

# DILTHEY ET LE PROBLÈME DE LA MÉTAPHYSIQUE

Jean-Christophe Anderson

Thèse présentée à la  
Faculté des études supérieures et postdoctorales  
en vue de l'obtention du grade Maître ès arts (M.A.) en philosophie



uOttawa

Département de philosophie  
Faculté des Arts  
Université d'Ottawa

© Jean-Christophe Anderson, Ottawa, Canada, 2020

## RÉSUMÉ

La récurrence avec laquelle Wilhelm Dilthey visite les thèmes et les problèmes de la métaphysique dans ses principaux écrits paraît de prime abord jurer avec la thèse, absolument centrale dans son œuvre, selon laquelle les procédés et les visées de la pensée métaphysique appartiennent à une époque définitivement révolue. Le présent travail vise simultanément à explorer l'ambiguïté qui caractérise le traitement diltheyen de la philosophie métaphysique et à montrer que cette ambiguïté est inséparable du sens général de la « philosophie de la vie » esquissée par Dilthey, laquelle est trop souvent réduite à une simple épistémologie du monde de l'esprit. Afin de mener à bien cette démonstration, nous nous proposons d'abord de resituer les méditations de Dilthey au sein de la crise globale que traverse la philosophie allemande dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Nous cherchons ensuite à reconstituer l'argumentaire par lequel Dilthey, dans la « phénoménologie de la métaphysique » qu'il compose pour son *Introduction aux sciences de l'esprit* (1883), cherche à enrayer toute forme de résurgence métaphysique. Nous tâchons pour finir de montrer que ce texte largement négligé par les interprètes constitue la matrice implicite de la doctrine tardive des « visions du monde » (1907-1911). En relisant ces écrits à l'aune du « problème de la métaphysique », nous souhaitons contribuer à la redécouverte de leurs horizons propres, et exposer du même coup l'une des tensions les plus fondamentales de la philosophie diltheyenne.

## REMERCIEMENTS

Ma dette à l'égard de mon directeur de recherche, M. Daniel Tanguay, excède le cadre du présent mémoire. Il m'importe donc de lui faire ici part de mes premiers remerciements. Il me faut aussi bien sûr remercier mon frère, Thomas, mes amis, Alexandre, Thomas et Sophie, ainsi que mon soutien le plus précieux, Alessandra. Merci enfin à mes parents, pour leur confiance.

Cette recherche a été financée par le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH), le Fonds de Recherche du Québec – Société et Culture (FRQSC), le Régime de bourses d'études supérieures de l'Ontario (BESO) et l'Université d'Ottawa.



Conseil de recherches en  
sciences humaines du Canada

Social Sciences and Humanities  
Research Council of Canada

Canada

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Introduction</b>	1
<b>I. Dilthey au sein de la crise de la philosophie</b>	11
La situation de la métaphysique dans la crise de la philosophie allemande	12
Les soucis de Dilthey au sein de la crise de la philosophie : le monde de l'esprit	24
Les soucis de Dilthey au sein de la crise de la philosophie : vie et métaphysique	32
<b>II. La « phénoménologie » de la métaphysique</b>	52
Le statut de la phénoménologie de la métaphysique	53
Les trois temps de la phénoménologie de la métaphysique	62
1. La métaphysique des Anciens	63
2. La métaphysique médiévale	78
3. La science moderne et la décomposition de l'attitude métaphysique	87
<b>III. Autoréflexion et conscience métaphysique</b>	94
La permanence de la conscience métaphysique	100
Vie et vision du monde	108
La philosophie de la philosophie comme esquisse de réponse au problème de la métaphysique	116
<b>Conclusion</b>	126
<b>Bibliographie</b>	138

## LISTE D'ABRÉVIATIONS POUR LES OUVRAGES ET TRADUCTIONS CITÉES

### Textes allemands

- BW *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg*  
GS I – XXVI *Gesammelte Schriften*  
JD *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852-1870*

### Traductions françaises dans les années 1940 (suivant les GS) :

- F1 *Introduction à l'étude des sciences humaines*  
F5 *Le monde de l'esprit (Tome 1)*  
F6 *Le monde de l'esprit (Tome 2)*  
F8 *Théorie des conceptions du monde. Essai d'une philosophie de la philosophie*

### Traductions françaises récentes (ne suivant pas les GS) :

- O1 *Œuvres 1. Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*  
O3 *Œuvres 3. L'édification du monde de l'esprit dans les sciences de l'esprit*  
O4 *Œuvres 4. Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*  
O5 *Œuvres 5. Leibniz et Hegel*  
O7 *Œuvres 7. Écrits d'esthétique*  
VH *La vie historique. Manuscrits relatifs à une suite de l'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*

### Traductions anglaises (ne suivant pas les GS) :

- SW *Selected Works 1-6*

N.B. Nous avons choisi d'indiquer directement dans notre texte les références aux œuvres complètes de Dilthey (*Gesammelte Schriften I-XXVI*), suivies des références aux traductions françaises lorsque celles-ci étaient disponibles (par exemple : « I 1, O1 2 »). Les traductions sont les nôtres lorsque seule la référence au texte original est indiquée (par exemple : « II 2 »). Plusieurs traductions françaises ont par ailleurs dû être légèrement modifiées.

Quelques œuvres allemandes n'appartenant pas au corpus diltheyen et quelques ouvrages de littérature secondaire n'ayant à notre connaissance pas été traduits en français ont aussi demandé des traductions ponctuelles, lesquelles sont toujours identifiées en note de bas de page (« n.t. »).

*„Es ist eine herbe Sache“, sagte mein Freund,  
„auf jede Erkenntnis des letzten Zusammenhangs der Dinge zu verzichten.“*

Wilhelm Dilthey, VIII 227.

## INTRODUCTION

Dans une série de brouillons maintes fois repris et corrigés au tournant de l'année 1896, Wilhelm Dilthey suggère d'un même souffle d'interpréter sa pensée comme « une philosophie de l'autoréflexion, une philosophie de la vie » tirant parti de la disparition du « lien métaphysique » qui donnait anciennement « une cohésion au monde » (VIII 178, O1 26)<sup>1</sup>. Rangés de manière évocatrice dans une chemise intitulée « Système de ma philosophie », ces brouillons inachevés et denses, qui témoignent de la difficulté qu'éprouvait Dilthey à unifier ses propres réflexions, laissaient d'une certaine façon déjà préfigurer la réception désordonnée qui allait rapidement devenir le lot de sa pensée<sup>2</sup>. Les hésitations qui étaient les siennes ne paraissent de fait qu'avoir été amplifiées au cours du siècle dernier, à tel point qu'affirmer aujourd'hui que les dissonances et les contradictions constituent le tissu même des études diltheyennes relève plutôt du lieu commun que de l'hyperbole. La situation ne laisse pas d'étonner : ceux qui se réclament de Dilthey, ceux qui le critiquent, ou ceux qui se contentent de l'interroger, n'ont pour ainsi dire jamais affaire au « même » Dilthey, l'ambiguïté inhérente à la promotion du thème de la « vie » semblant offrir à chacun la possibilité de tirer cette entreprise dans la direction de son choix. Associée à « la totalité du monde de l'esprit<sup>3</sup> », la vie se transforme en garant de l'objectivité des sciences historiques ; comprise comme un concept opérant la transformation, dans la science, de « la relation à la chose<sup>4</sup> », elle annonce plutôt l'acuité du regard phénoménologique ; interprétée, en un sens radical, comme la pierre angulaire d'un idéalisme subjectiviste obscurcissant « délibérément la réalité objective

---

<sup>1</sup> Ces brouillons étaient destinés à Max Heinze, qui désirait intégrer un portrait de la philosophie diltheyenne dans la huitième édition du célèbre ouvrage de Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (cf. XVIII 264, F8 317).

<sup>2</sup> Pour des remarques de Dilthey au moment où il accomplissait ce travail, cf. BW 219 s. L'on peut par ailleurs se familiariser avec la difficile réception de ses idées en consultant, entre autres, Leszek Brogowski, *Dilthey. Conscience et histoire*, Paris, PUF, 1997, p. 9-23 ; Rudolf A. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 4-14 ; Michael Ermarth, *Wilhelm Dilthey. The Critique of Historical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, p. 3-12.

<sup>3</sup> Sylvie Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences de l'esprit*, Paris, PUF, 1990, p. 238.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Les conférences de Cassel – 1925*, trad. J.-C. Gens, Paris, Vrin, 2003, p. 169.

indépendante de la conscience », elle supporte encore « l'arbitraire irrationaliste<sup>5</sup> » de la philosophie contemporaine et anéantit l'idée même de philosophie. Les interférences produites par une telle diversité d'interprétations sont telles que l'on suggérerait déjà, il y a près d'une cinquantaine d'années, d'aborder la situation des études diltheyennes en parlant de manière on ne peut plus générale du « problème Dilthey<sup>6</sup> », comme s'il était impossible de spécifier ce problème sans du même coup favoriser l'un des nombreux comptes rendus de la philosophie de la vie.

Celui qui prend acte du nombre toujours croissant d'interprétations visant à dévoiler les véritables implications de la pensée diltheyenne se sent presque inévitablement contraint de reprendre à son compte cette interrogation que formulait Dilthey dans un autre contexte : « Nous sommes entourés, torturés et hantés par [...] un chaos qui, à prime abord, est des plus dissonants : vaut-il la peine d'y contribuer en ajoutant notre propre voix » (XIX 327) ? Notre réponse, qui guidera implicitement l'ensemble de la présente recherche, est, elle aussi, empruntée à Dilthey : plutôt que d'allonger la liste des interprétations qui prétendent dévoiler l'hypothétique dernier mot de la philosophie diltheyenne de la vie, il appert nécessaire, en effectuant un pas vers l'arrière, de se rapporter d'abord à « la condition préalable qui s'impose obligatoirement *derrière* ce conflit » (VIII 8, F8 8)<sup>7</sup> interprétatif. Aussi la présente étude revendique-t-elle d'emblée un statut introductif : pour faire opposition à l'écartèlement de la philosophie de Dilthey et pour éviter de participer nous-même à cet écartèlement, nous adopterons délibérément une perspective de surplomb qui, à défaut de rendre tout à fait justice à la mécanique complexe de l'œuvre à l'étude, devra nous permettre d'en préciser l'*esprit général*. Il demeure en toute hypothèse impossible de passer au crible et de juger les lectures de Dilthey tant que l'on n'a point entrepris, en amont, d'en rétablir les « horizons propres<sup>8</sup> ». Comme le résume

---

<sup>5</sup> Georg Lukács, *La destruction de la raison*, t. 2, trad. R. Girard, A. Gisselbrecht, J. Lefebvre et E. Pfrimmer, Paris, L'Arche, 1959, p. 23 s.

<sup>6</sup> M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, p. 3.

<sup>7</sup> Nous soulignons.

<sup>8</sup> Guillaume Fagniez, « Introduction », in S. Camilleri et G. Fagniez (dirs.), *Dilthey et l'histoire*, Paris, Vrin, 2016, p. 9. - Nous rejoignons ici un mouvement récent – ou au moins un « élan » – de redécouverte de la philosophie diltheyenne dans sa globalité, qui doit beaucoup, au sein du lectorat francophone, aux travaux de Guillaume Fagniez, Jean-Claude Gens et Christian Berner.

Jean-Claude Gens : « Il est [...] nécessaire de revenir au projet de Dilthey dans la mesure où c'est le sens même de sa philosophie qui fait problème<sup>9</sup> ».

Loin d'exiger que l'on rejette d'un trait les acquis de la recherche passée, un tel travail de clarification, nous l'avons dit, nous semble appeler l'examen des conditions mêmes des clivages caractérisant les études diltheyennes. Car où chercher la signification générale du projet philosophique porté par Dilthey, sinon, pour commencer, dans le lieu du désaccord opposant ces interprétations ? Tous se disputent son *héritage* et exposent des visions différentes des *potentialités* de sa philosophie : c'est donc dire que les interprètes s'entendent généralement pour faire de Dilthey une « figure de transition<sup>10</sup> », un passeur s'étant efforcé de guider la philosophie vers une nouvelle rive. L'idée qui préside à l'élaboration de ce mémoire est qu'il est nécessaire, afin de clarifier le sens général des ambitions diltheyennes, de commencer par *interroger cette transition elle-même*. En nous appuyant sur cette intuition première, notre intention est plus précisément encore de contribuer à l'éclaircissement de la philosophie de la vie en entreprenant l'examen des rapports que celle-ci entretient avec la philosophie de type *métaphysique*, c'est-à-dire avec la philosophie qui caractérise, dans les mots mêmes de Dilthey, un « état que nous avons laissé derrière nous » (I XIX, O1 150). Cet examen, s'il n'a pas pour but de rendre compte de la totalité des aspirations forgées par Dilthey, ne nous semble pas non plus destiné à éclairer les seules marges de sa pensée. Le problème de la métaphysique, de son échéance aussi bien que de sa permanence, nous paraît à vrai dire constituer l'une des *principales charnières* de la philosophie de la vie, partagée, comme le notait Otto F. Bollnow, entre son attachement à la tradition philosophique et la conscience d'appartenir à un renouvellement inédit dans l'ordre de la pensée<sup>11</sup>.

Sans doute parce que le problème de la métaphysique s'articule premièrement, dans le corpus diltheyen, autour d'une *critique* de ce genre de philosophie, la très vaste majorité des commentateurs se

---

<sup>9</sup> Jean-Claude Gens, *La pensée herméneutique de Dilthey. Entre néokantisme et phénoménologie*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, p. 31.

<sup>10</sup> R. A. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, p. 13 (n.t.).

<sup>11</sup> Cf. Otto Friedrich Bollnow, *Dilthey. Eine Einfubrung in seine Philosophie*, 4<sup>e</sup> éd., Schaffhouse, Novalis Verlag, 1980, p. 11.

considèrent dispensés d'en offrir un examen serré, la question de la possibilité d'une métaphysique scientifique étant, on le sait, le point de départ de plus ou moins tous les auteurs se réclamant de la tradition critique. Quel intérêt peut-il en effet y avoir, pour la pensée contemporaine, à revisiter des textes s'affairant à démontrer aux esprits d'une autre époque « la stérilité et l'impossibilité d'une métaphysique comme science<sup>12</sup> » ? L'abandon visiblement délibéré de ce volet pourtant considérable de la pensée diltheyenne (ne serait-ce qu'en nombre de pages) nous permet de deviner l'avis le plus répandu à ce sujet<sup>13</sup>. S'il convient généralement, aux yeux des interprètes, de se mettre à l'école de Dilthey, c'est surtout pour chercher avec lui les moyens de meubler le vide engendré par l'expulsion de la métaphysique hors du champ de la philosophie. Il faudrait, en bref, se concentrer sur les avenues *ouvertes* par l'auteur.

Rien n'indique pourtant que l'on soit ainsi autorisé à associer le problème de la métaphysique au volet strictement « négatif » de la pensée de Dilthey, alors même que l'entreprise de la philosophie de la vie – il s'agit d'un fait qu'à peu près personne ne dispute – paraît vouloir faire tenir *ensemble* l'histoire et l'avenir de la philosophie. Quiconque se donne d'ailleurs la peine de lire, sans préjuger de leur sens, les nombreuses pages que réserve Dilthey au traitement général de la métaphysique, ne peut manquer de constater que celles-ci s'enchaînent souvent de manière hésitante et ambiguë, comme si leur auteur avait voulu cerner à travers elles autre chose qu'une simple figure antagoniste permettant de définir sa propre pensée. Comme l'expliquait Raymond Aron en ouverture de sa thèse complémentaire (sans, malheureusement, aller au bout de cette idée), si Dilthey prend au sérieux les disputes qui opposent la pensée moderne à la métaphysique, c'est qu'il lui semble que la controverse est elle-même porteuse d'un sens positif :

---

<sup>12</sup> Jacques Benrubi, « Le mouvement philosophique contemporain en Allemagne », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 16, n° 6, 1908, p. 574.

<sup>13</sup> Mentionnons ces quelques exceptions notables, en langue allemande : Alfons Degener, *Dilthey und das Problem der Metaphysik*, Bonn & Köln, Röhrscheid, 1933 ; Arne Homann, *Diltheys Bruch mit der Metaphysik. Die Aufhebung der Hegelschen Philosophie im geschichtlichen Bewusstsein*, Fribourg, Alber, 1995 ; Manfred Riedel, « Wilhelm Dilthey und das Problem der Metaphysik », *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 76, 1968-69, p. 332-348.

Si toute critique se définit par la négation d'un dogmatisme antérieur, la pensée de Dilthey peut être dite essentiellement critique. À ses yeux, la métaphysique d'Aristote, de Descartes ou de l'idéalisme allemand appartient à un passé définitivement révolu. [...] Mais si la critique se définit aussi et surtout par la préparation d'une philosophie nouvelle, Dilthey mérite encore davantage d'être considéré comme un penseur critique. Car le dogmatisme auquel il s'oppose, il n'a pas eu comme Kant à le reconnaître et à le détruire en lui. Il en a, pour ainsi dire, recueilli la réfutation dans le milieu même où il vivait, dès qu'il se fut libéré de la religion de son enfance. L'œuvre de Dilthey a consisté plutôt à approfondir cette critique au point d'en dégager une manière neuve de philosopher, sinon une construction nouvelle<sup>14</sup>.

L'idée seulement esquissée par Aron, que nous nous proposons d'étayer, est que le problème de la métaphysique engage le *tout* de la philosophie diltheyenne. Nous souhaitons autrement dit montrer que la critique des anciens modes de pensée de la philosophie ne fait pas que fournir un point de départ à la philosophie de la vie, mais qu'à travers elle se joue en même temps quelque chose de fondamental concernant l'avenir de la pensée tel que l'envisageait Dilthey. L'examen de cette critique revêt ainsi une urgence spéciale sur le plan de l'exégèse : on ne pourra coordonner de manière définitive les divers pans de la philosophie de la vie qu'à partir du moment où aura été éclairée la nature des rapports qui l'unissent à la métaphysique, et ce, parce que certaines des préoccupations essentielles ayant motivé la philosophie esquissée par Dilthey se cachent précisément *dans ces rapports*.

Sur le plan philosophique, l'examen des réponses apportées par Dilthey au problème de la métaphysique permettra de surcroît d'affirmer et de faire valoir l'actualité persistante de ce problème, dont on a longtemps voulu oublier la gravité. À nos efforts interprétatifs se mêle ainsi un objectif plus général : tirer profit de la position historique particulière des écrits de Dilthey, au confluent d'un nombre important de courants philosophiques déterminants (hégélianisme, néokantisme, positivisme, herméneutique, phénoménologie, etc.), de même que de l'orientation naturelle de sa pensée, laquelle abhorrait l'esprit de rupture<sup>15</sup>, afin de prendre la pleine mesure des défis qui se posent à la philosophie lorsque celle-ci désire renoncer aux procédés de l'ancienne philosophie première *sans pourtant abandonner tout à fait la charge qui incombait à cette dernière*. Notre recherche est donc guidée par une double question :

---

<sup>14</sup> Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin, 1969, p. 23.

<sup>15</sup> Cf. par exemple VIII 226, F8 274 : « Oui, mes amis, tâchons d'atteindre la lumière, la liberté, la beauté de l'existence. Mais pas en recommençant tout le travail, et en secouant tous les vestiges du passé. »

sur quelle base Dilthey peut-il affirmer que le temps de la métaphysique est « définitivement révolu » (I XIX, O1 150), et quelles répercussions cette condamnation sans appel doit-elle avoir sur la nouvelle mission impartie à la philosophie ?

Nous n'aurons d'autre choix, afin d'apprécier dans leur profondeur réelle les réponses offertes par Dilthey, que de procéder à un travail de reconstruction, lequel consistera essentiellement à rapprocher certaines réflexions se présentant de manière éparse, dans le but de mettre en évidence l'unité d'intention derrière quelques textes souvent déconsidérés parce que lus isolément. Il ne s'agira pourtant toujours, en suivant l'injonction de son disciple Bernard Groethuysen, que d'œuvrer à titre de « collaborateur<sup>16</sup> » de Dilthey. Nous tâcherons d'extraire la systémativité de réflexions parfois partagées à des décennies d'intervalle, mais seulement dans la mesure où l'inachèvement des écrits diltheyens et le caractère flottant de leur lexique appellent eux-mêmes un tel travail. Au lieu de présupposer la parfaite cohérence de ces écrits, nous lirons donc ceux-ci comme une quête ouverte<sup>17</sup> : Dilthey avance sur un chemin principal, explore des voies parallèles, digresse allègrement, mais toujours, nous paraît-il, *en se tenant dans la question de la métaphysique*. S'il est vrai, comme on le redécouvrait récemment, que son attitude « à l'égard de la métaphysique ne laisse pas d'être ambivalente, voire obscure<sup>18</sup> », la persistance de cette ambivalence n'en demeure pas moins indéniable : entre 1883 et 1911, c'est-à-dire entre l'*Introduction aux sciences de l'esprit* et les derniers travaux relatifs à *L'Élaboration du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Dilthey n'a de cesse de se confronter à l'histoire et aux problèmes classiques de la métaphysique. La récurrence est à ce point saillante que d'aucuns ont pu à l'occasion se demander, devant ce qui peut sembler constituer une contradiction, si la philosophie diltheyenne ne payait pas « un trop lourd tribut<sup>19</sup> » à ses inspirations historiques. Notre recherche se

---

<sup>16</sup> Bernard Groethuysen, « Idée et pensée. Réflexions sur le Journal de Dilthey », *Recherches philosophiques*, n° 4, 1934, p. 371.

<sup>17</sup> Cf. V 9, O1 36 : « J'ai travaillé toute ma vie à résoudre les problèmes qui se rattachent à celui que je viens d'évoquer. Je vois le but. Si je reste en chemin, j'espère que mes jeunes compagnons de route, mes disciples, le suivront jusqu'au bout. »

<sup>18</sup> G. Fagniez, « Wilhelm Dilthey et la recherche d'un concept historique de temps », *Archives de philosophie*, vol. 77, n° 3, 2014, p. 452, n. 14.

<sup>19</sup> S. Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, p. 18.

veut moins suspicieuse : plutôt que de mettre en accusation cette évidente fascination de Dilthey pour la métaphysique, nous nous proposons de chercher à voir si, en sens contraire, cette fascination n'est pas révélatrice du sens général du projet de la philosophie de la vie.

Précisément parce qu'il nous semble que plusieurs confusions ayant marqué la réception de Dilthey procèdent d'une tendance à faire fi de certaines indications apparaissant fréquemment à la surface de son œuvre, nous adopterons encore pour consigne de n'interroger celle-ci qu'en ses propres termes. L'objectif de notre premier chapitre sera de circonscrire ces termes : la situation historique spécifique des écrits diltheyens accentuant le danger des amalgames involontaires, nous nous proposerons pour commencer de cerner, sur la toile de fond formée par les préoccupations d'une époque qui avait déjà enterré la vieille métaphysique, les enjeux spécifiques auxquels Dilthey se sentait manifestement tenu de réagir. Ce travail sera l'occasion de mettre en question le portrait particulièrement tenace l'assimilant essentiellement à un précurseur et à un réformateur dans le domaine spécifique des sciences de l'esprit. Ce tableau, sans être inexact, n'en demeure pas point incomplet, de sorte qu'il nous paraît occulter malgré lui les inquiétudes plus générales se trouvant derrière l'entreprise de fondation des sciences de l'esprit. De manière plus radicale, nous suggérerons que la volonté d'offrir à ces sciences la « conscience du caractère inébranlable de leur fondation » était en réalité alimentée par le désir, chez Dilthey, de rendre possible « une appréhension approfondie et impartiale de la vie » (XVIII 79, OI 111), c'est-à-dire de restaurer l'unité de notre expérience mise à mal à l'époque moderne. Cette hypothèse nous servira en quelque sorte de porte d'entrée dans le problème de la métaphysique : nous verrons en effet que lorsque Dilthey fait part à ses lecteurs de ses intentions philosophiques les plus fondamentales, il ne délaisse jamais tout à fait ni les thèmes de l'ancienne métaphysique ni ses termes. Notre survol des soucis auxquels désirait répondre la philosophie diltheyenne de la vie nous placera ainsi à terme devant cette idée : l'essence de cette philosophie doit au moins en partie être recherchée dans l'histoire des systèmes qui la précèdent.

En toute cohérence, nous nous efforcerons ensuite, dans notre second chapitre, de tirer au clair la façon dont Dilthey envisageait lui-même la transition historique ayant mené de la métaphysique, tombée en disgrâce au XIX<sup>e</sup> siècle, à la posture autoréflexive caractérisant sa « nouvelle » philosophie de la vie. Le travail de contextualisation fera ici place à un travail d'analyse textuelle plus circonscrit. Un écrit en particulier retiendra notre attention : le second livre de l'*Introduction aux sciences de l'esprit*, dans lequel Dilthey s'attache à discerner, à même l'histoire, les raisons derrière la suite ininterrompue des échecs de la philosophie première, des philosophes présocratiques jusqu'à l'époque moderne. Il n'existe à notre connaissance aucun examen détaillé du contenu théorique de ce long récit, qui constitue pourtant le gros de l'ouvrage de 1883 dont la valeur inaugurale est constamment mise de l'avant. Une telle lacune est difficilement justifiable : puisque Dilthey, nous le verrons, envisageait la crise qui s'abattait sur la philosophie de son époque comme la conséquence du remplacement précipité, voire improvisé, de la vieille reine des sciences, tout laisse croire que son diagnostic de la faillite historique de la métaphysique était en même temps pour lui le moyen de trouver l'inspiration nécessaire à l'établissement d'un substitut digne de cette ancienne science. Que rien, comme l'écrit encore Groethuysen, « ne lui parai[sse] arbitraire » dans la formation des systèmes d'Aristote, de Thomas d'Aquin ou de Hegel n'est autrement dit pas la simple marque d'une érudition extraordinaire. Si Dilthey insufflé une vie à ces systèmes, s'il les « comprend, pour ainsi dire, par le dedans<sup>20</sup> », c'est qu'il élabore en réalité ses propres contributions en se plaçant toujours lui-même au terme d'une longue procession de penseurs partageant ses objectifs. Cette parenté de la métaphysique passée et de la philosophie de la vie s'explique, nous le verrons, en peu de mots : la vie, l'énigme de sa cohésion, auraient toujours occupé la métaphysique sans qu'elle ne le réalise vraiment. En critiquant cette dernière, Dilthey ne fait donc toujours que préparer la promotion de sa propre démarche philosophique.

---

<sup>20</sup> B. Groethuysen, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, Paris, Librairie Stock, 1926, p. 45.

Nous constaterons en effet que plus la métaphysique s'enfonce, selon l'image de Dilthey, dans les « toiles d'araignée » (I 356, O1 305-306) de ses syllogismes abstraits, plus devient évidente la responsabilité attribuable, dans chacune de ses errances, au contenu de la vie lui-même, toujours éprouvé sous la forme d'une *totalité* concrète. La conclusion du second livre de l'*Introduction*, qui servira d'amorce à notre troisième chapitre, est que c'est le fond même de la vie qui a en vérité toujours projeté ses traits fondamentaux à l'intérieur des théories métaphysiques qu'elle inspirait, transformant ainsi progressivement le monde du philosophe en « un prodigieux et fantastique miroir où venait se refléter son propre moi » (I 405, O1 358). Nos derniers développements, dont on peut d'ores et déjà annoncer la dimension exploratoire en regard des chapitres précédents, auront pour mission d'interroger les conséquences philosophiques de cette lecture de l'histoire de la philosophie. L'adéquation qu'établit Dilthey entre vie et métaphysique ou, plus précisément, entre *la cohésion paradoxale de notre expérience* et *l'éternelle conscience métaphysique humaine*, sera placée au centre de cet interrogatoire, puisqu'elle nous semble former le cœur du « problème de la métaphysique » à l'intérieur de son œuvre. En distinguant très nettement une impossible métaphysique scientifique d'un sentiment métaphysique fondamental qui, loin d'être le simple résultat de la structure logique de la raison, caractérise le sol premier de l'expérience humaine, la pensée diltheyenne se lance en quelque sorte à elle-même un défi : il lui faut trouver le moyen de faire droit aux continuelles propensions métaphysiques humaines au sein même d'une philosophie se définissant par son rejet de la métaphysique. Ce défi, il nous appartiendra de le démontrer, est pris en charge par Dilthey dans le projet tardif d'une « philosophie de la philosophie », dont le rôle, souvent caricaturé, consiste à élucider l'unité mouvante de la vie sans pour autant céder aux excès de la métaphysique dogmatique. Notre souhait, en éclairant ce dernier volet de la réflexion de Dilthey au sujet de la métaphysique, est d'au moins tempérer les lectures faisant de la théorie des visions du monde, qui constitue le cadre général de la philosophie de la philosophie, le talon d'Achille de la philosophie de la vie. Ce qu'annoncent à notre avis ces développements datant majoritairement

de la première décennie du XX<sup>e</sup> siècle est la description toujours ouverte, et donc jamais définitive, de l'énigme fondamentale de la vie telle qu'elle peut être *vécue* par un moi sans cesse affairé à donner un sens à cette énigme. Cet exercice nous rappelle pour finir la cible la plus fondamentale de la philosophie de la vie, soit fournir, pour les questions relatives au sens et aux exigences de la vie, une réponse « plus modeste et moins dictatoriale » que celles traditionnellement offertes par « la science universelle qu'était la métaphysique » (V 371, F5 371).

La conclusion vers laquelle nous nous acheminerons ne vise pas tout à fait, on l'aura remarqué, à célébrer l'originalité (par ailleurs indéniable sous d'autres aspects) de la philosophie diltheyenne de la vie et de son traitement de la métaphysique. « Nous voulons décrire la cause de tout », écrit Dilthey dans une page qui s'applique aussi bien à ses impulsions propres qu'à celles de tout son siècle, « et ne plus nous laisser berner par des imaginations » (VIII 191, F8 240). S'il nous semble malgré tout nécessaire de rappeler l'ambition fondamentale de sa philosophie de la vie et de nous arrêter un moment sur la manière dont celle-ci se propose de remplacer la métaphysique tout en conservant une part de ses responsabilités, c'est, précisément, parce qu'il est loin d'être certain que la profondeur de l'engagement diltheyen soit d'emblée intelligible pour le lecteur d'aujourd'hui. Dilthey a pu *vivre* le problème de la métaphysique dans son urgence première ; deux siècles plus tard, nous ne pouvons l'expérimenter, au mieux, que sous la forme d'un souvenir lointain. Or notre avis est que la pensée contemporaine, pourvu qu'elle n'oublie pas les difficultés qui l'accompagnent, gagnerait à renouer avec l'idée voulant que les questions de la métaphysique forment ensemble « le plus humain de tous les problèmes » (XVIII 62, O1 93). Les analyses de Dilthey, dans lesquelles une rigueur et une intransigeance sans faille se mêlent à une rare profondeur d'âme, revêtent dans un tel contexte une valeur unique.

## CHAPITRE PREMIER

### DILTHEY AU SEIN DE LA CRISE DE LA PHILOSOPHIE

« Toute considération provient de la terre. L'homme, qui vit en elle, et qui est constamment invité par elle à s'interroger, ne vit jamais dans le transcendant » (JD 152). Cet avertissement lancé par le jeune Dilthey, dans lequel résonne toute la méfiance qu'entretenait la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle allemand à l'égard des conceptions exagérément abstraites de l'homme, oblige l'interprète de la pensée diltheyenne, pour autant qu'il se propose d'explicitier cette pensée en ses propres termes, à sonder le sol dans lequel elle s'enracine. Non pas, est-il besoin le préciser, afin de *rabattre* les élaborations diltheyennes sur leur contexte comme s'il s'agissait là d'un procédé explicatif satisfaisant, mais plutôt afin d'identifier les forces et les problèmes qui leur offrirent leurs impulsions initiales. L'exigence apparaît d'autant plus raisonnable que Dilthey, à en croire sa fille, se plaisait à répéter dans son vieil âge que tous ses travaux n'étaient « en réalité que la mise en œuvre des méditations et des plans de sa jeunesse » (JD III). Lire Dilthey de manière « non transcendante » : ce commandement traduit donc seulement la nécessité, s'il s'agit de réfléchir à partir des élans propres à l'auteur, de se familiariser d'abord avec le « capital spirituel accumulé » (V 37, O1 50) par sa génération<sup>21</sup>.

Précisons encore que l'ancrage historique particulier des écrits de Dilthey maintient *de facto* à distance le péril d'une éventuelle « réduction contextualiste » de sa philosophie. C'est que l'on aurait bien du mal, à vrai dire, à broser un tableau à la fois précis et concluant de l'époque sur laquelle il faudrait plaquer la pensée diltheyenne. Même si l'on se garde d'essayer de percer le sens du pessimisme

---

<sup>21</sup> La catégorie de la « génération » est fréquemment employée par Dilthey lui-même pour désigner un « espace de temps » qui n'est pas abstrait et qui se rattache directement à la temporalité de la vie humaine. Elle sert plus précisément à « désigner un rapport de contemporanéité entre des individus » qui « ont grandi les uns à côté des autres » et qui, pour cette raison ont éprouvé, durant leurs années d'apprentissage, « les mêmes influences directrices » (V 36-37, F5 49). Voir à ce sujet l'analyse lumineuse de G. Fagniez, dans *Comprendre l'historicité. Dilthey et Heidegger*, Paris, Hermann, 2019, p. 336-344.

*général* qui se répandait à l'époque comme un épais brouillard sur l'Allemagne et qui permettait à Dilthey de diagnostiquer « un bouleversement de la société humaine et de toutes ses notions comme on n'en avait pas vu depuis la décadence du monde gréco-romain » (VI 246, F6 249), un simple survol des multiples affrontements *philosophiques* qui durent façonner ses décennies d'apprentissage suffit à faire sentir la nature éminemment complexe et ambiguë du contexte inhérent à ses préoccupations personnelles. Mieux vaut dès lors, s'il s'agit de creuser la « terre » où put germer la philosophie diltheyenne, circonscrire et approfondir un faisceau d'interrogation précis, à partir duquel il demeure toujours possible, pour l'historien des idées, de s'acheminer progressivement vers ce que Dilthey qualifiait d'énigmatique ensemble du spéculatif, du religieux, du social et du moral. Dans l'optique où il s'agit ici de fouiller la relation ambivalente qu'entretient Dilthey avec la philosophie de type métaphysique, un point de départ s'impose de manière franche : la crise de la philosophie en tant que discours légitime, et, pour resserrer davantage notre domaine d'investigation, la situation critique qui est celle de la pensée métaphysique elle-même à la suite de l'effondrement des grands systèmes de l'idéalisme allemand.

### **La situation de la métaphysique dans la crise de la philosophie allemande**

Il serait difficile d'identifier un terme appartenant au champ lexical de la déchéance qui n'ait pas été employé, souvent avec un *pathos* assumé, afin de décrire l'ambiance qui plombait de manière générale la philosophie allemande durant les années de formation de Dilthey – né en 1833. Rudolf Haym, un ami et un allié sur le plan des idées<sup>22</sup>, exhortait par exemple en 1857 ses contemporains à reconnaître la gravité de leur situation : « La vérité, écrit-il, c'est que le règne de la philosophie se trouve en état de complète déshérence, en état de désagrégation et de ruine<sup>23</sup> ». Cinq ans plus tard, dans la préface à la seconde édition de ses *Recherches logiques*, Adolf Trendelenburg, qui exerça sur Dilthey, en tant que

---

<sup>22</sup> Les deux hommes entretenirent une correspondance soutenue entre 1861 et 1873 (publiée en 1936 dans la revue officielle de l'Académie prussienne des sciences).

<sup>23</sup> Rudolf Haym, *Hegel et son temps*, trad. P. Osmo, Paris, Gallimard, 2008, p. 68.

maître, « la plus grande influence » (V 7, O1 34), déplorait pour sa part la course à la « fausse originalité<sup>24</sup> » et la vaine soif de paradoxes de la philosophie allemande, qu’il qualifiait en outre de désunie et confuse. En s’appuyant sur les témoignages des auteurs les plus cités de l’époque, l’historien des idées Léo Freuler, plus près de nous, dépeint carrément cette période durant laquelle les philosophes « commencent à douter de leur propre discipline » comme la période du « grand discrédit de la philosophie<sup>25</sup> ». D’un point de vue philosophique, l’intervalle qui correspond aux premières décennies de la vie de Dilthey représente donc plus qu’une énième période de remise en cause du *modus operandi* de la philosophie : c’est la légitimité de la discipline elle-même qui prêle subitement à la critique.

Plusieurs facteurs peuvent naturellement être mis de l’avant afin d’expliquer l’embarras inédit qui se propage alors, mais on ne peut manquer de relever, en ce qui nous concerne, que la virulence des réactions – Schnädelbach parle d’un « dégoût universel pour la philosophie<sup>26</sup> » – reproduit pour ainsi dire « en miroir » la radicalité des prétentions d’un type de philosophie qui, de manière particulière, se voit alors couverte d’opprobre, soit la métaphysique, longtemps considérée comme la plus digne des sciences, et qui, dans un renversement complet, devient dès le début du siècle un intérêt passible d’une ignominie croissante tant dans les milieux scientifiques que philosophiques<sup>27</sup>. Si un malaise global emporte ainsi la philosophie au point d’engendrer dans les écoles une « désaffection<sup>28</sup> » doublée d’une

---

<sup>24</sup> Adolf Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 2<sup>e</sup> éd., Leipzig, S. Hirzel, 1862, p. XI (*n.l.*).

<sup>25</sup> Cf. Léo Freuler, *La crise de la philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1997, p. 7 s. - L’ouvrage de Freuler est particulièrement éclairant pour qui cherche à comprendre « l’état et l’évolution de la philosophie du XIX<sup>e</sup> siècle après la mort de Hegel » sans succomber à l’attrait des récits rétrospectifs que nous ont légués des ouvrages de philosophes comme Karl Löwith ou Georg Lukács (indiqués en bibliographie). Dans les paragraphes qui suivent, nous tentons de combiner le propos de cet ouvrage avec le portrait classique de la philosophie allemande posthégélienne brossé par Herbert Schnädelbach, mais aussi avec les résultats de nos propres enquêtes, inspirées par l’étonnante liste de noms fournis en 1866 par Friedrich Ueberweg dans son analyse de la philosophie allemande « moderne » (*History of Philosophy. From Thales to the Present Time*, trad. G. S. Morris, 4<sup>e</sup> éd., vol. 2, Londres, Hodder and Stoughton, 1874, p. 292).

