On ne peut comprendre les expériences subjectives des autres hommes que par les objectivations de l'histoire de la culture. Je ne peux comprendre le petit enfant que par certains mots et gestes. Je ne peux comprendre l'artiste qu'au moyen d'œuvres créées par lui. Et l'homme aussi ne peut vraiment se connaître lui-même, et la richesse de ses propres possibilités, qu'en faisant le détour par la compréhension d'expressions objectives de la vie. Il n'apprend à se connaître et à connaître ses dons propres que par sa conduite, ses résultats, ses talents musicaux, etc. La vie subjective dépend totalement des expressions objectivées de la vie.

3.7. *L'inverse aussi est vrai : on ne peut comprendre les objectivations que par l'expérience subjective*

Les objectivations ne peuvent être comprises, selon Dilthey, que par la profondeur des expériences subjectives personnelles. Elles ne peuvent être interprétées que pour autant qu'elles appartiennent au domaine de compréhension subjective de l'homme. Si je n'ai aucun sens de la musique, je ne comprendrai jamais ce qu'est une sonate ou une symphonie. En d'autres termes : les objectivations en appellent à notre expérience subjective. Dilthey

emploie à ce propos les mots-clefs suivants : se transporter dans (*sich hinein-versetzen*), revivre (*nacherleben*) et comprendre (*verstehen*). Nous-mêmes devons nous transporter dans des situations et circonstances étrangères et passées, afin de revivre ainsi ce que d'autres hommes ont primitivement vécu et exprimé. L'historien doit procéder de même. Cette dépendance réciproque de la structure objective et de l'expérience subjective est un cercle inévitable pour Dilthey.

3.8. *Au lieu d'une « psychologie descriptive et analytique », il nous faut une « psychologie compréhensive »*

Il est clair que les nouvelles vues de Dilthey le conduisent aussi à une autre conception de la psychologie. La « psychologie descriptive et analytique » d'il y a quelques années, qui analyse les rapports psychiques individuels, doit être jugée insuffisante lorsqu'il s'agit de comprendre les structures objectives de la vie culturelle et spirituelle. Au lieu d'une psychologie descriptive, qui décrit les rapports subjectifs d'expérience, il nous faut une psychologie compréhensive et interprétative qui mette en évidence les structures objectives. La psychologie compréhensive est au fond une psychologie intuitive-historique, parce que les objectivations surgissent de toute l'histoire : « Ce qu'est la vie, l'histoire doit l'enseigner ».

3.9. *Il faut distinguer psychologie explicative et psychologie compréhensive*

La psychologie explicative se conforme, selon Dilthey, à la méthode des sciences naturelles et n'a qu'une validité limitée. La nouvelle psychologie se conforme, selon lui, à la méthode intuitive-compréhensive, dont aucune science humaine ne peut se passer. Dilthey reconnaît que les sciences humaines ne peuvent pas être fondées sur la psychologie analytique de l'individu et que le psychologisme était une erreur. Il ne lui a pas échappé que la plupart des historiens négligent aussi, de fait, l'art de l'analyse psychologique. Par contre, aucun historien, pense-t-il, ne peut contester la méthode compréhensive. L'historien s'occupe bien de l'histoire de la culture. Or les expressions culturelles doivent, nous l'avons vu, être comprises et interprétées dans leur vrai sens. Celui qui se propose d'étudier le monde de l'Antiquité doit pouvoir se transporter dans l'art, la mythologie et la philosophie grecques, ou encore dans la vie juridique et politique romaine.

3.10. *L'herméneutique* est le fondement de toutes les sciences humaines*

L'herméneutique est depuis toujours la théorie de l'interprétation des textes écrits. Elle donne les règles pour l'exégèse*, par exemple des textes bibliques ou juridiques. L'herméneutique philosophique de Dilthey

se fixe un but plus élevé. Sa théorie fournit les règles pour l'interprétation de toutes les objectivations de la vie, et pas seulement des textes. En effet, la vie elle-même est un livre qu'il faut lire, un ensemble cohérent de significations qui doit être interprété. La vie appelle son interprétation par les sciences humaines et les sciences historiques. L'herméneutique doit en donner les règles. C'est pourquoi l'historicisme est l'horizon, mais l'herméneutique la base de toute la philosophie de Dilthey. Tel est donc le résultat définitif de sa « Critique de la raison historique » !