<sup>26</sup> Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany 1831-1933*, trad. E. Matthews, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 8.

<sup>27</sup> Hegel ironisait déjà ainsi, en 1807 : « Penser ? Abstrait ? Sauve qui peut ! J’entends déjà s’écrier ainsi un félon acheté par l’ennemi afin de dénoncer cet essai parce qu’on y parlerait de métaphysique. Car “métaphysique”, ainsi qu’ “abstrait” et, à peu de chose près aussi, “penser”, est le mot devant lequel chacun plus ou moins fuit, comme on détale devant un pestiféré » (*Qui pense abstrait ?*, trad. A. Simhon, Paris, Hermann, 2007, p. 9).

<sup>28</sup> Jean-François Suter, *Philosophie et histoire chez Wilhelm Dilthey*, Bâle, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1960, p. 18. – Feuerbach, dont on ne peut sous-estimer l’influence sur les générations montantes, soutient par exemple en 1846 que « la véritable philosophie est la négation de la philosophie, et n’est point une philosophie (*Sämmtliche Werke I. Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums*, Leipzig, Otto Wigand, 1846, p. IX, *n.l.*).

« crise identitaire<sup>29</sup> », il semble que ce soit au moins en partie parce que sa forme la plus emblématique, celle qui lui avait pour ainsi dire toujours servi de point de mire, l'emporte avec elle dans sa chute. Tout se passant comme si le spectacle quasi grotesque d'un discours arraché au « Saint des Saints » du temple de la pensée pour être érigé en symbole de la corruption de la raison avait contribué au dévoilement de l'inquiétante fragilité gisant au cœur de la philosophie elle-même.

De nombreux témoignages des contemporains de Dilthey se complètent dans leur description de ce qui, avec une véhémence nouvelle, suscite alors le mépris. Renan note par exemple avec inquiétude qu'« un des faits les plus graves » ayant marqué la période s'échelonnant de 1830 à 1860 en Europe « est la cessation subite de toutes les grandes *spéculations* philosophiques<sup>30</sup> ». La tour de Babel de la philosophie allemande surpasse le récit biblique, ajoute le néokantien Liebmann, parce que ceux qui la construisirent « croyaient véritablement avoir accédé au ciel<sup>31</sup> ». Les propos se complètent. Une désinflation s'impose parce que ce que le péché que l'on cherche à enrayer en priorité est l'excès : la métaphysique que l'on rejette est donc aussi bien celle, déjà cassée par Kant, qui se proposait d'attribuer des prédicats déterminés à des objets transcendants, que la philosophie idéaliste postkantienne qui, que ce soit sous la forme d'une doctrine de la science, d'une philosophie de l'identité, ou d'une science de la logique, visait à unir l'être et la pensée. On regroupe alors à vrai dire ces différentes acceptions sous une même étiquette – celle de la « spéculation<sup>32</sup> » – qui permet de jeter d'un coup l'anathème sur toute entreprise semblant vouloir forcer les coutures de l'expérience pour lancer « l'esprit vers le monde de l'au-delà » (IV 440)<sup>33</sup>. L'on pourrait certes déplorer les contours estompés des critiques qui inondent les préfaces de l'époque et qui obscurcissent la spécificité des systèmes n'ayant parfois jamais réclamé le titre de spéculation métaphysique, mais l'enjeu du statut authentique de l'idéalisme allemand ne doit

---

<sup>29</sup> H. Schnädelbach, *Philosophy in Germany 1831-1933*, p. 5.

<sup>30</sup> Ernest Renan, « De la métaphysique et de son avenir », *Revue des Deux Mondes*, t. 25, 1860, p. 366 (nous soulignons).

<sup>31</sup> Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Stuttgart, Carl Schober, 1865, p. 4 (*n.t.*).

<sup>32</sup> L. Freuler va ainsi jusqu'à faire du commandement « d'antispéculation » l'impératif premier des différentes philosophies se mettant en place après 1830 en Allemagne (*La crise de la philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 93).

<sup>33</sup> Indiqué par M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, p. 52.

pas ici voiler la signification positive de l'imprécision relevée. Si maints auteurs se contentent d'une telle indétermination, c'est de toute évidence parce que le rejet de la métaphysique, dans le second temps du XIX<sup>e</sup> siècle allemand, tient au moins autant de la *réfutation* philosophique que de la *condamnation*<sup>34</sup>. Les motifs d'inculpation sont alors multiples. Cause première, être, essence, absolu, totalité, idéalisme, système, déduction, en soi : autant de termes qui, même s'ils renvoient de manière évidente à des contenus distincts, paraissent alors se recouper dans les esprits et alimenter les suspicions<sup>35</sup>.

Il n'est pas nécessaire de chercher bien loin les sources de ce bannissement catégorique de la spéculation. Plusieurs témoignages de Dilthey s'accordent en effet avec la littérature de l'époque dans l'identification des causes factuelles de ce climat « antispéculatif » : la philosophie, répète-t-on alors, peine subitement à s'orienter en raison de l'énorme nuage de poussière laissé par la chute brusque du dernier système étant parvenu à susciter l'assentiment universel. Alors qu'il effectuait ses premiers pas dans le champ de la philosophie, Dilthey voyait, se rappelle-t-il, « le monisme idéaliste de Hegel [être] battu en brèche » (V 3, O1 37) partout autour de lui. L'idée est si commune dans l'élite pensante de l'époque qu'elle fait presque figure de rengaine : pour un temps hégémonique, la philosophie encyclopédique de Hegel et les systèmes de l'idéalisme allemand lui étant associés, à tort ou à raison, ne suscitent rapidement plus, après la mort de Hegel en 1831, qu'une impression de décadence<sup>36</sup>. Et « qu'on se réjouisse ou qu'on s'afflige de ce constat », note encore Haym, force est de remarquer que « le déclin de la philosophie hégélienne », perçue par plusieurs comme le chant du cygne de la métaphysique dogmatique, fut « lié à l'*exténuation de la philosophie en général*<sup>37</sup> ». Encore en 1911, dans son célèbre article de la revue *Logos*, Husserl – avant de s'en prendre à Dilthey – identifie Hegel et sa

---

<sup>34</sup> Cf. R. Haym, *Hegel et son temps*, p. 70.

<sup>35</sup> Voir à ce sujet L. Freuler, *La crise de la philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 87-110.

<sup>36</sup> Lange parle ainsi de manière emphatique de la « fracture de l'idéalisme allemand » en renvoyant à la décennie 1830 (*Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, t. 2, trad. B. Pommerol, Paris, Schleicher Frères, 1911, p. 97, trad. modifiée).

<sup>37</sup> R. Haym, *Hegel et son temps*, p. 69. – L. Freuler et H. Schnädelbach endossent des thèses similaires (cf. 90 ; 8).

métaphysique comme l'une des principales sources de l'affaiblissement et de la corruption de la philosophie comme science rigoureuse<sup>38</sup> ; certes non pas afin de renouer avec une hypothétique authentique métaphysique, mais pour faire remarquer que la hauteur des prétentions hégéliennes conjuguée à leur caractère inabouti avait d'une certaine manière mené la philosophie à l'état d'errance qui était encore le sien au début du nouveau siècle.

D'un point de vue théorique, bien entendu, la rupture de la philosophie avec les prétentions scientifiques classiques de la métaphysique est en réalité déjà consommée chez Kant, voire dans l'empirisme dont il s'inspire, et Hegel lui-même concevait son projet comme radicalement distinct d'une métaphysique d'entendement sclérosée<sup>39</sup>. Il n'empêche qu'au regard de l'opinion générale, c'est bel et bien l'idéalisme spéculatif de Hegel et de ses contemporains qui, en raison de ses « prétentions à la vérité définitive » (IV 254) et de sa domination, tant *académique* que *politique*, marque le véritable terme de la recherche métaphysique (ou pour les plus radicaux : de la philosophie tout court). Il faut insister sur ce dernier point : si l'agonie de la métaphysique est perçue de manière particulièrement aiguë dans les années où Dilthey fait ses premières armes en philosophie, c'est parce que se couplent à des motifs proprement critiques (comme dans le néokantisme et chez les hégéliens dits « de gauche ») des considérations qui, sur le plan des idées, apparaissent forcément contingentes. La déroute de la philosophie se rattache à la déroute de la métaphysique, qui se rattache elle-même à la déroute de l'école hégélienne qui, pour finir, paraît en partie découler d'un règlement de comptes. L'on administrerait à l'idéalisme hégélien, en clair, sa propre médecine. Dans la dernière décennie de sa période berlinoise, nous dit Dilthey, Hegel régnait sur la philosophie « comme un dictateur », suivi par une horde de disciples commentant son système à la manière de l'ancienne scolastique : « Il n'y avait que des disciples

---

<sup>38</sup> Edmund Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M. de Launay, Paris, PUF, 1989, p. 16.

<sup>39</sup> Hegel reconnaissait en effet que l'« ancienne métaphysique » avait, depuis Kant, « disparu de la liste des sciences » (*Science de la logique I* [1812], trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Éditions Kimé, 2006, p. 3).

et des opposants. Il n'y avait qu'un empereur, qui condamnait toute opposition à sa doctrine dans un isolement fier et solitaire, et ses ennemis » (IV 254-255). Haym renchérit :

Un grand nombre de nos contemporains ont encore en mémoire, je pense, le temps où la science tout entière s'alimentait à la table bien garnie de la sagesse hégélienne, où toutes les Facultés faisaient antichambre à la porte de la Faculté de Philosophie pour s'approprier au moins quelque chose de la majesté du regard pénétrant de l'Absolu et de la flexibilité tout-terrain de la célèbre dialectique, où l'on était soit un hégélien, soit un barbare et un idiot, un demeuré et un méprisable empiriste [...]<sup>40</sup>.

Il était prévisible qu'une telle cristallisation de l'opposition entre, d'un côté, une école hégélienne aux tendances « propagandistes<sup>41</sup> », et de l'autre, toute doctrine philosophique ou scientifique refusant de se plier aux exigences du système absolu, donne lieu à un renversement tout aussi binaire. Animés par le sentiment que la dialectique avait porté maints esprits prometteurs, comme le dira un élève de Schelling, « à désapprendre ce qu'est un raisonnement correct<sup>42</sup> », inspirés par l'impression d'avoir été dupés par le vocabulaire abscons et mystificateur de l'absolu, nombre d'auteurs qui avaient été mis au ban du régime hégélien retournèrent contre ce dernier la critique que Hegel avait développée de la logique le précédant : formelles, rigides, hermétiques, les articulations de la philosophie hégélienne furent comparées aux « os sans vie d'un squelette, qui plus est jetés pêle-mêle et en désordre<sup>43</sup> ».

L'on s'empressait d'autant plus de s'éloigner de la spéculation métaphysique que se joignait à la succession déroutante des systèmes idéalistes qui prétendaient sceller le sort de la philosophie le spectacle des luttes intestines au sein même de l'école hégélienne des années 1840-1850<sup>44</sup>. L'impression qui en résultait était celle d'un écart irrémédiable entre les buts et les moyens de la pensée spéculative. L'effervescence philosophique première céda ainsi le pas à un discrédit général : à mesure que les

---

<sup>40</sup> R. Haym, *Hegel et son temps*, p. 68.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 526.

<sup>42</sup> Gustav Fechner, *Über die Seelenfrage: ein Gang durch die sichtbare Welt, um die Unsichtbare zu finden*, 2<sup>e</sup> éd., Hambourg et Leipzig, Verlag Leopold Boss, 1907 [1861], p. 45, (*n.t.*, indiqué par F. Ueberweg, *History of Philosophy* p. 321).

<sup>43</sup> G. W. F. Hegel, *Science de la logique I* [1832], trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Éditions Kimé, 2007, p. 4 ; cf. F. A. Lange, *Histoire du matérialisme*, t. 2. p. 97.

<sup>44</sup> Le problème était au demeurant bien connu dans l'école hégélienne elle-même. En 1860, dans la première édition du journal de la Société berlinoise de philosophie édité par l'hégélien « de gauche » Michelet, on lit ainsi, dès le premier article : « De tous les systèmes philosophiques des temps modernes, il n'en est aucun dans lequel la division en sectes et en partis, et les querelles internes saillissent de manière aussi ostensible que dans l'école hégélienne [...] » (Marcus Jacob Monrad, « Ueber die gegenwärtige Stellung und Aufgabe der Hegel'schen Philosophie », *Der Gedanke, Organ der philosophischen Gesellschaft in Berlin*, vol. 1, p. 11, *n.t.*).

disciples s'efforçaient de préciser la signification de certains points litigieux du système, se formaient à l'extérieur de ce cercle l'idée qu'en maintes instances, Hegel s'était contenté de recouvrir ses préjugés du vernis trompeur de l'absolu. Car comment, autrement, aurait-il été possible pour ses disciples d'écarteler ainsi son système ? Et puisque l'attrait et l'ascendant de la philosophie hégélienne étaient en bonne partie suspendus à la prétention de constituer le système ultime de la philosophie, lorsque ce système se retrouva au centre de querelles scolastiques, le réflexe de plusieurs esprits lassés de l'empire hégélien fut de quitter ses rangs plutôt que d'œuvrer à sa réélaboration<sup>45</sup>. La déception était à la mesure des promesses rompues ; l'aspiration vers le dévoilement du sujet du monde, la spéculation, ampoulée ou non, au sujet des causes premières de la réalité et, plus généralement, les discours prétendant s'élever « par-delà la nature », tombèrent en disgrâce. La métaphysique, défunte reine des sciences, était définitivement dépouillée de toute valeur comme savoir, et les âmes les plus charitables tentaient au mieux, comme chez Lange, de sauver le monde intelligible en le reconduisant au domaine de la poésie<sup>46</sup>, troquant ainsi son habituelle couronne de fleurs pour « une auréole sidérale<sup>47</sup> ».

Cette déchéance de la métaphysique, accélérée par des disputes internes, prend en même temps des allures de soulèvement populaire, sinon de régicide : la première des sciences est singulièrement contestée et dans une large mesure renversée par les sciences particulières – essentiellement alors les sciences naturelles – qu'elle croyait devoir régir, et qui, à partir des années 1830-1840, connaissent un essor sans précédent en Allemagne. Le malaise qui traverse la philosophie lors des premières décennies de la vie de Dilthey, dont nous avons dit qu'il était en partie reductible au discrédit de la métaphysique, n'est donc pas dû uniquement, ni même principalement, aux disputes de quelques

---

<sup>45</sup> Ceci ne revient pas à dire que la philosophie hégélienne ne continua pas d'exercer une influence importante sur des penseurs qui, rétrospectivement, sont devenus des figures incontournables de l'histoire de la philosophie des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. Mais dans la mesure où nous cherchons à restituer l'atmosphère philosophique dans laquelle la pensée de Dilthey prit d'abord forme, il faut ici au moins tempérer les lectures qui voient par exemple dans la querelle opposant les hégéliens de gauche et de droite le fil d'Ariane d'un XIX<sup>e</sup> siècle dont les deux principaux moments seraient Hegel et Marx. L'épais volume des œuvres complètes de Dilthey qui est consacré à Hegel et à la philosophie allemande de son siècle (*GS IV*) ne contient d'ailleurs qu'une seule mention – accessoire – de Marx.

<sup>46</sup> F.-A. Lange, *Histoire du matérialisme*, t. 2, p. 72. – Dilthey commente et critique cette position en IV 497.

<sup>47</sup> Alfred Fouillée, *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, Paris, Felix Alcant, 1889 p. VII.

dissidents particulièrement influents. Le refrain de l'époque, en dehors des cercles idéalistes, exprime surtout l'idée que le temps est venu « pour une bonne fois [de] prendre les choses telles qu'elles sont<sup>48</sup> », c'est-à-dire sans les coincer à l'intérieur d'un quelconque carcan abstrait. Il est devenu urgent, pense-t-on, de laisser le devant de la scène aux nouvelles forces capables de donner vie à une matière trop longtemps demeurée inerte. Face à la rapidité et à la diversité des nouveaux succès de la science expérimentale qui investit alors avec une efficacité incontestable les champs de la physique, de la physiologie, de biologie et de la psychologie, la philosophie spéculative, dont la manifestation la plus scandaleuse prend pour beaucoup le nom de *Naturphilosophie*<sup>49</sup>, paraît de plus en plus inepte et stérile. Lorsque Paul Janet constate avec étonnement en 1864 que, chez ses voisins, « [l]es sciences naturelles et positives ont repris le sceptre que la philosophie idéaliste avait été contrainte de céder<sup>50</sup> », il décrit ainsi moins un déplacement inconscient de l'esprit que le fruit des efforts délibérés de plusieurs scientifiques allemands. Encouragés par les travaux de pionniers comme ceux du physiologiste Johannes Müller, qui visaient à traduire les plus anciennes apories philosophiques dans les termes des sciences naturelles empiriques – travaux lus et commentés par Dilthey –, plusieurs contemporains, forts de leurs nouvelles chaires universitaires, se percevaient en effet à partir du milieu du siècle comme les acteurs d'une émancipation scientifique trop longtemps attendue. Avec l'unilatéralité dont peuvent souffrir les retours de balancier, les plus polémistes d'entre eux allèrent dans leur emportement jusqu'à se déclarer capables de « détronner les propositions sans valeur » de la métaphysique en s'enfonçant

---

<sup>48</sup> Ludwig Büchner, *Force et matière*, trad. L. F. Gamper, Paris, C. Reinwald, 1863, p. VII.

<sup>49</sup> Cf. H. Schnädelbach, *Philosophy in Germany 1831-1933*, p. 76. - Une analyse dont le but premier serait d'identifier sans reste les causes du déclin de la métaphysique prendrait aussi forcément en considération le tournant anthropologique au sein de l'école hégélienne en plus d'accorder une attention spéciale aux travaux de l'école historique allemande. Nous nous limitons ici aux effets des sciences de la nature sur l'ambiance intellectuelle du XIX<sup>e</sup> siècle allemand dans la mesure où ces sciences et leurs prolongements positivistes sont plus fréquemment commentés par Dilthey. L'on obtiendrait néanmoins un portrait plus précis et moins monolithique de l'époque en consultant le tome IV des *GS*, qui rassemble des textes du *Nachlass* portant sur différents pans de la philosophie allemande du XIX<sup>e</sup> siècle, de même que les tomes XV, XVI et XVII, qui contiennent une quantité quasi invraisemblable de recensions d'ouvrages – même pour un homme dont l'objectif avoué était « de vivre et de mourir parmi les livres » (JD 225).

<sup>50</sup> Paul Janet, *Le matérialisme contemporain en Allemagne. Examen du système du docteur Büchner*, Paris, Germer Baillière, 1864, p. 10.

méthodiquement dans les lois de la matière et du mouvement, avec pour seules armes une « balance », une « machine pneumatique » et un « microscope<sup>51</sup> ».

Que cette passation rapide des pouvoirs ait été orchestrée de l'extérieur, par les sciences naturelles et non par la philosophie elle-même, eut pour conséquence normale de jeter la philosophie dans un état de confusion quant à ses modalités propres et quant à la manière dont elle pouvait alors se renouveler. Le fait est que le « dépassement empirique » de la métaphysique ne prenait alors point la forme d'un « surmontement » qui aurait combiné continuité et rupture et qui aurait de ce fait assigné un rôle heureux et précis à l'ancienne philosophie dans l'économie du savoir émergent. Schnädelbach affirme plutôt que les systèmes de l'idéalisme furent de manière générale oubliés, et non remplacés, laissant par là entendre que la majorité des scientifiques, vers le milieu du siècle, ne ressentaient même plus la nécessité de prendre position face aux vieilles tâches de la philosophie<sup>52</sup>. Pour demeurer vivante, c'était conséquemment à la philosophie elle-même, notait Dilthey dans un texte de jeunesse, qu'il revenait de se demander « quel domaine lui rest[ait] en propre après toutes les limitations qu'[avait] subies son territoire, à la suite des dernières guerres de frontières avec les sciences positives » (V 48, O1 61).

La possibilité ou la nécessité de renverser la vapeur apparaissant de plus en plus ténues, la philosophie qui refusait la reddition complète dut par conséquent chercher à s'accorder d'une manière ou d'une autre à ses nouvelles rivales et à conclure un armistice avec elles. Le motif dominant de ces tentatives d'accommodements consistait alors à décharger la philosophie de son rôle de direction en promouvant avec contrition le sobre « esprit des sciences de la nature ». C'est ainsi qu'en 1859, Dilthey note que l'une des marques distinctives de son époque est « l'interpénétration des sciences empiriques

---

<sup>51</sup> Jacob Moleschott, *La circulation de la vie*, t. 1, trad. E. Cazelles, Paris, Germer Baillière, 1866, p. x. – Outre Moleschott, les deux autres principaux représentants de la mouvance matérialiste dite « vulgaire », qui exerça une impression indéniable sur la génération de Dilthey, sont Ludwig Büchner et Karl Vogt. Au sujet de l'image du « retour du balancier » opposant les sciences empiriques à la philosophie de la nature hégélienne, cf. Hans-Georg Gadamer, *Reason in the Age of Science*, trad. F. G. Lawrence, Cambridge, MIT Press, 1983, p. 25 ; L. Freuler, *La crise de la philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 44 ; et P. Janet, *Le matérialisme contemporain en Allemagne*, p. 11.

<sup>52</sup> H. Schnädelbach, *Philosophy in Germany 1831-1933*, p. 8.

et de la philosophie » (JD 81)<sup>53</sup>. La philosophie répondait en somme aux « guerres de frontières » en tentant de faire passer à l'avant-plan non plus son primat sur les sciences positives, mais bien sa compatibilité, voire dans certains cas son identité<sup>54</sup>. Il est sans doute vrai que dans la majeure partie de leur histoire, la philosophie et science ne faisaient qu'une, mais ce fait ne doit pas ici cacher la nouveauté de la situation : la philosophie acceptait alors de se penser à partir d'un ensemble de propositions et d'une méthode s'étant *de facto* détachées d'elle. Cette nouvelle posture trahit tout le scepticisme de l'époque envers les anciennes prétentions de la raison : par prévention, la philosophie consent alors à s'en tenir au *positif*, c'est-à-dire, comme le précisera Heidegger lors d'un cours dédié à Dilthey, à la réalité comprise comme l'ensemble des faits « nombrables, pondérables et mesurables<sup>55</sup> ». Ainsi croyait-elle pouvoir conjurer les chimères appartenant à son histoire.

Avant de correspondre aux postulats épistémologiques d'un seul auteur ou à une conception du devenir intellectuel de l'humanité, il semble donc que le positivisme dominant à l'époque de Dilthey, duquel il avoue s'être parfois senti « proche » (V 4, O1 39), soit à comprendre comme « l'exemple le plus éminent d'une méthode amétaphysique » (V 403, F5 402) hostile aux mystères de la spéculation et faisant du monde donné sa seule priorité. Sous sa forme la plus simplifiée, cette posture donnait lieu, en science, à une promotion exacerbée de l'observation empirique et de l'induction, tandis qu'elle menait, en philosophie, à l'élection de ces exigences scientifiques comme critères de la connaissance *tout court* (V 412, F5 411). Alors que l'esprit philosophique cherchait auparavant à « guider la vie » en s'appuyant sur « les grands systèmes métaphysiques », remarque Dilthey au tout début de son parcours philosophique, il le fait désormais par l'entremise des acquis « de la recherche positive » (XXIII 153)<sup>56</sup>. C'est précisément ce qui explique à ses yeux le succès de la philosophie positiviste d'un Comte, d'un

---

<sup>53</sup> Ce constat ne sera jamais contredit dans les décennies suivantes. À la fin de sa vie, Dilthey ira même jusqu'à affirmer que « l'esprit scientifique [a] étendu sa domination sur toute la terre » (VIII 198, F8 244).

<sup>54</sup> Voir H. Schnädelbach, *Philosophy in Germany 1831-1933*, p. 93-100.

<sup>55</sup> Martin Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006, p. 36.

<sup>56</sup> Texte indiqué par M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, p. 62.

Mill et, plus tard, d'un Mach : elle « applique partout l'étalon de la validité universelle » (V 412, F5 411) qui caractérise les sciences du monde extérieur, de l'épistémologie à la morale.

Que les recherches diltheyennes aient elles-mêmes été inspirées par l'esprit du positivisme est un fait qu'on ne saurait remettre en question. *L'Introduction aux sciences de l'esprit* de 1883 se place même sous l'autorité quelque peu surprenante de ces mots du physiologiste Hermann von Helmholtz : « Au reste, la réalité s'est jusqu'ici toujours dévoilée à la science, poursuivant fidèlement la recherche de ses lois, sous des traits plus sublimes et plus riches que ceux que savaient dépeindre les efforts les plus extrêmes de l'imagination mythique et de la spéculation métaphysique<sup>57</sup> ». Il n'empêche qu'en regard de l'enthousiasme général que pouvait susciter l'importation du modèle positiviste des sciences de la nature dans le champ de la philosophie, Dilthey fait bien davantage figure d'opposant que de prosélyte. Pour contrer le « monotone et lassant cliquetis des mots “inductions” et “déductions” [...] venant des pays voisins » (I 108-109, O1 270), il en appelle notamment au plaidoyer du physiologiste Emil du Bois-Reymond qui, en 1873, devant l'*Association allemande des naturalistes et physiciens*, avait suscité la controverse en invitant ses homologues à reconnaître l'incapacité de la science à surmonter la dimension « illusoire » de ses concepts de même qu'à expliquer « l'activité intellectuelle dans toutes ses modifications<sup>58</sup> ». Si Dilthey reconnaissait donc un certain mérite à la valorisation positiviste de l'expérience, il n'hésitait simultanément pas à qualifier ce point de vue de « médiocre et vulgaire » (I XVI, O1 147) lorsque celui-ci se montrait incapable de voir les limites de l'empirisme le sous-tendant et, dans la plus profonde ignorance de sa véritable portée épistémologique, se proposait de résoudre les questions les plus urgentes en prenant pour principe une « expérience mutilée », inapte à maintenir un homme en vie, « fût-ce un seul jour » (VIII 171, F8 217). Ce jugement s'exprime en toute clarté dans l'un de ses derniers textes, où il constate avec une pointe d'affliction qu'en dépit du progrès rapide

---

<sup>57</sup> Hermann von Helmholtz, *Die Tatsachen in der Wahrnehmung*, in *Vorträge und Reden*, vol. 2, Brunswick, Vieweg, 1896, p. 245 s (trad. tirée de O1 153).

<sup>58</sup> Emil du Bois-Reymond, *Les bornes de la philosophie naturelle*, trad. Moignon, in *La foi et la science, explosion de la libre pensée*, Paris, Librairie des Mondes, 1874, p. 130.

des sciences, son époque se retrouve plus dépourvue que n'importe quelle autre devant les questions les plus importantes pour l'homme, notamment celle de la valeur de l'existence (VIII 197, F8 243).

S'il faut, dans notre cas, extraire un fait saillant dans la situation de la philosophie durant les années de gestation de la pensée diltheyenne, c'est-à-dire durant les décennies couvrant le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, il s'agit bien, en fin de compte, de cette « lutte que le positivisme engage contre l'idéalisme » et qui, aux dires de Dilthey, « empl[is]sait de son bruit » le siècle en entier (VIII 131, F8 166). Deux pôles se cristallisent sous le regard attentif de sa génération pour finalement représenter les deux écueils majeurs entre lesquels la philosophie doit désormais parvenir à naviguer : s'il importe de consciemment se tenir à distance de la spéculation métaphysique honnie, l'on réalise par ailleurs l'importance de ne point concéder sans résistance un territoire illimité aux sciences positives, donc aux sciences de la nature. Partagée entre la méfiance et l'enthousiasme, incapable de se définir elle-même de manière univoque en face des grands systèmes qui faisaient auparavant sa gloire et du « monisme méthodologique réducteur<sup>59</sup> » qui caractérisait le positivisme à la mode, la philosophie « du présent » était suffisamment désemparée, vers le milieu du siècle, pour que Dilthey décrive laconiquement son mouvement de fond comme un mouvement d'« anarchie de la pensée » (VIII 198, F8 244).

En dépit d'un certain pessimisme surgissant ici et là dans son œuvre, il est néanmoins généralement admis que Dilthey a consacré la majorité de ses écrits, sinon l'entièreté de ceux-ci, à l'élaboration d'une voie de sortie à la crise générale de la science de même qu'à la préparation d'un « renouvellement [des] énergies et de [l']activité » (VIII 179, O1 26) philosophiques. À l'aube de ses quarante ans, il confiait ainsi à sa mère : « La grande crise des sciences et de la culture européenne dans laquelle nous vivons me saisit de manière si profonde et si complète que le désir d'être utile en celle-ci est venu à bout en moi toute ambition personnelle et extérieure » (JD VII). Et pourtant, il n'est pas du

---

<sup>59</sup> Denis Thouard, « Dilthey et la naissance de l'herméneutique en 1900 », in F. Worms (dir.), *Le moment 1900 en philosophie*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 169, n. 1

tout controversé d'affirmer en même temps que la matière première de sa philosophie ne se trouve pas *devant* elle, dans un espace entièrement nouveau que personne n'aurait exploré, mais plutôt *derrière* elle, dans le champ infini de l'histoire<sup>60</sup>. Dilthey, assurément, multiplie les ébauches et les esquisses, mais celles-ci témoignent toutes d'un même refus : celui d'adopter une attitude de rupture face au patrimoine intellectuel de l'humanité. Cet aspect de sa pensée doit maintenant retenir notre attention. Car si nous avons raison d'affirmer que l'un des événements qui, sur le plan philosophique, marquèrent le plus fortement la génération de Dilthey est l'écroulement des systèmes de la métaphysique qu'un certain positivisme hégémonique mettait volontiers au ban de l'histoire, alors il paraît raisonnable de suggérer qu'un examen du rapport ambigu que l'œuvre diltheyenne entretient avec cette philosophie particulière peut fournir de précieuses indications quant à la signification générale des efforts déployés dans cette œuvre. Afin d'être étayée, cette thèse appelle néanmoins une démarche prudente et méthodique. Si nous croyons pouvoir démontrer l'importance du thème de la métaphysique chez Dilthey, ce n'est jamais qu'en gardant en tête l'orientation générale de sa philosophie. Pour interpréter le dialogue qu'il noue avec l'histoire de la métaphysique, il est autrement dit indispensable de montrer comment ce dialogue se rattache à l'ensemble des démarches entreprises par l'auteur. Ce sont ces dernières qu'il nous faut maintenant examiner.

### **Les soucis de Dilthey au sein de la crise de la philosophie : le monde de l'esprit**

Qu'une sourde inquiétude attribuable aux ennuis nouveaux de la philosophie constitue l'une des prémisses majeures des écrits Dilthey constitue un fait incontestable, qu'il importe de souligner pour autant que l'on n'omette point de rappeler que la résignation était en même temps tout à fait étrangère à la personnalité de l'auteur. Avec une fougue qui s'estompera quelque peu avec l'âge, Dilthey invitait par exemple sa génération, dès 1866, à se déprendre des rets qu'avait malgré elle tissés la génération

---

<sup>60</sup> Rappelons que Dilthey, en plus d'avoir participé à l'édition des œuvres de Kant et de Hegel, insistait sur la nécessité de créer des institutions spécialisées devant servir à préserver les manuscrits laissés par les grands auteurs. Voir à ce propos : IV 555-575.

précédente : « Nous ne sommes d'aucune manière, comme on aimerait nous le faire croire, les épigones de cette grande époque. Nos yeux sont bien plutôt tournés en direction du futur [...] » (XI 195). S'il fallait admettre que Dilthey envisageait l'avenir dans un rapport de pure et simple opposition avec le passé, une telle orientation du regard, qui témoigne déjà d'une ferme croyance en un nécessaire progrès de l'esprit, pourrait sans doute priver de son poids, dans l'œuvre diltheyenne, le thème de la métaphysique – une forme de philosophie qu'il qualifiait précisément de « périmée » (I 384, O1 334). Mais de telles propositions générales, il faut bien l'admettre, font surtout office de slogan, et quiconque s'attache à en approfondir patiemment le contenu ne peut manquer de découvrir un tableau beaucoup plus nuancé. Les principaux motifs de l'entreprise diltheyenne, il s'agit là d'un truisme, laissent plutôt transparaître, en sens inverse, une inclination pour la méditation historique. Leur examen nous ramène à vrai dire, comme de fil en aiguille, dans l'espace constitué par les plus profondes intuitions de la philosophie *passée*, de la *prima philosophia*.

L'idée la plus répandue au sujet des préoccupations de Dilthey au sein du *Kampfplatz* de son époque, qui est loin d'être irrecevable, indique déjà clairement l'orientation de sa pensée : elle consiste à affirmer que l'intention principale de ses multiples écrits était de garantir la *préservation* du « monde de l'esprit », qui était autrefois intégré à l'édifice de la métaphysique et qui se retrouvait de ce fait sans défense face aux prétentions nouvelles des sciences de la nature. Le dessein de Dilthey aurait été non pas de disjoindre métaphysiquement, ni même épistémologiquement<sup>61</sup>, un faisceau de faits spirituels et un faisceau de faits naturels, mais seulement de forcer la reconnaissance, d'un point de vue *phénoménal* (ou *transcendantal*)<sup>62</sup>, de l'existence d'un « règne spécifique d'expériences » se constituant d'une manière

---

<sup>61</sup> Au sens où ce que distinguerait le spirituel du naturel serait, comme le veut l'idée reçue (et erronée) de la distinction diltheyenne, que le premier ne se prête *qu'à* la compréhension tandis que le second ne se prête *qu'à* l'explication (cf. I 5-7, O1 158-159).

<sup>62</sup> Le premier terme est notamment employé par Servanne Jollivet (*L'historisme en question. Généalogie, débats et réceptions 1800-1930*, Paris, Honoré Champion, 2013, p. 13), le second par Sylvie Mesure (*Dilthey et la fondation des sciences de l'esprit*, p. 95-96). Bien que ceux-ci ne soient pas absolument synonymiques, ils renvoient manifestement à une même idée, et il serait par conséquent contre-productif de mettre ici en scène un débat d'interprètes. « Le moi et la réalité objective sont, pour Dilthey, l'un et l'autre intérieurs à la conscience » (V 132, F5 138), et la distinction nature-esprit n'est que la déclinaison de la distinction plus primordiale entre « soi et autre chose » que Dilthey rattache à l'expérience répétée de la résistance comprise comme « freinage de l'intention » (V 104, F5 109).

propre dans l'histoire et trouvant aussi bien son « origine » que son « matériel » à même « l'expérience vécue interne » [*inneres Erlebnis*] (I 9, O1 161). Non pas d'opposer quant à leur essence deux types d'« objets »<sup>63</sup>, mais uniquement d'opérer une distinction réflexive, au sein de « la totalité des phénomènes conscients » (V 246, F5 252), entre les phénomènes se présentant comme « donnés isolément et de l'extérieur » (V 143, F5 149) et ces autres phénomènes qui, au sein même des objets sensibles apparaissant à la conscience, laissent apparaître, en vertu d'un processus de transposition, « quelque chose d'analogue à ce que la perception interne nous révèle en nous » (V 249, F5 255)<sup>64</sup>. Dans le contexte de la dispersion nouvelle de la philosophie, Dilthey aurait en ce sens eu pour priorité de renverser un courant de pensée enclin à « subordonner la connaissance des phénomènes spirituels à celle que l'on [avait] déjà conquise à propos de la nature » (V 54, O1 67), en œuvrant à l'élaboration d'une « philosophie des faits spirituels » (XVIII 61, O1 92) consciente de sa nécessité et de son originalité propres.

Cette interprétation s'appuie en partie sur les salves répétées de Dilthey visant les deux grandes figures du positivisme que furent Comte et Mill, auxquelles il reproche constamment d'avoir « mutilé » (V 3, O1 37-38) l'ensemble des faits spirituels en lui imposant de manière illégitime les principes (Comte) ou du moins les méthodes (Mill) des sciences destinées à appréhender le monde extérieur (XVIII 83, O1 37)<sup>65</sup>. Ancré dans une fascination pour la validité universelle qui caractérise le savoir des sciences naturelles, ce positivisme cherchait effectivement aux yeux de Dilthey à unifier le travail de la pensée par un geste ne correspondant qu'à l'envers de la démesure métaphysique : au lieu de vouloir lier le réel par le moyen de concepts, on tâchait de tout rapporter à l'expérience du monde extérieur en érigeant la donnée scientifique abstraite en mesure de toute réalité. On engendrait par le fait même,

<sup>63</sup> Cf. V 248, F5 254 : « Il n'y a pas de différence entre objets physiques et objets moraux ». Cf. aussi : VII 81, O3 33.

<sup>64</sup> Pour les distinctions que Dilthey établit entre perception externe (*äußere Wahrnehmung*), expérience externe (*äußere Erfahrung*), aperception interne (*Innewerden*), perception interne proprement dite (*innere Wahrnehmung*) et enfin expérience interne (*innere Erfahrung*), voir en priorité les premières sections de *Contribution à l'étude de l'individualité*, d'abord effacées par Dilthey puis restituées par les éditeurs des *GS* (V 242-258, F5 248-264). Voir aussi de façon complémentaire : XVIII 84, O1 117.

<sup>65</sup> Pour un exposé complet des critiques visant Comte et Mill, voir S. Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, p. 28-87.

de manière tout à fait paradoxale, une « grossière métaphysique naturaliste » forçant le domaine de l'esprit à entrer « dans un rapport nouveau de soumission » (I 107, XV ; O1 268, 146) qui reproduisait en l'inversant l'ancien rapport de soumission qu'imposait l'idéalisme non critique. Dilthey qualifie conséquemment de « soi-disant positivistes » (I 5, O1 158) ceux de ses contemporains qui laissaient leur enthousiasme pour la science agir comme un prisme filtrant toute expérience humaine : car à vrai dire, « [p]our la pensée concrète et positive », les qualités uniques du monde spirituel devraient être pour nous « les plus évidentes » (V 251, F5 257). Les jeux de la volonté dans l'histoire, à rebours du silence de la nature, nous interpellent d'une manière tout à fait distincte.

Si l'on consent toutefois volontiers à faire de la restitution de l'épaisseur propre à ce second domaine d'expérience le centre de gravité des écrits de Dilthey, c'est bien entendu avant tout parce que plusieurs de ses écrits se définissent explicitement à partir de cette intention et qu'un interprète se proposant de mettre de l'ordre dans le désordre notoire des réflexions diltheyennes ne peut manifestement pas négliger ces retours réflexifs<sup>66</sup>. Remplacer, comme on peut le lire, « les constructions de fortune » positivistes et fonder les sciences de l'esprit [*Geisteswissenschaften*] grâce à l'éclaircissement de leurs « conditions épistémologiques spécifiques et indépendantes », le tout en vue d'un développement autonome (V 56, O1 69) : tel serait selon plusieurs « le véritable *leitmotiv* de la pensée de Dilthey<sup>67</sup> ». Ce projet central, il faut encore le préciser, ne visait pas tant à inaugurer de nouvelles disciplines qu'à mettre en évidence les structures et les propositions partagées par un ensemble de sciences ayant « derrière elles une histoire déjà longue et glorieuse » (V 260, F5 266). Fonder, pour Dilthey, signifie donc avant tout sonder. Histoire, théologie, jurisprudence, littérature, politique, économie, philologie : toutes les sciences ayant pour objet non pas une nature muette, mais un monde nous étant « compréhensible de l'intérieur » en raison de l'action de la volonté s'y manifestant (I 109,

---

<sup>66</sup> Les titres de ses deux principaux ouvrages vont on ne peut plus clairement dans la même direction : *Introduction aux sciences de l'esprit. Pour fonder l'étude de la société et de l'histoire* (1883) et *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* (1910).

<sup>67</sup> S. Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, p. 93. - Pour une formulation explicite de cet objectif chez Dilthey, cf. V 11, O1 20 ; VIII 176, O1 23.

O1 270), devaient selon lui parvenir à une plus haute conscience d'elles-mêmes et dépasser leur « position de simple protestation morose » (XVIII 79, O1 111) en examinant leur origine et l'articulation spécifique de leurs vérités. Enfin sortir de l'état d'immaturation qui les rendait vulnérables devant la *naturwissenschaftliche Weltanschauung* signifiait en bref, pour les sciences de l'esprit, de clarifier leurs concepts, de rendre à leurs propositions leur évidence par le biais de l'autoréflexion, et de transformer pour finir un « agrégat » en un authentique « système » (V 148, F5 154).

En se servant de termes fréquemment employés par Dilthey lui-même, l'on réfère généralement à cette démarche d'obédience kantienne – adopter comme point de départ le double *fait* de la conscience d'une vie intérieure et du développement historique des sciences de l'esprit, pour ensuite infuser une dose de réflexivité au sein de ces dernières sciences – comme à une « critique de la raison historique »<sup>68</sup>. La formule, en raison de sa force évocatrice, oriente la plupart du temps les tentatives visant à élucider l'intention directrice des écrits de Dilthey au sein de la crise que traversent la philosophie et la métaphysique au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>69</sup>. Chercher « la nature et les conditions de la conscience historique », faire « une critique de la faculté que possède l'homme de se connaître lui-même, ainsi que la société et l'histoire, ses créations » (V 9, O1 25 ; I 116, O1 278) : le projet paraît épouser parfaitement les nouveaux réquisits imposés à la philosophie en ce qu'il reconnaît la validité des sciences empiriques émergentes tout en sauvegardant par ailleurs un champ de réflexion spécifique à la philosophie, celui de l'épistémologie du monde de l'esprit laissé en friche par la philosophie kantienne. Face au déclin de la métaphysique et devant l'aplanissement factice de l'expérience humaine résultant des tendances impérialistes des sciences de la nature, Dilthey aurait ainsi choisi de prolonger l'œuvre critique.

---

<sup>68</sup> Cf. I 116, O1 278 ; V 9, O1 35 ; VII 191, VH 17 ; V LIII ; JD 80, 120.

<sup>69</sup> Cf. Bernard Groethuysen, dans VII v, O1 10 : « [E]n définitive presque tous les volumes disponibles des *Œuvres complètes* pourraient paraître sous le titre global d'*Introduction aux sciences de l'esprit*, ou mieux de *Critique de la raison historique* ». Voir aussi R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, p. 26-27, ou plus récemment, S. Jollivet, « Dilthey et la "critique de la raison historique" ». Genèse et enjeux d'un projet inachevé », in *Dilthey et l'histoire*, p. 28.

L'évidence de cette affirmation fait néanmoins parfois oublier son ambiguïté – car il faut bien avouer que la signification du terme « critique » n'est pas toujours pleinement transparente – et son emploi en vue de résumer l'unité d'impulsion des percées philosophiques de Dilthey contribue assurément à la perpétuation d'un portrait quelque peu trop unilatéral. De même qu'une lecture sélective de la *Critique de la raison pure* axée sur l'esthétique et l'analytique transcendantales peut donner lieu à une interprétation féconde, mais inachevée, une lecture qui place l'entièreté du corpus diltheyen sous la bannière de la critique de la raison historique comme s'il s'agissait d'une lapalissade et qui, à terme, n'aboutit qu'à une analyse « centrée sur le problème de la fondation des sciences de l'esprit<sup>70</sup> », surjoue inmanquablement la dimension épistémologique de cette pensée en n'allant que très peu voir au-delà de la question des conditions de possibilité du savoir historique. En 1924, déjà, Heidegger déplorait la « déformation » et la « trivialisation » de la problématique diltheyenne avant d'expliquer ce phénomène en l'assimilant à un détournement des intentions véritables de l'auteur par la philosophie néokantienne<sup>71</sup>. Sans se prononcer sur la légitimité de ces accusations – après tout, on pourrait tout aussi bien mettre de l'avant l'hypothèse voulant que des auteurs comme Windelband, Rickert et Dilthey *partageaient* un même souci pour le contrôle épistémologique en raison d'une prise de conscience récente des impasses rattachées à la spéculation non critique<sup>72</sup> – il importe à tout le moins de reconnaître avec l'auteur d'*Être et temps*, de même qu'avec des élèves de Dilthey comme Georg Misch et Otto Friedrich Bollnow, que toute réduction épistémologique des aspirations diltheyennes se condamne elle-même à rater une part importante de l'esprit qui anime ces aspirations.

Même si un tel travail serait vraisemblablement fastidieux, l'on pourrait par exemple démontrer sans grande difficulté, en appliquant à ses propres ouvrages l'analyse « génétique » mise au point par

---

<sup>70</sup> S. Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, p. 18. – Une même tendance transparait, dans une moindre mesure, chez R. Aron, dont les travaux ont manifestement influencé S. Mesure (cf. *La philosophie critique de l'histoire*, p. 28). Voir aussi, à titre d'exemple : Paul Corset, « Wilhelm Dilthey : le pacte moderne entre épistémologie et herméneutique », in J. Greisch (dir.), *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 127-149.

<sup>71</sup> M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, p. 39.

<sup>72</sup> Cf. D. Thouard, « Dilthey et la naissance de l'herméneutique en 1900 », p. 173.

Dilthey, que le foyer dernier de ses préoccupations se trouvait en amont de la question de la fondation des sciences de l'esprit. En forçant quelque peu le trait, il serait de fait possible de suggérer que l'enjeu de la fondation des sciences de l'esprit s'inscrivait ultimement aux yeux de Dilthey dans un problème d'ordre *pratique*, lequel était garant du sens de ses réflexions épistémologiques. Une telle lecture n'aurait au demeurant rien d'anachronique. Le corrélat manifeste de l'effondrement théorique des dernières cathédrales de la philosophie première était en effet la fin de leur effectivité pratique : selon le constat même de Dilthey, l'action humaine, autrefois unifiée par différentes grandes visions du monde, se voyait à son époque privée d'une orientation définie et assujettie au pessimisme accompagnant toujours l'absence de réponses aux questions « les plus générales qui soient ». C'est en invoquant une urgence pratique, en 1887, qu'il explique ainsi son travail devant l'*Académie prussienne des sciences* : « Car les systèmes des métaphysiciens se sont écroulés, déclare-t-il, et pourtant la volonté réclame toujours à nouveau des buts stables pour la conduite de vie de l'individu » (V 11, O1 20).

De toute évidence, l'ensemble des sciences de l'esprit, envisagé comme une émanation immédiate de la vie pratique (l'art politique engendrant par exemple la théorie politique), s'imposait au moins en partie au regard de Dilthey comme l'actualisation d'une philosophie qui commençait elle aussi à « rendre l'âme » (V 44, O1 145) à la suite du bannissement de toute métaphysique englobante, à savoir la philosophie pratique, qui se trouvait par suite à la recherche d'un nouvel ancrage<sup>73</sup>. Si Dilthey emprunte d'ailleurs plusieurs chemins différents pour résoudre le problème des sciences de l'esprit à mesure qu'il en appréhende la complexité, l'espoir de voir un jour ces sciences orienter l'existence humaine, lui, ne paraît jamais avoir changé. Un étudiant inscrit à son cours de psychologie, vers la fin de la décennie 1870 à Breslau, se voyait par exemple introduit à la discipline par cette exhortation :

---

<sup>73</sup> Notons que la philosophie morale fut l'une des premières matières à retenir l'attention de Dilthey. Il soutient en 1864 à Berlin une thèse intitulée *De principiis ethices Schleiermachers*, aujourd'hui partiellement accessible en allemand. (XIV/1 339-57). La thèse d'habilitation qui suivit, publiée dans le tome VI des *GS* (1-55, F6 5-58), a quant à elle pour titre *Essai d'analyse de la conscience morale*. Au sujet de l'adéquation entre philosophie pratique et sciences de l'esprit, voir M. Riedel, « Wilhelm Dilthey und das Problem der Metaphysik », p. 341.

C'est seulement lorsque les sciences sociales auront également développé les lois en fonction desquelles se produisent les événements qu'elles étudient, que nous pourrons espérer éviter les terribles tempêtes qui s'abattent maintenant périodiquement sur le monde et dissoudre cette tonalité pessimiste généralisée (XXI 24)<sup>74</sup>.

L'idée est toujours la même lorsque Dilthey désigne, dans l'essai de 1890 qu'il consacre au problème de la réalité du monde extérieur, les « principes qui règlent l'action individuelle et sociale » comme « l'intérêt essentiel de la philosophie et même de toute science » (V 90, F 95). Autant de manières de rappeler que « la philosophie ne repose pas *seulement* sur un fondement épistémologique » (VIII 179, O1 26)<sup>75</sup>, que l'objectivité de la connaissance scientifique peut aussi n'être vue que comme une étape sur la voie menant à la « plus haute signification » (VII 138, O3 92) des sciences de l'esprit.

À moins de vouloir tourner en rond indéfiniment, l'on se gardera néanmoins d'envisager le principe de la constellation des écrits diltheyens comme un principe *ou bien* épistémologique, *ou bien* pratique, Dilthey voyant lui-même d'un bien mauvais œil le fossé qui, à son époque, tendait à « séparer de plus en plus [...] la vie et la science » (V 145, F5 152). L'essentiel, ici, est d'établir que toute esquisse du « véritable Dilthey » s'avère inmanquablement partielle dès lors qu'elle n'extrait de la pléthore d'écrits laissés par l'auteur que les efforts relatifs à la fondation des sciences de l'esprit. S'il est utile d'opposer la dimension pratique et la dimension théorique du problème des sciences de l'esprit, c'est donc en fin compte moins pour promouvoir un renversement artificiel des lectures épistémologiques de Dilthey que pour laisser voir que sa grande entreprise de fondation s'inscrivait de toute évidence à l'intérieur d'un ensemble de visées plus larges. Il ne s'agit pas de balayer ces soucis épistémologiques comme si leur récurrence était accidentelle ou superficielle, mais seulement d'insister sur la nécessité de ne point les assimiler à un point d'orgue si l'on souhaite prendre adéquatement la mesure des avenues dégagées par la philosophie diltheyenne au sein des tumultes de son siècle. Le principal problème du portrait habituel de Dilthey tient à vrai dire moins à son contenu qu'à l'horizon

---

<sup>74</sup> Texte indiqué et traduit par J.-C. Gens, dans « Une phénoménologie de la *Métaphysique*. L'inspiration aristotélicienne de la fondation diltheyenne des sciences de l'esprit », in D. Thouard (dir.), *Aristote au XIX<sup>e</sup> siècle*, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 151.

<sup>75</sup> Cf. XIX 79.

interprétatif limité qu'il engendre : il confine l'auteur à l'intérieur d'une problématique « régionale » alors que le tracé de l'œuvre diltheyenne pointe plutôt en direction des problèmes les plus généraux et les plus fondamentaux de la philosophie.

Avec l'abandon des grands systèmes de la métaphysique, le monde de l'esprit se voit bien sûr menacé, mais, on l'a trop peu souligné, menacé plus spécifiquement en tant qu'il constitue une partie distincte au sein d'un tout dont la structure était auparavant soutenue, quoiqu'imparfaitement, par ces systèmes : *le tout de l'expérience humaine*<sup>76</sup>. La raison pour laquelle il était *in fine* crucial, pour Dilthey, que les sciences de l'esprit « renoncent à leur attitude de simple réserve chagrine » est qu'il était convaincu qu'une « appréhension approfondie de la vie et du monde » (XVIII 88, O1 122), c'est-à-dire de l'ensemble des vécus de la conscience humaine, passait inévitablement par une mise en évidence des déformations introduites dans cette expérience par le positivisme dominant. L'une des idées directrices de la philosophie diltheyenne, celle qui doit dès à présent retenir notre attention, est que ce positivisme, en dépit de ses prétentions à la neutralité, exacerbait le défaut de toute philosophie passée, à savoir l'éclipse de l'articulation complexe des expériences de notre conscience – expériences que Dilthey regroupe, nous le verrons, sous la notion de « vie ».

### **Les soucis de Dilthey au sein de la crise de la philosophie : vie et métaphysique**

Un carrefour à deux voies correspondant à deux tendances réelles dans l'œuvre de Dilthey prend ainsi forme autour du problème du monde de l'esprit. En un sens, l'entreprise de fondation des sciences de l'esprit témoigne, chez Dilthey, d'une indéniable adhésion à la tendance intellectuelle dominante de son siècle, en ce qu'elle promeut le rapatriement d'anciens thèmes importants de la philosophie, comme l'histoire, l'esthétique, la morale, etc., dans le giron des sciences particulières. Dans son essence,

---

<sup>76</sup> Cf. XVIII 62, O1 93 : « Dans la mesure où l'esprit métaphysique rassemble, en une unité qui évoque la puissante harmonie d'un triple accord, les fins dernières de toute notre action et notre pensée, les vérités des sciences, les valeurs et les idéaux de notre conscience, les normes et les règles que notre volonté a créées, il confère aux personnalités dans lesquelles il s'incarne une perfection unique et sublime : le caractère, la conscience et l'intelligence, en elles, ne font qu'un [...] ».

on pourrait même dire que cette entreprise est une invitation à tenir la barre encore plus fermement : au lieu de laisser les sciences de la nature émergentes rétrocéder tacitement à la métaphysique les droits qu'elle ne mérite plus, il faudrait aller de l'avant et permettre à l'« autre moitié du *globus intellectualis* » (I 5, O1 158) de s'émanciper à son tour du joug instauré par les systèmes de la métaphysique.

Quelque chose empêche pourtant encore ces sciences de satisfaire à elles seules le souhait d'une « appréhension approfondie de la vie et du monde », et l'enthousiasme dont fait preuve Dilthey à leur égard est toujours tempéré par l'expression d'une doléance trahissant un malaise devant l'effervescence scientifique de son époque. À l'inverse de la métaphysique qui trouvait son origine « dans la *totalité* des forces de l'âme » (XIX 76)<sup>77</sup>, les propositions des diverses sciences ont pour inévitable effet, écrit-il, de dissoudre le « sentiment immédiat de notre existence indivise » (I 16, O1 170). Aucune d'elles – c'est d'ailleurs l'une des raisons de leur succès – ne s'occupe de l'ensemble duquel elle émerge. La science moderne, fondée sur le principe de la spécialisation, conquiert de nouveaux horizons en fragmentant de manière légitime l'ensemble de la réalité, mais cette fragmentation s'avère en même temps problématique aux yeux de Dilthey dans la mesure où elle favorise *ipso facto* le morcellement de l'expérience humaine qui, en droit comme en fait, précède la recherche scientifique. « Les sciences s'attachent aux aspects multiples de l'action », avance Dilthey en 1896 alors qu'il tente de résumer son système, « mais la conscience qui existe au milieu de ces rapports doit maintenir son unité parmi cette diversité » (VIII 176, O1 23). Dans cette injonction se tient tout le paradoxe de la caractérisation diltheyenne de la science moderne : grâce à elle, l'intelligence arrive à dépeindre la réalité « sous des traits plus sublimes et plus riches » que ceux que savaient dépeindre la spéculation métaphysique, et pourtant ses avancées inédites, en raison même de leur extension prodigieuse, paraissent incapables de s'arrimer parfaitement à l'expérience humaine. L'on comprend de ce fait pourquoi le monde de l'esprit au sein duquel Dilthey désirait avancer toujours plus profondément ne peut à lui seul résumer ses

---

<sup>77</sup> Nous soulignons.

préoccupations philosophiques : ce monde ne constitue, au même titre que la nature, *qu'un* monde pour la conscience, *qu'une* réalité abstraite à partir de la cohésion de l'expérience de la conscience.

Ces dernières remarques font finalement apparaître la nécessité, s'il s'agit d'éclairer au maximum les intentions diltheyennes, de retourner en deçà même de la distinction entre sciences de l'esprit et sciences de la nature. Nous ne faisons d'ailleurs en cela que suivre le mouvement de l'œuvre : en rendant patente la possibilité, pour la philosophie dominante, de défigurer l'expérience humaine, puis en constatant la nécessaire fragmentation de cette expérience dans les sciences, Dilthey se voit pour ainsi dire engagé sur une voie le destinant à poursuivre le fond dernier de *toute* expérience : « L'idée fondamentale de ma philosophie », écrit-il dans un de ses rares écrits portant explicitement sur sa philosophie, « c'est que jamais encore on n'a donné comme base de la réflexion philosophique notre expérience totale, complète, sans mutilation, et encore moins la réalité totale et complète » (VIII 171, F8 216)<sup>78</sup>. Par ces quelques mots faisant miroiter la possibilité d'une plongée dans une « expérience totale, complète, sans mutilation », et la nécessité d'en faire le fondement de la réflexion philosophique, Dilthey, nous le verrons, ne réclame rien de moins que son statut d'interlocuteur de premier plan au sein de débats dépassant largement le seul enjeu des sciences de l'esprit. De fait, les grands principes qu'il fait découler de son intuition « fondamentale » lui permettent à la fois de prendre position dans les controverses qui animent la pensée allemande du XIX<sup>e</sup> siècle, et d'entamer, à un niveau encore plus fondamental, un dialogue avec les maîtres d'œuvre des plus grands systèmes de la métaphysique passée.

Il est vrai que le nouveau point de départ de la philosophie diltheyenne la place à première vue aux antipodes de la spéculation métaphysique. Désigner délibérément la *totalité* de notre expérience comme la base de la philosophie revient en effet à faire bien plus qu'à seulement garantir un commencement tangible pour la réflexion : le geste vise ultimement à délimiter le champ de validité de la philosophie qui, comme par avance, se voit privée de tout accès à une hypothétique transcendance.

---

<sup>78</sup> Cf. aussi I 123, O1 287.

Dilthey fonde et explicite cet interdit par le biais du « principe de phénoménalité »<sup>79</sup>, désigné dans ses écrits comme le « principe suprême de la philosophie », qui énonce que « tout ce qui existe pour moi a pour condition la plus générale de m'être donné comme fait de conscience ». Que ce soit un corps extérieur ou son opposition à un sujet, un désir ou un sentiment, « il n'est de chose, d'objet que pour une conscience et dans une conscience » (V 90, F5 95-6)<sup>80</sup>. Avec cet énoncé, Dilthey affirme hardiment ouvrir « les portes de la réalité » (XIX 64) et fournir à toute recherche – il reprend ici la sentence d'Archimède – un « δός μοί ποῦ στῶ », un point d'appui absolument inébranlable. La philosophie trouverait dans le principe de phénoménalité et dans l'immanence de la conscience la clef de voûte assurant la cohésion de l'expérience humaine mise en péril par la science moderne<sup>81</sup>, ainsi que le point de départ de toute enquête, à savoir l'analyse du contenu de l'expérience en tant qu'elle est donnée à la conscience. La philosophie « fondamentale » hériterait par le fait même d'un nouvel objet : il ne s'agit plus pour elle de disserter sur l'être ou sur un étant suprême, mais de se ressaisir réflexivement des « états psychiques conscients »<sup>82</sup>, que Dilthey nomme « faits de conscience » (XIX 88) et qui forment, conformément au principe de phénoménalité, un ensemble auquel rien n'échappe et dont l'évidence ne peut d'aucune manière être contestée. Ce qui apparaît, avec son relief propre, à ma conscience, constitue la véritable « chose en soi », la relation universelle qui relie mes expériences à ma conscience étant « la condition la plus générale de tout ce qui est là pour nous » (XIX 60).

Il va sans dire que l'originalité qu'attache Dilthey à ce principe tient moins à son libellé qu'à l'interprétation qu'il en donne. La révolution copernicienne opérée par Kant, et plus généralement,

---

<sup>79</sup> Les accents phénoménologiques de ce principe établi dès la décennie 1870 ont souvent été soulignés. Voir par exemple J.-C. Gens, *La pensée herméneutique de Dilthey. Entre néokantisme et phénoménologie*, p. 108 s.

<sup>80</sup> Pour les multiples formulations de ce principe, cf. notamment : XIX 55 ; XIX 58 ; V 6, F5 12.

<sup>81</sup> Il ne s'agit pas de dire que nous avons toujours connaissance de ce principe qui, Dilthey ne manque pas de le mentionner, peut certes apparaître paradoxal lorsque nous contemplons les astres ou les montagnes. Le principe de phénoménalité est un principe *philosophique*, il apparaît à la conscience parvenue au point de vue transcendantal (cf. XIX 84 ; V 243-8, F5 249-53).

<sup>82</sup> « *Die bewußten psychischen Zustände* » : il ne faut pas ici s'arrêter au vocabulaire psychologique de Dilthey, qui caractérise les écrits de la période 1880-1894. L'on peut certes critiquer l'emploi d'un lexique ayant des résonances empiriques, mais si Dilthey rapproche fréquemment « fait de conscience », « ensemble psychique » et « expérience interne » dans le cadre de ses exposés sur la philosophie fondamentale, c'est toujours en entendant ces termes dans leur extension maximale, l'expérience interne « au sens large » englobant aussi bien l'expérience interne au sens étroit que l'expérience externe.

l'idéalisme allemand dans son ensemble, avaient en effet établi depuis un moment la nécessité de sonder les arcanes de la conscience intervenant dans la constitution du monde et du savoir. Dilthey reconnaît d'ailleurs ouvertement sa dette envers ses devanciers, mais jamais sans spécifier dans un même élan que le principe de phénoménalité, sous ses premières guises, s'est systématiquement vu imposer des restrictions injustifiées. La cible première de cette précision est sans surprise « l'air pur et raffiné » (VII 278, VH 118) de la *Critique de la raison pure*, qui devient, dans le prisme diltheyen, l'exemple le plus spectaculaire d'une compréhension « intellectualiste », et partant, « phénoménaliste » du principe de phénoménalité. Kant, qui s'interrogeait quant aux conditions de possibilité de la connaissance<sup>83</sup>, se serait vu contraint de poser l'existence d'objets extérieurs nous affectant, mais dont l'existence ne peut être prouvée, et aurait ainsi condamné la structure du savoir à n'être rien de plus qu'une suite de « rapports constants entre des données phénoménales dont la valeur objective ne peut être déterminée » (V 91, F5 96), précisément parce que son analyse se restreignait aux expériences *intellectuelles* de la conscience. Si les philosophes les plus pénétrants de son école – Dilthey pointe en premier vers Fichte – ont ensuite abandonné l'oiseuse doctrine de la chose en soi<sup>84</sup>, aucun d'entre eux ne serait pour autant parvenu à s'émanciper des tendances intellectualistes ayant leur source non pas chez Kant, mais en amont, dans les sciences naturelles du XVII<sup>e</sup> siècle. Ce qui dut donc échapper à l'idéalisme allemand (comme à l'empirisme anglais et au positivisme français), affirme Dilthey, est la reconnaissance du fait que la conscience devant être prise en charge par toute enquête « fondamentale » est bien plus qu'une faculté de représentation se tenant en face d'objets, que « les sentiments et les actes de la volonté constituent une part non moins importante de [notre] vie » (XIX 20), que « l'homme tout entier » qu'il importe de prendre en vue est, selon la formule maintenant consacrée, un « être qui veut, qui sent, et qui a la faculté de représentation » (I XVIII, O1 149).

---

<sup>83</sup> Cf. V 92, F5 97 : « Kant a dégagé, par une sorte de filtration de l'espace, du temps et de la causalité, les concepts formels des sciences mathématiques de la nature, tandis que tous les autres éléments constitutifs de ces données de la conscience formaient une sorte de dépôt terreux. »

<sup>84</sup> Au sujet du rejet diltheyen de la chose en soi, voir XIX 88 ; XVIII 83, O1 116.

Le principe de phénoménalité devient ainsi entre les mains de Dilthey la marque d'une protestation face à l'assujettissement de toute forme d'expérience de la conscience à l'essence de la pensée. La verve avec laquelle Dilthey critique ses prédécesseurs est fréquemment citée : « Dans les veines du sujet connaissant tel que Locke, Hume et Kant le construisirent, ce n'est pas du sang véritable qui coule, mais une sève délayée de raison, conçue comme unique activité de pensée » (I XVIII, O1 148-149). L'on se gardera toutefois d'interpréter trop rapidement cette condamnation comme un trait antirationaliste et romantique : ce que Dilthey reproche à Locke, Hume et Kant n'est pas leur analyse rationnelle de la conscience, mais bien le caractère étriqué de leur champ d'enquête, dont l'effet premier fut de dissoudre toutes les activités spirituelles et finalisées de l'homme dans la raison et la pensée (I 44, O1 203). Le faux pas, une fois qu'on entreprit d'examiner plus attentivement rôle de la conscience dans la constitution de l'expérience, consiste autrement dit à avoir fait comme si cette expérience de la conscience se réduisait uniquement et dès l'origine à celle d'une conscience campée dans une posture théorique en face du monde. L'homme « avec toute sa plénitude de vie empirique » (V 95, F5 100) ne pouvait alors que rester dans l'ombre.

La critique, ici restreinte au champ de la théorie de la connaissance, nous replace devant l'objectif général de Dilthey, qui se veut plus vaste, et que nous pourrions encore reformuler ainsi, en nous en tenant aux mots de l'auteur : « [F]aire ressortir dans toutes les activités humaines, y compris dans celles de l'intelligence, la totalité de la vie psychique, l'action de l'homme tout entier avec sa volonté, ses sentiments et ses représentations » (V 11, O1 21). La visée essentielle de la philosophie de Dilthey, il importe de maintenant formuler distinctement cette idée, est de jeter les bases d'une « autoréflexion » [*Selbstbesinnung*]<sup>85</sup> de la conscience qui, par sa dimension englobante, pallierait les lacunes des sciences particulières et ferait écho au rôle unificateur de la métaphysique, tout en dépassant par ailleurs les

---

<sup>85</sup> Cf. XIX 79 : « L'on peut appeler autoréflexion cette analyse de toutes les composantes et de l'ensemble des faits de conscience, qui rend possible une fondation du système des sciences. Autoréflexion, par contraste avec la théorie de la connaissance. » - Ce projet autoréflexif traverse l'œuvre de Dilthey à la manière d'un fil d'Ariane dont le point de départ remonte au moins à 1859 (cf. JD 79-80).

épistémologies classiques ayant trop souvent fait fi des expériences volitives et affectives, et surtout, de leurs interactions au sein du tout de l'expérience<sup>86</sup>.

La pierre angulaire de cette entreprise autoréflexive et, conséquemment, de toute la philosophie diltheyenne, est sans conteste le concept de « vie »<sup>87</sup>, dont on a depuis longtemps établi la centralité sans toutefois être parvenu à établir une définition univoque. Fondamentale dans les deux grands ouvrages que sont l'*Introduction aux sciences de l'esprit* et l'*Élaboration du monde historique*, mais également omniprésente dans les essais et dans la correspondance de Dilthey, la notion résiste au fil de ses multiples réélaborations à toute saisie qui viserait à en épuiser le sens<sup>88</sup>. Si l'on s'en tient à une perspective très générale, le point de départ de toute définition du concept consiste à souligner que Dilthey emploie couramment les mêmes termes afin de discourir au sujet de la vie, de l'expérience et de la conscience. La vie peut ainsi être comprise, de manière indicative, comme l'ensemble structuré formé par les faits de conscience (XIX 107), ou expériences vécues [*Erlebnisse*]<sup>89</sup>, tels que la perception d'un objet, le sentiment ou encore le désir qui s'y attachent ; faits de conscience auxquels rien n'échappe et qui s'accompagnent inmanquablement du sentiment qu'ils nous concernent d'une manière quelconque (VI 314, F6 312-3). La vie est en ce sens, et conformément au principe de phénoménalité, « le fait fondamental qui doit constituer le point de départ de la philosophie » (VII 261, VH 98). En se gardant judicieusement d'essayer de la cerner à partir d'autre chose qu'elle-même et en s'appuyant sur l'usage répété chez Dilthey du terme de « substrat » [*Untergrund*], R. A. Makkreel parle du contexte

---

<sup>86</sup> Le *second principe* de la philosophie diltheyenne énonce en effet que l'ensemble constitué par les faits de conscience ne peut être développé par l'analyse qu'à partir de la totalité de la vie psychique. L'autoréflexion ne saurait débiter de manière abstraite, en isolant ses composantes : chacune d'entre elles doit être réfléchié dans les relations opérantes qu'elle entretient avec les autres (XIX 77).

<sup>87</sup> Une présentation exhaustive de la notion étant ici inenvisageable, les développements qui suivent abordent le concept de vie selon la perspective qui est celle de notre exposé, c'est-à-dire à la lumière du problème de la métaphysique chez Dilthey. Notre analyse se veut pourtant moins étroite que celles qui, traditionnellement, se bornent à éclairer le concept de vie mobilisé par Dilthey dans ses études du monde de l'esprit. Dilthey a en effet lui-même reconnu que ces textes ne présentent la vie qu'en une acception limitée (VII 228, VH 59).

<sup>88</sup> Il est même difficile, à proprement parler, de faire de Dilthey un *Lebensphilosoph*, puisqu'il emploie la plupart du temps l'expression pour regrouper des auteurs comme Montaigne et Nietzsche qui, tout en frayant avec la philosophie, font peu de cas de la rigueur scientifique – ce qui n'était définitivement pas son cas.

<sup>89</sup> Dilthey rapproche ces deux notions en XIX 59. L'*Erlebnis* renvoie cela dit à une prise de conscience qui dépasse le simple fait de conscience : dans l'*Erleben* est expérimenté « l'ensemble de l'effectivité psychique dans une situation donnée » (VII 218, VH 248).

ultime de toute expérience<sup>90</sup>. La qualification est valide pourvu que l'on ne conçoive point cet arrière-plan dernier comme un agrégat de faits désordonnés (sensations, impressions, perceptions, etc.) que la conscience synthétiserait après coup : la vie n'est jamais expérimentée que comme un ensemble structuré, chaque fait de conscience étant relié aux autres, passés et présents, selon un ordre intrinsèque qu'il revient à la philosophie transcendantale de clarifier. L'interprétation « atomisante » de la vie n'est de fait rien de plus, pour Dilthey, qu'une abstraction découlant d'une mauvaise philosophie critique (XIX 342). C'est ainsi qu'en 1910, l'*Élaboration du monde historique* fait explicitement du *Zusammenhang*, ainsi que le rappelle G. Fagniez, « le premier contenu et la forme générale de l'expérience vivante<sup>91</sup> ».

L'on peut encore préciser ces qualifications générales en tirant parti d'une distinction dont se sont traditionnellement servis les interprètes afin de regrouper les écrits dispersés de Dilthey au sein d'un schéma un peu rigide permettant d'accroître leur intelligibilité. Celle-ci consiste à séparer deux phases principales dans les recherches diltheyennes, en alléguant que vers le milieu de la décennie 1890, Dilthey aurait progressivement abandonné le projet initial d'une science psychologique fondamentale au profit d'une entreprise résolument herméneutique arc-boutée sur le triptyque « expérience vécue – expression – compréhension ». Sans chercher à ranimer l'épineux débat entourant la pertinence véritable de cette distinction (qui concerne premièrement, du reste, l'entreprise de fondation des sciences de l'esprit)<sup>92</sup>, l'on peut vraisemblablement se servir du tableau qui en découle afin de mettre encore en évidence deux traits importants dans la caractérisation diltheyenne du concept de vie.

---

<sup>90</sup> Rudolf A. Makkreel, « Dilthey as a Philosopher of Life », in S. M. Campbell et P. W. Bruno (dirs.), *The Science, Politics, and Ontology of Life-Philosophy*, Londres et New York, Bloomsbury, 2013, p. 4.

<sup>91</sup> G. Fagniez, « Dilthey et les catégories de la vie », *Les études philosophiques*, vol. 173, n° 3, 2017, p. 395.

<sup>92</sup> Ce sont les premiers élèves de Dilthey (Spranger, Misch, Bollnow) qui se trouvent à l'origine de la distinction entre un premier moment « psychologique » (~1880-1894) et un second moment « herméneutique » (~1895-1911) à l'occasion duquel Dilthey aurait cherché à tenir à distance les écueils du psychologisme. Cette chronologie fut ensuite relayée par plusieurs commentateurs, notamment Raymond Aron en France. Sans aller jusqu'à affirmer que cette périodisation, qui laisse entendre que Dilthey aurait lui aussi connu son « tournant », est absolument dépourvue de fondement, la plupart des exégètes la considèrent de nos jours comme exagérément tranchée, dans la mesure où le statut de la psychologie demeure somme toute assez ambigu dans les derniers écrits de Dilthey, lorsqu'il celle-ci n'est pas carrément explicitement défendue (cf. par exemple VII 218, VH 48). Au sujet du possible « psychologisme » de Dilthey, voir S. Mesure, *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, p. 124-139, et G. Fagniez, « La compréhension chez Dilthey. De la théorie de la connaissance à la philosophie de la vie », in C. Denat et P. Wotling (dir.), *Les enjeux de l'herméneutique en Allemagne, et au-delà*, Reims, Épure, 2018, p. 151-176.

Les premières percées de Dilthey relatives à la mise en exergue du relief premier de l'expérience vécue participent toutes d'un même projet : celui d'une « psychologie concrète » [*Realpsychologie*] devant rompre avec la psychologie empirique, c'est-à-dire d'une psychologie abandonnant complètement la prétention « à expliquer les processus psychiques », et se contentant de *décrire* « des faits dans leur particularité et des concordances entre ces faits » (XVIII 70, O1 101) apparaissant à la conscience<sup>93</sup>. Si cette approche descriptive doit d'abord retenir notre attention, c'est essentiellement parce qu'elle s'accompagne d'une conception de la vie que l'on pourrait qualifier de *relationnelle*, utile afin de tenir à distance tout soupçon d'ontologie déguisée. La vie telle que prise en vue par la psychologie fondamentale est décrite comme l'ensemble des interactions au sein d'une conscience primitivement obscure à elle-même et se déterminant graduellement de manière à faire apparaître un pôle égoïque se tenant toujours avec son milieu dans un ensemble de rapports déterminé-déterminant. De façon plus concise : la vie « est la configuration interactive entre le moi et son milieu » (V 304, F5 306)<sup>94</sup>. Elle se compose des rapports unissant divers faits de conscience (perception, souvenir, jugement, etc.), de l'intrication de ces faits de conscience dans l'attitude [*Verhalten*] générale de la conscience devant le monde (désir, sentiment, représentation), et des connexions s'établissant entre ces diverses attitudes.

« Concrète », cette première appréhension de la vie l'est surtout parce qu'elle refuse de prendre pour point de départ les relations caractéristiques d'une attitude théorique neutre :

Il n'y a nul homme et nulle chose qui soient pour moi un pur objet et qui ne me pèsent ou n'exercent sur moi une action heureuse, qui ne constituent le but d'un désir ou ne contraignent ma volonté, qui n'acquiescent de l'importance, qui ne m'invitent à les prendre en considération et qui ne me soient intimement proches ou ne m'opposent résistance, distance et étrangeté (VII 131, O3 86).

---

<sup>93</sup> Les *Recherches logiques* de Husserl apparurent conséquemment à Dilthey comme une œuvre dont la visée descriptive était tout à fait convergente avec la sienne (cf. VII 14 n. 1). Sur ce point, voir J.-C. Gens, *La pensée herméneutique de Dilthey*, p. 103 s. - Pour l'exposé le plus complet de ce projet psychologique, voir ses *Idées pour une psychologie descriptive et analytique* (V 139-240, F5 145-245).

<sup>94</sup> Cf. VI 143, O7 73 : « Il y a donc une constante interaction entre le moi et le milieu de la réalité extérieure dans laquelle il se trouve pris, et c'est là qu'est notre vie. »

L'attitude objective que le scientifique adopte en face de la réalité, et l'on pourrait ajouter, la perspective transcendante du philosophe pour qui tout se donne à la conscience<sup>95</sup>, ne se voient pas bannies de la vie : la perspective descriptive de Dilthey les place cependant au terme d'un processus d'articulation complexe des faits de conscience dont le commencement est plutôt marqué par l'absence de toute distinction entre le moi et le monde. La vie désigne ainsi une totalité relationnelle au sein de laquelle la conscience inhérente au soi se forme et se détermine de façon dynamique au fil de l'expérience<sup>96</sup>. Pour une description génétique de l'articulation de cette vie, la forme initiale de la conscience est un état d'attention réflexive minimale dans lequel aucun objet ne s'oppose à un sujet. Seul un contenu apparaît à la conscience, de manière immédiate, indifférencié de l'acte dans lequel il se donne : une perception à travers laquelle je ne suis conscient que de la facticité [*Tatsächlichkeit*] d'une situation, le sentiment de fatigue et de déplaisir associé au déroulement d'un raisonnement, les efforts de ma volonté pour surmonter ce déplaisir (XIX 66), etc. Ce n'est que lorsque la volonté fait l'expérience d'une résistance, affirme Dilthey, qu'un moi en vient à se distinguer de son milieu et que se différencie, dans la conscience, un monde extérieur étranger et un monde intérieur au sein duquel une dimension d'ipséité s'attache à tous les processus<sup>97</sup>. L'apparition du rapport sujet-objet n'est cependant pas immédiate : la conscience réflexive d'un sujet capable de prendre en vue ses propres états de conscience et se posant en face d'une réalité objective pouvant pour ainsi dire être « captée » à travers des représentations ne constitue en effet que la forme dernière de l'articulation de la vie.