4. Les visions du monde

La grande difficulté de la philosophie historiciste et herméneutique de Dilthey est que notre vie et ses objectivations se manifestent au sein d'une grande diversité de cultures et de périodes historiques. Ce qui constitue le sens de la vie, à savoir les fins esthétiques, éthiques*, religieuses et les autres fins et projets de l'existence humaine, est toujours lié à une certaine période culturelle de l'histoire. Même si cela est plus durable que les expériences subjectives qui s'y rapportent. Jamais l'homme n'atteindra le sens absolu, la signification dernière ou le but ultime de la vie. Dans l'historicisme de Dilthey, il n'y a pas de place pour un sens suprahistorique de la vie ou pour un but absolu et universel de l'histoire de l'humanité. La valeur que nous attachons à la vie change avec la vie, avec le flux des événements. Tout n'a qu'une valeur relative, n'a de sens et d'importance que pour les hommes appartenant à une certaine communauté culturelle.

Nous pouvons tout au plus essayer de bien comprendre, à partir de notre communauté culturelle, le sens d'une autre culture, en nous y transportant intuitivement. Mais là encore nous utilisons nous-mêmes une autre échelle de valeurs. On ne peut découvrir aucune vérité absolue ou sens définitif de la vie. Ainsi Dilthey conclut qu'au moment même où les hommes modernes sont parvenus à cette conscience historiquement mûrie, ils sont déboussolés par la multiplicité confuse des normes historiquement conditionnées ; ils sont menacés d'une **anarchie des valeurs**. Ils ne découvrent nulle part un appui ultime. Ils vivent dans un vide spirituel, dans la « douleur du vide » (*Schmerz der Leere*). L'historicisme de Dilthey mène au relativisme.

Il faut pourtant apporter quelques précisions. Dilthey croit encore, pour des raisons que nous n'approfondirons pas ici, à une vérité ultime, absolue. L'homme, toutefois, ne peut pas la saisir, mais uniquement s'en rapprocher. On se rapproche de la vérité par ce que Dilthey appelle la vision du monde (*Weltanschauung*). Elle élabore une image du monde conforme à l'ordre que structure l'ensemble des influences psychiques (déjà évoqué) de la conscience humaine. La perception de la réalité est la base de la valorisation, et celle-ci détermine la volonté. A l'image du monde est attribué un sens ou une valeur, par laquelle on fixe finalement un bien suprême ou un but pour la vie.

Selon Dilthey, il existe trois *formes* de vision du monde : l'art, la religion et la philosophie. C'est dans cette dernière que la vision du monde est articulée le plus nettement. Cependant, les visions philosophiques du monde ne sont, elles aussi, que des essais approximatifs de sonder le mystérieux « sphinx de la vie ».

Dilthey distingue trois principaux types de visions philosophiques du monde :

– Le naturalisme, qui privilégie le savoir des sciences naturelles : on le trouve par exemple chez Démocrite, Hobbes, les matérialistes et les positivistes ;

– L'idéalisme de la liberté, qui insiste sur la volonté et la personne libre. Soutenu par Platon, Aristote, les Pères de l'Eglise, Kant.

– L'idéalisme objectif, qui met l'accent sur le sentiment et tend au panthéisme : la plupart des philosophes, comme Héraclite, Parménide, les Stoïciens, Spinoza, Hegel, sont à ranger ici. Une pensée historiquement conséquente ne peut, selon Dilthey, choisir entre aucun de ces types. Elle considère qu'il s'agit de conceptions unilatérales de la vie, laquelle est insondable. A cause de leur unilatéralité, elles sont toutes pleines de contradictions internes. Mais il est exclu de dépasser ces unilatéralités et antinomies. On ne peut pas s'élever au-dessus de la vie et de l'histoire pour voir la vie à partir d'un point de vue absolu. La pensée historiquement mûrie ne peut parvenir qu'à une vue d'ensemble comparative des visions du monde.

Jusque-là, les systèmes philosophiques respectifs s'identifiaient à une vision du monde particulière, ce qui supposait toujours une perspective unilatérale. Mais la philosophie éclairée par la conscience de l'histoire ne peut plus être une vision du monde. Elle sait d'avance que chaque vision du monde est unilatérale et ne peut saisir qu'une partie de la vie. La philosophie historiciste ne peut plus faire fonction que d'*enseignement* des visions du monde (*Weltanschauungslehre*), c'est-à-dire de théorie et typologie de celles-ci, comme l'a plus tard développé, par exemple, Eduard Spranger dans son livre sur les *Lebensformen* (1914). Si elle ne peut, même ainsi, voir la claire lumière de la vérité ultime, elle la reconnaît néanmoins, décomposée au prisme des visions du monde. Elle doit s'en contenter. Voilà pour quoi la philosophie historiciste de Dilthey finit dans l'incertitude et la résignation, au bord du relativisme.

5. Evaluation critique : L'idée de créativité historique. Des présuppositions

5.1. L'importance historique de l'historicisme réside dans sa transgression du rationalisme statique de la philosophie des Lumières du XVIII^e siècle

devaient être le droit et la morale, l'Etat et la religion, l'éducation et l'enseignement, etc. L'historicisme a radicalement mis en question le projet ambitieux des Lumières. Il a mis fin à la dictature inflexible et totalitaire de la raison éclairée.

5.2. *L'importance systématique de l'historicisme réside dans sa conception dynamique de la réalité*

a. Au XIX^e siècle, on avait déjà découvert que la nature (la réalité physique) est de bout en bout changeante, structurée par des processus de transformation d'énergie. Grâce à l'historicisme il s'est avéré que la culture elle aussi (la réalité typiquement humaine) est profondément dynamique. Depuis l'historicisme nous savons que nulle part dans le monde il n'existe de substances métaphysiques ou d'entités immuables : la réalité entière est en devenir.

b. La position historiciste a trois conséquences radicales pour la philosophie :

(1) Si toute la réalité est en devenir, alors la réflexion philosophique l'est elle aussi.

(2) Si la philosophie est en devenir, c'est-à-dire comprise dans l'histoire, elle doit s'ouvrir à son propre devenir, c'est-à-dire à l'histoire.

(3) La philosophie doit s'ouvrir à l'histoire, comprise non pas comme objet à diriger ou à maîtriser, mais comme appartenant à la « condition humaine », c'est-à-dire comprise comme sa propre présupposition.

c. Par là l'historicisme est, dans une certaine mesure, une philosophie *ouverte*. *Ouverte* à la condition fondamentale dans laquelle l'homme se trouve, c'est-à-dire au processus englobant de son autoformation et auto-réalisation culturelles. De ce point de vue, l'historicisme met en question la prétendue autolégitimation ou autofondation de tout système philosophique. L'homme est en chemin, emmenant avec lui aussi son bagage philosophique.

5.3. *Peut-on alors dire que l'historicisme - lequel connaît de nos jours en quelque sorte un renouveau dans le post-modernisme - a-t-il en somme raison ?*

Pour répondre à cette question, il faut introduire ici une distinction cruciale : la distinction entre réalité et loi.

a. D'une part, il existe une réalité en devenir. D'autre part, cette réalité en devenir n'est pas un chaos : elle suppose des lois, dont on peut dire qu'elles rendent possibles et règlent le devenir et le fonctionnement de cette réalité. Bref, le monde dans lequel nous vivons présuppose des lois constitutives.

b. Considérons par exemple la nature, la réalité physique. On peut poser la question suivante : les lois de la nature changent-elles ? (celles-ci ne doivent pas être simplement identifiées avec les formulations hypothétiques

et approximatives de lois par les sciences de la nature). Nous n'avons aucune raison de l'affirmer ; au contraire, leur invariabilité dans l'espace et le temps est toujours présumée dans les sciences modernes de la nature.

c. A présent, on pourrait poser la question pour les codes moraux et les impératifs de la culture : les lois constitutives du monde propre à l'humain, lois qui ont, depuis les temps préhistoriques, profondément déterminé, et déterminent encore, la conduite de chaque homme, changent-elles aussi ?

d. S'appuyant sur les renseignements de l'histoire et de l'anthropologie culturelle, beaucoup ont immédiatement tendance à approuver l'historicisme diltheyen et à donner une réponse entièrement affirmative. Toutefois l'exemple de la nature et de ses lois peut nous inciter à la prudence : le changement de la réalité ne se déduit pas sans autres de l'inconstance des lois.