À cette première description des relations vitales, que Dilthey n'aura de cesse de préciser et de remettre en jeu, s'ajoute dans ses textes plus tardifs un second traitement, ou du moins une nouvelle

---

<sup>95</sup> Cf. XIX 80 : « Dans ma conscience se trouve tout d'abord là pour moi une configuration d'objets que je me représente au fil de mes perceptions, et l'attention portée à ces objets extérieurs de même que leur expérience donne progressivement lieu à l'idée que ceux-ci ne me sont donnés que comme faits de conscience. »

<sup>96</sup> L'on retrouve de nombreuses explications concernant ce processus dans le *Breslauer Ausarbeitung*, un manuscrit destiné à prolonger l'*Introduction aux sciences de l'esprit*, publié dans le tome XIX des *GS*. Dilthey emprunte à Fichte le projet de décrire les faits de conscience d'un point de vue génétique, mais accuse ce dernier d'avoir défigurés de manière abstraite la forme initiale de la conscience (cf. XIX 72 s).

<sup>97</sup> Le moi et le monde extérieur sont donc corrélatifs et donnés simultanément à la conscience. Pour de plus amples explications, voir : *De notre croyance à la réalité du monde extérieur. Contribution relative à la question de son origine et de son bien-fondé* (V 90-138, F5 90-144).

perspective sur la vie, qui délaisse explicitement les voies de l'introspection et privilégie plutôt une approche herméneutique fondée sur la compréhension. Les écrits que Dilthey rédige durant la première décennie du XX<sup>e</sup> siècle font en effet fréquemment état d'une même observation, assurément présente dans ses précédents essais, mais rarement de manière aussi catégorique : « [Q]uand elle [la vie] s'objective dans ses manifestations, elle est, dans toute sa profondeur, plus facile à saisir, et plus facile à comprendre et à interpréter que lorsque nous nous replions sur nous-mêmes et voulons saisir les expériences que nous faisons d'elle » (VIII 78, F8 98). La vie comme *relation* se voit donc complétée par l'idée de la vie comme *expression* : les relations vitales, suggère Dilthey, s'objectivent dans l'histoire en une infinité de configurations distinctes allant de l'expression fugitive d'un visage à l'œuvre d'art ou à la configuration d'une société<sup>98</sup>. Le mode d'accès privilégié au tissu de la vie devient par suite la compréhension entendue comme la remontée à partir des expressions ou extériorisations de la vie [*Lebensäußerungen*] jusqu'à leur source dans une expérience vécue qui demande pour ainsi dire à être réactualisée – non pas répétée avec le détachement du rhapsode, mais *revécue* dans sa configuration et dans la signification spécifique qui en découle<sup>99</sup>. Comprendre, en abrégé, revient à « trouver une configuration vitale dans le donné » (VII 213, VH 42). Le présupposé de cette approche herméneutique étant par ailleurs la communauté ou l'homogénéité des expériences individuelles de la vie – une « évidence » que Dilthey, contrairement à ce que l'on pourrait croire, n'a jamais vraiment mise en doute – l'on doit enfin noter que la vie possède une certaine dimension d'universalité qu'il revient à la compréhension de faire jaillir. C'est à elle qu'il incombe d'ouvrir « la voie qui, à travers ce qui est commun, conduit à l'universel » (VII 141, O3 95).

Ressaisir dans leur unité et dans leur complémentarité les différentes orientations de la pensée diltheyenne de la vie constituée, on le constate, un défi pour le moins considérable, dont le coefficient

---

<sup>98</sup> Dilthey reprend ici à son compte la notion d'esprit objectif forgée « avec profondeur et bonheur » par Hegel, mais en lui associant un contenu différent, y incluant notamment ce que Hegel réservait au domaine de l'esprit absolu. Voir VII 148-152, O3 102-105.

<sup>99</sup> Sur ce point, voir G. Fagniez, « La compréhension chez Dilthey. De la théorie de la connaissance à la philosophie de la vie », p. 162 sq. Au sujet des rapports entre vie, expression et compréhension, voir VII 87, O3 38-39.

de difficulté déjà élevé s'accroît lorsqu'on admet au surplus que l'entreprise autoréflexive lancée par Dilthey n'a sans doute pas toujours progressé d'un pas régulier vers son objectif. « Comprendre la vie à partir d'elle-même » (V 4, O1 39) : la devise est cependant constante, et à défaut de suivre à la trace ses multiples déploiements, il demeure toujours possible d'en extirper une image cohérente en faisant converger les principales lignes de force que nous venons d'exposer. S'il importait d'abord de *comprendre la vie*, c'est parce que le déclin subit du rêve de la métaphysique, auquel venait s'ajouter la prolifération des sciences particulières empiriques, menaçait selon Dilthey l'unité et la cohérence de l'expérience humaine. Privée d'un système de repères lui permettant de coordonner actions et pensées, représentations, valeurs et finalités, et en même temps ensevelie sous une masse désordonnée de connaissances nouvelles au sujet du monde et des hommes, la vie courait le risque de se fragmenter au mépris même de son unité. Et s'il convenait par ailleurs de comprendre cette vie *à partir d'elle-même*, la raison en est que la violence faite à la vie avait précisément pour origine la recherche d'une fausse unité dans un ensemble de raisons (« métaphysiques », « positives » ou imparfaitement « critiques ») détachées des données premières de la conscience, raisons qui se montraient de ce fait incapables de produire cette unité sans estomper la richesse de leur matériau. La philosophie diltheyenne de la vie ne cherche pour sa part ses appuis premiers que dans l'empirie<sup>100</sup>. « Nous devons aujourd'hui partir de la réalité de la vie [...] », écrit Dilthey en s'opposant notamment à Hegel. D'autres construisent métaphysiquement, « nous analysons le donné » (VII 150, O3 104).

Ce point de départ n'annonce toutefois d'aucune manière la volonté de s'en tenir à l'irréductible singularité de l'expérience individuelle : analyser le donné, en peu de mots, signifie *débusquer* un savoir universel de la vie dans cette vie même<sup>101</sup>, et révéler les modalités à travers lesquelles la conscience se

---

<sup>100</sup> Dilthey intitule ainsi un essai précédant la décennie 1880 : « Philosophie de l'expérience : empirie, et non empirisme » (XIX 17-38).

<sup>101</sup> Cf. X 16 : « Ou bien ainsi une idéalité immanente au monde et à la science, ou bien aucune idéalité » (indiqué par Jos de Mul, *The Tragedy of Finitude: Dilthey's Hermeneutics of life*, trad. T. Burrett, New Haven et Londres, Yale University Press, 2004, p. 25).

tient face au monde et s'objective dans une réalité que les hommes élaborent ensemble dans l'histoire.

Ce dense programme est décrit par Dilthey comme celui d'une « autoréflexion *philosophique* » :

L'affaire de la pensée, encore et toujours, est d'appréhender, au sein de la conscience, les relations se trouvant dans et entre ces réalités de la vie, et d'avancer à partir du singulier, de l'accidentel et de ce qui est découvert dans la conscience claire et distincte, jusqu'à la configuration nécessaire et universelle contenue en elle. La pensée peut seulement accroître l'énergie du devenir conscient relatif aux réalités de la vie. Elle est reliée par une nécessité interne au vécu et au donné. Et la philosophie constitue simplement la forme la plus élevée de l'énergie par laquelle l'on rend conscient : comme conscience de chaque conscience et savoir et tout savoir (VII 7).

Ainsi la pensée doit-elle élucider le contenu de la vie, dont elle émane elle-même, de manière pleinement immanente : sa tâche n'est pas de *fonder* notre expérience, mais d'en *foncer* les traits. Car, à proprement parler, et c'est là l'une des thèses que Dilthey répète avec le plus d'acharnement, la vie comprise comme arrière-plan de tout vécu se révèle insondable [*unergründlich*]<sup>102</sup>. La visée d'universalité toujours assumée par Dilthey n'est donc pas doublée d'un désir d'une explication ou d'une justification intégrale de l'expérience de la conscience. Puisqu'une indépassable facticité s'attache selon Dilthey à cette expérience, il ne saurait jamais être question de dévoiler « quelque chose d'intemporel derrière la vie », un « antécédent [...] qui conditionnerait le cours de la vie dans son articulation » (V 5, O1 39-40)<sup>103</sup>. La vie étant est le *prîus* de la connaissance, la pensée devrait renoncer à « remonter au-delà de ses propres conditions » (VIII 182, O1 29), et la philosophie être rappelée à l'ordre devant son désir d'*expliquer* l'ensemble de la conscience : « La vie ne peut être traduite devant le tribunal de la raison » (VII 261, VH 98). Ou dans les termes qui inspireront assurément Heidegger dans sa caractérisation de la situation ontologique du *Dasein* : « Le terme vie énonce ce qui nous est le plus familier et le plus

---

<sup>102</sup> À ce sujet, voir J.-C. Gens, « Le sourire énigmatique de la vie », *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 21, 2013, p. 89-100, qui distingue quatre acceptions de l'*Unergründlichkeit* chez Dilthey.

<sup>103</sup> La thèse d'une foncière insondabilité de la vie mériterait sans doute d'être interprétée plus minutieusement à la lumière du regain de popularité que connaît la philosophie kantienne vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le problème de la facticité présente dans le système kantien constituant comme on le sait l'un des points de départ de l'idéalisme allemand. Il serait également certainement intéressant de faire dialoguer Dilthey et Husserl sur ce point précis, qui paraît avoir été négligé dans les études consacrées aux rapports unissant les deux auteurs. L'on trouvera tout de même une comparaison éclairante des thèses diltheyennes et du traitement de la *Lebenswelt* chez Husserl dans : Julien Farges, « Monde de la vie et philosophie de la vie. Husserl entre Eucken et Dilthey », *Études germaniques*, vol. 242, n° 2, 2006, p. 191-217.

intime, mais simultanément le plus obscur, quelque chose d'absolument impénétrable » (XIX 346).

Derrière elle ne se trouve qu'un « royaume d'ombres » (V 5, O1 40).

Mais que la vie ne puisse remonter *plus loin* qu'elle-même ne signifie bien entendu pas qu'on doive la considérer comme absolument inintelligible et opaque devant les efforts de la raison<sup>104</sup>. L'autoréflexion, dans la mesure où elle se veut philosophique, attribue naturellement à la pensée un rôle central, soit la *description* de la vie dont elle est une « fonction » (XIX 318). Il lui revient d'éclairer par le moyen d'oppositions, d'ensembles, d'inférences, de jugements, ce que nous savons en quelque sorte déjà dans l'expérience vécue ou, dans une perspective herméneutique, ce que contient l'expérience vécue à la source d'une objectivation de la vie : « La pensée est en premier lieu l'élévation de la conscience jusqu'à la clarté et à la distinction » (XIX 218)<sup>105</sup>. C'est donc dire que le chantier philosophique inauguré par Dilthey pour dépasser la désorganisation philosophique de son époque appelle le développement d'un certain savoir intuitif inhérent à l'expérience. La pensée, prévient-il, n'est pas elle-même la juge de la réalité ; elle est le moyen de son expression et de sa ressaisie<sup>106</sup>. Son rôle est de mener la vie, dans ses relations intimes et ses expressions, à une conscience accrue d'elle-même, sans en modifier le contenu ou la vérité immédiate. De la même manière que l'escalier d'une tour porte le regard jusqu'à la hauteur nécessaire à la contemplation du paysage, mais ne produit pas la

---

<sup>104</sup> Le manuscrit original du « *Berliner Entwurf* » de 1893 contient cette phrase, absente du tome XIX des *GS*, mais restituée par les éditeurs des *SW* : « La vie est à la fois intelligible [*gedankenmäßig*] et impénétrable [*unerforschlich*] » (XIX 329). Il vaut aussi la peine de citer ces mots rapportés par G. Misch dans la préface du tome V des *GS* : « Nous ne voulons pas ainsi promouvoir le mysticisme. Notre philosophie est ample, précise et claire. [...] Nous nous efforçons de montrer la vie telle qu'elle est. Décrire la vie : voilà notre but. [...] nous voulons la rendre visible dans son insondable profondeur et dans son insondable configuration » (LIV).

<sup>105</sup> Cf. XVIII 83, O1 117 : « Il faut seulement que le sens de cette phénoménalité soit pleinement mis en relief, puisqu'il est habituellement méconnu [...]. »

<sup>106</sup> Dilthey analyse et rejette la première thèse, qu'il attribue à Herbart, Lotze, Sigwart, et de manière générale à toute la métaphysique, dans un appendice à l'*Introduction aux sciences de l'esprit* (XIX 84-88) dont la fonction est manifestement de sauver le projet même d'une philosophie de la « vie ». Dilthey ne peut en effet nier que toutes les propositions échafaudant sa philosophie s'appuient *in fine* sur des opérations logiques, sur les formes et les lois de la pensée. Le principe de phénoménalité, selon lequel tout est un fait de conscience, est en définitive une assertion rationnelle, et quiconque désire obtenir une connaissance plus claire de ce qu'il possède immédiatement ne peut faire l'économie de propositions rationnelles, de sorte qu'il paraît légitime de se demander s'il existe vraiment une telle chose qu'un savoir immédiat inhérent aux faits de conscience. Mais s'il fallait admettre l'impossibilité d'un savoir intuitif indépendant des lois de la pensée, alors la validité de l'entièreté des développements de Dilthey se retrouverait suspendue à l'élaboration d'une logique absolument détachée de tout contenu vital – ce qui irait visiblement à l'encontre de tous ses efforts.

vue de ce paysage, elle hisse la conscience au point de vue nécessaire afin de distinguer les divers faits de conscience, puis de circonscrire leur contenu universel (XIX 85).

Et c'est précisément parce que l'expérience vécue n'est jamais entièrement désarticulée et à l'inverse toujours déjà configurée selon des relations qui lui sont propres qu'il est possible, pour la vie, de s'appréhender et de s'explicitier en son contenu. Aux catégories formelles de Kant et d'Aristote, qui n'expriment que des relations dans la pensée, Dilthey oppose en effet un nouvel appareil catégorial – les catégories « concrètes » ou « vitales »<sup>107</sup> – devant correspondre aux « prédicats universels de la configuration du vécu » (VII 192, VH 19) ou, plus simplement, aux différentes manières dont la conscience s'appréhende elle-même toujours dans ses multiples manières de se rapporter au monde. Ne découlant ni d'une raison *a priori* ni d'associations *a posteriori*, ces catégories nouvelles, selon la suggestion de Dilthey, appartiennent directement à « l'essence » (VII 232, VH 64) de la vie qui, de ce fait, peut être qualifiée d'intrinsèquement compréhensive<sup>108</sup> : dès le moment où le soi se détache de son milieu, il s'appréhende et interprète son monde à travers un ensemble de rapports « concrets » et « vivants ». Avant que n'apparaissent des causes et des effets, la conscience saisit par exemple une « interaction » [*Wechselwirkung*] entre des volontés, l'une agissant et l'autre subissant ; avant que ne vienne l'idée d'une substance ou d'une chose, et avant que ne naisse la copule « est », le soi fait l'expérience de la continuité et prend conscience de son ipsité [*Selbigkeit*], etc<sup>109</sup>. Il revient dès lors à l'autoréflexion, qu'elle soit menée sur un mode introspectif ou qu'elle privilégie une approche médiatisée par la compréhension, de poursuivre à même l'expérience vécue ces catégories (qui

---

<sup>107</sup> Pendant un moment associé au « dernier » Dilthey, le projet de l'élaboration des catégories de la vie constitue en réalité un *leitmotiv* dans l'œuvre diltheyenne. Dès 1859, Dilthey exprimait en effet son intention de réélaborer les catégories kantienne à la lumière de la mobilité propre à la vie psychique. Ce n'est cependant qu'à partir des années 1880, avec le second livre de l'*Introduction aux sciences de l'esprit*, que l'entreprise prend vraiment forme, avant d'être approfondie dans un manuscrit de 1892-93 intitulé *Vie et connaissance*, puis relancée selon un nouvel axe herméneutique dans *L'élaboration du monde historique* et dans les brouillons qui complètent l'œuvre. Pour une chronologie de l'enjeu, voir J.-C. Gens, *La pensée herméneutique de Dilthey*, p. 150-157.

<sup>108</sup> Cf. VII 136, O3 90 : « C'est la vie qui ici saisit la vie [*Leben erfasst hier Leben*]. »

<sup>109</sup> Pour la présentation la plus complète de ces catégories concrètes, voir XIX 359 s. – Précisons que la présentation de ces catégories est loin d'être uniforme dans l'œuvre de Dilthey et qu'elle varie au fil de ses propres hésitations. La question de l'*origine* des catégories de la vie, peut-être en raison du psychologisme qu'elle semble induire, paraît par exemple avoir été abandonnée par Dilthey dans ses derniers travaux au profit de la seule question de leur *validité*. Cf. VII 197, VH 24 : « Je n'entre pas dans les problèmes relatifs à la naissance de ces catégories. Il ne s'agit ici que de leur validité. »

interdisent toute déduction puisqu'elles émanent directement de la vie) et d'en user afin d'exhiber l'articulation dynamique de l'expérience humaine de façon tout à fait immanente. Ainsi la vie peut-elle se comprendre à partir d'elle-même.

Les apports épistémologiques de cette *Selbstbesinnung*, bien que Dilthey précise que ses résultats ne se réduisent « pas seulement à un progrès de notre théorie de la connaissance » (VIII 39, F8 51), sont évidents. En éclairant les conditions premières de la pensée, mais aussi, en un sens général, celles de toute action, c'est notamment une fondation pour l'entière du système des sciences que Dilthey cherche à offrir. S'il est vrai que « [t]oute science » qui souhaite décrire les lois du monde ou poser des valeurs et des règles universellement valables « est une science de l'expérience », et qu'en outre « toute expérience ne trouve sa cohérence originale, et par cela même sa valeur particulière, que dans les conditions de notre conscience à l'intérieur de laquelle elle se produit » (I XVII, O1 148), alors l'examen de la configuration intime de l'expérience vécue déverrouille des possibilités qui vont bien au-delà du constat banal d'une liaison entre la vie et la pensée : une cartographie complète des sciences devient envisageable et, avec elle, une nouvelle critique des limites inhérentes aux différents types d'énoncés scientifiques.

Du point de vue de la conceptualité proprement philosophique, l'identification des catégories concrètes de la vie permet aussi de réaliser des gains considérables. Il devient en effet possible de distinguer, sur la toile de fond constituée par ce nouvel ensemble catégoriel, les catégories désignant pour leur part des rapports purement « formels » dans l'œuvre de la pensée, c'est-à-dire les catégories qui, détachées de l'expérience vitale, ne correspondent qu'aux relations par lesquelles la pensée en quête d'ordre éclaire une « matière » sans la pénétrer réellement. Dilthey souligne fréquemment la parfaite transparence des concepts d'identité, de différence et d'universalité afin d'illustrer la spécificité de ces concepts confinés au domaine logique et séparés du fond insondable de la vie. Les nouvelles catégories concrètes sont de ce fait appelées, on le devine, à remplir une fonction de contrôle, au sens

où elles offrent le moyen d'éclairer puis d'intervenir dans le destin de certaines notions philosophiques s'étant historiquement prévalu du titre de concepts de la pensée pure de manière illégitime. En déterrants l'origine vitale de ces catégories métaphysiques visiblement entachées d'une indépassable équivocité, Dilthey souhaite expliquer et même corriger certains faux pas funestes dans l'histoire de la philosophie : si le concept d'essence, par exemple, ne cesse d'alimenter les polémiques philosophiques depuis les Grecs, c'est, à l'en croire, parce que l'on a toujours manqué de reconnaître sa source véritable dans l'expérience première du sentiment d'importance et de centralité se rattachant à certains phénomènes dans l'expérience vécue. Du point de vue de la configuration de la vie, la catégorie d'essence possède ainsi une signification fluide reflétant la mobilité même de l'expérience ; enserrée dans la gangue inadéquate de la pensée formelle, qui n'est qu'une fonction de la vie, elle ne peut engendrer que des problèmes insolubles<sup>110</sup>.

Cette dernière illustration des retombées de la philosophie de la vie retient particulièrement notre attention dans la mesure où elle confirme en fin de compte que même dans l'exposition des avancées les plus importantes de sa pensée, Dilthey n'aspire aucunement à s'affranchir de toute référence à la philosophie qui le précède. Loin d'être un cas isolé, l'éclaircissement du concept métaphysique d'essence participe à l'élaboration de ce que nous croyons pouvoir qualifier de véritable *leitmotiv* dans l'œuvre diltheyenne. Bernard Groethuysen a d'ailleurs lui aussi insisté sur cette « incongruité » caractérisant les travaux de son ancien professeur : « Cependant, écrit-il, il y a quelque chose qui, toujours à nouveau, l'attire vers ce passé métaphysique qui restera en quelque sorte sa patrie spirituelle, dans laquelle il est sûr de retrouver toujours, en incrédule il est vrai, ce que la pensée humaine a produit de plus profond et peut-être de plus profondément humain<sup>111</sup> ». Si donc, comme nous l'annoncions d'entrée de jeu, « c'est le sens même de la philosophie diltheyenne qui fait problème », il ne paraît à ce

---

<sup>110</sup> Pour cette critique du concept d'essence, voir XIX 374 s.

<sup>111</sup> B. Groethuysen, *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche*, p. 45-46.

point-ci nullement excessif de suggérer que ce sens poursuivi par les interprètes n'est pas à situer intégralement, comme on semble souvent le penser, dans un « à venir » qui se serait concrétisé seulement après Dilthey, à partir des assises qu'il aurait laissées en héritage. Une part considérable de cette essence se trouve de toute évidence non pas à la suite des chantiers épistémologiques inaugurés par Dilthey, mais derrière eux.

Curieusement, les liens qui unissent la vie et la métaphysique dans le cadre de la pensée diltheyenne n'ont pourtant que très peu retenu l'attention des commentateurs, si ce n'est à partir de la question par trop limitante : « dans quelle mesure la philosophie de Dilthey demeure-t-elle métaphysique ? »<sup>112</sup>. Une lacune qui ne manque pas de surprendre dans la mesure où le survol du cadre à l'intérieur duquel ont dû prendre forme les grands traits de sa pensée justifie pratiquement à lui seul une analyse plus fouillée du problème de la métaphysique chez Dilthey. La mise en évidence des intentions profondes de la philosophie de la vie ne fait maintenant qu'amplifier l'évidence. Si l'on ajoute encore, en se fiant au témoignage de G. Misch, que Dilthey recourait lui-même à l'occasion aux prédicats de la métaphysique afin d'explicitier le contenu de la vie (V LIV), il devient impossible de retarder la conclusion : un examen du statut octroyé dans ses textes à la reine déchuée de la philosophie est nécessaire afin d'accéder au sens général du processus autoréflexif de la vie.

Il ne saurait évidemment s'agir d'offrir par la prise en charge du problème de la métaphysique chez Dilthey un hypothétique « Sésame ouvre-toi » qui aurait échappé aux interprétations établies de la philosophie de la vie. À première vue, l'enjeu paraît même plutôt dévoiler de nouvelles zones d'ombres, puisque les propos par lesquels Dilthey institue des rapprochements entre vie et métaphysique conduisent à des conclusions apparemment différentes. En surface, la métaphysique est la plupart du temps caractérisée comme un « stade » dans l'évolution intellectuelle des peuples

---

<sup>112</sup> Voir par exemple Ben Vedder, « The Metaphysical Background of Hermeneutics in Dilthey », in C. Scott et J. Sallis (dirs.), *Interrogating the Tradition*, Albany, State University of New York Press, 2000, p. 59-73.

européens, comme un « phénomène historiquement limité » et désormais « dépassé » (I 128, 133, 379 ; O1 289, 296, 329). Le retour au champ immanent de la vie se présente par suite, conformément à nos précédents développements, comme une nouvelle voie s'ouvrant à la pensée ayant trop longtemps gaspillé ses forces dans une entreprise vouée à l'échec : « Il ne reste plus, écrit Dilthey, qu'à décrire cette vie dans ses différentes formes et qu'à distinguer ses parties et ses fonctions » (XIX 348). À rebours de cette présentation essentiellement négative, l'on retrouve cependant dans le détail des analyses diltheyennes un compte rendu beaucoup plus positif de la métaphysique, qui place celle-ci dans un rapport d'affinité secrète avec l'autoréflexion de la vie, comme si elle en était le succédané, l'accomplissement, voire la sœur d'armes. Toutes deux convergent vers un même but : « [É]lever à la conscience de son unité, et par là même à la conscience de la cohésion qui réunit toutes ses expressions, la totalité que nous formons » (VIII 176, O1 23). Si cette unité et cette cohésion ont sans doute été déguisées, et peut-être même défigurées par les grandes élaborations métaphysiques passées, il n'empêche que Dilthey paraît éprouver le besoin irrépessible de revisiter ces systèmes, comme si quelque chose d'absolument fondamental s'y jouait en vue de la poursuite de ses propres intuitions.

Si la condition de tout éclaircissement réside dans le problème, alors il y a fort à parier qu'en recentrant maintenant notre attention sur le statut ambigu de la métaphysique dans la philosophie diltheyenne, une lumière nouvelle pourra être projetée sur l'entreprise quelque peu abstruse d'une autoréflexion de la vie. Deux développements principaux autour desquels gravitent une panoplie de courts textes s'imposent à titre de matière première de cette enquête : le second livre de l'*Introduction aux sciences de l'esprit*, qui contient un important exercice historique qualifié par Dilthey de « phénoménologie de la métaphysique » (1883), et l'article beaucoup plus tardif intitulé « Les types de visions du monde et leur élaboration dans les systèmes métaphysiques » (1911), auquel se rattachent les écrits du huitième tome des œuvres complètes. Publiés à presque trois décennies d'intervalles, ces textes abordent le thème de la métaphysique selon des perspectives au premier abord fort différentes,

qui font nettement écho à l'ambiguïté du traitement réservé par Dilthey à la métaphysique. Le premier partage une analyse « dynamique » de la métaphysique en restituant consciencieusement les raisons historiques de « son origine, [de] sa puissance et [de] son déclin » (I 126, O1 288) ; le second aborde le destin de la métaphysique selon un point de vue « statique »<sup>113</sup>, et tente d'en extraire une typologie à l'épreuve des fluctuations de l'histoire. Loin d'être la marque d'une bifurcation, ce changement de perspective, il nous appartient maintenant de le démontrer, est la clef du dévoilement de certains motifs fondamentaux de la philosophie diltheyenne de la vie. L'histoire de la métaphysique révèle d'abord la tâche vers laquelle se sont toujours acheminés les philosophes, le décryptage de ses formes « typiques » offre ensuite à la philosophie la possibilité d'extraire la part de vérité qu'elles contiennent.

---

<sup>113</sup> Nous avons été heureux de retrouver cette même distinction chez G. Fagniez, dans « La doctrine diltheyenne des visions du monde : une philosophie de l'histoire ? », in *Dilthey et l'histoire*, p. 136.

LA « PHÉNOMÉNOLOGIE » DE LA MÉTAPHYSIQUE

Au regard de l'état d'agonie qui est celui de la métaphysique durant la période où Dilthey rédige ses principaux essais, la constance avec laquelle ceux-ci revisitent nonobstant les grands systèmes de cette philosophie révolue ne peut manquer d'apparaître comme une incongruité, voire comme une extravagance érudite dont il est tentant de faire abstraction en se rappelant que, conformément à la tendance lourde de l'époque, c'est plutôt sous les traits d'un « *Antimetaphysiker* » que l'auteur aimait à se décrire (BW 72). La forme générale de cette récurrence retient néanmoins notre attention. Par-delà ses apparitions répétées dans le cadre de discussions portant sur certains problèmes philosophiques classiques, notamment celui de la réalité du monde extérieur, la métaphysique surgit en effet aux deux extrémités de l'œuvre diltheyenne : à son début et à sa fin, comme si elle en était aussi bien la *porte d'entrée* que l'*aboutissement*. Même s'il est commun de taire ce fait, le grand ouvrage de 1883, l'*Introduction aux sciences de l'esprit*, est en majeure partie constitué d'un récit détaillé de l'histoire de la métaphysique antique, médiévale et moderne, et l'ultime effort systématique de Dilthey, *L'élaboration du monde historique dans les sciences de l'esprit* de 1910, est quant à lui couronné par une « théorie des visions du monde » au sein de laquelle la pensée métaphysique joue encore un rôle de premier plan.

À lui seul, le poids de ces deux importants développements invalide l'hypothèse voulant que la prégnance de la métaphysique soit la simple expression d'une nostalgie historienne. Que l'on rencontre la métaphysique aussi bien « à l'orée » (I 125, OI 288) de la philosophie de la vie qu'à son terme constitue évidemment une anomalie, comme si Dilthey avait cherché à « coincer » sa contribution propre entre celles des figures marquantes de la philosophie, mais à la configuration produite par cette décision s'attache une signification positive. L'autoréflexion de la vie, c'est-à-dire la véritable

philosophie selon Dilthey, constitue la vérité de l'histoire de la métaphysique, et en retour, l'histoire de la métaphysique représente une partie intégrante de la philosophie de la vie. La thèse que nous entendons défendre en reparcourant comme en « raccourci » l'itinéraire philosophique de Dilthey est donc que la métaphysique alimente doublement son travail. Puisque l'histoire de la métaphysique n'est rien d'autre que l'histoire de la vie cherchant à se comprendre elle-même, elle met en évidence la tâche de la philosophie à venir, et lui fournit après coup l'une de ses matières les plus substantielles.

Cette indication de Max Frischeisen-Köhler, disciple de Dilthey, procure une amorce à notre itinéraire : « Le point de départ pour la compréhension du travail philosophique qui occupa Dilthey durant toute sa vie, la prémisses fondamentale de laquelle il partit et vers laquelle il revint sans cesse, réside dans l'intuition de l'impossibilité de la métaphysique en tant que science<sup>114</sup> ». Loin de reposer sur un pressentiment abstrait, cette intuition matricielle chez Dilthey est à vrai dire le produit d'une enquête historique : elle se voit en effet développée pour la première fois dans sa pleine extension dans le second livre de *l'Introduction aux sciences de l'esprit*, au fil des détours d'un long et patient récit que Dilthey désigne comme sa « phénoménologie de la métaphysique » (I 395, O1 348). Ces pages négligées par l'exégèse méritent toute notre attention. Pour citer encore Frischeisen-Köhler, l'on y constate que la thèse de l'impossibilité de la métaphysique reçoit chez Dilthey « un radicalisme qui dépasse tout ce qu'ont pu dire les sceptiques et les penseurs critiques, et atteint une profondeur qui lui permet d'acquérir une nouvelle vie<sup>115</sup> ».

### **Le statut de la phénoménologie de la métaphysique**

Le second livre de *l'Introduction aux sciences de l'esprit* ne constitue pas seulement l'« œuvre majeure » de Dilthey « en tant qu'historien<sup>116</sup> », son importance au sein du corpus tient aussi et surtout au fait qu'il

---

<sup>114</sup> Max Frischeisen-Köhler, « Dilthey als Philosoph », *Logos*, vol. 3, 1912, p. 29 (*n.t.*).

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>116</sup> J.-C. Gens, « Le chemin de Dilthey : de l'héritage de Boeckh et Droysen à la fondation des sciences de l'esprit sur une logique herméneutique de la vie », in A. Laks et A. Neschke (dirs.), *La naissance du paradigme herméneutique*, 2<sup>e</sup> éd., Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 311.

s'agit de loin du plus long développement de l'auteur au sujet des prétentions scientifiques de la métaphysique et de leur portée philosophique. Imposante – elle occupe plus de la moitié de l'ouvrage – et justifiant pleinement les échos faisant de Dilthey « l'un des derniers grands représentants d'une forme ancienne d'érudition » et « d'une force de travail infatigable<sup>117</sup> », la phénoménologie de la métaphysique se présente toutefois sous des traits singulièrement ambigus, qui expliquent peut-être le peu d'intérêt que lui ont accordé les interprètes. Si ce flou tient en partie à la nature inachevée de l'ouvrage<sup>118</sup>, il se rattache en priorité à l'intention de fond du récit lui-même. Les motifs explicités par Dilthey, somme toute assez simples, s'arriment en effet difficilement avec la richesse théorique contenue dans son exposé ou, du moins, ne paraissent pas pleinement rendre compte de celle-ci.

Intitulé « La métaphysique en tant que fondement des sciences de l'esprit. Sa prédominance et son déclin », le second livre de *l'Introduction* se présente *prima facie* comme une étape préparatoire au sein du projet plus vaste de la fondation philosophique des sciences de l'esprit. Puisque « c'est depuis plus de deux mille ans, écrit Dilthey, que ces sciences trouvent leur fondation dans la métaphysique » (I 125, O1 288), une analyse des raisons historiques ayant mené à la naissance, aux progrès, puis à la dissolution de cette philosophie s'impose afin d'éclaircir leur émergence et d'affermir leur autonomie. Cette longue relation de la métaphysique aux sciences particulières est ce qui permet à Dilthey de délimiter son champ d'enquête : parmi les multiples acceptions du terme « métaphysique » circulant dans les milieux savants de l'époque, il choisit de retenir la définition inaugurale d'Aristote, qui pensait précisément la philosophie « première » à l'aune de son rapport aux autres disciplines scientifiques. Comme il le précise, la métaphysique reçoit chez le Stagirite « sa forme indépendante, clairement

---

<sup>117</sup> Hans-Georg Gadamer, « L'herméneutique et l'école de Dilthey », in *L'herméneutique en rétrospective*, trad. J. Grondin, Paris, Vrin, 2005, p. 235.

<sup>118</sup> Afin de se rendre éligible à l'obtention de la chaire de philosophie de l'Université de Berlin, Dilthey publia *l'Introduction aux sciences de l'esprit* avant même d'établir son plan définitif. Si la phénoménologie de la métaphysique recouvre près des trois quarts de l'ouvrage mis sous presse hâtivement, différents documents nous indiquent par ailleurs que son rôle dans l'économie globale du livre se voulait propédeutique : après avoir présenté à ses lecteurs l'orientation générale de son projet (livre I) et avoir procédé à une critique historique des prétentions de la métaphysique (livre II), Dilthey se proposait, selon le « *Berliner Entwurf* » de 1893 de rédiger quatre autres livres (cf. XIX 296-332). Se seraient notamment déployées dans ceux-ci une critique de l'épistémologie moderne, une refonte de l'épistémologie propre aux sciences de l'esprit, une logique et une méthodologie adaptées à ces sciences.

distinguée des sciences particulières » (I 129, O1 292), justement parce qu'elle est comprise sur la base de son antériorité par rapport aux résultats de ces autres sciences ; antériorité que les grands métaphysiciens du Moyen Âge et, à leur suite, la plupart des philosophes modernes auraient toujours maintenue au cœur de leurs définitions. La métaphysique dont il s'agit de faire l'histoire est donc, avant toute considération relative à ses excès<sup>119</sup>, la science qui vise à connaître « les raisons ultimes qui fondent d'une manière parfaitement universelle la réalité dans sa totalité (I 129, O1 292) », la conquête des raisons qui « ne sont pas à leur tour conditionnées » (I 120, O1 292-293) ou, dans une perspective plus large, la détermination des « caractères généraux de l'ensemble du monde » (I 150, F1 194).

Puisque Dilthey se situait lui-même à l'« époque du développement autonome des sciences particulières » (I 356, O1 305), les interprètes (et même : les éditeurs) s'autorisent communément à interpréter la visée du récit de la phénoménologie comme « purement historique<sup>120</sup> », en supposant manifestement que seul le terme du parcours, soit l'époque moderne, prête véritablement matière à discussion philosophique. Le lecteur pressé de parvenir aux choses mêmes, insinue-t-on, pourrait légitimement faire fi du chemin menant de la métaphysique aux sciences de l'esprit solidement fondées. Or au-delà du fait que la supposée décision de consacrer un nombre aussi considérable de pages à l'archéologie d'un phénomène stérile et dépassé aurait bien peu de sens à la lumière du sentiment d'urgence que nous avons dégagé des textes de Dilthey, il faut encore ajouter que la lecture du second livre de l'*Introduction* suffit par elle-même à faire sentir au lecteur qu'une armature théorique importante

---

<sup>119</sup> Dilthey partage en effet dans l'*Introduction* d'autres définitions « critiques » de la métaphysique, en l'associant notamment au « système naturel qui naît de la subordination de la réalité à la loi de la connaissance » (I 125, F1 161), mais ces compléments ne deviennent vraiment intelligibles qu'au terme du parcours de la phénoménologie.

<sup>120</sup> S. Mesure, « Présentation », dans O1 9. - Une même lacune caractérise les récentes traductions française (sous la direction de S. Mesure et de H. Wismann) et anglaise (R. Makkreel et F. Rodi) de l'*Introduction* : les éditeurs ont dans les deux cas choisi de traduire dans son intégralité le livre introductif, mais de restreindre par ailleurs la traduction du livre second aux considérations générales placées en introduction et en conclusion de celui-ci. Ce choix éditorial est d'autant plus frappant dans l'édition anglaise du fait que Makkreel et Rodi accomplissent un travail remarquable afin de restituer les textes qui *auraient pu* compléter l'*Introduction*, sans toutefois juger nécessaire de rendre accessible au lecteur l'œuvre telle qu'elle *était* véritablement au moment de sa parution. Nous devons donc nous rabattre, lorsqu'il s'agira d'examiner les « aventures » de la métaphysique racontées par Dilthey, sur la traduction intégrale de Louis Sauzin (1942), laquelle est malheureusement truffée d'incohérences et de confusions – des phrases entières semblent manquantes – en plus de ne pas bénéficier des avancées considérables réalisées par la *Dilthey-Forschung* lors des dernières décennies. Le lecteur anglophone peut quant à lui se reporter à la traduction intégrale de R. J. Betanzos, qui date de 1988.

s'y met en place, qu'il en va, dans cette longue histoire de la métaphysique, du statut même de la philosophie diltheyenne, et que le problème des sciences de l'esprit, s'il n'est pas absent de l'exposé, n'en constitue pas non plus le centre véritable. La préface de l'ouvrage nous avertit d'ailleurs déjà qu'un contenu philosophique peut et doit être extrait du récit présenté dans le second livre :

Le présent ouvrage nous fait suivre ensuite l'histoire de la pensée philosophique en quête de solides fondements pour le savoir à travers la période où se décida le destin de la fondation métaphysique (deuxième livre). J'essaye ensuite de *montrer* qu'une métaphysique universellement reconnue était conditionnée par un certain état des sciences, état que nous avons laissé derrière nous, et que par conséquent le temps de la fondation métaphysique des sciences de l'esprit est définitivement révolu (I XIX, O1 150)<sup>121</sup>.