5.4. Les lois, dans le domaine de la culture et de la moralité humaines, sont-elles inconstantes et variables comme le soulignent particulièrement les historicistes ?

Sont-elles simplement des créations, plus ou moins arbitraires, de l'homme ? Y a-t-il peut-être quelque chose comme une « anarchie des valeurs », comme le craignait Dilthey ? Il s'agit là d'une question compliquée. Pour l'éclaircir, nous devons procéder à une double distinction : (1) entre lois de la nature et normes et (2) entre principes des normes et positivations des normes.

a. Nous autres humains sentons qu'il y a une différence importante entre d'une part les lois de la nature et d'autre part les lois de la culture et de la moralité humaines. Les lois de la nature ont un caractère de *nécessité* stricte, c'est-à-dire que dans le domaine de la nature les lois s'appliquent toujours et nécessairement. Les lois de la pesanteur ou la loi de conservation de l'énergie, par exemple, ne connaissent pas d'exceptions. Les lois culturelles et morales par contre ont un caractère *normatif*. Nous ne les reconnaissons pas comme nécessaires au sens propre du terme. L'homme conserve en effet sa liberté de choix : il peut se conformer aux normes, mais il peut aussi s'en moquer. Néanmoins, les normes aussi ont un certain caractère de nécessité, nécessité comprise non pas comme contrainte inéluctable, mais comme *obligation*.

b. Prenons comme exemples la vérité, la justice et la solidarité. Ce sont effectivement des lois constitutives, des lois que l'on retrouve, sous toutes les formes, dans toutes les sociétés humaines et qui règlent la vie individuelle et commune des hommes, qui la rendent seulement possible, tout comme les lois de la nature règlent et rendent possibles les processus physiques. Cependant ces lois n'existent qu'en tant que lois normatives, c'est-à-dire obligations, qui peuvent être respectées mais aussi transgressées

et qui sont souvent effectivement transgressées par le mensonge, l'injustice et l'infidélité. Les études empiriques* de sociologues, d'anthropologues et d'historiens montrent que la vie effective et la morale, ou la réalité et les valeurs, souvent ne concordent pas. Ce fait complique la question de la variabilité ou de l'invariabilité des lois de la culture. Il est néanmoins clair qu'aussi diverse et contradictoire que puisse être la vie effective des peuples, cela ne prouve aucunement une anarchie des valeurs, pas plus que le comportement contradictoire de (et entre des) membres particuliers d'une communauté culturelle pourrait prouver qu'à une telle communauté culturelle manque un système stable de normes.

c. La seconde distinction importante se situe dans le domaine humain. Dans ce dernier, l'homme se réfère diversement aux normes : dans un langage abstrait et élevé, lorsqu'il parle d'un principe universel. Mais aussi, souvent, dans la langue de tous les jours, lorsqu'il parle de règles concrètes, positives. Tantôt l'on peut entendre : « La vérité m'ordonne de dire que... », ou encore : « Nous luttons pour le droit et la justice... », tantôt l'on parle plus concrètement de la vérité d'un énoncé scientifique ou des droits des demandeurs d'asile, etc. Bref, le langage et l'expérience humaine montrent que les « normes » se rapportent tant à des critères ultimes qu'à de très concrètes règles de conduite. Ces critères et règles sont évidemment liés entre eux dans la conscience humaine : là où le droit positif ne correspond pas au sens universel de la justice, là où des paradigmes* scientifiques ou des codes moraux ne satisfont pas à l'exigence universelle de vérité ou de solidarité, là naissent des conflits de conscience, des révoltes et des révolutions. Ce qui passe pour « normal » est alors renversé, au nom de la norme ultime. En résumé : il y a des normes ultimes et ces normes peuvent être « positivées », c'est-à-dire être élaborées et concrétisées de différentes manières. C'est pour cela qu'il faudrait distinguer entre les principes des normes (principes normatifs) et les positivations des normes.

d. Les principes normatifs, par exemple le principe de justice, sont fondamentaux dans la conscience humaine : je montrerai qu'ils ont une valeur universelle. Les positivations des normes, par exemple les lois positives et les règles juridiques dans un pays, sont plus concrètes et peuvent changer : les normes positives naissent et se développent dans une grande diversité au cours de l'histoire, soit inconsciemment (les usages, les coutumes, le droit coutumier, etc.), soit consciemment (les conventions, les lois, etc.). Par exemple, les autorités nationales doivent toutes être servantes de la justice, mais néanmoins la réglementation publique peut être élaborée de manière très différente dans chaque pays. Bref, on peut se déclarer d'accord avec l'historicisme sur ce point : toutes les normes positives – comme les règles juridiques, les canons de la beauté, les préceptes moraux et les commandements religieux concrets – telles qu'elles sont connues par la littérature mondiale et par les sciences sociales, sont plus ou moins arbitraires ; elles sont des productions de l'homme et pour cette raison diffèrent selon la culture et l'époque. Mais cette productivité de l'homme et cette multiplicité

kaléidoscopique de normes n'excluent pas en soi qu'il existe à l'arrière-plan des principes communs, universellement valables et invariables, du droit, du beau, de la bonté, de la sainteté, etc.

e. La transgression de normes et la positivisation de normes vont souvent de pair ! Cela, aucun politicien ne l'ignore, qui a dû constater que beaucoup d'injustice s'est glissée dans la législation et la réglementation d'un Etat. Prévenir ou supprimer cette injustice légalisée est justement le sens ou en tout cas la prétention de beaucoup de programmes de partis politiques. Je ne connais rien qui rende l'idée de principes culturels et moraux universels si douteuse que le phénomène de l'injustice légalisée, du mensonge institué, du fanatisme officialisé...

6. Seconde évaluation critique : il existe des principes normatifs universels

6.1. L'historicisme a raison de souligner que toutes les normes et lois morales, telles que nous les connaissons *in concreto*, sont entièrement de nature historique. Leur origine et leur siège se trouvent quelque part dans les traditions d'un peuple, dans les institutions d'un Etat, ou dans la vie d'individus et de groupes particuliers. L'historicisme a toutefois tort d'exclure de prime abord ou d'ignorer dogmatiquement la validité des principes normatifs universels, lesquels dépasseraient et lieraient peut-être l'histoire. L'historicisme renie ainsi sa tâche en tant que critique de la raison historique. Il perd l'attitude de l'étonnement interrogateur. En réfléchissant sur l'expérience humaine, on découvre en effet beaucoup de raisons logico-philosophiques en faveur de l'idée des principes normatifs universels. Je donne quelques arguments fondamentaux, tirés des phénomènes suivants : la capacité intuitive de l'homme, le langage, la conscience humaine, l'historicisme lui-même, et le statut de la science comme entreprise argumentative et sociale.

a. Les capacités humaines d'empathie et d'intuition, ainsi que la « méthode compréhensive de la science de l'esprit » (Dilthey) montrent que l'homme est en mesure de jeter un pont entre son époque et sa culture, et d'autres époques et cultures. C'est dire assez qu'il existe une certaine affinité entre les cultures, et même une certaine commensurabilité entre les expressions culturelles, encore que les historicistes (et les post-modernes) radicaux la nient énergiquement et désespérément. Qu'un homme moderne soit à même de jouir de l'art raffiné des Chinois ou de l'architecture monumentale des Egyptiens, cela renvoie à un principe esthétique universellement valable. L'admiration qui nous remplit lors de l'étude du droit romain a une origine analogue.

b. Le langage aussi trahit l'universalité de principes normatifs. Nous ne serions pas en mesure de parler en général de « l'art » des Chinois et des Egyptiens, de la « religion » des tribus primitives, et pas même en général

de « l'homme » ou de la « culture », si ces mots ne se rapportaient pas, malgré leurs différentes possibilités d'usage, à des valeurs invariables et universelles.