La phénoménologie de la métaphysique se présente ainsi à la fois comme un récit historique et comme une critique délibérée des prétentions de la métaphysique, comme un travail d'historien et comme un travail de philosophe<sup>122</sup>. Il est par suite impossible de négliger l'itinéraire historique tracé par Dilthey sans dénaturer l'exercice philosophique qui prend vie dans et à travers sa phénoménologie.

Il est malgré tout entièrement légitime de s'étonner du fait que Dilthey ait choisi de faire coïncider les prolégomènes de sa philosophie avec une telle critique. N'a-t-il pas été démontré plus tôt que la métaphysique ne jouissait plus d'aucune estime véritable dès le milieu du siècle ? Une énième critique, dans un tel contexte, pouvait-elle vraiment faire plus que simplement reformuler des critiques bien connues ? À vrai dire, c'est précisément parce que la mort de la métaphysique était devenue une idée reçue que Dilthey paraît sentir la nécessité de réinvestir ce thème. Sa critique du positivisme nous a d'ailleurs déjà permis de cerner la contradiction qui minait la philosophie de son époque : elle se targuait d'être profondément antimétaphysique, mais en érigeant ce caractère en dogme, elle se révélait bien souvent n'être que la perpétuation déguisée des habitudes de la vieille philosophie. Une perpétuation partiellement imputable, aux dires de Dilthey, au travail abstrait de la philosophie kantienne qui, sous le couvert d'une critique définitive de la métaphysique, préservait elle-même

---

<sup>121</sup> Nous soulignons.

<sup>122</sup> Cf. V 35-36, O1 48 : « Le philosophe doit effectuer lui-même, sur le matériau brut des vestiges historiques, les opérations qui sont celles de l'historien. Il lui faut être en même temps un historien. »

plusieurs présuppositions constituant des reliquats manifestes de la philosophie qu'elle pourfendait<sup>123</sup>. Dilthey déplore par exemple chez son prédécesseur l'acceptation non critique des catégories traditionnelles de la philosophie et, plus spécifiquement, l'assimilation arbitraire des « manuels de Wolff » et de leur tripartition classique à la métaphysique « en soi ». Ce dernier préjugé, qui montre bien, selon Dilthey, que l'auteur de la *Critique de la raison pure* « n'avait pas du tout l'esprit historique » (I 308, F1 382), l'aurait mené à accoucher d'une conception étriquée de la métaphysique et aurait ainsi permis le maintien de cette vieille philosophie au sein même de son œuvre, notamment dans sa conception de la subjectivité transcendantale, derrière laquelle se cacherait le concept litigieux de substance (VII 334).

Si Dilthey déplore donc ouvertement le manque de profondeur historique de la première mouture de la philosophie critique, il constate par ailleurs de manière surprenante que le développement de l'esprit historique, au siècle suivant, n'eut pas pour effet immédiat de dévoiler le manque de radicalité de la critique kantienne, et provoqua même au contraire une accentuation des contradictions métaphysiques qui s'y cachaient : au milieu du champ de ruines laissé par Kant, l'esprit historique permit d'abord de garder en vie, en les inscrivant dans la durée, les réflexes d'une pensée moribonde. Il vaut ici la peine de citer ce long passage se trouvant au tout début du second livre de *l'Introduction*, dans lequel Dilthey jette un regard rétrospectif sur les récurrents atavismes métaphysiques de son siècle :

Et nous essayons en fait de compléter, par la connaissance historique de ce grand phénomène, la démonstration abstraite que le XVIII<sup>e</sup> siècle avait donnée de cette fragilité. Sans doute le XVIII<sup>e</sup> siècle a-t-il réfuté la métaphysique. Mais l'esprit allemand, distinct de l'esprit anglais et français, vit dans la conscience historique de la continuité, dont le fil ne s'est pas, chez nous, rompu au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècle ; c'est sur cela que repose sa profondeur historique dans laquelle le passé constitue un moment de la conscience historique d'aujourd'hui. Ainsi, d'une part, l'amour de la grande Antiquité a-t-il au XIX<sup>e</sup> siècle encore, soutenu chez nous, à travers de nobles esprits, la métaphysique mourante ; mais, d'autre part, en nous immergeant ainsi profondément dans l'esprit du passé, en explorant l'histoire de la pensée, avons-nous acquis le moyen de connaître historiquement la métaphysique dans son origine, sa puissance et son déclin.

---

<sup>123</sup> Cf. VIII 170, F8 216 : « [A]u rebours de ces adorateurs de Kant qui lui décernent aujourd'hui un culte auquel presque tout le monde se rallie, je place ce grand penseur parmi les philosophes qui n'ont fait que de la spéculation [...] »

Car l'humanité ne triomphera pleinement de ce grand fait spirituel, comme de tous ceux qui se survivent à eux-mêmes, mais que notre tradition charrie avec elle, qu'à partir du moment où elle le comprendra (I 125-126, O1 288).

Dilthey admet ainsi naturellement qu'une certaine rupture théorique s'est produite au siècle de Kant, mais il insiste en même temps sur l'inachèvement de cette réfutation, tout se passant comme si cette dernière était à ses yeux parvenue à toucher la cible, mais non à l'abattre, la conséquence étant qu'en Allemagne les modes de pensées de la métaphysique se seraient maintenus et auraient continué à infléchir les réflexions philosophiques en dépit de leur état d'agonie<sup>124</sup>.

Le diagnostic diltheyen se voit heureusement doublé, dans l'extrait cité, d'une conscience claire de la marche à suivre afin de libérer la philosophie de sa posture en porte-à-faux : pour compléter (et non renverser) « la démonstration abstraite que le XVIII<sup>e</sup> siècle avait donnée » de la fragilité de la métaphysique, il faut tâcher de « connaître historiquement la métaphysique », c'est-à-dire, de la « comprendre » [*begreifen*]. La pensée pure doit être menée devant le tribunal de la critique, mais afin d'éviter un procès abstrait et sans force contraignante, il importe aussi de reconstituer les faits auxquels se rattache la question de droit, car, écrit encore Dilthey, « le point de vue métaphysique ne peut pas, grâce à de simples arguments, être écarté par celui qui aborde l'étude des sciences » (I 125-126, O1 288-289). La pensée anhistorique, ou comme l'écrit parfois Dilthey, la réflexion « flottant [*schwebende*] dans les airs », court du moins toujours le risque de véhiculer des résidus métaphysiques non interrogés.

Il serait naturel, pour quiconque est familier avec les critiques les plus communément adressées à Dilthey, de supposer que le dispositif historique mis en place dans l'*Introduction* cherche à exposer l'impossibilité de la métaphysique en s'appuyant principalement sur la force du fait historique que représentent ses échecs répétés. Et de fait, à une époque qui, pour reprendre les mots de Nietzsche,

---

<sup>124</sup> M. Riedel a par le passé suggéré que Dilthey lui-même, dans les travaux qui précèdent l'*Introduction*, n'était pas au clair à propos de la validité des prétentions de la métaphysique : quelques passages de ses premières réflexions cherchent visiblement à la maintenir vivante, mais presque anonymement, sans aucune insistance. L'avis de Riedel est que cette ambiguïté s'est à la longue révélée intenable, et que c'est ce qui aurait poussé Dilthey, après les premières tentatives de fondation des sciences de l'esprit, à affronter ouvertement le problème de la métaphysique en 1883 (cf. « Wilhelm Dilthey als Philosoph », p. 337-338). L'hypothèse est séduisante. Seulement sept ans avant la parution de l'*Introduction*, Dilthey écrivait par exemple encore : « Par ailleurs, il y a un ensemble qui correspond au degré ultime, englobant aussi bien les sciences de l'esprit que les sciences de la nature, et que nous nommons métaphysique » (XVIII 60, O1 91).

était « rongée par la fièvre historique<sup>125</sup> », le recours à l'histoire possédait une indéniable valeur stratégique : il permettait de s'adresser à ses contemporains dans un idiome commun. Dans la mesure, cependant, où l'objectif véritable était de démontrer *définitivement* l'impossibilité de la métaphysique et d'inaugurer un nouveau chapitre de la philosophie, il est crucial de rappeler, comme il dut d'ailleurs lui-même le faire dans sa correspondance avec Husserl, que Dilthey n'a en aucun moment considéré comme théoriquement décisif le seul renvoi aux vicissitudes historiques de la métaphysique. Le fondement de sa démonstration se rattache bien plutôt à l'« essence<sup>126</sup> » de la métaphysique, et c'est précisément la tâche de la phénoménologie que de dévoiler cette essence *dans* l'histoire. Le défi consiste donc à extirper une certaine idéalité des faits eux-mêmes. En examinant le développement historique singulier de l'ensemble finalisé [*Zweckzusammenhang*] formé par le travail conjoint de volontés individuelles s'étant laissé guider par un même désir de résoudre les énigmes fondamentales de la vie et du monde, l'on ne demande point à l'histoire de « trahir son dernier secret » (I 92, O1 253), mais seulement de nous révéler « les raisons de [l]a durable puissance de la métaphysique », afin qu'il soit enfin possible « d'affranchir totalement [notre] propre façon de penser de cette gangue » (I 126, O1 289)<sup>127</sup>.

Puisqu'elle se fonde sur la compréhension, c'est-à-dire sur la traversée, l'analyse et la description des expériences vécues irriguant l'histoire de la métaphysique, la critique se déployant dans la phénoménologie diltheyenne peut sans aucun doute être qualifiée d'herméneutique. Il s'agit, selon l'injonction de Schleiermacher, de comprendre l'histoire de la métaphysique mieux qu'elle ne s'est elle-

<sup>125</sup> Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles I et II*, trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, 1990, p. 94.

<sup>126</sup> « Lettre du 29 juin 1911 à Husserl », in M. Heidegger, *Les conférences de Cassel – 1925*, p. 117. - Dilthey de préciser : « Ce n'est pas de l'échec jusqu'à nos jours de la métaphysique que je conclus, mais de la relation en général entre ses tâches et les moyens dont nous disposons pour les résoudre. » Pour la critique de Husserl, qui ne visait pas l'*Introduction aux sciences de l'esprit*, mais qui peut certainement servir à en éclairer le contenu, voir *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 65-66.

<sup>127</sup> L'on ne saurait par ailleurs associer la phénoménologie de la métaphysique à une histoire générale de la philosophie, qui serait préoccupée par la cohérence systématique des doctrines les plus décisives dans l'histoire de la philosophie. La contribution de Dilthey à un tel genre de philosophie est plutôt à chercher dans ses cours d'histoire de la philosophie et surtout dans le long plan de cours édité et complété par Gadamer en 1949, aujourd'hui accessible dans le tome XXIII des *GS* (1-160). À ce sujet, voir Gunther Scholtz, « Histoire de la philosophie et philosophie de l'histoire : Braniss et Dilthey », in *Dilthey et l'histoire*, p. 97-112.

même comprise afin de dévoiler les raisons inaperçues de ses constants mirages. Mais il faut par surcroît remarquer qu'en dégagant, puis en décrivant les expériences dont se nourrit la métaphysique, Dilthey ouvre simultanément la voie à un *dépassement* de cette philosophie qui ne serait plus abstrait, c'est-à-dire à un dépassement qui serait enfin conçu au terme d'une méditation sérieuse des ambitions de la métaphysique. La visée de la critique n'est donc pas exclusivement « négative » : faire tomber la métaphysique, c'est aussi prendre la pleine mesure des impulsions qui se trouvent à sa source et qui sont appelées à définir la tâche de son remplaçant.

Tout le récit diltheyen présuppose en effet que le règne historique de la métaphysique, laquelle a longtemps joui du « caractère d'une puissance mondiale » (I 211, F1 267), constitue un fait positif qu'il importe d'interroger afin de définir l'orientation future de la philosophie : « La quantité de détails fournis dans la partie historique, lit-on dans la préface de l'*Introduction*, n'est pas née du besoin pratique d'une introduction, mais de ma conviction que l'autoréflexion historique possède une valeur à côté de l'autoréflexion épistémologique » (I XX, O1 150). Cette valeur, disons-le enfin franchement, ne s'attache à rien d'autre qu'à la possibilité, pour la philosophie de la vie, de conquérir par le biais de l'histoire le point de vue inédit qui doit être le sien. Si Dilthey choisit le terme de phénoménologie, c'est donc parce que le *rôle* (et non la *matière*, ici « positive ») de son récit s'apparente, ainsi qu'il le note lui-même, à celui de la phénoménologie hégélienne<sup>128</sup>. Il s'agit d'un récit des expériences de la conscience ou, en l'espèce, de la vie, qui, au fil des destructions successives de ses illusions, se hisse jusqu'au point de vue de la véritable philosophie : celui de l'autoréflexion. Ainsi Dilthey avance-t-il toujours comme sur un fil de fer, éclairant les avancées de la pensée métaphysique à partir de sa propre perspective, mais tâchant par ailleurs de laisser l'histoire de la métaphysique « répondr[e] elle-même » aux interrogations lancées à partir d'un « point de vue plus élevé » (I 202, 235 ; F1 256, 296). Dans ce

---

<sup>128</sup> Dans la lettre dite « à Althoff » de 1882, Dilthey écrit en toutes lettres : « Le second livre a ainsi un rôle, dans l'ensemble de ma pensée, que je pourrais en quelque sorte comparer à la position dont jouit la phénoménologie de Hegel dans son propre système » (XIX 392 ; cf. VIII 178, O1 24). Notons toutefois que le terme « phénoménologie » possède une signification somme toute assez flottante dans l'œuvre de Dilthey, qui l'emploie notamment pour décrire les travaux de Schleiermacher sur la conscience religieuse (IV 397).

mouvement circulaire de questions et de réponses se dessine plus exactement la « signification » de la métaphysique pour l'ensemble de la philosophie, le concept de signification – dont on a dit qu'il était « la clef de voûte de la philosophie de Dilthey<sup>129</sup> » – désignant chez ce dernier la relation unissant une partie à un tout et lui assignant un sens indissociable de la forme générale de ce tout<sup>130</sup>.

Tout tombe alors en place : si la tâche de la phénoménologie de la métaphysique est de permettre le dépassement de cette forme de philosophie par le biais de la compréhension, c'est parce que la compréhension de la métaphysique coïncide ultimement avec son intégration, en tant que partie, au sein du tout de la philosophie dont la continuité « est fondé[e] en l'essence de la vie » (VII 233, VH 65), et parce que cette compréhension correspond plus précisément encore à l'assimilation des forces vives de la métaphysique au sein du mouvement réflexif qui doit être celui de la nouvelle philosophie de la vie. Dans une suite complexe d'allers et de retours entre tous et parties, le grand récit de Dilthey cherche d'abord à comprendre la signification spécifique à chacune des principales étapes historiques de la métaphysique en réinscrivant chacune d'elles, grâce aux expériences vécues qui les sous-tendent, dans le tout de la métaphysique ; selon une perspective plus large, il cherche encore à définir les contours généraux de ce « phénomène historiquement limité » (I 133, O1 296) de la métaphysique à l'intérieur du vaste ensemble de la philosophie ; et en retour, une fois qu'aura été conquise une compréhension de la configuration propre à la totalité de la philosophie, l'intention dernière de la phénoménologie est d'éclairer la partie qui, à l'époque de Dilthey, tardait à s'imposer : la philosophie de la vie. Dans son expression la plus aboutie, la phénoménologie de la métaphysique est donc, en dépit du pléonasme apparent, *l'autoréflexion historique de l'autoréflexion*, c'est-à-dire *l'autoréflexion de la philosophie selon une perspective dynamique*, ou, plus justement encore, *l'autoréflexion de la vie retraçant sa propre*

---

<sup>129</sup> L. Brogowski, *Dilthey. Conscience et histoire*, p. 57.

<sup>130</sup> Cf. VII 232-241, VH 64-74.

*accession à l'autoréflexivité*. Celui qui est aujourd'hui sérieux dans son désir de philosopher, suggère Dilthey, est forcément concerné par l'histoire de la métaphysique<sup>131</sup>.

### **Les trois temps de la phénoménologie de la métaphysique**

Alors que le premier livre de l'*Introduction* était placé sous le parrainage de Helmholtz et laissait de ce fait supposer une ferme conviction en la supériorité de la science moderne sur toute enquête métaphysique, la citation choisie pour introduire la phénoménologie, tirée du premier acte du second *Faust* de Goethe, nous place plutôt devant un défi prenant la forme d'un paradoxe :

MÉPHISTO : Des déesses trônent, dans leur sublime solitude ; autour d'elles, ni espace, ni encore moins un temps, parler d'elles nous plonge dans l'embarras.

FAUST : Quel chemin prendre ?

MÉPHISTO : Il n'y a pas de chemin. Des sentiers que personne n'a jamais foulés, et qu'on ne peut fouler... (I 121, O1 283).

Les déesses inaccessibles dont parle Méphisto deviennent, dans ce second livre, les systèmes jalonnant l'histoire de la métaphysique<sup>132</sup>, et Dilthey, par ce rapprochement, paraît désirer souligner la difficulté de l'exercice herméneutique auquel il s'apprête à donner vie. S'il « n'y a pas de chemin » à emprunter, seulement « des sentiers qu'on ne peut fouler », c'est que ce qu'il s'agit de suivre, ce sont en réalité les fils de pensées dont la gloire repose sur un amas d'erreurs et d'antinomies. Dilthey s'avance néanmoins et se propose d'accomplir pour la première fois le geste en apparence contradictoire, plein d'« embarras », qui consiste à extirper des raisons de l'*impossibilité* essentielle de la métaphysique une certaine *vérité*, à savoir le lien intime qui lie cette métaphysique aux sciences de l'esprit de même qu'à la philosophie de la vie à venir. Ce sont effectivement les rapports unissant, dans l'histoire, la métaphysique et la vie, qu'il nous faut interroger afin de parvenir à la conclusion de la phénoménologie, soit que ces deux termes se tiennent l'un en face de l'autre selon un *double rapport* : la longue histoire de la métaphysique est celle de l'aliénation de la vie dans un ensemble de philosophies la recouvrant, mais

---

<sup>131</sup> Cf. VIII 187, F8 235 : « L'histoire forme la propédeutique à quiconque veut s'occuper de philosophie systématique. »

<sup>132</sup> Le rapprochement est d'ailleurs déjà opéré dans le premier livre (cf. I 104, O1 265).

la fin de cette véritable épopée coïncide par ailleurs avec la reconquête de la vie par elle-même et avec la reconnaissance de sa dimension fondamentalement métaphysique. Derrière tout système métaphysique contradictoire et périmé se cache un sentiment métaphysique qui découle de l'expérience de la vie elle-même. Ainsi la « route longue et pénible » (I 133, F1 185) de la métaphysique peut-elle simultanément être considérée comme un « travail grandiose et continu » (I 201, F1 255) ayant à terme laissé apparaître la vérité alimentant son labeur excessif.

Sans recourir à l'« alchimie » des philosophies de l'histoire (I 92, O1 251), la phénoménologie présente ce labeur en fonction de trois temps principaux : elle retrace successivement l'atteinte, chez les Grecs, du point de vue de la métaphysique par le transfert du contenu de la vie dans la nature ; l'infléchissement, ensuite, de ce projet sous la pression du monde de l'esprit chez les médiévaux ; puis la dissolution, à l'époque moderne dominée par les sciences particulières, des espoirs portés par la philosophie première. Confrontée, entre son aurore et son crépuscule, à des apories toujours plus gênantes, la métaphysique s'affute, explique Dilthey, jusqu'à ce qu'elle en vienne à mettre en pièces ses propres illusions.

### *1. La métaphysique des Anciens*

Sans surprise, Dilthey identifie la Grèce comme le berceau de la science métaphysique et réserve un nombre important de pages aux systèmes qui, les premiers, cherchèrent « à définir les caractères généraux du tout que forme le cosmos, de même qu'à déterminer les caractères d'un principe qui expliquerait ce tout » (I 150, F1 193). Le premier temps de la phénoménologie de la métaphysique se présente plus précisément comme une gradation culminant avec la mise au jour de la « position qu'Aristote attribue à notre connaissance par rapport à la réalité », position que Dilthey identifie à celle « que la métaphysique elle-même lui assigne » (I 235, F1 295). Le système aristotélicien, en tant que premier exposé conscient de la *science* métaphysique, mais aussi en tant que présentation condensée des

concepts ayant ensuite dirigé les travaux de la science européenne pendant près de deux millénaires – jusque dans la critique kantienne elle-même – constitue le foyer initial de l'enquête diltheyenne<sup>133</sup>.

Selon une perspective classique, Dilthey situe d'abord la préhistoire de la métaphysique dans la période méconnue précédant l'apparition des premiers linéaments de la science grecque. En amont du VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C., et durant un intervalle « dont nous ne pouvons estimer la durée et qui se perd dans une nuit totale » (I 135, F1 173), ce furent les représentations mythiques, explique-t-il, qui répondirent au « besoin » plus tard pris en charge par la métaphysique : celui de la liaison de l'ensemble des phénomènes par l'établissement d'« une unité réelle et générale » (I 140, F1 180) entre ceux-ci<sup>134</sup>. En conformité avec les analyses qu'il mènera dans les années suivantes au sujet de la coappartenance du monde et du moi et de leur apparition simultanée à travers un jeu d'impulsions et de résistances, Dilthey interprète les poèmes épiques et les théogonies nous étant parvenus comme l'expression déjà déclinante d'un rapport initial à la réalité extérieure aux antipodes de l'abstraction scientifique : « Pour eux, [la réalité] existe sous forme de vie ; elle reste pour eux de la vie, et leur connaissance ne la transforme pas en un objet pour l'intellect » (I 141, F1 181). Ce que nous révèle la mythologie grecque, dans laquelle hommes, dieux et nature se côtoient presque de plain-pied, c'est la façon dont l'homme explique initialement le monde que rencontre sa volonté, à savoir par un *transfert* de sa propre vie dont les facultés ne sont point encore pleinement distinguées. Pour cet homme qui ne fait que commencer à prendre conscience de sa spécificité, le monde n'est pas une somme d'ensembles séparables, disponibles pour l'analyse, mais un produit des forces de l'âme dans leur totalité : tous les phénomènes se présentent « comme un ensemble de volitions, un enchaînement d'impulsions vivantes et d'actes vivants qui agissent les uns sur les autres » (I 142, F182).

---

<sup>133</sup> Pour une présentation plus vaste et plus fine des rapports unissant les travaux de Dilthey à ceux d'Aristote, cf. J.-C. Gens, « Une phénoménologie de la *Métaphysique*. L'inspiration aristotélicienne de la fondation diltheyenne des sciences de l'esprit », p. 141-156.

<sup>134</sup> La phénoménologie se garde d'identifier cette période, *contra* Comte, à un hypothétique « stade religieux » dans l'histoire intellectuelle occidentale, puisque la vie religieuse constitue selon Dilthey un fait à part dans l'évolution des peuples européens, un fait ancré, ainsi que le soutenait Schleiermacher, dans une expérience permanente.

Les causes ayant permis à une explication scientifique du cosmos de se séparer de la représentation mythique appartiennent, écrit Dilthey, à la période historique « encore imparfaitement connue » (I 142, F1 183) reliant les poèmes homériques aux premières entreprises de Thalès. L'on peut supposer qu'un élargissement naturel de l'expérience humaine, qu'une diversification des tâches de la vie et, par conséquent, qu'une domination d'une « surface toujours plus grande de la terre » permit aux Grecs d'accéder à un ensemble de faits toujours plus considérable, à une meilleure maîtrise de ces faits, ainsi qu'à une meilleure connaissance de la nécessité les unissant les uns aux autres. Une « modification du sentiment qu'on avait de la vie » (I 143, F1 184), associée à cette nouvelle possibilité d'agir sur le monde extérieur, dut forcément s'ensuivre : « [L]a confiance qu'on mettait dans les dieux recule et laisse place à un sentiment de la vie qui prouve plus d'indépendance ». C'est vraisemblablement ce refoulement vers un horizon toujours plus lointain des forces vivantes qui agissaient auparavant directement sur les hommes qui permit d'envisager la cohésion du cosmos comme « un dessin conforme à la pensée » :

Nous opposons, sous les espèces de la nature, quelque chose à notre moi ; ce quelque chose d'autre reçoit sa cohésion interne de notre conscience intime, dont il est une donnée. Cette cohésion a été appréhendée par la pensée mythique avec une vivacité extrême ; mais, devant la pensée réfléchie [*Gedanken*], son caractère de vérité est incapable de résister ; notre expérience nous montre que la matière se transforme régulièrement, que le monde change constamment d'état et qu'il nous faut, de ce jeu et de ce mouvement, une autre explication ; il devient donc nécessaire de donner à la nature une autre cohésion que celle qui repose sur des apports où ne joue que la volonté des personnes (I 144, F1 185).

De l'ensemble cohérent s'opposant à eux sous les espèces d'une nature de moins en moins animée, les premiers scientifiques présocratiques, qui n'étaient pas encore, selon Dilthey, des métaphysiciens soucieux de parvenir à une explication intégrale de la réalité<sup>135</sup>, détachèrent ainsi durant les cent ans « d'un progrès ininterrompu » (I 146, F1 188) les éléments « purement rationnels » se donnant à voir sur terre et dans le ciel. Si une curieuse inhibition les empêchait d'approfondir les mystères de la vie de

---

<sup>135</sup> Même si l'on trouve par exemple chez Thalès, chez Anaximandre ou chez les Pythagoriciens les prémices de l'esprit métaphysique, Dilthey refuse d'associer ces auteurs précédant Héraclite à la métaphysique proprement dite : il manquerait à leurs considérations sur l'état initial de l'univers ou de la matière l'ambition explicite de définir la cohésion de tous les phénomènes.

l'âme, la nature, à l'inverse, se donnait à eux comme un ensemble disponible et délimité. La science grecque fut donc d'abord et avant tout une science du *cosmos* : « Ce terme est pour ainsi dire le miroir de l'intelligence grecque qui s'engage à fond dans l'étude de la régularité rationnelle et de l'ensemble harmonieux que forment les relations et les mouvements de l'univers » (I 149, F1 191).

Sans doute parce que cette première science grecque sut acquérir, indique Dilthey, une impressionnante connaissance explicative dans « certains domaines partiels de faits » (I 145, F1 186) comme l'astronomie et la géométrie, elle en vint à formuler un objectif qui, principalement, était irréalisable : elle voulut décomposer la nature en éléments de pensée généraux puis la *connaître intégralement* à l'aide de ces éléments, c'est-à-dire faire de ces éléments les raisons mêmes de l'unité interne du monde. Un dépassement de la modération initiale de la science grecque qui était annoncé, remarque Dilthey, par la tournure même de l'esprit grec. Contemplatif par nature, ce dernier envisageait la connaissance comme un phénomène s'apparentant à la vision d'un monde d'objets indépendants : « Pour l'esprit grec, la connaissance est une forme de vision [...]. Aussi pour lui la connaissance, aussi bien que l'action, est un contact de l'intelligence avec quelque chose qui est en dehors d'elle, et connaître c'est admettre cet objet qui est en face de nous » (I 188, F1 239) ; « [s]avoir, pour l'esprit grec, [c'est] obtenir, dans l'intelligence, le décalque de l'objet (I 251, F1 315) ». Cet objectivisme prend la forme, dans l'analyse diltheyenne, d'un réalisme naïf alimenté en sous-main par la religion de la nature propre aux Grecs et par la ferme adhésion à la proposition voulant qu'il n'y ait « de connaissance que du semblable au semblable ». Convaincus de leur affinité avec l'ordre naturel, et ne s'occupant par ailleurs, dans la connaissance, que des objets (I 423, F1 517), les premiers scientifiques grecs ne paraissent jamais pressentir les limites qu'impose à tout discours le principe de phénoménalité. Persuadés de pouvoir discourir directement sur les objets de la nature, ils ne voient rien qui pourrait les empêcher de se lancer à la recherche de la cohésion intime et réelle de la nature – comme le faisait auparavant la mythologie.

Le projet général de la métaphysique naît donc au moment où l'esprit grec se propose de déduire, sur la base de ses premières explications partielles du cosmos, les caractères généraux de l'ensemble du monde. Ce nouveau seuil dans la pensée ne marque cependant point l'extinction complète de ses procédés mythiques. Car où trouver, en s'appuyant sur un ensemble de faits toujours imparfaitement connus et immanquablement donnés à une conscience, le fondement de cet « autre » qu'est la nature ? La thèse de Dilthey est que le seul point ferme dont disposait la métaphysique naissante se trouvait dans la connaissance intime, mais non éclairée, des faits de conscience : ainsi les Grecs projetèrent-ils cette certitude dans la nature, mais sous une forme rationnelle convenant à leur entreprise. « La métaphysique, explique encore Dilthey en 1911, apparaît dès lors que les catégories concrètes, qui sont localisées dans la conscience empirique, deviennent des catégories du monde. Pour le formuler autrement : les rapports de vie sont transformés en rapports de monde » (XXIV 168)<sup>136</sup>. Cette intuition, cruciale dans l'*Auseinandersetzung* avec la métaphysique, se voit spécifiée dans l'*Introduction* à travers un commentaire de la catégorie métaphysique de substance, laquelle est associée par Dilthey au cœur de la pensée grecque. Dans « le tourbillon de métamorphoses de la matière » créé par la mise en doute de la validité des mythes, « un Grec de ce temps-là », lit-on, « ne pouvait trouver aucun point fixe » (I 151, F1 195), ce qui n'entamait pourtant pas la conscience du fait que tous ses actes, comme tous ses états intérieurs, se rattachaient à son moi, c'est-à-dire au « sentiment qu'il [avait] de sa propre existence ». Ainsi en vint-on à projeter cet élément stable sur le monde afin de l'ordonner, et crut-on tout d'un coup apercevoir dans la nature un nouveau « substrat qui n'est pas forcément lui-même état ou manifestation d'un autre terme qui serait situé par-derrière ». Par ce processus analogue à celui qui alimentait la mythologie apparut l'idée de la substance :

Si nous appelons substance le sujet capable de recevoir, comme prédicat, n'importe quelle détermination, si nous appelons substance le substrat de tous les états et de toutes les activités, alors il faudra dire que l'homme,

---

<sup>136</sup> Trad. tirée de G. Fagniez, « Dilthey et les catégories de la vie », p. 390, n. 20.

à travers le tourbillon et le chatolement des phénomènes, plonge son regard jusque dans le domaine de la substance, qui est situé derrière les phénomènes ; il ne peut faire autrement (I 151, F1 195)<sup>137</sup>.

Mais si la vie se donne, dès le principe, comme une unité contenant du multiple, des forces contradictoires, voire des antinomies (VIII 69, F8 89), force est d'admettre que la catégorie de substance, appliquée avec rigidité au monde extérieur, participe d'une distorsion de la vie. De ce déguisement « mondain » d'une expérience vitale qui, par définition, n'est selon Dilthey jamais pleinement transparente à la pensée, naîtront certaines des plus grandes difficultés de la métaphysique.

La chronologie diltheyenne associe les premières manifestations de cette nouvelle « conscience métaphysique » (I 154, F1 198) visant à acquérir une connaissance distincte des caractères généraux du monde à l'ensemble de propositions qu'oppose Héraclite au désordre des thèses cosmogoniques formulées par les premiers physiciens d'Ionie, puis à la réaction de Parménide aux paradoxes engendrés par la révolte orgueilleuse de son devancier. Dans les vers de l'un comme de l'autre, l'ampleur nouvelle offerte à la méditation du cosmos mène à de formidables anticipations de la science moderne en même temps qu'elle engendre les premières grandes inconsistances de la métaphysique. La saisie géniale de la dynamique du monde extérieur à travers la loi du changement perpétuel, souligne d'abord Dilthey, fut minée par le besoin simultané de poser un « substrat vivant auquel le devenir reste accroché » (I 158, F1 202), le feu, qui contredisait l'esprit même du système héraclitéen. Deux visées connexes, mais irréconciliables, entrent alors pour la première en collision dans l'histoire : d'une part, la loi du changement permet d'expliquer et de prévoir les phénomènes naturels, d'autre part, la position d'un substrat du cosmos cherche à en garantir l'unité réelle de sorte à résoudre « l'énigme du monde » [*das Rätsel der Welt*]. Cette tension se voit ensuite exacerbée chez Parménide qui, en s'enfonçant dans les exigences de la substance et en créant un « être éternel qui s'étend dans l'espace sans solution de continuité et qui exclut toute modification comme tout mouvement » (I 157, F1 201), fait

---

<sup>137</sup> L'analyse la plus poussée du pont reliant la catégorie métaphysique de substance à la catégorie vitale de l'ipséité [*Selbigkeit*] est menée dans le texte de 1892-1893 intitulé *Vie et connaissance*, toujours non traduit en français (cf. XIX 362-368).

manifestement violence au caractère mouvant des phénomènes naturels qu'Héraclite mettait pour sa part à l'avant-plan. Quoique l'orientation du poème de l'Éléate soit distincte, sa limite est identique : le pressentiment qu'il existe une hypothétique substance du monde, un en-soi dont on refoule l'origine vivante, engendre des contradictions insolubles dans son rendu des phénomènes. Car, écrit Dilthey, « seule une attitude critique, qui, au moyen d'une théorie de la connaissance, veut remonter jusqu'à l'origine de ces concepts, est capable de lever ces contradictions » (I 157, F1 202).

Or l'on devine que le propre de la métaphysique est plutôt d'avancer en sens contraire : elle « adopte des théories de plus en plus compliquées qui sont, en proportion de leur complication, plus aptes à expliquer les faits, mais qui, d'autre part, renferment un nombre croissant de difficultés » (I 157, F1 202). Cette proposition annonce et résume le statut qu'octroie la phénoménologie diltheyenne à la métaphysique renouvelée qui surgit ensuite sur le terrain dégagé par la dialectique sceptique des Éléates. Chez Leucippe, Empédocle, Anaxagore et Démocrite, la substance était habilement atteinte, *mutatis mutandis*, par la décomposition du réel en éléments matériels indestructibles, mais un puissant réalisme poussait encore ces philosophes à accorder une « réalité métaphysique » à ces éléments. Une décision ontologique qui, à en croire Dilthey, fit basculer leurs systèmes prometteurs pour l'explication des phénomènes dans un monde de sophistications inaptes à rendre compte de l'harmonie du cosmos. Seul Anaxagore, « à part parmi les hommes » (I 166, F1 212), parut en vérité prendre en charge le défi esthétique posé par le cosmos, en faisant pénétrer dans l'arène de la métaphysique l'idée déterminante voulant qu'un principe rationnel guide et ordonne la substance du monde selon une finalité lui étant propre. Une entrée en scène spectaculaire, qui ne peut cependant manquer d'apparaître comme celle d'un *deus ex machina* venant justifier les prétentions de la métaphysique, sa « conséquence de fait » étant d'assurer, nous le verrons, la capacité de l'intelligence à saisir l'unité d'ensemble de l'univers, bref d'unifier pensée et être.

C'est en réaction à ces premiers mouvements arbitraires de la métaphysique que l'esprit sceptique en vint, vers le milieu du V<sup>e</sup> siècle avant J.-C., à affirmer sa souveraineté chez les sophistes et à submerger l'ensemble de la science grecque. Une « révolution intellectuelle » (I 174, F1 222) jugée salutaire par Dilthey, puisqu'elle put compter au nombre de ses conséquences un retournement de l'esprit sur sa propre capacité de connaître. Au sein de ce nouveau mouvement qui devait mener à la reconnaissance du rôle majeur du sujet de la connaissance, les thèses célèbres de certains sophistes d'avant-plan comme Protagoras méritent sans doute une place de premier choix, mais c'est bien sûr à Socrate, dont le scepticisme particulier était tout entier positif, que Dilthey accorde la plus grande importance. L'influence déterminante de ses réflexions introspectives sur le tout de la philosophie tient principalement, dans la phénoménologie de la métaphysique, à l'explicitation de l'intransigeance propre à toute pensée authentique : « l'esprit puissamment organisé » (I 177, F1 225) de Socrate rejette sans gêne les déductions sans fondement développées à partir de principes arbitraires et exige une justification pour toute proposition, un fondement logique pour toute construction. « [I]nfatigable questionneur », Socrate invente le « procédé analytique qui remonte jusqu'à l'ultime fondement du savoir scientifique et même de la conviction scientifique » (I 177, F1 226). Il marque ce faisant les débuts de la conscience logique dans le cours de la métaphysique occidentale, désormais astreinte à s'interroger quant aux « normes qui régissent les rapports de la pensée et de l'être » (I 179, F1 228). On ne sent ensuite que trop bien, avance Dilthey, les effets de cette avancée critique dans le « moment décisif » de la métaphysique grecque (I 424, F1 518), chez Platon, dont les dialogues font paraître les premiers pas de la métaphysique comme une simple succession de « contes » [*Märchen*]. Car c'est évidemment en s'appuyant sur l'intransigeance socratique que Platon renouvelle, voire invente, la méthode lui permettant de discréditer ses prédécesseurs. Il n'est plus question pour lui de déduire les phénomènes à partir d'un principe lui-même atteint au moyen d'un ensemble de syllogismes aléatoires : si la science, conformément aux percées de Socrate, est comprise comme un ensemble de propositions

nécessairement unies aux principes de notre connaissance, alors la tâche dont hérite la philosophie, sous le nom de « dialectique », est de partir des savoirs attestés et de « remonter méthodiquement vers les conditions qui rendent possible une connaissance du cosmos » (I 182, F1 232).

Ces conditions, Platon ne les trouve point dans une quelconque loi du mouvement ou dans une nouvelle conception de l'atome, mais, en harmonie avec l'esprit contemplatif grec, dans les *formes générales* se donnant constamment à voir dans l'univers et dans les « causes psychiques » [*psychischen Ursachen*] leur correspondant dans l'intellect. Une intuition aussi simple que géniale, qui donne naissance à une nouvelle forme de philosophie : la « philosophie conceptuelle » [*Begriffsphilosophie*], dont l'entreprise inédite consiste à fixer « la teneur et l'unité du monde » (I 184, F1 234) en un système de représentations générales « déterminées, rectifiées et définies dans leurs rapports avec les faits qu'elles veulent exprimer ». La théorie des formes, dans la lecture qu'en fait Dilthey, ne se limite ainsi point au seul domaine de la théorie de la science. Le doute socratique n'ayant jamais franchi les limites de l'esprit grec ou remis en question la correspondance entre l'unité de nos connaissances et l'unité du cosmos, les conditions de la connaissance se rattachent, pour Platon, aux conditions mêmes du cosmos :

L'Être véritable et éternel peut être démontré dans le système des concepts qui, sous le changement, saisissent ce qui dure. Les éléments qu'on peut démontrer dans les concepts, les Idées et leurs rapports entre elles forment les conditions, conformes à la nécessité des lois de la pensée, de tout ce qui est donné (I 186, F1 237).