c. La conscience humaine renvoie également à des principes normatifs et universels. L'historicisme conduit finalement à la résignation et au relativisme. Il ne se hasarde pas à porter un jugement sur ce qui s'est passé dans des pays étrangers ou dans le passé, parce que chaque époque et chaque peuple créent, selon lui, ses propres normes. Mais la conscience humaine ne peut pas se résigner. Elle détestera la cruauté d'époques passées et protestera, partout dans le monde, contre l'injustice et l'oppression. La conscience ne peut pas réagir de façon neutre ou indifférente à des cas de cannibalisme (Iran), d'incinération de veuves avec leur mari défunt (Inde), à l'antisémitisme qui s'est glissé dans la culture européenne, etc., etc. De même, dans les plaintes des aborigènes d'Australie, ou des Indiens d'Amérique du Nord et d'Amérique du Sud contre l'impérialisme occidental, c'est une voix de même nature qui s'élève, la voix de l'humanité qui franchit les barrières culturelles et désire être entendue. C'est pourquoi à l'époque moderne (depuis John Locke, 1690) l'on parle toujours, en renvoyant à la norme de justice, de droits universels de l'homme. J'avoue qu'il y a un « conflit des interprétations » (Paul Ricœur), même dans notre société occidentale moderne et pluraliste, concernant le contenu véritable de toutes ces normes. Il n'en est pas moins vrai que la conscience lie l'humanité à des normes communes, même si celles-ci sont élaborées de façons différentes et sont souvent contournées. En effet, chaque débat public sur des questions politiques, chaque dispute sur des problèmes de morale et chaque discours engagé sur l'art et la culture est un témoignage éloquent de ce fait massif que les gens se combattent parce qu'ils veulent être liés les uns aux autres : ils luttent pour un énigmatique héritage commun et rejettent ainsi la résignation et le relativisme des historicistes.

d. L'historicisme témoigne lui-même qu'on ne peut pas renoncer à l'universalité des principes normatifs. Il est convaincu de l'inconstance et de la relativité de toute norme et vérité. Mais cette conviction fondamentale est justement défendue par l'historicisme comme vérité absolue !

e. Ceci nous conduit au problème général du statut de la science. L'historicisme prétend être une théorie scientifique (une doctrine des visions du monde, dans le cas de Dilthey). Mais toute argumentation scientifique est plus qu'une expérience vécue subjective (qu'un poème, par exemple) : en tant qu'argumentation, la science doit choisir entre ce qui est vrai et ce qui est faux, entre ce qui est juste et ce qui est illusion. C'est pourquoi elle ne peut avoir de sens que si, comme entreprise mondiale, elle présuppose l'existence d'une norme de vérité à laquelle sont liés tous les scientifiques.

f. La science n'est pas seulement une entreprise argumentative. Au sens large, elle est aussi une institution sociale : de par son organisation, elle est devenue un forum, une communauté internationale de communication. Les historicistes en font aussi partie. En tant qu'entreprise de communication, le phénomène « science » présuppose encore d'autres normes

universellement obligatoires, par exemple la sincérité, la loyauté, la liberté d'expression.

6.2. On pourrait nous objecter : ne tombons-nous pas, en fin de compte, dans une sorte de platonisme ?

Ne parlerions-nous pas d'un monde éternel d'idées (normatives), accessible par l'anamnèse*, l'intuition ou la démonstration métaphysique ? Aucunement !

a. Nous rejetons tout mode de penser métaphysique qui veut dépasser d'une façon incontrôlable l'expérience, de même que nous rejetons les grandes fables grecques et modernes d'une réalité métaphysique qui surpasserait notre monde temporel, empirique. Ce n'est pas le supra-sensible ou le supra-empirique qui nous préoccupe, mais l'expérience humaine elle-même.

b. Autrement dit, nous n'abandonnons pas le « point de vue de l'expérience » revendiqué à juste titre par Dilthey. Mais nous autres modernes devons de nouveau apprendre à nous ouvrir sans préjugé à ce qui est objectivement donné dans l'expérience, ainsi qu'à ce qui n'y est pas objectivable mais est néanmoins non-thématiquement expérimenté et pensé (*unthematisch mitgedacht*, Karl Rahner).