La théorie des formes se présente par suite comme une véritable science ontologique donnée à voir l'ultime interprétation grecque de la substance, finalement trouvée « à l'arrière-plan des phénomènes » (I 183, F1 233), dans le *concept*. Apparaît en même temps la source du caractère équivoque de la dialectique platonicienne : Platon conclut de sa découverte des principes du savoir à la possibilité d'atteindre les principes du monde lui-même, dont les premiers ne seraient en fait que les reflets, apparus dans l'âme lors d'une vie passée<sup>138</sup>. La métaphysique laisse ainsi chez lui apparaître les premiers

---

<sup>138</sup> Dilthey, précisons-le, ne manque pas de noter que le maintien de la substance chez Platon tient aussi en bonne partie à des motifs d'ordre moral. Ces explications ne paraissent cependant nullement déterminantes dans la trame de la phénoménologie.

germes d'une « science de la raison » [*Vernunftwissenschaft*] (I 179, F1 229) trouvant sa garantie dernière dans un logicisme [*Logismus*] ininterrogé : ce qui est nécessaire dans la pensée est le miroir de ce qui est nécessaire dans l'être<sup>139</sup>. Les raisonnements, pourvu qu'ils soient assurés, peuvent donc épuiser la vérité du monde. L'ironie, ici, veut que la contemplation de la nature, chez les Grecs, soit en fin de compte à l'origine de sa subordination aux lois de la pensée.

Ce terme de « subordination » [*Unterordnung*] est justifié aux yeux de Dilthey dans la mesure où Platon maintient un écart réel entre ses « formes substantielles » et la réalité, sans pourtant être en mesure de définir la relation unissant ces deux termes, sinon par le moyen d'explications nébuleuses aux accents souvent mythiques. C'est que les formes au principe de la réalité se montrent en vérité toujours inaptées à rendre pleinement compte de la matière, cette « obscure survivante que parmi tout ce qui compose le réel, la science de Platon laisse délibérément de côté » (I 187, F1 237). Lorsque vient le temps de procéder à leur arrimage avec le monde, des amputations paraissent donc inévitables, et ce sont alors les concepts, en raison de leur surcroît de réalité, qui dictent les traits de coupe. Ainsi la métaphysique, en s'initiant aux réquisits de la pensée logique tout en conservant l'objectif de définir ce qui fait l'unité de la nature, n'a-t-elle d'autre choix que d'occulter une part importante de la réalité.

Cette première subordination prenant la forme d'une *omission* partielle du réel, on peut dire, toujours en s'en tenant au texte de la phénoménologie, que « l'esprit dominateur d'Aristote » (I 176, F1 249) en radicalise l'esprit. En rapatriant le concept « au milieu de ce cycle que constituent l'apparition, l'épanouissement et le déclin de tous les êtres », la métaphysique aristotélicienne lui confère en effet un authentique pouvoir de *soumission* : la « métaphysique des formes substantielles, lit-on, devint un moyen de soumettre la réalité à notre connaissance, tandis que Platon ne voyait dans les objets réels que les ombres gigantesques projetées par les Idées » (I 193, F1 245). Si Dilthey n'hésite donc pas à faire d'Aristote le premier métaphysicien au sens fort du terme, c'est qu'il lui semble que le

---

<sup>139</sup> Pour une présentation condensée de la *Vernunftwissenschaft* comme science des formes, voir II 7-8, O4 18-19.

réel, après Platon, se voit pour ainsi dire *colonisé* par les exigences de la connaissance. C'est autrement dit avec Aristote que l'armature inhérente à la science de la raison, dans laquelle il s'agit d'atteindre les principes du monde par la pensée, se met définitivement en place. Un pas en avant d'abord rendu possible par le prolongement de l'intuition monothéiste d'Anaxagore, maintenant reprise afin d'ériger une structure que l'on qualifierait volontiers d'« ontothéologique » : « Le Noûs, la raison divine, est le principe, la fin qui conditionne au moins médiatement, ce qu'il y a de rationnel dans les choses et ainsi la raison humaine, qui est apparentée à la raison divine, peut connaître le cosmos en tant qu'il est rationnel » (I 194, F1 246). Ainsi la thèse grecque de la correspondance, qui présuppose que « le processus spirituel se saisit de quelque chose qui existe extérieurement à nous » (I 193, F1 246) se trouve-t-elle fermement scellée par un dispositif monothéiste que la métaphysique, avant Aristote, n'avait exploité qu'imparfaitement.

Il faut encore ajouter que cette nouvelle science de la raison acquiert une vigueur particulière du fait que ses deux « pôles » constitutifs, la nature et la pensée, se voient minutieusement approfondis par l'esprit pénétrant d'Aristote. Si, d'abord, son système se démarque de celui de ses prédécesseurs par sa claire volonté d'intégrer aussi bien les données scientifiques de son époque que le devenir et le singulier « impossible[s] à nier par le jeu stérile du raisonnement », le véritable « coup de génie d'Aristote » (I 196, F1 250) consiste selon Dilthey à avoir développé un premier système de logique à part, « une première théorie des formes et des lois de la démonstration scientifique », et donc, un premier exposé systématique de la *méthode* de la métaphysique (I 182, F1 232). Car en affinant sa compréhension du pôle logique de la correspondance être-pensée, ce que conquiert Aristote, ce ne sont rien de moins que les règles à suivre afin de pouvoir remonter avec assurance, à partir de l'être donné, jusqu'aux principes généraux et immuables du cosmos, qui sont « les véritables sujets de l'unité de la nature » (I 201, F1 254). Si l'on accepte que « [l]a raison, le Noûs, se comporte en face du pensable de la même façon que les organes des sens en face du perceptible » (I 195, F1 247-248), il devient

possible, sans faire violence aux apparences, de définir à partir des formes de la pensée l'ensemble des relations qui existent entre ce qui est, de spécifier la totalité de l'être par des jugements valides, et même d'identifier les causes du réel en isolant, dans les syllogismes, les moyens termes. La syllogistique, affirme Dilthey, « forme le pendant de l'ensemble métaphysique qu'admet Aristote » (I 199, F1 252). Alors que Platon ne séparait pas encore distinctement théorie de la science et métaphysique, son élève découvre qu'en accordant à chacune leur spécificité, il devient finalement possible d'exploiter pleinement leur interdépendance. Ainsi le fait saillant de l'Antiquité, dans le récit de Dilthey, tient moins au contenu précis d'un système qu'au point de vue atteint par Aristote : ses catégories logiques passent pour des formes de l'être.

C'est par l'adoption de cette nouvelle posture que la métaphysique aristotélicienne s'empare finalement du statut de science autonome dotée d'un champ d'enquête spécifique, celui des « éléments généraux de la réalité » auxquels serait suspendue toute « connaissance réelle et objective de l'ensemble du monde » (I 202, F1 255). Dilthey ne manque cependant pas de souligner le caractère flottant et imprécis de ces éléments généraux. Le *cœur* de l'œuvre métaphysique d'Aristote est, d'un point de vue général, identique à celui des philosophies passées (I 203, F1 257). Il s'agit de la substance, à travers laquelle Aristote cherche, sans ne jamais parvenir à une pleine intelligibilité, « le sujet ou les sujets pour toutes les qualités ou modifications que nous rencontrons dans le cosmos » (I 204, F1 258) : parfois matière (*ὑποκείμενον*), parfois objet particulier (*τόδε τι*), mais, sous sa guise la plus éminente, forme ou concept (*ἢ κατὰ τὸν λόγον οὐσία*) servant de support aux déterminations prédicatives dans le jugement. C'est en travaillant à partir de cette dernière acceptation de la substance telle qu'appréhendue par la pensée qu'Aristote arrive, soutient Dilthey, à faire tenir en une unique proposition toute l'ambition de la métaphysique grecque définie comme science de la raison : *l'ensemble des mouvements du cosmos dépendrait du concept*. Car celui qui suit les conséquences des réflexions causales aristotéliciennes, dans lesquelles la forme jouit d'un net privilège, puis leur prolongement à travers la doctrine de l'acte et de la puissance,

doit forcément conclure, à terme, que c'est « toujours la force contenue dans la forme qui est à l'origine de tout développement » (I 208, F1 263). Tout, dans le cosmos, aspire à réaliser le concept, et la forme elle-même a inmanquablement pour cause « une forme de même espèce qu'elle ». Dans le mouvement confondant d'un « cercle magique », le lecteur de la métaphysique d'Aristote est ainsi acheminé « tout logiquement à une force première qui meut tout le système ». Le *sommet* de la métaphysique aristotélicienne, et partant, de la métaphysique grecque, n'est plus une théorie des formes générales, mais une théologie devant nous amener à conclure que c'est une activité pure, un concept pur, qui détermine en fin de compte tout phénomène dans l'univers.

Dans la mesure où elle intègre, remanie et perfectionne les intuitions d'un mouvement de pensée inauguré par les premiers physiciens grecs, la philosophie aristotélicienne s'avère pourtant elle aussi incapable de s'affranchir des limites propres à la pensée contemplative, objectiviste et réaliste. De manière délibérément redondante, Dilthey relève ainsi de nouveau dans « l'œuvre la plus grandiose du monde antique » (VIII 213, F8 259) les déclinaisons de problèmes qui reflètent, en abrégé, l'impossibilité de la métaphysique cosmologique grecque. Le plus éminent de ces problèmes se situe dans l'arrimage laborieux, faute d'une réflexion critique adéquate, de l'intuition et de l'entendement :

[O]n n'arrive pas à voir bien distinctement quelle est l'ampleur des principes de connaissance dont l'origine est dans le Noûs, ni la position qu'occupe, par rapport aux concepts et axiomes originellement posés dans le Noûs, le processus inductif qui, partant des perceptions, progresse, pour ainsi dire, en remontant (I 195 F1 248).

De façon tout à fait analogue, le traitement aristotélicien de la substance pensée comme « forme » ou « concept » paraît difficilement conciliable, voire carrément contradictoire selon Dilthey, avec le surplus de réalité par ailleurs accordé aux objets particuliers donnés dans la perception.

La faute, faut-il le préciser, ne consiste pas à avoir rapproché raison et expérience, mais seulement à avoir pensé l'articulation de la matière et de la forme de la connaissance, de l'expérience et des lois de pensée, de la perception et des concepts, sur la base de présupposés que la philosophie critique aurait tôt fait de mettre à mal. Les incohérences aristotéliciennes ne découlent donc pas des innovations

du système, mais de ses présupposés : Aristote perpétue sous une forme seulement plus élaborée le « réalisme objectif » (I 195, F1 247) grec servant de levier dans la quête de l'unité rationnelle du monde. À cette posture épistémologique, Dilthey n'a de cesse d'opposer le principe de phénoménalité, lequel devait inmanquablement échapper à l'enquête grecque ayant pris forme à travers la contemplation d'un cosmos ayant la capacité d'*absorber* l'esprit pour lequel il se manifeste :

Le concept de corrélation ou de correspondance entre la perception et la pensée, d'une part, la réalité et l'Être, d'autre part, ce concept sur lequel reposent en fin de compte tous les éléments de ce système de la nature, reste absolument obscur. Personne ne peut arriver à se représenter comment quelque chose de pensé peut correspondre à quelque chose qui existe réellement en dehors du sujet pensant (I 198, F1 252).

Les conséquences de la critique diltheyenne se révèlent cela dit moins radicales qu'il n'y paraît de prime abord. De la conceptualité aristotélécienne, et *a fortiori*, de la conceptualité grecque, il importe avant tout d'ajuster la *teneur* : s'il est impossible, grâce au concept, de « jeter un pont » (V 127, F5 132) vers l'extérieur de la conscience, rien n'empêche – et c'est même là à vrai dire le rôle des sciences naturelles pour Dilthey – d'user de ces concepts comme de moyens nécessaires [*Hilfsbegriffe*] à la stabilisation du système mouvant de nos perceptions. Car notre expérience externe, soutient Dilthey en puisant dans les démonstrations des sophistes, est toujours soumise à « la loi universelle de la relativité » (I 386, O1 338) : une sensation de goût est conditionnée par celle qui la précède, l'image d'un objet dépend de la position de celui qui le contemple, etc. Or le rôle de la science, partant de telles conditions, est précisément de s'élever au-dessus de la relativité imposée par le foyer du « moi divers et changeant » (I 392, O1 344), en érigeant *au sein même des images fournies à la conscience* un ensemble logique rendant possible la formation de jugements universels et stables : « Nous ne pouvons nous forger une représentation du monde extérieur, affirme Dilthey, et encore moins le connaître, sans chercher à saisir l'ordre logique qui s'y manifeste »<sup>140</sup>. La théorie des formes, assurément baroque aux yeux modernes de Dilthey, put par exemple constituer pendant de longs siècles une armature suffisante pour la

---

<sup>140</sup> D'où l'affinité secrète de la métaphysique grecque et de la science moderne : « Jusqu'à un certain point, le travail conceptuel de la science naturelle moderne ne diffère pas de celui auquel se livraient les Grecs quand ils s'attachaient à rechercher les causes premières de l'ensemble du monde qui leur était donné » (I 360, O1 310).

connaissance des phénomènes naturels ; elle dépassait cependant les limites de la science rigoureuse lorsqu'elle attribuait à ces concepts une réalité nulle part donnée dans l'expérience.

Si Aristote se heurte lui-même, notamment avec la catégorie de substance, à une multiplicité de problèmes, c'est donc, du point de vue de Dilthey, parce qu'il ne sut jamais se hisser à la *pleine* conscience du fait que la substance dont il sent légitimement la nécessité n'est pas une entité qui dépasse en dignité la chose particulière, mais bien une création logique devant seulement nous permettre de penser cette chose (I 366, O1 316). Ses efforts visant à rendre compréhensible ce concept de substance sont d'autant plus vains, faut-il encore ajouter, du fait que l'origine de ce concept, située dans « une donnée immédiate de notre conscience intime » (I 204, F1 258), celle de l'autonomie ou, comme le précisera plus tard un texte complémentaire, de l'ipséité, demeure toujours dans l'ombre. Et à vrai dire, tant que les Grecs s'obstinèrent à vouloir renvoyer, par leurs concepts, à un inconcevable être en soi qui serait en même temps la clef de voûte de l'unité rationnelle du monde, ils ne purent, nous dit Dilthey, qu'engendrer des confusions, à l'instar de « ces héros de la fable qui, plus ils luttent, s'empêtrèrent davantage dans les liens qu'ils veulent rompre » (I 300, F1 408) :

[C]e quelque chose d'autre que nous, et qui est la nature, ne peut pas plus être résolu en éléments de pensée et connu totalement à l'aide de ces éléments qu'on n'arrivait à le pénétrer quand on s'en faisait une représentation mythique. Il reste impénétrable, car c'est une donnée de fait qui engage la totalité des facultés de notre âme. Il n'existe pas de connaissance métaphysique de la nature (I 144, F1 185).

Les grands vainqueurs, « [s]ur le champ de bataille de la métaphysique grecque » (I 235, F1 295), furent donc en toute logique les *anti-héros* se regroupant autour de « la remarquable école sceptique », qu'on vit apparaître « immédiatement après Aristote », et dont les discussions, dans le portrait rétrospectif qu'en offre Dilthey, s'apparentent à des variations sur un même thème : celui de l'impossibilité « de connaître au moyen de la critique de la perception ou de la critique de la pensée ce qui fait l'unité objective du monde extérieur », c'est-à-dire de « connaître [le] substrat objectif des phénomènes » (I 236-237, F1 297-298). Certes, dans la perspective de Dilthey, les sceptiques allèrent trop loin en contestant la possibilité de la connaissance *tout court* et en laissant filer la certitude des faits de

conscience, mais leurs efforts eurent nonobstant pour effet bénéfique de préparer la première décomposition du point de vue métaphysique et d'ouvrir la porte, dans les derniers siècles de l'Antiquité, à Alexandrie, au triomphe momentané des sciences particulières, qui avaient elles-mêmes entretemps pu croître « sous l'influence organisatrice de la métaphysique » (I 242, F1 303). Au moment où les sciences particulières consacrent pour la première fois leur autonomie et s'emparent du monopole de l'explication de l'univers, la métaphysique ne fait plus figure, constate Dilthey, que de doctrine subjective, utile à la vie, mais dépourvue de rigueur scientifique.

## 2. *La métaphysique médiévale*

Conjuguée à l'émergence de la science alexandrine, l'incapacité du monde ancien à imposer une philosophie première dépourvue de contradictions paraît pour un bref moment, au sein du récit dont la fin n'est pourtant pas encore arrivée, signaler l'extinction historique des prétentions scientifiques de la métaphysique occidentale. Cette impression se voit initialement renforcée par la description saisissante que fait Dilthey de l'avènement subséquent du christianisme, présenté comme une révolution dans l'ordre de la vie elle-même et donc comme un bouleversement intellectuel d'une rare intensité : « Cette profonde modification dans la vie de l'âme, écrit-il, renferme les conditions qui permettaient de renverser les barrières qui s'opposaient à la science antique » (I 251, F1 315). La science de la raison, nous venons de le voir, devait sa naissance à l'orientation naturelle de l'esprit grec ; or l'expérience religieuse chrétienne et la perspective qui l'accompagne n'ont au premier abord plus rien de grec. Alors que l'esprit contemplatif et esthétique des Hellènes s'abîmait dans le cosmos, le regard chrétien est de son côté tout entier tourné en direction des « profondeurs invisibles » de la vie intérieure. L'objectivisme se voit ainsi balayé par les soucis d'« un cœur humain tourmenté par la nature de son existence » (I 251, F1 314), et le nouveau point de référence du monde chrétien est celui de la vie intérieure, celui des expériences vécues [*Erlebnisse*], dont la certitude absolue ne peut que contraster avec les résultats procurés par la contemplation du cosmos. Des « solitudes silencieuses de la vie

personnelle » (I 255, F1 319) surgit en premier lieu la volonté, qui conquiert alors la réalité que l'Antiquité n'avait pas su lui reconnaître<sup>141</sup>. Avec elle apparaissent également de nouveaux champs d'investigation pour la philosophie, notamment celui de l'histoire – la conscience historique constituant selon Dilthey l'un des traits d'essence du christianisme.

Le second chapitre de la section de l'*Introduction* consacrée à la pensée médiévale, l'un des plus remarquables de tout l'ouvrage, s'attache à exemplifier ce soudain renversement dans le sentiment de la vie à travers la figure de saint Augustin, le « penseur le plus profond » (I 258, F1 324) de tout le Moyen Âge. Anticipant de façon géniale la posture de l'autoréflexion, « l'âme impétueuse » d'Augustin est présentée par Dilthey comme mettant enfin au jour, au fil de ses discussions avec le scepticisme de l'Académie, le caractère inébranlable des faits de conscience : pour lui, même « [l]e terme de monde signifie [...] un phénomène de conscience » (I 259, F1 325). Et alors qu'il est commun de voir dans les percées augustiniennes les prémices du *cogito* cartésien, Dilthey s'efforce de montrer que le génie de l'évêque d'Hippone ne se laisse point enserrer dans un tel portrait réducteur : « Ainsi ce qui subsiste hors de l'atteinte du doute, il ne l'appelle pas seulement pensée, mais aussi vie. On voit s'exprimer là ce qui différencie sa nature de celle de Descartes. Il voudrait dire ce que contient cet élan vital [*Lebensdrang*] qui meut sa nature affective » (I 265, F1 332). La réflexion introspective d'Augustin dépasse en ce sens par avance l'interprétation intellectualiste de la conscience que Dilthey considère comme une tare métaphysique non interrogée par la modernité. Chaque fait de conscience est reçu chez lui en fonction de sa plénitude de réalité, ce qui rend Augustin apte à ramener sur leurs bases propres « des concepts qui jusque-là avaient été traités d'une manière tout à fait abstraite par la métaphysique et disséqués en éléments représentatifs », notamment le concept de temps.

---

<sup>141</sup> Même si l'*Introduction* demeure curieusement discrète à cet effet, elle ne manque pas de souligner que cette transformation de la vie de l'âme était déjà annoncée ou préparée, quoiqu'en un sens quelque peu différent, par le monde romain dans lequel « l'homme privé concentre sur lui la majeure partie de l'attention » (I 55, F1 320). L'importance de l'*imperium* romain, et donc de la volonté en face de la représentation, est par ailleurs soulignée dans plusieurs autres textes de Dilthey. Cf. VIII 177, O1 24 : « Dans l'esprit romain, on doit reconnaître une nouvelle attitude de l'homme par rapport au monde. Désormais, le point de départ de la formation des concepts réside dans l'attitude que la volonté manifeste dans les situations de domination, de liberté, de droit, et de devoir. » Voir aussi II 494-495.

Ces éloges, certainement sincères de la part de Dilthey, servent en même un but rhétorique. Tout le drame de la pensée augustinienne, et par extension, de la philosophie médiévale qui s'élabore dans son sillon, consiste en effet à n'avoir pas su traduire adéquatement ces intuitions au sein d'une philosophie critique qui aurait définitivement rompu avec les préjugés du monde ancien. Augustin, lit-on, pense encore « avec les platoniciens », sa réflexion « n'est donc que le point de départ d'une métaphysique nouvelle » (I 262, 264 ; F1 228, 330). Au lieu de s'en tenir au champ d'immanence de la conscience comme le prescrira la psychologie descriptive de Dilthey, ses premiers ouvrages interprètent par exemple la certitude inébranlable des faits de conscience comme le garant de la possibilité de notre accès au domaine métaphysique des *veritates aeternæ*, au monde intelligible dont le contenu réside maintenant en Dieu. La posture de l'autoréflexion philosophique est, elle aussi, défigurée par la précipitation augustinienne : la conscience de soi s'élaborant à travers la saisie de « nos propres actes » tels que « la pensée, le souvenir, la volition », sert, chez le Père de l'Église, le projet d'une connaissance intuitive « de la substance de notre âme » (I 263, F1 329).

Dilthey nous invite à voir dans ce rendez-vous manqué avec la science fondamentale qu'il cherchait à définir « un effet de la puissance que possédait la civilisation antique, à l'intérieur de laquelle le christianisme ne s'affirmait que peu à peu » (I 252, F1 315). L'ampleur du défi posé par la mise en lumière du plein contenu de l'expérience vivante dépassait les moyens d'Augustin et de ses successeurs : ceux-ci furent donc naturellement portés à s'appuyer sur le génie grec, et à « faire passer tout ce contenu dans le domaine des représentations que nous nous faisons du monde extérieur » (I 258, F1 323). Le mouvement ici décrit, déjà annoncé, est celui d'une autoaliénation de la vie, qui s'interprète désormais par le biais d'un appareil logique et conceptuel taillé pour l'étude du monde naturel, et ce, *à partir d'une rigidification de l'expérience vitale elle-même*<sup>142</sup>. À l'aube de l'entrée en scène des

---

<sup>142</sup> On lisait déjà, dans le second chapitre du premier livre de l'*Introduction* : « Cette décomposition [de la métaphysique] interviendra pleinement lorsqu'on aura à connaître plus tard que l'expérience vécue de la conscience de soi constitue le point de départ du concept de substance, que ce concept naît de l'adaptation de cette expérience vécue aux expériences extérieures, [...] et qu'ainsi cette théorie des

« nouveaux peuples européens », l'objectivisme grec de même que le rêve d'une science de la raison rétablissent ainsi leur ascendance – un détournement de « la grandiose originalité du christianisme » qui s'opère avec d'autant plus de vigueur que la métaphysique trouve en même temps un nouveau défi dans l'harmonisation du monde de la nature de « ce monde nouveau de la volonté et de l'histoire » (I 255, F1 319). Si la métaphysique qui débute avec Augustin et qui occupera tout le Moyen Âge peut être dite nouvelle, cela tient donc à sa nature syncrétique et non à sa posture épistémologique : au fond de ses exposés théologiques s'amorce la lutte, déterminante pour son histoire, entre la nature et l'histoire, « entre les vérités éternelles, dans lesquelles l'intellect possède le caractère rationnel du monde, et la volonté de Dieu qui pour l'homme qui agit, est une certitude » (I 264, F1 331)<sup>143</sup>. Une tension entre l'expérience interne et l'expérience externe qui, après Augustin, ne sera approfondie selon Dilthey que de manière formelle et abstraite. C'est donc dire qu'un chiasme, dans sa phénoménologie, place le sommet de la philosophie grecque à son terme, chez Aristote, et le sommet du monde médiéval à son commencement, chez Augustin : l'histoire de la métaphysique médiévale sera celle d'une schématisation et d'une systématisation toujours adventices de l'espace de pensée ouvert par ce dernier<sup>144</sup>.

La rétrocession des privilèges de la métaphysique, dans l'Occident chrétien, ne s'opère cependant que très lentement, en fonction d'un rythme que dictent avant tout les préoccupations intellectuelles des nouvelles générations de peuples. Durant la majeure partie du Moyen Âge, du VIII<sup>e</sup> siècle à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, les peuples germains et romans paraissent surtout apprivoiser, comme du dehors, le vocabulaire et les modes de pensée métaphysiques, dont la signification originale leur demeure aussi

---

substances spirituelles n'est rien d'autre que le transfert du concept produit au cours d'une telle métamorphose à l'expérience vécue où, dès l'origine, l'ébauche en était donnée » (I 8, O1 161).

<sup>143</sup> En 1887, soit quatre ans après la publication de l'*Introduction*, Dilthey paraît compléter son portrait de la métaphysique médiévale. Ce n'est alors plus la réunion du monde de l'esprit et du monde de la nature qui constitue le fait saillant de cette philosophie, mais sa capacité à amalgamer les trois « motifs fondamentaux » [*Grundmotive*] de la conscience métaphysique que l'on peut voir chez les peuples anciens : l'attitude représentative des Grecs, l'accent romain sur la volonté, et l'importance du sentiment éthico-religieux chez les peuples orientaux. Dans un élan d'inspiration qui annonce déjà la théorie des visions du monde, Dilthey ajoute : « Tout comme une fugue est composée de quelques grands motifs, toute métaphysique est dominée par ces trois motifs » (II 495). Cf. aussi II 16, O4 22.

<sup>144</sup> La libération de la vie et de sa dimension religieuse ne surviendra, selon Dilthey, qu'avec Luther. Voir II 53 s, O4 64 s.

bien étrangère qu'indifférente. Le centre de leurs efforts systématiques, nous dit Dilthey, est la théologie : l'on se donne pour tâche de clarifier le sens de l'expérience religieuse en faisant appel à un système de représentations conçu à d'autres fins, et qui ne peut donc que recouvrir le sens de cette expérience. Le caractère bigarré de cette entreprise est plus d'une fois souligné par des images fortes :

Dès les origines de la théologie se mêlaient à sa trame des éléments de la science antique. La théologie utilisait ces éléments pour résoudre ses problèmes propres, sans se préoccuper s'ils venaient de la philosophie platonicienne, aristotélicienne ou stoïcienne, de même que dans les églises de ce temps-là on employait des blocs de marbre arrachés à n'importe quelle ruine (I 291, F1 363).

Par l'entremise de la dialectique – qui compte alors sur une logique atrophiée – il s'agit ainsi en priorité pour les premiers penseurs médiévaux de tester « toutes les possibilités d'accorder le contenu de la foi et l'intellect » (I 274, F1 343), afin de s'emparer d'une base solide devant ensuite permettre à la raison de s'orienter dans le monde de la transcendance et d'exposer l'unité de la teneur de la foi « sans y enfermer de contradiction ». Nous nous trouvons donc encore loin, à suivre Dilthey, d'une authentique métaphysique au sens aristotélicien du terme. Au mieux, l'on peut dire que les longs siècles de cette théologie ont engendré quelque chose comme une « métaphysique de l'expérience religieuse » (I 292, F1 364), ce qui constitue sans aucun doute un oxymore pour Dilthey : entreprendre d'investir l'expérience religieuse constituée, ainsi que l'avait démontré Schleiermacher, d'« éléments que je ne puis déduire de rien et qui sont ceux de mon expérience intime » (I 139, F1 179), mais en employant des ressources intellectuelles modelées par le monde extérieur, revient à désirer discourir en faisant fi de l'« hétérogénéité de nature interne » (I 287, F1 358) opposant la forme et le contenu de notre discours. Il était donc nécessaire, pense Dilthey, que les longs siècles d'incubation de la métaphysique médiévale ne parviennent à aucune formule satisfaisante. On vit au contraire s'accumuler des contradictions et des antinomies d'un genre nouveau, totalement inconnu du monde grec, qui était pour sa part aux prises avec les problèmes ayant leurs racines dans les rapports de notre connaissance et de nos perceptions du monde.

La plus fondamentale de ces nouvelles antinomies provient de la nature contradictoire de l'expérience de la volonté, qui constitue en quelque sorte le *fond* même de la vie religieuse : « à n'importe quel moment, écrit Dilthey en suivant à nouveau Schleiermacher<sup>145</sup>, le sujet se trouve absolument déterminé par ce qui le précède, et donc dépendant, tout en se sachant libre par ailleurs » (I 279, F1 349). Lorsque ce « double rapport » de la volonté en face du monde se transpose sur le plan des représentations pour faire l'objet d'un discours logique, apparaît dans l'image de Dieu qui s'y rattache « une antinomie dont aucune formule n'a jamais pu venir à bout » : celle qui oppose l'omniscience divine au libre arbitre humain. Même les esprits médiévaux ayant le plus intensément réfléchi à ce problème ne purent, sans se rabattre sur des raisonnements spécieux, enjamber le gouffre qui sépare les données contradictoires mais immédiates de notre expérience interne et le dispositif logique de la science naturelle : « Jamais, en effet, la connaissance qui est en action dans les sciences ne dominera en souveraine l'expérience vivante et originale qui reste toujours présente pour l'âme dans le savoir immédiat » (I 137, F1 177). L'influence dissolvante des contradictions de cette métaphysique de l'expérience religieuse prépare ici lentement, on le devine, la distinction entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. Mais durant les premiers siècles du Moyen Âge, ce que la pensée découvre lentement, presque à pas comptés, ce sont les limites inhérentes à l'idiome et aux prétentions de la métaphysique cosmologique.

La force avec laquelle allait finir par s'imposer ce constat à l'époque moderne impliquait néanmoins que les rêves du monde ancien, avant de s'effondrer pour de bon, bercent pour une nouvelle fois l'humanité, et cette renaissance ne s'amorce véritablement, dans la narration de Dilthey, qu'avec la redécouverte, au XIII<sup>e</sup> siècle, du *contenu* de la spéculation cosmologique grecque, jusqu'alors connu superficiellement. Si la vie intellectuelle de l'Occident se résumait pendant de longs siècles aux apories « quasi exclusives » de la théologie, il en était autrement en Orient, où le commerce avec

---

<sup>145</sup> Cf. I 147, F1 176.

Aristote et les sciences naturelles grecques n'avaient jamais été réellement rompu : c'est donc au moment où les traductions arabes firent pénétrer en Occident ce second foyer d'activité intellectuelle, à côté du foyer constitué par le domaine de la volonté, que vit finalement le jour un système qui, par son ampleur et par son zèle, dépassait toutes les recherches le précédant. Aristote avait offert à la métaphysique son point de vue, la philosophie scolastique dévoile maintenant l'étendue véritable du territoire pouvant être le sien :

Pour la seconde fois, le travail de pensée reprit et se voua à la métaphysique. La volonté de connaître continua à vouloir pénétrer par la pensée le sujet dont l'action et les qualités se révèlent dans la nature, l'expérience intime et l'histoire, et la vie qui s'offrait à cette volonté de connaître atteignait désormais à des profondeurs où n'était jamais descendue la réflexion métaphysique de l'Antiquité (I 271, F1 339).

Cet élargissement de l'horizon philosophique est tenu par Dilthey pour « le changement le plus important qui, au cours de l'évolution intellectuelle de l'Europe, se place pendant le Moyen Âge » (I 299, F1 372) ; non seulement parce qu'il marque la fin d'un enfermement quelque peu stérile des esprits dans les querelles redondantes de la théologie, mais aussi et surtout parce que cette méditation sérieuse des ouvrages anciens permit de remettre à l'épreuve le projet métaphysique d'Aristote : celui d'une science de la raison désirant faire ressortir et rendre compréhensible le caractère rationnel de l'ensemble de la réalité.

Le long entraînement dialectique de la théologie chrétienne offrait en effet à la dernière génération de penseurs médiévaux les moyens d'absorber l'armature métaphysique grecque qu'ils contemplaient alors pour la première fois dans ses prétentions véritables, et, par la même occasion, de parfaire ses principales thèses. La doctrine établie de la création, par exemple, fournit la clef d'une « forme plus simple et plus systématique » (I 301, F1 375) de la métaphysique des formes substantielles, qu'Augustin avait déjà commencé à remanier en s'inspirant du néoplatonisme. Près de neuf siècles plus tard, l'« extrême finesse » de l'esprit de Thomas d'Aquin porte en effet cette doctrine au terme de son évolution, en réfléchissant au pouvoir d'abstraction de l'esprit : selon lui, résume Dilthey, les universaux existent réellement dans l'intelligence divine avant les objets particuliers, mais aussi dans

ces objets en tant qu'éléments dispersés, et finalement après eux en tant que concepts produits par la raison. Se voient ainsi réglées d'un seul trait les questions de la *nature* du caractère rationnel de l'univers, de *l'origine* de cette raison, et de la *validité* de la connaissance que nous en possédons.

De nouveau disposée, « conformément à sa tendance », à « tout soumettre à une nécessité rationnelle » (I 303, F1 377), la science de la raison scolastique s'évertue cependant moins à extraire l'unité du cosmos par la force du raisonnement – sur ce point, nous dit Dilthey, elle n'apporte rien de substantiel par apport aux Grecs – qu'à étendre sa domination sur les domaines encore en friche de la théologie et de la psychologie rationnelles, plus en phase avec les préoccupations médiévales initiales. Il n'est pas nécessaire, ici, de s'attarder longuement à la reconstitution des innombrables preuves de l'existence de Dieu qui formèrent « l'avant-garde » de cette métaphysique, ni à l'incorporation des multiples propriétés de l'âme au sein des métaphysiques de l'histoire et de la société qui font « le pendant de la métaphysique de la nature » (I 329, F1 408). Ce que la phénoménologie entend indiquer, soit l'écart entre les promesses faites par ces nouveaux systèmes et leur aboutissement réel, ne tient pas au déroulé d'arguments spécifiques, mais à l'impossibilité d'harmoniser sans heurt l'ensemble de la nature [*der Zusammenhang der Natur*] défini d'après nos perceptions extérieures, et l'ordre moral et religieux du monde [*die moralisch-religiöse Weltordnung*] défini à partir des expériences indubitables de la volonté. Même en mobilisant toute sa créativité, la métaphysique médiévale n'arrive jamais à surmonter ses origines contradictoires : l'ensemble pluriel des données qu'elle s'ingénie à harmoniser résiste et s'impose sous la forme d'une « contradiction capitale réapparaissa[n]t à divers points du système philosophique médiéval comme une de ces tares secrètes que charrie le sang » (I 317, F1 393).

L'exemple le plus saillant de cette lutte à mort entre thèses et antithèses, qui n'est pas étranger aux premières apories de la pensée médiévale, se trouve au sommet de l'infrastructure garantissant à notre savoir sa portée métaphysique : du péripatétisme gréco-arabe, le Moyen Âge reçoit la thèse d'une divinité assimilable à une intelligence suprême, éternelle, immobile, universelle, impersonnelle et

responsable de la nécessité et de l'invariabilité du monde ; c'est-à-dire une thèse qu'aucune prouesse intellectuelle ne saura jamais réconcilier, pour Dilthey, avec la doctrine chrétienne d'une véritable volonté divine déterminant le cours de l'histoire. Soit Dieu obéit à un ordre rationnel dont il est le sommet, sans être libre, soit sa volonté peut s'affirmer en rompant cet ordre. Averroès, profond rationaliste, choisit la thèse et nie le libre arbitre divin ; Thomas d'Aquin ne pose les conditions que d'un équilibre artificiel ; Duns Scot sent l'antinomie à un point tel que son système est déchiré en plein milieu ; Ockham développe finalement l'antithèse avec autant de partialité que de vigueur. « Ainsi donc, écrit Dilthey dans les derniers moments de son survol, la pensée du Moyen Âge reconnaît l'impossibilité de tracer des rapports logiques entre volonté et intellect, dans cet Être suprême qu'est Dieu – où se reflète, à une échelle immense, l'antinomie qui oppose notre pensée scientifique du cosmos et les expériences de notre volonté » (I 323, F1 399). Si le caractère rationnel et l'unité objective du monde extérieur constituent bien les conditions des sciences de la nature, dans le domaine interne des expériences de la volonté, « une telle connaissance n'est plus à sa place » (I 324, F1 401).

Ce nouveau chapitre de la métaphysique, s'il paraît bien se conclure sur un motif qui nous est familier, permet rétrospectivement de pénétrer plus avant dans l'essence de la métaphysique et dans l'ensemble de raisons expliquant son impossible aboutissement. Car l'antinomie finalement relevée, Dilthey le note explicitement, se greffe « aux contradictions dont souffraient *déjà* la science du cosmos et la théologie » (I 317, F1 393)<sup>146</sup>. Le travail de la vérité dans l'histoire avait déjà fait pressentir, quoique de manière non critique, le non-sens qu'est la quête d'un hypothétique substrat permanent des phénomènes extérieurs, de même que l'impossibilité de traduire à l'intérieur d'un système de représentations objectives le contenu de l'expérience interne ; nous découvrons maintenant, thèse cruciale, que *la diversité des faits de conscience constituant la vie fait pièce à toute tentative visant à l'inscrire dans « un ensemble systématique de concepts absolument translucides » :*

---

<sup>146</sup> Nous soulignons.

Quand on se propose d'unir en un système objectif les conditions du monde naturel et celles du monde historique, se manifeste, au centre même de la métaphysique, la contradiction profonde qui sépare la nécessité, apanage particulier du rationnel, et la liberté, qui est une expérience de volition. Et cette contradiction met en pièces tout le tissu de la métaphysique (I 272, F1 340)<sup>147</sup>.

Les deux domaines d'expérience possible que sont la nature et l'histoire, par leur impossible mariage, font en somme tourner à vide tout effort métaphysique englobant. Ce nouvel apprentissage est déterminant dans l'économie de la phénoménologie de la métaphysique : c'est qu'en prenant connaissance de la cause *dernière* de l'impossibilité du projet porté par la métaphysique, le lecteur se voit simultanément engagé sur la voie d'une authentique philosophie de la vie. L'autoréflexion philosophique à laquelle en appelle Dilthey exige en effet que la vie soit comprise à partir d'elle-même : la première étape de ce projet doit donc nécessairement être l'appréhension du caractère illégitime de l'exportation du point de vue de la science grecque et des catégories du monde dans la totalité des domaines d'expériences possibles.

### 3. *La science moderne et la décomposition de l'attitude métaphysique*

Même si d'aucuns seraient portés à croire, en s'attachant aux histoires traditionnelles de la philosophie, que l'époque moderne qui s'amorce au XV<sup>e</sup> siècle constitue sinon l'âge d'or, à tout le moins une période heureuse dans les aventures de la métaphysique, tout se passe à l'inverse dans la phénoménologie diltheyenne comme si le sort de la philosophie première s'était en vérité joué ailleurs, dans les deux millénaires qui précèdent la modernité. Pour méditer le *point de vue* de la métaphysique comprise comme science de la raison, ses présupposés et ses limites, le regard de Dilthey se tourne vers l'expérience vitale grecque et vers son rapport à la nature ; quand il s'agit de mettre pleinement à découvert l'*hybris* de la métaphysique, les tensions internes qui la déchirent dès lors qu'elle prétend exposer l'ordonnement rationnel de toutes les facettes du monde, de la nature et de l'histoire, ce sont les

---

<sup>147</sup> Cf. XIX 347-348 : « Il découle de cela que la configuration dans la vie ne peut être ramenée aux connexions logiques. Puisque la métaphysique voulait appréhender conceptuellement [*begreifen*] le monde, celui-ci n'était pensable <pour elle> qu'à partir du présupposé voulant que la raison soit première et créatrice dans le monde et que ses concepts soient les formes mêmes de la réalité. L'intellect, cette fonction transitoire n'apparaissant dans la vie que par intervalles, s'est posé lui-même en principe de tout l'univers. »

antinomies métaphysiques de la philosophie médiévale qui retiennent son attention. Peu s'en faut, à vrai dire, que le portrait soit complet avant même que ne s'ouvre l'époque moderne. La métaphysique, écrit Dilthey après avoir examiné la pensée du Moyen Âge, « a maintenant cessé de jouer le rôle historique qui lui était jusqu'à présent dévolu » (I 356, O1 305). Un constat de rupture qui bouscule l'économie de la phénoménologie : le caractère savant des précédents exposés laisse place, dans les derniers moments du texte, à un style programmatique et ouvert, puisque ce qu'il s'agit finalement de sonder est l'*entre-deux* qui sépare une époque révolue et une époque toujours *en cours*, dont la pleine signification échappe encore à la rétrospection<sup>148</sup>. Dilthey se limite à analyser ce qui lui paraît constituer le fait saillant de cette transition historique, à savoir « la décomposition de l'attitude métaphysique de l'homme en face de la réalité » (I 351, O1 299). À ses arguments théoriques visant à discréditer l'entreprise métaphysique s'ajoutent assurément quelques remarques historiques importantes, mais puisque les systèmes métaphysiques modernes (sur lesquels nous devons malgré tout revenir) ne forment selon Dilthey aucun nouvel objectif qui aurait pu les sauver de leur nécessaire déclin, la phénoménologie s'attache à diriger notre regard vers un autre phénomène : l'émancipation des sciences particulières hors du tout de la métaphysique.

Tout comme la rencontre du christianisme et du monde grec avait produit, à l'époque médiévale, une transformation complète dans « le sentiment de la vie » des hommes d'alors, l'entrée dans la modernité coïncide selon Dilthey avec la naissance d'une expérience entièrement nouvelle, celle de *l'homme moderne*, en lequel nous cherchons encore « ce qui fait battre notre propre cœur » (I 351, O1

---

<sup>148</sup> Ce n'est assurément par manque d'intérêt ou faute de connaissances que Dilthey se contente, dans l'*Introduction*, de survoler les systèmes métaphysiques modernes. À vrai dire, puisqu'il envisage premièrement l'époque moderne à l'aune de la conquête du point de vue critique et de l'émancipation des sciences positives, Dilthey réservait ses analyses détaillées pour le troisième livre de son ouvrage – jamais paru – dans lequel le lecteur aurait assisté à l'entrée progressive de l'homme dans le monde de la science moderne et de la théorie de la connaissance. La fin du livre second annonce ce plan : « Nous y exposerons l'histoire de la conscience scientifique moderne en montrant le rapport que cette conscience entretient avec les sciences de l'esprit, et la façon dont elle se trouve déterminée par l'attitude épistémologique qu'elle adopte face aux objets. Cet exposé historique devra également montrer comment les résidus de la période métaphysique n'ont été que lentement éliminés et comment ce n'est que très progressivement qu'il a été possible de tirer toutes les conséquences de l'adoption du point de vue de la théorie de la connaissance » (I 407, O1 360). L'on peut sans doute considérer les textes regroupés dans le tome II des *GS* (voir O4) sous le titre *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, qui s'étendent de Pétrarque à Leibniz, comme la suite implicite du récit de la phénoménologie.

300). Si la configuration spécifique de cette expérience paraît impossible à mettre en mots, sa configuration générale, elle, est très aisément discernable : l'homme moderne, écrit Dilthey avec un enthousiasme marqué, est le support d'une nouvelle « autonomisation des divers domaines de l'existence » (I 355, F1 304). Alors que dans les siècles précédents, la métaphysique théologique soumettait dans un même ensemble la foi, la science et l'art, les faits et les finalités de l'expérience interne comme de l'expérience externe, l'homme moderne ne sent quant à lui plus d'entraves à « l'épanouissement des fins particulières de [s]a vie » (I 353, O1 302). Bien que cette vie soit toujours expérimentée, comme à chaque moment de l'histoire, sur le fond d'une indéniable cohésion, elle apprend désormais à se spécifier, à différencier ses visées et ses potentiels multiples, évoquant en cela la figure d'« un homme qui aurait appris à faire exécuter à chacun de ses membres un mouvement indépendant des autres membres et à se servir de cette indépendance pour mesurer d'une manière plus exacte et plus sûre les effets de ses actes » (I 352, O1 301).

Ces mouvements, sur le plan historique, correspondent dans la lecture de Dilthey aux différents ensembles finalisés qui acquièrent à l'époque moderne une forme distincte grâce à l'émancipation progressive des expériences à leur base : l'art à travers la libération du sentiment, le droit par la reconnaissance de la volonté, et surtout la science, qui adopte sa forme définitive en tant qu'ensemble finalisé de la connaissance maintenant détaché « du fondement qu'il trouvait [auparavant] dans la totalité de la nature humaine » (I 352, O1 301). Le travail scientifique, pour la première fois, se détourne donc des diverses autres expériences – esthétiques, religieuses, éthiques – auxquelles il se mêlait depuis sa naissance pour finalement s'emparer de ses objectifs propres et discerner les moyens offerts par l'intellect, *et seulement par lui*. La conséquence de cette reconfiguration de l'esprit, nous dit Dilthey, est la naissance d'« une nouvelle attitude du sujet connaissant par rapport à la réalité » (I 355, O1 304). Puisque sont maintenant tenues à distance les idées religieuses et les impressions fugaces de la vie responsables des déviations historiques de l'enquête scientifique, la réalité ne paraît plus pouvoir se

prêter à un quelconque jeu de déductions truquées servant à assujettir l'ordre des phénomènes « à ce qui, dans toute notre vie spirituelle, attein[t] à la plus grande profondeur » (I 355, O1 304). Il ne reste alors plus que *l'observation objective*, et avec elle, *la science positive*. Il n'est plus question, pour la science moderne, de chercher à résoudre l'énigme du monde comme le faisait la métaphysique depuis ses tout débuts ou de pourchasser dans le réel la réalisation des « Idées les plus élevées » : sa tâche n'est que d'étudier la réalité telle qu'elle se donne dans une expérience décomposée en ses facteurs, puis de la restructurer par l'entremise d'ensembles de causes.

Par voie de nécessité, cette modification de la posture de l'esprit en face de la réalité devait mener à la décomposition effective de la métaphysique qui, sur le plan théorique, paraissait déjà avoir fait état de son impossibilité. En se détachant « de la totalité de la vie de l'âme » [*von dem seelischen Gesamtleben*], les sciences naturelles balisent les premières leur champ d'enquête et se limitent à ce qui est donné dans l'expérience externe, une séparation de fait qui marque l'épuisement du rêve d'une connaissance des principes derrière toute réalité. Elles renégocient par le fait même le statut des concepts dont elles héritent : sans évincer de leurs recherches les notions de substance, de cause, ou de force, les sciences modernes renoncent au fantasme associé à la découverte d'entités métaphysiques et reconnaissent peu à peu en elles de simples concepts auxiliaires, imparfaits lorsque mis au service des exigences que nous formulons relativement aux principes de la réalité, mais utiles afin d'expliquer la concomitance, la succession et l'apparition des phénomènes dans l'expérience externe<sup>149</sup>. En face de ces premières sciences commencent par ailleurs à apparaître les nouveaux contours du monde de l'esprit, qui avait donné à la métaphysique médiévale toute sa vigueur, mais qui, désormais investi par un authentique esprit d'analyse (ce qui revient à dire, pour Dilthey, que c'est *l'homme lui-même* qui est pris pour objet)

---

<sup>149</sup> Ce portrait de la science moderne sert ici manifestement à rappeler à l'ordre le matérialisme ambiant qui, nous l'avons montré dans notre premier chapitre, tendait à l'époque de Dilthey à oublier ses propres acquis : « Et de fait, tant que règne un point de vue [...] pour lequel atomes et gravitation sont des entités métaphysiques, comme l'étaient autrefois les formes substantielles, on a tout naturellement échangé une ancienne métaphysique contre une nouvelle, et on ne peut même pas dire qu'une mauvaise métaphysique aura ainsi été remplacée par une meilleure » (I 365, O1 315).

fait définitivement s'effondrer toute métaphysique de la société et de l'histoire. « L'époque du développement autonome des sciences particulières », en clair, « était venue » (I 356, O1 306).

Cet éclatement du domaine scientifique en une *multiplicité* d'enquêtes autonomes réaffirme en fin de compte de manière indirecte le jugement sans appel de la phénoménologie : « Il n'est pas démontrable que la réalité possède un certain ordre interne et objectif, à l'exclusion de tout autre ordre possible » (I 402, O1 354). Si la phénoménologie, dans son déploiement historique, présente plusieurs raisons supportant cette proposition, il demeure possible, écrit Dilthey en cherchant visiblement à épauler son lecteur, de « rassembler en une vision d'ensemble les faits qui ont surgi peu à peu » (I 286, O1 338). L'histoire de la métaphysique, affirme-t-il au terme de son parcours, est dans sa plus simple expression l'histoire de la lente incubation du principe de raison suffisante et de son utilisation comme fer de lance de la science de la raison. Ce principe, qui était d'abord inclus tacitement dans la recherche cosmologique des Grecs dans la mesure où il constitue un axiome indispensable aux sciences de la nature, n'aurait jamais été remis en question au fil du long chassé-croisé de l'histoire de la philosophie, et aurait même acquis du fait de son apparente évidence une extension toujours plus large, de sorte à finir par s'ériger, chez Leibniz et Hegel, en loi à la fois *logique* et *métaphysique*, en loi de pensée comme en loi de la nature et de l'esprit<sup>150</sup>. Admettre qu'une chose ne peut exister, qu'un événement ne peut arriver, qu'une vérité ne peut avoir lieu sans qu'une raison ne l'explique, revient à concéder à la pensée le droit d'affirmer l'existence « d'un ensemble logique sans solution de continuité, qui contient en lui tout fait, et par conséquent, toute proposition » (I 389, O1 341) ; bref revient à exiger de tout phénomène qu'il réponde de la pensée. Or l'usage que prétend pouvoir faire la métaphysique du principe de raison suffisante, nous l'avons vu, est doublement débouté lorsque porté devant le tribunal de la critique. Dans le monde de l'expérience externe, où règne la relativité, ce principe ne sert qu'à

---

<sup>150</sup> À notre connaissance, aucune étude n'a à ce jour approfondi la parenté des interprétations historiques du principe de raison de Dilthey et de Heidegger. Cf. I 386-408, O1 338-361 et M. Heidegger, *Le principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 248 s.

appréhender des « relations externes de dépendance » (I 393, O1 345) et ne permet d'aucune manière de révéler l'unité interne des phénomènes ; dans l'ensemble formé par l'expérience interne, où le phénomène apparaît toujours « en tant que tel », comme « la chose même [*die Sache selber*] », l'idée selon laquelle « tout ce qui est donné doit s'intégrer dans un ensemble régi par les nécessités de la pensée, et où ce donné est à la fois déterminé et déterminant » ne fait qu'écraser les phénomènes sous une structure rigide leur étant étrangère. Le principe de raison suffisante, de toute évidence, ne peut dès lors être employé pour unifier l'irréfutable diversité des expériences constituant la vie :

Mais (1) le sentiment de la vie éprouvé par un homme authentique et naturellement fort ne se laisse, (2) pas plus que la teneur [*Gehalt*] du monde qui se manifeste à lui, satisfaire par l'ordre logique créé par une science de validité universelle. Les contenus particuliers de l'expérience qui, à l'origine, sont distincts les uns des autres, ne se laissèrent pas ramener l'un à l'autre par la pensée (I 395, O1 347)<sup>151</sup>.

Chaque fois qu'elle essayait de surmonter cette impossibilité, la métaphysique ne pouvait engendrer que des représentations « inaccessibles à une définition claire et univoque » (I 397, O1 350). Pour qui désire véritablement pénétrer la cohérence fondamentale de notre expérience, celle, à vrai dire, que la métaphysique a toujours poursuivie, la seule voie à emprunter – si l'on n'entend point s'en tenir aux perspectives diverses de la science – est, selon Dilthey, celle d'une *autoréflexion immanente* à la vie elle-même. Et telle est, pour finir, la tâche de la phénoménologie : elle prépare l'avènement d'« une philosophie de la vie, dont on aperçoit partout les prémices » (VIII 179, O1 26).

Une question demeure néanmoins encore en suspens : si, à ses contemporains amoureux de la métaphysique, Dilthey expose définitivement la stérilité *scientifique* de leur nostalgie, faut-il pour autant en conclure que la métaphysique ne jouissait à ses yeux que d'une valeur historique, ou esthétique ? Ou plus simplement : dans la mesure où, dépouillée de ses prétentions scientifiques, elle n'en demeure pas moins, ainsi qu'en témoigne son histoire, un cadre de pensée permettant de maintenir les individus « en contact avec l'ensemble de ce qui est invisible » (I 358, O1 307), la métaphysique doit-elle *eo ipso*

---

<sup>151</sup> Cf. VIII 68, F8 88 : « Entre ces deux ordres, dès qu'on arrive à voir les choses d'une manière claire et objective, surgissent des antinomies. Celles-ci prennent une vigueur plus grande quand la pensée cherche à opérer la synthèse de ces deux ordres. »

être bannie de l'enceinte de la philosophie ? La question détermine en creux la totalité de l'*Introduction*, sans pourtant trouver de réponse claire : s'il est avéré que toute métaphysique est née du besoin d'explicitier le contenu de la vie, une authentique autoréflexion ne devrait-elle pas, en retour, faire place à la métaphysique *au sein même de la vie* ? Tous les « véritables métaphysiciens », soutient Dilthey, « ont vécu ce qu'ils ont écrit » (I 358, O1 307). N'est-ce pas là admettre que la philosophie de la vie sera (au moins en partie) métaphysique, ou ne sera pas ?

**AUTORÉFLEXION ET CONSCIENCE MÉTAPHYSIQUE**

Quoiqu'il soit explicitement conçu en opposition avec les grandes philosophies de l'histoire dont l'objectif est selon Dilthey de forcer cette histoire à livrer son « dernier mot » (I 92, O1 251), le récit de la phénoménologie de la métaphysique paraît bien, lorsqu'on l'arrime au reste de l'entreprise diltheyenne, camper son auteur dans une position historique privilégiée : l'époque moderne est celle où peuvent être rétrospectivement prises en vue les raisons des tribulations de la métaphysique et où la philosophie première doit finalement abandonner sa primauté aux mains d'une nouvelle philosophie, l'autoréflexion de la vie, qui prétend rompre pour de bon avec ses excès tout en accomplissant certaines de ses ambitions les plus fondamentales. Il ne faut pas chercher ailleurs que dans ce caractère éminent de la modernité philosophique les raisons expliquant l'absence, dans la phénoménologie, d'analyses spécifiquement dédiées aux systèmes de Leibniz, de Kant, de Hegel, etc., qui exerçaient pourtant un attrait particulier sur l'esprit de Dilthey. La métaphysique moderne ayant germé en dépit du couronnement des sciences particulières appartient effectivement déjà, dans la conception diltheyenne, à une histoire distincte de celle à laquelle se rattachent les écrits d'Aristote ou de Thomas d'Aquin. Ou pour être plus précis : ces infrastructures métaphysiques modernes appartiennent à un *autre moment* de l'histoire de la philosophie, à un moment qui, sous un certain angle, apparaît comme « absolu » dans la mesure où il coïncide avec le dévoilement des acquis du travail passé de la métaphysique. La signification particulière de la métaphysique moderne, en clair, tient à ce qu'elle révèle enfin l'essence de la métaphysique *tout court*. Elle fait tomber le voile.

On ne peut faire autrement, s'il s'agit d'appréhender cette spécificité moderne, que de partir de la véritable « guerre d'extermination » (I 357, O1 306) menée contre la métaphysique par les sciences

particulières émergeant alors. Les dernières pages de la phénoménologie décrivent en effet la pression qui découlait de cette rivalité comme le catalyseur d'un processus ayant eu pour conséquence dernière le basculement de la métaphysique dans l'autoréflexion consciente de la vie. Poussée dans ses ultimes retranchements, la métaphysique tente d'abord d'assurer sa survie, au terme du parcours phénoménologique, en allégeant son cahier de charges. Cette réélaboration s'avère cruciale, dans l'interprétation qu'en donne Dilthey, non parce qu'elle *relance* la métaphysique, mais parce que les concessions qui l'accompagnent laissent apparaître, finalement dénudé, le noyau dur de cette philosophie, ce qu'elle ne peut marchander sans renoncer à sa propre essence. Confrontée aux succès manifestes des sciences particulières, la métaphysique moderne avalise la perte de ce qui, en réalité, lui avait déjà échappé, à savoir son rôle d'explication des fondements du réel, et se donne maintenant « pour unique tâche », selon les mots de Dilthey, « de tirer les conséquences des acquis des sciences positives sous la forme d'une vision globale du monde [*Weltansicht*] » (I 358, O1 307). La métaphysique n'est alors plus la science qui *prévède* toute recherche scientifique et qui en dicte l'horizon, mais un exercice qui consiste à lier *après coup*, en un ensemble de représentations, « les ultimes concepts auxquels parviennent les sciences de l'expérience » (I 403, O1 356)<sup>152</sup>. Or ce changement de situation, qui la fait passer du rôle d'antécédent au rôle de complément, signe l'entrée de la métaphysique dans le champ de la relativité, et fonde ultimement, aux yeux, de Dilthey la légitimité du regard en surplomb que réclame pour elle la philosophie de la vie. Car cette relativité implique forcément, on le comprend, une forme de conscience supérieure la percevant.

Dilthey fait d'abord remarquer, dans les quelques pages extrêmement denses servant de conclusion à sa phénoménologie, que la métaphysique qui accepte de suspendre son travail à celui des sciences particulières est nécessairement relative à deux points de vue : elle ne peut surmonter « ni la

---

<sup>152</sup> Pour quelques exemples moins connus de ce genre de métaphysique, voir J. Benrubi, « Le mouvement philosophique contemporain en Allemagne », p. 553-561.

relativité du champ de l'expérience décrit par ces concepts ni celle du lieu et de la forme de l'intelligence qui relie les expériences en un tout » (I 403, O1 356)<sup>153</sup>. D'un côté, les concepts qu'emploient les sciences et qui servent donc de matière première à cette nouvelle métaphysique sont eux-mêmes éminemment relatifs en ce qu'ils ne sont dans leur essence rien de plus que les « conditions de pensabilité [*Denkbarkeit*] » d'une expérience qui se transforme et qui s'accroît dans l'histoire – la loi de la nature ayant par exemple remplacé, ainsi que le souligne fréquemment Dilthey, la théorie imparfaite des formes substantielles (II 6, O4 17). La science moderne, pourvu qu'elle soit critique, est forcée d'admettre que lorsqu'elle se représente ces conditions, elle ne décrit point des entités réelles, mais plutôt des « *entia rationis* » servant à mettre de l'ordre dans « un ensemble donné, bien délimité, de phénomènes » (I 403, O1 356). Il s'ensuit logiquement que la valeur de la métaphysique qui interroge et combine ces *entia rationis* pour donner à voir l'hypothétique sujet du cours du monde ne peut en aucun cas dépasser la valeur de connaissance de ces êtres de raison dont la relativité est attestée.

D'un autre côté, Dilthey remarque que la réunion et la combinaison des concepts de la science au sein d'un cadre de références englobant ne sont pas susceptibles de donner lieu à *une unique* proposition faisant consensus, ce dont témoignerait d'ailleurs la remarquable diversité des échafaudages métaphysiques modernes. « Partout où la métaphysique a subsisté, elle s'est muée en un simple système propre à son auteur et aux personnes qui se trouvaient attirées par ce système personnel en raison d'une même affinité d'esprit » (I 358, O1 307), note-t-il alors qu'il s'attache à expliciter les conséquences inhérentes à la nouvelle ambition de la métaphysique. L'argument est le suivant : si les derniers concepts fournis par les sciences modernes ne contiennent visiblement pas en eux « l'unité du cours du monde » (I 402, O1 355), les métaphysiciens modernes traquant cette unité n'ont d'autre choix, afin d'accomplir leurs synthèses, que d'y ajouter le contenu de leur propre vie psychique. Or,

---

<sup>153</sup> Cette double relativité de la métaphysique sera défendue par Dilthey jusque dans les dernières années de sa vie. Cf. V 401, F5 401 : « Car les possibilités que la structure de notre vie psychique a d'être affectée par le monde sont infinies et, de leur côté, les moyens dont dispose la pensée changent constamment, suivant l'état d'esprit scientifique. »

comme le suggère l'idée même d'une phénoménologie de la métaphysique, cette vie psychique est pour Dilthey « en tout point relative et limitée historiquement » (I 404, O1 357) ; elle diffère d'un individu à l'autre et évolue à un rythme tant inégal qu'imprévisible<sup>154</sup>. Le travail de la nouvelle classe de métaphysiciens ne saurait par suite prétendre à l'universalité, et serait par avance condamné à l'hétérogénéité :

Du point de vue des métaphysiciens, la science positive ne produit que le vocabulaire et les règles de syntaxe qui, entre leurs mains, se transformeront en poème. Mais un poème n'a pas de validité universelle. À peu près au même moment, on a entendu simultanément Schelling démontrer sa philosophie de la révélation, Hegel, que la raison gouvernait le monde, Schopenhauer, que ce monde était volonté, les matérialistes, qu'il se réduisait à une anarchie d'atomes ; tous employaient des arguments également bons ou mauvais (I 358, F1 307).

Ce que suggère ici habilement Dilthey est qu'en épousant pour finir la relativité de la vie, c'est-à-dire en se faisant le miroir de la conscience finie du philosophe, la métaphysique passe *elle-même* le flambeau à une nouvelle forme d'autoréflexion. Car si la raison universelle de Hegel, la volonté aveugle de Schopenhauer ou la monade de Leibniz s'avèrent être toutes « des images de la vie psychique qui ont guidé le métaphysicien quand il a décidé de ce qui était susceptible d'être pensé », alors les produits de la métaphysique moderne forment en même temps la surface sur laquelle le Moi peut finalement contempler sa propre effectivité. Ce reflet doit par suite le mener à sentir la nécessité de s'appréhender selon de nouvelles règles. Alors que le mouvement principal de l'histoire de la métaphysique correspondait à celui de l'autoaliénation de la vie, la clef de son dénouement est maintenant l'idée d'une ressaisie de la vie par elle-même. D'où ce renvoi décisif de Dilthey aux *Disciples à Saïs* de Novalis :

Novalis nous raconte l'histoire d'un jeune homme qu'emporte la passion de découvrir les secrets de la nature. Il quitte sa bien-aimée, parcourt de nombreux pays afin de trouver la grande déesse Isis et d'apercevoir son merveilleux visage. Il arrive enfin devant la déesse de la nature, soulève le voile léger et brillant qui la cache,

---

<sup>154</sup> L'historicité de la vie est sans conteste l'un des piliers de la philosophie diltheyenne, pilier qui se retrouve à vrai dire à chaque page de l'*Introduction* sans pourtant être thématiquement explicitement. Les développements les plus consistants à ce sujet sont plutôt à chercher dans les travaux postérieurs à 1883. On lit par exemple dans *l'Édification du monde historique* : « L'individu, dans son existence particulière reposant sur elle-même, est un être historique. Il est déterminé par sa place sur la ligne du temps, par le lieu qu'il occupe dans l'espace, par sa situation dans la coopération des systèmes culturels et des communautés » (VII 135, O3 90). Même si la notion est, comme l'écrivait R. Aron, « la plus complexe et la plus difficile, la plus incertaine aussi » (*La philosophie critique de l'histoire*, p. 55), il importe de préciser, au moins de manière sommaire, que l'historicité décrite par Dilthey n'est pas le corrélat du simple constat de la variation des formes de vie dans l'histoire. La réflexion psychologique de Dilthey, qui s'appuie notamment sur la notion d'« ensemble acquis » [*erworbener Zusammenhang*], cherche à reconduire l'historicité aux rapports mouvants de la conscience et de son milieu et débouche en fin de compte sur une analyse de la temporalité intersubjective.

et c'est sa bien-aimée qui tombe dans ses bras. Quand l'âme semble parvenir à apercevoir le sujet du cours de la nature en lui-même, dépouillé de toute enveloppe et de tout voile, ce qu'elle y trouve, ce n'est finalement qu'elle-même. Tel est en fait le dernier mot de toute métaphysique [...] (I 405-406, O1 358-359)<sup>155</sup>.

Ressurgit ainsi la comparaison, sur laquelle s'ouvrait la phénoménologie, du projet de la métaphysique à l'impossible quête d'une divinité inexistante, manifestement pour nous indiquer que la fable de Novalis s'applique en fin de compte, comme le dit Dilthey, à « toute métaphysique », et non pas seulement à ses expressions modernes. La forme moderne et déclinante de la métaphysique ne fait pour ainsi dire qu'éclairer une mécanique dont nous avons plus haut suivi les multiples manifestations historiques. « [L]a vue la plus profonde à laquelle soit parvenue notre phénoménologie de la métaphysique », conclut Dilthey tout en préparant de nouveaux développements, est que « [c]haque système métaphysique n'est représentatif que de la période où une âme a aperçu l'énigme du monde ». Ce que toute métaphysique a toujours cherché à exprimer, dans le lit de Procuste de la science et de ses concepts, est à vrai dire l'expérience première, insaisissable et pourtant cohérente, de la vie elle-même. Et tel est en fin de compte ce qui offre leur valeur rétrospective aux antinomies de la métaphysique : elles la poussaient à chaque fois à remettre sur le métier ses ouvrages de sorte que ceux-ci en viennent à refléter d'une manière toujours plus soignée la vie qu'ils tentaient d'objectiver. La métaphysique moderne, en même temps qu'elle dévoile la nature autoréflexive de la vie, consacre son propre caractère inadéquat lorsqu'il s'agit de servir de médium à cette autoréflexion et démontre par le fait même la nécessité de renouveler la philosophie fondamentale.

C'est donc au sens où la phénoménologie de la métaphysique doit être lue comme un récit visant à la fois à révéler la pleine signification de la métaphysique au sein du tout de la philosophie et à annoncer son nécessaire remplacement qu'il convient d'attribuer à Dilthey et à son époque, à l'intérieur de l'histoire diltheyenne de la philosophie, un rang insigne. Comme le formule G. Fagniez, « la pensée

---

<sup>155</sup> Cette citation nous rappelle, si nous l'avions oubliée, la parenté, au moins sur le plan de la forme, entre la phénoménologie de la métaphysique et la phénoménologie de l'esprit. Cf. Hegel, *La phénoménologie de l'Esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Flammarion, 2012, p. 185 : « Il appert que derrière le soi-disant rideau censé cacher et couvrir l'intérieur, il n'y a rien à voir si nous n'allons pas nous-mêmes faire un tour derrière, à la fois pour qu'il y ait vision, et pour qu'il y ait là derrière quelque chose à voir. »

de Dilthey comporte bel et bien un aspect téléologique », dans la mesure où sa narration de la philosophie occidentale peut être envisagée comme l'histoire d'« une réappropriation de la vie par-delà l'aliénation qui l'affecte dans son auto-interprétation métaphysique<sup>156</sup> ». Alors que la métaphysique est toujours décrite par Dilthey comme « un phénomène historique nettement limité » (I 133, F1 171), la posture autoréflexive dont accouche cette métaphysique paraît quant à elle annoncer le plein développement de la conscience de soi [*das erfüllte Selbstbewusstsein*] de la vie (VIII 187, F8 235) : sa nouvelle perspective « domine » toutes celles qui la précèdent dans l'histoire (V 380, F5 380). Certes, nous devons reconnaître, du fait de la mobilité de la vie psychique, « que nous ne savons pas ce qui se trouve derrière les cloisons qui aujourd'hui se dressent devant nous » (I 406, O1 359), au sens où nous ignorons les formes que prendront les prochaines expériences de la vie, mais *le point de vue* de la philosophie de la vie, de même que les prescriptions qui l'accompagnent, n'appellent, eux, plus aucun dépassement. La vie, en se mettant finalement au clair avec elle-même et en acceptant l'héritage de la philosophie passée, peut désormais entreprendre de s'automéditer dans son propre idiome. Alors que dans les siècles précédant l'époque de Dilthey, le « progrès de la conscience critique [...] comme conscience croissante de l'esprit quant à la genèse de ses productions » agissait au sein de la métaphysique comme « la force suprême dans la transformation de [ses productions] en formes supérieures et moins unilatérales » (VIII 155, F8 195), l'achèvement de cette conscience critique commande maintenant de donner à ces systèmes leur congé définitif. Comme l'écrit Dilthey en se faisant le porte-parole de sa génération : « ces resplendissants châteaux enchantés produits par l'imagination scientifique ne peuvent plus guère tromper nos yeux désabusés » (I 359, O1 308). Un seuil paraît avoir été franchi.

---

<sup>156</sup> G. Fagniez, « La doctrine diltheyenne des visions du monde : une philosophie de l'histoire ? », p. 136.

## La permanence de la conscience métaphysique

Cette assurance avec laquelle Dilthey décrit le progrès immanent à l'histoire de la philosophie devant mener à la pleine conscience de soi de la vie pourrait naturellement laisser croire que les mésaventures de la métaphysique étaient dans leur essence dues à un état d'immaturation de l'esprit, voire à une « maladresse grecque » pouvant en fin de compte, comme on n'aura de cesse de le clamer au XX<sup>e</sup> siècle, être *dépassée*. Ce portrait, qui n'est pas absolument étranger, il faut le reconnaître, au propos de la phénoménologie de la métaphysique, mérite cependant encore d'être précisé. Comme on le remarque en reprenant l'examen des accusations lancées contre la métaphysique, le fin mot de l'histoire ne saurait se trouver dans les explications de la phénoménologie elles-mêmes. Le récit diltheyen scelle certes le destin de la métaphysique du point de vue de la science, mais il engendre du même coup un nombre important d'interrogations relatives à la valeur plus générale de cette pensée.

La clef du réquisitoire de Dilthey, rappelons-le, se situe dans l'affirmation voulant que les concepts et les propositions de la métaphysique ne constituent toujours que des enveloppes [*Hüllen*] étouffant la diversité [*Mannigfaltigkeit*] de la vie : c'est donc dire que sa cible est avant tout le « vêtement » [*Gewand*] (II 498) de la métaphysique. L'on chercherait de fait en vain, dans le texte de la phénoménologie de la métaphysique, comme dans le reste du corpus, les marques d'une quelconque tentative de délégitimation des expériences se trouvant *sous* les habits de la métaphysique. La reconduction de ces expériences à d'hypothétiques « illusions transcendantales » ne paraît pas non plus envisagée. Dilthey chemine pour tout dire en sens inverse : lorsqu'il sonde le contenu de ces expériences métaphysiques, ce n'est jamais, semble-t-il, que pour mettre sa plume à leur « service<sup>157</sup> ». À titre de science, la métaphysique ne jouit assurément plus d'aucune valeur, mais lorsqu'on s'efforce de montrer ce qui la rattache à la vie, on peut voir en elle une sorte de « demi-succès » (XIX 357).

---

<sup>157</sup> Cf. A. Degener, *Dilthey und das Problem der Metaphysik*, p. 48.

L'ambivalence qui caractérise le traitement général de la métaphysique dans l'œuvre diltheyenne tient donc moins à une quelconque incertitude quant à la validité des résultats de la philosophie passée qu'à la mise en place d'une distinction, jusqu'ici passée sous silence, entre les faits *historiques* que forment les grands systèmes de la philosophie première et la donnée *immuable* que représente la « conscience métaphysique » humaine<sup>158</sup> : « [L]a métaphysique comme science est un phénomène historiquement délimité », assure Dilthey, mais « la conscience méta-physique de la personne, elle, est éternelle » (I 386, O1 337). Bien que la seconde se trouve toujours derrière la première, « l'essence méta-physique de l'homme » demeure en son fond indépendante de toute « expression scientifique de valeur générale » (I 273, F1 341), de sorte que sa réalité et son effectivité ne sauraient être affectées par la morsure de l'histoire et par l'ascension de la vie à l'autoréflexivité. Cet impossible dépassement de la conscience métaphysique constituait déjà une évidence, pour Dilthey, dans l'*Introduction* de 1883 :

Le type de démonstration qui nous a accompagnés à travers toute l'histoire de la métaphysique est désormais, en tant que tel, mis en pièces. [...] Ce qui subsiste, c'est simplement l'état d'esprit [*Stimmung*] de la métaphysique, ce sentiment métaphysique fondamental [*Grundgefühl*] qu'éprouve l'homme et qui l'a accompagné tout au long de son histoire, depuis l'époque où les peuples bergers de l'Orient contemplaient les étoiles, où les prêtres, dans les observatoires des temples orientaux, associaient le culte des astres et leur observation (I 364, O1 314).

Que cette distinction soit somme toute aisée à appréhender d'un point de vue formel, sans doute en raison de ses résonances kantienne<sup>159</sup>, ne constitue pas un gage de sa parfaite transparence. De fait, lorsqu'est recherchée une définition précise de cette nouvelle acception du terme « métaphysique », terme que Heidegger associait non sans raison à « ce qu'il y a de plus obscur dans le travail de Dilthey<sup>160</sup> », les certitudes paraissent soudainement faire défaut. Dilthey lui-même préfère le plus qu'autrement recourir à un vocabulaire imagé plutôt que de tenter d'enfermer cette conscience

---

<sup>158</sup> Le développement le plus important au sujet de cette « conscience métaphysique » (ou parfois : « méta-physique ») est un court texte du *Nachlass* qui n'est malheureusement pas traduit et qui s'intitule *Les motifs fondamentaux de la conscience métaphysique* (II 493-499).

<sup>159</sup> C'est ce que laisse entendre G. Misch en 1929, dans une lettre destinée à Husserl : « Au fond, si Dilthey, dans son cours sur Kant, commençait par déclarer qu'il rendait hommage à cet antimétaphysicien en tant que "nature métaphysique" [...] – Pon pourrait probablement en dire tout autant de Dilthey lui-même » (cf. E. Husserl, *Briefwechsel. Philosophenbriefe*, t. 3.6, Springer, Londres, 1994, p. 278).

<sup>160</sup> M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 133 (trad. et indication tirées de G. Fagniez, *Comprendre l'historicité. Heidegger et Dilthey*, p. 382).

métaphysique à l'intérieur d'un énoncé qui lui conférerait un sens figé. Son caractère éternel la rapproche par exemple de ces « racines » qui, dans les profondeurs de la terre, attendent toujours « le prochain printemps » alors que la plante éphémère, elle, « fleurit et se fane » (II 496). L'intention derrière ces élans poétiques, qui véhiculent souvent une forte charge existentielle, est manifestement d'éviter toute confusion avec la métaphysique rationnelle mise à mal dans l'*Introduction*, de même qu'avec cette autre métaphysique « de papier » (II 398) pratiquée par les philosophes universitaires détachés de la vie. Dilthey, on le comprend, n'entend pas seulement défendre la permanence de la conscience métaphysique, il aspire en même temps à montrer la vacuité des tentatives cherchant à s'en approcher en mobilisant uniquement les ressources de la pensée conceptuelle : « [N]ous ne [la] possédons que dans l'expérience vivante elle-même », explique-t-il ainsi dans une lettre adressée au Comte Yorck, « jamais on ne peut l'exprimer *in abstracto* » (BW 92). Seule l'énumération, peut-être, permet de préciser le contenu des métaphores diltheyennes : la conscience métaphysique contient tout à la fois le caractère rationnel du cosmos, l'unité indivisible de la personne dans la conscience de soi, la responsabilité et l'attache permanente de la volonté au devoir, l'idée du développement de soi et de la finalité que nous sommes, le respect de la même finalité chez les autres, la conscience historique (II 496-497), etc.