c. Précisons ce point ! Ce qui nous préoccupe, ce n'est pas seulement ou en premier lieu tout ce qui est donné dans l'expérience – c'est en effet la préoccupation des nombreuses sciences spéciales empiriques, des sciences de la nature et des sciences humaines. C'est bien plutôt ce qui *n'est pas* donné dans l'expérience (ou n'y peut être donné) et néanmoins s'annonce et se fait valoir *dans l'expérience*, parce que cela rend l'expérience possible. Voilà la préoccupation de la philosophie, en tout cas d'une philosophie ouverte. Non pas les phénomènes empiriques, mais ce phénomène *fondamental* de l'expérience, phénomène qui s'impose, qui est donc « l'objet » de la philosophie.

d. L'expérience en tant que phénomène fondamental et les principes ultimes qui y sont contenus ne sont évidemment pas des objets au sens propre du terme. Le discours sur les principes universels, en effet, n'est pas une objectivation ou une identification, mais seulement une description approximative. C'est une description provisoire à l'aide de concepts (comme « norme », « loi », « constitution », etc.) qui à vrai dire ne peuvent pas saisir, c'est-à-dire comprendre : ils essaient seulement d'indiquer approximativement et métaphoriquement le mystère de la réalité empirique. Les véritables concepts de la philosophie sont des concepts limitatifs, et tel est aussi le concept de ce qui s'annonce dans l'expérience et dans l'histoire. Dans les exposés suivants, nous continuerons de suivre ce difficile chemin d'indications approximatives à l'aide de concepts limitatifs.

e. Aucun homme n'a de lui-même une vision claire, complète de *la* vérité, de *la* justice, etc. Ce n'est que dans l'expérience et au moyen de l'expérience, c'est-à-dire l'éducation, la formation et l'école de la vie, que

nous pouvons espérer entrevoir quelque chose de ce que nous autres hommes ne saisirons et ne comprendrons jamais.

f. La grande question demeure donc toujours : comment la philosophie peut-elle se débarrasser de la métaphysique et comment peut-elle retrouver l'étonnement, c'est-à-dire la spiritualité ?

g. Ceci doit être clair : l'idée de principes normatifs ne conduit pas nécessairement à une métaphysique ontologique* comme la théorie des Idées de Platon, ni à une métaphysique rationaliste, comme au siècle des Lumières, ni à une philosophie transcendantale* des valeurs, comme chez les néo-kantiens*. Toutes ces théories sont structurées métaphysiquement : elles veulent pénétrer, embrasser, systématiser la réalité. La métaphysique est un faux pas, elle est la trahison d'une philosophie de l'ouverture et de l'étonnement. La métaphysique serait un retour à une conception du monde statique et close, comme nous l'avons déjà vu.

h. L'idée d'un ordre normatif et de principes universels n'est d'une manière générale ni platonicienne, ni rationaliste, ni kantienne*. En tant que telle, elle renvoie simplement à une condition préalable de l'existence humaine, tout comme l'idée d'une histoire englobante.

i. L'histoire et les principes normatifs se présupposent et se déterminent mutuellement.

j. Les principes normatifs sont de la plus haute importance pour une vision spirituelle de la réalité. Les principes normatifs tirent l'existence humaine hors de la sphère de l'indifférence et de la contingence. Les principes normatifs élèvent l'existence au niveau de l'être-appelé, de l'être-destiné, de l'être-responsable (nous développerons ce point dans l'exposé sur Heidegger).

k. Les historicistes ont souvent comparé l'histoire humaine à un fleuve. Une image attrayante mais aussi dangereuse ! Attrayante, si l'on comprend que, de même que chaque fleuve à la fois cherche son propre chemin et a un lit duquel il dépend, l'histoire à la fois est déterminée par les plans et les échecs humains et dépend de l'effet mystérieux de principes régulateurs. Dangereuse, si l'on comprend que l'homme peut quitter un fleuve mais n'est jamais à même de s'élever au-dessus de l'histoire afin de l'inspecter *de l'extérieur*.

l. Dilthey n'a-t-il pas, avec sa *doctrine philosophique* des visions du monde, voulu au fond se retirer du fleuve et par là de nouveau objectiver l'histoire, c'est-à-dire saisir l'insaisissable ?

6.3. L'alignement sur des normes ultimes ne signifie-t-il pas la fin de la liberté humaine ? L'affirmer résulterait d'un malentendu ! La validité des normes ultimes est une condition préalable des différentes possibilités de l'autoformation et autoréalisation de l'homme dans la réalité culturelle. La notion de principes normatifs n'exclut pas sa créativité et sa responsabilité. Au contraire, elle incite justement l'homme à une réponse créative (cette créativité étant entendue comme positivation, explication et application). L'homme doit toujours réinterpréter et réappliquer les principes

normatifs. Mais il doit être clair que notre analyse exclut la thèse historiciste selon laquelle les valeurs supérieures de la culture humaine ne sont du début à la fin que des constructions humaines, autrement dit, que l'homme est lui-même l'unique source ou la source la plus profonde de toute normativité.

6.4. Reste la question, plus profonde, du **fondement de cette normativité**. Quelle est sa source ? Cette question est absolument légitime, et au fond inévitable, dans une philosophie ouverte, c'est-à-dire dans une réflexion théorique qui ne veut pas se couper dogmatiquement de la condition humaine *et* de ses présuppositions. Nous devons dire simultanément qu'ici nous sommes arrivés au bout de la théorie et que toutes les réponses possibles transgresseront les limites des sciences et de la philosophie. Il en est ainsi parce que toute théorie consiste en une argumentation rigoureuse et une capacité à se communiquer, et que celles-ci *pré-sup-posent* (comme nous l'avons vu auparavant) des principes universels. La science ne peut pas poser comme question ce qu'elle présuppose comme conviction !

6.5. Notre **conclusion provisoire** doit être la suivante : La philosophie, aliénée pendant des siècles par des aspirations suprahumaines et totalitaires, ne peut être qu'un effort modeste et profondément humain. C'est pourquoi une philosophie ouverte doit être pleinement consciente de ses propres limites et ne pas se détourner *a priori* de ce qui peut-être se situe au-delà de ses limites, c'est-à-dire de ce qui est indémontrable et néanmoins s'impose à nous. Elle exige une attitude de réceptivité. Pouvons-nous appeler « foi » cette dernière ? Je n'ai pas d'objections, pourvu qu'il soit clair que cette foi n'est pas toujours conviction explicitement religieuse. Cette foi peut aussi être agnostique ou athée.

6.6. L'ouverture de la philosophie se perd dès que les limites de l'argumentation théorique sont niées de façon non-critique. Alors la philosophie se ferme. Alors elle se croit la Sagesse même. Alors commence l'idéologie. ■

(A suivre)

Bibliographie

Wilhelm Dilthey, *Die geistige Welt : Einleitung in die Philosophie des Lebens* (I), *Gesammelte Schriften V*, Stuttgart : B.G. Teubner, etc., 1968. Traduction française : *Le monde de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947.

Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, *Gesammelte Schriften VII*, Stuttgart : B.G. Teubner, etc.,

1961. Traduction française : *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris : Ed. du Cerf, 1991.

Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre : Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Gesammelte Schriften VIII*, Stuttgart : B.G. Teubner, etc., 1960. Traduction française : *Théorie des conceptions du monde : Essai d'une philosophie de la philosophie*, Paris : P.U.F., 1946.

Eduard Spranger, *Lebensformen : Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1925.

Sources secondaires

Herman Dooyeweerd, « La sécularisation de la science », *La Revue Réformée*, 17/18, 1954, pp. 138-157.

Jacob Klapwijk, « On worldviews and philosophy », in *Stained Glass : Worldviews and Social Science*, eds. Paul A. Marshall, Sander Griffioen, Richard J. Mouw. Lanham/New York : University Press of America, 1989, pp. 41-55.

Theodore Plantinga, *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*, Toronto, University of Toronto Press, 1980.