Certainement désarmant à première vue, ce refus de se rabattre sur une proposition englobante fournit pourtant une indication précieuse au sujet de la conscience métaphysique : il faut manifestement y voir un reflet du caractère insondable de la vie elle-même. Ce que l'obstination de Dilthey laisse ainsi entendre, c'est que le métaphysique en l'homme s'attache directement à la configuration de sa vie, c'est-à-dire à l'unité de sa conscience et de ses lois<sup>161</sup>. La thèse clôt d'un coup tout débat au sujet de la *centralité* du problème de la métaphysique dans la philosophie diltheyenne : « la

---

<sup>161</sup> Nous assistons vraisemblablement ici à la reprise d'un geste de Schleiermacher, qui « a montré, écrit Dilthey, comment la conscience de soi-même renferme des faits qui constituent l'ancrage de toute vie religieuse » (I 139, F1 178-179, n. 1).

vie et la métaphysique sont étroitement unies » (VIII 99, F8 126). La suggestion de Dilthey est que le soubassement de tous les systèmes métaphysiques historiques, soit l'éternelle conscience métaphysique humaine, *coïncide avec l'expérience elle aussi impérissable de la cohésion fondamentale de la vie.*

Cette idée de l'unité, de la totalité, ou de la cohésion de la vie (le terme allemand est presque inmanquablement « *Zusammenhang* », mais l'on retrouve aussi parfois « *Einheit* »), est si récurrente dans l'œuvre de Dilthey qu'il est loisible d'affirmer avec L. Brogowski qu'elle constitue le « principe des principes<sup>162</sup> » de sa pensée. L'on devine de ce fait qu'il est interdit de l'interpréter en un sens spéculatif ou dialectique – des termes proscrits par la philosophie diltheyenne. Se rattachant implicitement au principe de phénoménalité et donc au caractère « total » de la conscience, l'unité de la vie doit plutôt être qualifiée d'« originaire » [*ursprünglich*] ; elle est « [n]on point une unité qu'on opère en partant de la thèse et de l'antithèse, mais une unité qui existe dès le principe » (VIII 69, F8 89), comme « structure de la vie psychique » (VIII 180, O1 27)<sup>163</sup>. Ceci revient non seulement à dire qu'à chaque moment de notre existence, nous expérimentons nos interactions avec le monde sous la forme d'un « tout concret » (V 378, F5 378), mais en outre que chacun de nos vécus, dans la durée, reçoit au sein de la conscience une dimension « de continuité, de connexion, d'ipséité » (VII 228, VH 60), à l'instar des diverses notes composant une « mélodie »<sup>164</sup>. On retrouve ici, inscrit à même la vie, le principe qui permet de distinguer les sciences particulières de la métaphysique : alors que ces premières doivent précisément leur succès à la fragmentation de nos expériences, l'ambition de définir ce qui assure la cohésion de toute réalité émane de la configuration de notre vie elle-même [*aus dem Lebenszusammenhang selber*] (VIII 178, O1 26)<sup>165</sup>. Dans cette configuration originaire s'associent toujours des données irréconciliables par la pensée – à commencer par les expériences de dépendance et d'indépendance, qui sont les

---

<sup>162</sup> L. Brogowski, *Dilthey. Conscience et histoire*, p. 25.

<sup>163</sup> Cf. aussi VII 195, 203 ; VH 22, 31.

<sup>164</sup> Cf. XIX 353 : « La mélodie nous en dit plus au sujet de la vie que n'importe quelle définition de celle-ci. Elle est en fait une unité qui n'existe pas antérieurement aux parties, mais bien en elles, avec elles et à travers elles. »

<sup>165</sup> Cf. aussi XIX 356.

principales responsables de l'usure de la métaphysique – et c'est bien cette expérience de l'unité du représentatif, du volitif et de l'affectif, qui constitue pour Dilthey le substrat de toute métaphysique.

Kant, de ce point de vue, aurait donc encore fait preuve de son incapacité à penser autrement que sur un mode abstrait en associant l'éternelle propension humaine à la métaphysique « aux démonstrations d'une raison théorique » (I 385, OI 335), la vérité étant bien plutôt que la conscience métaphysique *se cabre* devant la nécessité logique. Le point de mire de l'analyse kantienne, peut-on lire dans un brouillon prolongeant l'*Introduction*, est la simple « ombre » formée par les propositions abstraites de la métaphysique wolffienne, alors qu'il aurait dû être « la force vivante de la vision du monde métaphysique, qui puise son aliment comme son sang dans toutes les puissances de son sol originaire, c'est-à-dire dans la totalité de la nature humaine, dans le cœur humain lui-même » (XIX 76-77). En opposition avec ce rendu « logique » de la dimension métaphysique de notre existence, Dilthey s'efforce pour sa part toujours de dépeindre l'unité métaphysique de la vie comme une unité faite de tensions, comme une unité qui, pour cette raison, constitue une véritable *énigme* pour ceux qui l'expérimentent avec le plus d'intensité. Certaines descriptions de la dimension éternelle de la métaphysique l'associent par exemple à l'expérience d'une nature infinie, incommensurable à notre conscience, et pourtant présente à celle-ci :

Ce sentiment métaphysique fondamental [...] repose sur *l'incommensurabilité* de l'espace, qui est un symbole de *l'infinité*, sur la pureté de la lumière des astres, qui semble faire signe vers un monde *supérieur*, mais avant tout sur l'ordre *intelligible* qui institue une relation secrète, mais que notre sensibilité peut éprouver, entre l'orbite simple qu'une planète décrit dans le ciel et notre intuition géométrique de l'espace. Tout cela se réunit pour former un état d'esprit, l'âme se trouve dilatée, une harmonie divine, conforme aux exigences de notre pensée, s'étend autour d'elle à l'infini. Ce sentiment n'est pas susceptible de se laisser ramener à une quelconque démonstration. La métaphysique reste muette (I 364, OI 314)<sup>166</sup>.

---

<sup>166</sup> Nous soulignons. – Ce passage doit impérativement être comparé à la description du principe de phénoménalité contenue dans les *Contributions* de 1890, dans la mesure où ce rapprochement confirme le recouplement de la configuration fondamentale de la vie et de la conscience métaphysique : « Le monde extérieur s'étend à l'infini à partir de mon propre corps et suivant les trois dimensions qu'il comporte. Dans l'espace sans borne, se meuvent des sphères énormes et innombrables. Beaucoup d'entre elles sont si inconcevablement loin que leur lumière, qui parcourt 42 000 lieues à la seconde, a besoin de millénaires pour arriver jusqu'à moi. Je dois imaginer, suspendus et roulant dans l'espace illimité, plus d'un demi-million de ces corps monstrueux. Quant à moi, il semble que je me perde dans cet univers comme un infusoire dans une goutte d'eau de mer. Et pourtant ma propre conscience me dit que ces sphères peuplant l'espace immense et même que cet espace où elles errent, n'existent que pour moi, parce qu'ils sont des faits de ma conscience, et dans la mesure où ils en sont » (V 91-92, F5 96).

En d'autres circonstances, Dilthey rattache plutôt le sentiment métaphysique, qu'il refuse toujours de définir, à l'expérience fortifiante de la liberté en face de la nécessité se déployant dans la nature dont nous faisons pourtant partie :

Il y a certes, dans notre expérience, des traits d'une nature universelle qui nous dépassent et révèlent une cohérence interne du monde. L'étude de l'espace infini où se meuvent les astres nous montre l'intelligibilité du cosmos. Et si nous tournons notre regard vers notre propre intérieur nous rencontrons également, partout où un homme brise dans sa volonté la liaison de la perception, du désir, de l'impulsion et de la jouissance, et ne se veut plus simplement lui-même, l'expérience que j'ai qualifiée de conscience métaphysique, par opposition aux divers systèmes métaphysiques (VI 232, F6 235)<sup>167</sup>.

Dans les deux cas, l'idée est la même : ce qui se reflète « en d'innombrables images au fil de l'histoire de la métaphysique » (I 386, O1 337), ce ne sont point les faux pas de la seule raison pure, mais bien la cohésion fondamentale de la vie dans les multiples configurations que rend possible l'agencement de ses dimensions intellectuelle, volitive et affective. La métaphysique historique sur laquelle il importe de tirer définitivement un trait est en ce sens la philosophie qui, parce qu'elle souhaite éclairer par la raison le secret de l'unité du monde, se *détache* des données de la vie à l'origine de l'idée de cette unité, c'est-à-dire des données de la conscience métaphysique elle-même. Dans les termes de Dilthey : « La métaphysique a émergé de la totalité des forces de l'âme humaine. Mais le fait que ses éléments et ses vérités se laissaient en partie résoudre en un ensemble intellectuel poussa l'esprit humain à la présenter exclusivement comme un tel système » (XIX 76). Cette précision, en même temps qu'elle réitère la critique contenue dans la phénoménologie, fait clairement apparaître le *second versant* du traitement de

---

<sup>167</sup> Même si Dilthey cherche à décrire la conscience métaphysique en s'opposant à Kant, l'influence de ce dernier est immanquable dans les extraits que nous venons de citer. Il suffit de les rapprocher de ce passage célèbre de la *Critique de la raison pratique* (d'ailleurs parfois cité par Dilthey, cf. II 14, O4 25) pour s'en rendre compte : « Deux choses remplissent l'esprit d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure de la fréquence et de la persévérance avec laquelle la réflexion s'y attache : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi. Ces deux choses, je n'ai pas à les chercher, comme si elles étaient enveloppées de ténèbres [...], je les vois devant moi et je les rattache immédiatement à la conscience de mon existence. La première commence à la place que j'occupe dans le monde sensible extérieur, et étend la connexion dont je fais partie à l'immensité indéfinie, avec des mondes au-delà des mondes et des systèmes de systèmes, et, en outre, aux temps illimités de leur mouvement périodique, au commencement de ceux-ci et à leur durée. La seconde commence à mon moi invisible, à ma personnalité, et me représente dans un monde ayant une infinitude véritable, mais que seul l'entendement peut saisir, et avec lequel [...] je me reconnais lié par une connexion, non pas simplement contingente comme dans la première, mais universelle et nécessaire. Le premier spectacle d'une multitude innombrable de mondes anéantit pour ainsi dire mon importance, en tant que je suis une créature animale qui doit de nouveau rendre à la planète (à un simple point dans l'univers), après avoir été pour un court laps de temps douée de force vitale, la matière dont elle fut formée. Le second exalte au contraire à l'infini ma valeur, comme intelligence, par ma personnalité dans laquelle la loi morale me révèle une vie indépendante de l'animalité, et même de tout le monde sensible [...] » (Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. J.-P. Fussler, Paris, Flammarion, 2003, p. 295-296).

la métaphysique chez Dilthey. Ce versant constitue, en peu de mots, une défense du caractère indépassable et pour ainsi dire naturel de l'expérience métaphysique. Même si « sa solution dépasse les forces de tout homme », l'énigme des métaphysiciens ne provoque la moquerie, soutient Dilthey, « que de ceux qui n'ont pas d'âme » [*die Gemütlosen*] (XVIII 62, O1 93).

De telles présentations plus favorables de la métaphysique ont parfois mené les interprètes à tenter de déceler chez Dilthey, selon la formule que soumettait G. Misch à Husserl en 1929, la présence d'« une métaphysique originale, distincte d'une "science de la raison"<sup>168</sup> ». Ces efforts s'appuient sur un même constat : alors que Dilthey n'a de cesse de pourfendre la métaphysique comme phénomène historique, il n'exprime nulle part la nécessité d'élaborer sa nouvelle philosophie en s'opposant à *l'état d'esprit métaphysique* qu'il encense par ailleurs. Certains extraits moins souvent lus vont même jusqu'à laisser entendre que cette conscience métaphysique représente le cœur de l'entreprise autoréflexive de la philosophie de la vie : c'est « [l]a dernière affaire [*das letzte Geschäft*] de toute philosophie transcendante », peut-on lire dans un manuscrit du *Nachlass*, que « de s'en approcher » (II 496). Cette qualification doit sans doute être d'abord entendue en son sens chronologique : l'examen de la conscience métaphysique est l'*oméga* de la philosophie transcendante, parce que son *alpha* – Dilthey pense à la critique de la métaphysique chez Locke, Hume et Kant – coïncidait précisément avec la libération de la dimension métaphysique de notre existence : « La conscience métaphysique a en tout temps besoin de la représentation, dans laquelle elle accède à son existence. [...] Elle trouve sa forme extérieure dans la métaphysique [comme système]. Lorsque ceci est cependant devenu intenable, elle peut être vue en son noyau par l'autoréflexion » (II 498).

Il faut aussi remarquer que la promotion de la conscience métaphysique, dans la mesure où elle avait justement pour condition la « mise à nu » de cette conscience, c'est-à-dire la destruction de son

---

<sup>168</sup> Dans E. Husserl, *Briefwechsel. Philosophenbriefe*, t. 3.6, p. 278. – Au sujet de cette réception, cf. Theodore Platinga, *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*, Toronto, University of Toronto Press, 1980, p. 79.

« écorce » (II 7, O4 18) habituelle, semble partiellement motivée par l'espoir de tempérer les effets délétères de la critique dont elle procède. En déchirant l'enveloppe traditionnelle de la métaphysique, la philosophie critique dévoile certes son substrat éternel, mais cette mise au jour place du même coup ce substrat dans une posture de vulnérabilité qui lui était auparavant inconnue : dans un monde qui n'a en vue que la détermination positive de la validité scientifique, l'immortalité de la conscience métaphysique ne la prémunit nullement, nous l'avons déjà remarqué, contre les dangers de la mutilation et de l'appauvrissement. D'où l'impression diffuse, dans toute l'œuvre de Dilthey, que la question de la métaphysique engage la responsabilité même du philosophe : « Notre vie spirituelle doit maintenir cette conscience métaphysique en face des expériences du commun » (II 497).

Nous retrouvons ici les soucis que suscitaient chez Dilthey, dès sa jeunesse, la montée en force des sciences naturelles et le péril d'une rupture irréfléchie avec l'unité fondamentale de la vie. Ces inquiétudes, nous l'avons vu, ne découlaient pas d'une posture « antimoderne » ou « antiscientifique », mais se rattachaient plutôt à la crainte de voir la conscience scientifique moderne, déterminée « par l'attitude épistémologique que l'homme adopte en face de ses objets » (I 407, O1 360), se développer dans l'inconscience de ses origines et de ses limites. Nous pouvons maintenant reformuler le souhait de Dilthey comme suit : dans son engouement pour la *Diesseitigkeit*, l'humanité ne doit précisément pas oublier que cette *Diesseitigkeit*, lorsqu'on la regarde véritablement en face et que l'on refuse de se laisser guider par des abstractions, est composée d'une multiplicité d'expériences en tension se tenant pourtant toujours ensemble à l'intérieur de configurations porteuses de significations échappant immanquablement au domaine des sciences. La vie, comme l'écrit A. Degener, est pour Dilthey une « agitation [*Unruhe*] métaphysique permanente<sup>169</sup> ». Et c'est précisément de cette configuration spéciale, inaccessible aux sciences particulières croyant être en mesure de résoudre l'énigme du monde et de la vie, que procède selon Dilthey « toute grandeur créée dans l'histoire » (II 498).

---

<sup>169</sup> A. Degener, *Dilthey und das Problem der Metaphysik*, p. 50.

Émerge ainsi, dans l'économie générale de la philosophie diltheyenne, un véritable *problème de la métaphysique* s'attachant à la mise en évidence et surtout à la valorisation d'une telle « strate » métaphysique s'amalgamant au fond originaire de la vie elle-même. Car comment préserver l'intégrité de cette conscience métaphysique dont les produits se voient, dans le cadre d'une nouvelle pensée de la vie, frappées d'un interdit irrévocable ? Et est-il même possible, ou sensé, dans le cadre d'un projet *philosophique* s'opposant explicitement au mysticisme, de rechercher une satisfaction nouvelle pour ce « sentiment métaphysique fondamental » ? Bien qu'on l'ait très peu souligné, ces questions paraissent constituer l'arrière-plan implicite du projet tardif (et généralement dénigré) d'une « philosophie de la philosophie », projet qui s'inscrit lui-même à l'intérieur du cadre plus large d'une théorie des visions du monde. Dans un ultime effort de pensée, Dilthey paraît y chercher les moyens d'intégrer la dimension proprement métaphysique de notre existence au sein du projet autoréflexif de sa philosophie, tout en proposant pour cette dimension fondamentale un succédané jouant au moins partiellement le rôle de la métaphysique passée. Quoiqu'elle demeure inachevée, la doctrine des visions du monde abrite le dénouement de la réflexion diltheyenne à propos de la métaphysique.

### **Vie et vision du monde**

Les deux grandes conclusions auxquelles Dilthey semble être parvenu dans son approfondissement du problème de la métaphysique montrent bien, lorsqu'on les rapproche l'une de l'autre, que le nœud de ce problème ne se situe finalement pas dans les procédés de la philosophie métaphysique, le sort de ceux-ci étant clairement tranché, mais bien plutôt dans l'expérience qui les sous-tend depuis toujours, et plus précisément encore dans la difficile inscription de cette expérience à l'intérieur de la philosophie de la vie censée seule être à l'unisson avec la nouvelle position de la conscience moderne. Le lecteur de la phénoménologie de la métaphysique se voit en effet présenter deux exigences qui paraissent difficilement conciliables : la philosophie de la vie devrait abandonner le cadre de la métaphysique et appréhender cette vie dans un nouvel idiome, tout en s'efforçant par ailleurs de ne pas faire violence à

l'éternelle conscience métaphysique humaine. Il faudrait en somme parvenir à dégager un espace théorique à l'intérieur duquel la conscience métaphysique puisse affirmer son importance sans pour autant interférer avec l'autoréflexion de la vie prenant définitivement la place de la métaphysique.

Pourvu, toutefois, que l'on insiste sur le recouplement explicite, dans les écrits de Dilthey, de la conscience métaphysique et de l'expérience de l'unité de la vie, ce qui se présente d'abord comme un objectif contradictoire se transforme en fin de compte en un objectif tout à fait cohérent. Il apparaît naturel, pour le dire simplement, que la philosophie de la vie cherche à se doter des ressources conceptuelles nécessaires à l'étude de la configuration originnaire de la vie. Sous ce nouveau jour, l'éternelle conscience métaphysique représente donc moins un *ennui* pour la philosophie de la vie qu'un *défi* : le dépassement de *la* métaphysique exige que l'on tente de circonscrire la place qu'occupe *le* métaphysique au sein de la vie.

Cette nouvelle qualification de la métaphysique comme « défi » est importante. Elle constitue vraisemblablement la clef herméneutique du projet tardif introduit sous le nom de philosophie de la philosophie<sup>170</sup>, que l'on peut à coup sûr considérer comme le prolongement (longtemps retardé) du second livre de l'*Introduction*, et dont la signification au regard du tout de la philosophie diltheyenne a encore une fois très peu retenu l'attention des interprètes. Si la doctrine des visions du monde qui constitue le cadre théorique de cette philosophie de la philosophie jouit d'une réputation malheureuse et est souvent perçue comme la marque d'un essoufflement philosophique depuis la critique « canonique » et pourtant assez peu fidèle de Husserl<sup>171</sup>, l'on peut effectivement croire que c'est en partie parce qu'on y a trop souvent cherché les contours d'une doctrine définitive, sans faille, alors qu'elle est dans son essence même une *tentative*, voire un *appel* auquel l'on s'est peut-être montré trop

---

<sup>170</sup> L'expression se retrouve dans le titre d'un brouillon publié dans le tome VIII des *GS : Zur Philosophie der Philosophie* (206-219, F8 250-267). En raison de son caractère central, B. Groethuysen (qui bénéficiait de la coopération de G. Misch) a cru bon de placer l'entièreté du tome VIII des *GS* sous ce libellé : *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*.

<sup>171</sup> Pour un survol de ce malentendu se rattachant à l'article « *Die philosophie als strenge Wissenschaft* » (1911), voir J.-C. Gens, « Introduction », in M. Heidegger, *Les conférences de Cassel – 1925*, p. 9-25. - Pour se familiariser avec les deux grands axes des critiques contemporaines de la théorie des visions du monde, voir aussi G. Fagniez, « La doctrine des visions du monde : une philosophie de l'histoire ? », p. 127-129.

peu réceptif. Tout en s'enfonçant dans une multitude de problèmes périphériques, Dilthey paraît s'efforcer, à travers sa doctrine des visions du monde, de construire une armature théorique qui lui offrirait les moyens de concilier au sein d'un unique geste théorique les deux thèses constituant les pierres d'assises de sa réflexion métaphysique, soit le nécessaire renversement de la métaphysique scientifique dans la philosophie de la vie et la valeur éternelle de la conscience métaphysique. Il est pour tout dire peu surprenant que l'on ait la plupart du temps passé outre le caractère hésitant et prospectif de cet essai, dans la mesure où ce caractère ne peut apparaître que si l'on reconstitue adéquatement, au préalable, le fil des interrogations qui *précèdent* la doctrine des visions du monde et la philosophie de la philosophie, chose que l'on fait assez rarement puisque ces développements se présentent à première vue comme un apax appartenant exclusivement à la pensée du « dernier » Dilthey. Le noyau de préoccupations servant de matrice à la philosophie de la philosophie ne peut néanmoins être éludé sans conséquence : un portrait véritablement complet de la philosophie de la vie ne devient vraiment possible qu'à travers son examen.

La première étape qu'il convient de suivre afin de renverser cette tendance consiste à restituer le mouvement de pensée de la théorie générale des visions du monde, qui constitue le second et dernier grand développement de Dilthey au sujet de la métaphysique<sup>172</sup>. Que cette doctrine, dont la densité théorique est trop aisément escamotée, constitue le prolongement de la phénoménologie de la métaphysique, c'est ce que montre assez clairement le recoupement du point d'arrivée de celle-ci et du point de départ de celle-là. Le second livre de l'*Introduction*, nous l'avons vu, se conclut sur un constat auquel Dilthey accorde la plus grande importance, soit que chaque système métaphysique est dans son essence une réponse « historique » offerte à l'énigme du monde et constitue par le fait même un reflet

---

<sup>172</sup> À proprement parler, la *Weltanschauungslehre* apparaît officiellement en 1898 dans un court texte intitulé *Les trois formes fondamentales de systèmes dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle* (IV 528-554), mais ce n'est en réalité que vers la fin de la décennie 1900 que Dilthey entreprit d'exhiber son contenu véritablement philosophique, d'abord en 1907 dans *L'essence de la philosophie* (V 339-416, F5 341-415) puis dans une série d'essais et des brouillons datant de la fin de sa vie et rassemblés dans le huitième tome des œuvres complètes. Dans les pages qui suivent, nous nous appuyons essentiellement sur les développements de la décennie 1900.

d'une certaine « disposition de l'âme » [*Zustand der Seele*] pouvant être revécue par l'interprète (I 406, OI 359). La théorie des visions du monde, quelques années plus tard, s'élabore précisément sur la base du problème posé par cette historicité de la métaphysique : « Entre la conscience historique de notre époque et tous les types de métaphysique [...], écrit Dilthey, règne une contradiction » (VIII 3, F8 1). La question qui point ainsi à l'orée de ce nouveau développement est la suivante : si « la volonté des hommes d'aujourd'hui » est de « [c]omprendre la vie telle qu'elle est vécue » (VIII 78, F8 97), la métaphysique peut-elle, en tant que production historique relative et dépourvue de valeur scientifique, jouer néanmoins un quelconque rôle en philosophie ?

La notion de vision du monde, ici abordée à travers le prisme de la métaphysique, mais qui procède également de travaux dans les domaines de la poétique et de l'histoire des religions, représente l'amorce de la réponse recherchée par Dilthey, en ce qu'elle offre un objet d'étude clairement délimité à celui qui désire examiner les rapports qu'entretiennent la vie, la conscience métaphysique, et leurs diverses productions philosophiques dans l'histoire. La définition générale du terme « *Weltanschauung* » correspond assez bien à l'idée générale qui résonne en lui : la vision du monde, religieuse, poétique, ou métaphysique, désigne « un complexe spirituel [*ein gestiges Gebilde*] qui comprend une connaissance du monde, un idéal, un système de règles et une finalité suprême » (V 380, F5 380)<sup>173</sup>. Afin, toutefois, d'éviter un subjectivisme stérile empêchant l'établissement d'une doctrine objective, Dilthey s'efforce par ailleurs de tenir la vision du monde à distance des accusations d'arbitraires par trop radicales. Elle ne saurait ainsi coïncider avec la simple expression d'une opinion instable, vague et toute personnelle, et représente plutôt, comme le spécifie J.-C. Gens, « la modalité du déploiement articulé de la vie en tant qu'il est saisi comme tel par un moi conscient<sup>174</sup> ». La vision du monde doit en d'autres termes être interprétée comme la manifestation et le résultat *dernier* du mouvement herméneutique de la vie elle-

---

<sup>173</sup> Dilthey définit aussi la vision du monde comme « un ensemble de pensées où, en partant d'une certaine image du monde [*Weltbild*] on résout les questions que posent la signification et le sens du monde, après quoi on recherche par déduction l'idée, le bien suprême et les principes supérieurs qui doivent guider notre vie » (VIII 82, F8 104).

<sup>174</sup> J.-C. Gens, « L'herméneutique diltheyenne des mondes de la vie », *Philosophie*, vol. 108, n° 1, 2011, p. 68.

même, qui cherche à tout moment à se comprendre, ici en articulant ses différentes parties, connaissances, valeurs et finalités, au sein d'un ensemble réfléchi dont la fonction ultime est de résoudre « les questions que posent la signification et le sens du monde » (VIII 82, F8 104). L'on comprendra ainsi que la vision du monde soit aussi appelée, sans que Dilthey ne ressente le besoin de s'expliquer, « vision de la vie » [*Lebensanschauung*] (VIII 25, F8 39). C'est que la vie « parvient à la conscience sous les espèces de monde » (VIII 17, F8 20), au sens où son mouvement d'autocompréhension correspond précisément à sa *configuration en monde*<sup>175</sup>, configuration se produisant à chaque moment de notre vie et dont l'aboutissement est la coordination de la totalité de nos expériences et de nos impressions à l'intérieur d'un ensemble intelligible stable se tenant au-dessus de leur perpétuel mouvement.

Que la vision du monde soit tributaire d'un « élan » [*Trieb*] de la vie elle-même lui garantit en outre une structure régulière reflétant les traits fondamentaux de cette vie<sup>176</sup>, à commencer par sa pluralité de visages [*Mebrseitigkeit*]. Comme on pouvait déjà le comprendre à partir du contraste opposant la métaphysique grecque à la métaphysique chrétienne dans la seconde moitié de l'*Introduction*, chaque vision du monde s'érige, selon les constatations historiques de Dilthey, en priorisant une seule dimension de la vie (représentation, sentiment, désir) au détriment des autres. Chaque vision du monde, lit-on, rend la vie « intelligible en s'appuyant sur un de nos modes de comportement et sur les lois qu'il implique » (V 404, F5 403). C'est pourquoi l'on peut dire que la vie produit toujours *des* mondes, qui s'opposent les uns aux autres dans un combat qui ne peut avoir de fin et qui assure une expression permanente aux antinomies trouvant leur origine dans la « différenciation de la vie psychique », c'est-à-dire dans sa « structure » (V 380, F5 380). « Toute vision du monde, résume G. Fagniez, en tant

---

<sup>175</sup> Cf. Christian Berner, « *Wir verstehen nur Zusammenhang*. A propos de la théorie des conceptions du monde de Dilthey », *Lo Sguardo*, vol. 14, 2014, p. 35. – Cf. aussi XIX 153 : « [S]ans un monde il n'y aurait pas de conscience de soi, et sans cette conscience de soi il n'y aurait aucun monde présent pour nous. »

<sup>176</sup> À ce sujet, voir G. Fagniez, *Comprendre l'historicité. Dilthey et Heidegger*, p. 352-357. Le présent développement au sujet de la *Weltanschauung* s'appuie en partie sur l'exposé de Fagniez.

qu'elle a son principe dans la vie même, est un développement organique de cette cellule originaire du vécu, dont elle reproduit la structure différenciée<sup>177</sup> ».

Il est donc naturel que Dilthey répète également, lorsqu'il cherche à remonter jusqu'à la source des visions du monde, ce qu'il soutient à répétition à propos de la vie même, à savoir que celle-ci est en toute rigueur insondable. Ayant sa racine dans la vie individuelle<sup>178</sup>, la vision du monde se rattache en effet à la relation primordiale de la vie, celle qui unit l'impulsion du moi et la résistance de son milieu<sup>179</sup> et qui s'étoffe ensuite dans une « expérience vitale » [*Lebenserfabrung*] qui « ne peut être déduite par aucune sorte de critique » et « qui échappe également à toute démonstration et à toute réfutation » (VIII 216, F8 366). C'est donc dire que la vision du monde, en raison de ses origines, est par avance entachée d'une irrémédiable facticité : on peut en suivre le développement, mais on ne saurait la justifier *a priori*. En se détachant de son milieu à la suite d'une résistance étrangère à sa volonté, la conscience apprend progressivement, en fonction de son « caractère téléologique » (V 373, F5 373), à « connaître les valeurs de la vie et des choses » (V 376, F5 376) ; le désir d'action et le sentiment apparaissent avec le monde lui-même, ainsi faut-il faire des choix, définir des buts et évaluer le contenu de ce monde de sorte à donner à cette réalité « des traits familiers » (VIII 82, F8 103). Cette transformation du monde en un substrat « plein de relations vivantes » (VIII 18, F8 22), qui se modifie sans cesse au gré de nos expériences<sup>180</sup>, de notre disposition envers la vie [*Lebensverfassung*] et des tonalités [*Stimmungen*] qui en découlent, est selon Dilthey la forme première de la saisie de la réalité, la première forme éphémère du sens, dont on peut dire qu'elle ne « résult[e] pas de la seule volonté de connaître » (VIII 86, F8 109).

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>178</sup> Cf. VIII 79, F8 99 : « Ainsi, à partir de chaque individu, la vie se crée son propre monde. »

<sup>179</sup> Cette précision est importante en ce qu'elle montre que Dilthey tente de penser le monde à partir d'un point de vue herméneutique sans pourtant associer son soubassement à de quelconques opérations intellectuelles. En associant l'apparition du monde et l'expérience de la résistance, Dilthey laisse en effet entendre que le processus de constitution du monde admet, comme l'écrit encore G. Fagniez, une « médiation naturelle » (*Comprendre l'historicité. Dilthey et Heidegger*, p. 196).

<sup>180</sup> Cf. V 379, F5 378 : « Notre conception et notre appréciation de la vie changent constamment, comme des ombres de nuages glissant sur un paysage. »

Le propre des natures poétiques, religieuses et métaphysiques, dans le portrait qu'en fait la doctrine des visions du monde, est de ne point se satisfaire de ces premières images mouvantes du monde et d'entreprendre de regarder directement en face, dans sa globalité, l'énigme « unique et indivisible » du « tout que forment la réalité et la vie » (VIII 141, F8 177), celle du rapport obscur « qui unit le réel, la valeur et l'idéal » (VIII 210, F8 255). S'il est juste, dans leur cas, de parler (quoique dans un vocabulaire étranger à Dilthey) d'une « intensification de notre être-au-monde<sup>181</sup> », la raison en est que l'aiguillon de leur insatisfaction *correspond précisément à cette conscience métaphysique* qui renvoie, nous le savons désormais, à un sentiment exacerbé de l'unité énigmatique de la vie. C'est bien cet état d'esprit caractéristique qui incite le poète, l'homme religieux et le métaphysicien à forger un « sens global ». Ces natures ont en effet ceci de commun, nous dit Dilthey, qu'elles ressentent toutes la nécessité de tableter sur l'expérience de la dimension métaphysique de l'existence afin de produire une configuration herméneutique répondant de façon permanente au problème de l'unité de notre vie de même qu'aux questions les plus générales qui soient<sup>182</sup>. Nous trouvons donc dans ce sentiment accru de l'existence, de son unité comme de son obscurité, la condition nécessaire à l'émergence d'une vision du monde :

Obscur est le commencement de la vie et obscure est sa fin. De cette obscurité émergent la peur, l'espoir, des affects de toutes sortes. Sous leur influence apparaissent la foi, la poésie et la métaphysique. La religion, l'art et la métaphysique sont des frères et sœurs ennemis. L'homme souhaiterait ordonner la vie, qui se déroule à partir de l'obscurité et dans l'obscurité, par l'intermédiaire d'une configuration qui la rendrait compréhensible. Il souhaiterait établir à partir de cette configuration des finalités vitales dont la valeur et l'accessibilité seraient garanties. Il souhaiterait se libérer de ce fardeau que la vie impose graduellement à l'esprit : d'un côté le changement sans fin, de l'autre tous les souvenirs que rien ne peut effacer. Ainsi apparaît en l'homme l'aspiration à transférer le soi [*sein Selbst zu verlegen*] dans quelque chose d'objectif, d'éternel et jouissant d'une valeur inconditionnelle (XIX 357).

Ce qui surgit au terme de ce processus herméneutique est à chaque fois une objectivation unique (et inévitablement unilatérale) reflétant l'unité première et mystérieuse de la vie, objectivation qui forme,

---

<sup>181</sup> C. Berner, *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?*, Paris, Vrin, 2006, p. 94.

<sup>182</sup> Que la conscience métaphysique soit derrière d'autres productions historiques que les systèmes métaphysiques, Dilthey l'affirme en toutes lettres. Cf. par exemple II 496 : « Puisqu'elle [la conscience métaphysique] vient à s'exprimer par des concepts ou par des symboles religieux en des conditions variables, elle présente une formation historique variable. »

en raison de son attache première, « un tout vivant » dans lequel on peut dire qu'un individu « a voulu tout enfermer, et les concepts que sa raison formait, et ses idéaux » (VIII 33, F8 43).

Au premier regard, la doctrine des visions du monde paraît inévitablement noyer la spécificité de la pensée métaphysique en ce qu'elle montre qu'à titre d'objectivation de la vie, la philosophie première ne diffère pas foncièrement de la poésie et de la religion. L'on devine pourtant que la profondeur du regard historique de Dilthey devait l'empêcher d'adopter une posture aussi peu nuancée au sujet des rapports unissant les différents types de vision du monde : le trait distinctif de la vision du monde métaphysique, tranche-t-il, est de se constituer « sous l'influence de la tendance à l'universalité » (V399, F5 400). Elle seule se rattache à « cette capacité propre à apercevoir dans l'expérience vécue l'état de fait universel, en adoptant une attitude impersonnelle » (IV 44, O5 167). De ce fait, elle peut à bon droit être considérée comme une forme supérieure de la configuration de la vie. Sous l'impulsion de ce que Dilthey appelle aussi parfois un véritable « besoin métaphysique »<sup>183</sup>, le métaphysicien tâche de dépasser l'ambiguïté et la subjectivité des visions du monde poétique et religieuse et réclame pour sa propre vision du monde, en l'asseyant sur une base scientifique, « une valeur obligatoire » (VIII 94, F8 120)<sup>184</sup>. S'il est vrai que cette intransigeance caractérisant la métaphysique n'a jamais su produire, aux dires de Dilthey, de résultats qui auraient été à sa pleine mesure, il faut à tout le moins reconnaître qu'elle garantissait à ses productions historiques une rigueur et une clarté indéniables. C'est ce qui fait l'importance de la métaphysique, même au moment où elle s'étiole : elle lègue à la philosophie moderne

---

<sup>183</sup> Dilthey fait un usage particulièrement ambigu de cette notion, qui paraît distincte de la *conscience* métaphysique en ce qu'elle ne correspond pas seulement à une expérience d'unité, mais à un *besoin* de franchir les frontières de la conscience, besoin fondé « sur le fait que nous sommes bien autre chose qu'un système de conscience qui en obéissant à ses lois, donne une forme à ses expériences et dispose la vie d'après celles-ci » (VIII 217, F8 265). Personne, à notre connaissance, n'a entrepris d'isoler ce besoin métaphysique de la conscience métaphysique à laquelle il se rattache, la règle étant généralement de seulement distinguer la métaphysique comme phénomène historique de la métaphysique comme état d'esprit. Si la nuance n'est pas vitale pour notre propos, il nous semble néanmoins qu'un examen plus approfondi de celle-ci aurait sa pertinence, notamment dans le cadre des travaux tentant de saisir l'apport tacite de Dilthey à l'analytique existentielle chez Heidegger.

<sup>184</sup> L'on comprend donc que la doctrine des visions du monde exclut du champ de la philosophie scientifique nombre d'auteurs se tenant à sa frontière. Cf. V 152-153, F5 158-159 (nous soulignons) : « On trouve dans les œuvres des poètes, dans les réflexions que des grands écrivains comme Sénèque, Marc Aurèle, saint Augustin, Machiavel, Montaigne, Pascal ont faites sur la vie, une intelligence de l'homme, dans la plénitude de sa réalité, qui laisse loin derrière elle toute psychologie explicative. [...] Nous nous sentons touchés jusqu'aux entrailles par certaines réflexions. La profondeur de la vie elle-même semble s'ouvrir en elles. *Mais dès que nous essayons d'en tirer quelque chose de clair et de cohérent, elles se dérobent.* »

des indications précises pouvant être intégrées, moyennant leur recadrage, au sein d'une nouvelle autoréflexion scientifique de la vie. « Dans chaque nouvelle demeure, écrivait Dilthey à l'aube de son soixante-dixième anniversaire, il faut apporter les dieux anciens » (VIII 226, F8 274). Pour appréhender les lois et les structures de la conscience métaphysique, la philosophie de la vie ne peut se passer des visions du monde métaphysiques pourtant périmées.

### **La philosophie de la philosophie comme esquisse de réponse au problème de la métaphysique**

Du fait de son isolement, Dilthey dut de son propre aveu se limiter à n'apporter qu'une contribution modeste à « l'ensemble immense » (VIII 207, F8 252) de la philosophie de la philosophie, dont le rôle est précisément d'extraire la part de vérité logée sous les vêtements des visions métaphysiques du monde. Les textes tardifs colligés de manière posthume pour le huitième tome des œuvres complètes, d'une facture parfois brouillonne et elliptique, dessinent malgré tout assez clairement la voie sur laquelle il croyait pouvoir avancer afin de répondre au défi que représente pour la philosophie de la vie l'indestructible conscience métaphysique humaine. Il ne s'agit ici, pour finir, que de montrer l'orientation générale de ce véritable testament philosophique mettant à profit les ressources offertes par la doctrine des visions du monde, et d'en méditer les implications philosophiques afin d'offrir un tableau plus complet du sens de la pensée diltheyenne.

L'objectif avoué de la philosophie de la philosophie, qui appartient toujours au projet plus général d'une philosophie de la vie, était de montrer, dans une période où l'horizon philosophique était plombé par l'incertitude, la manière dont la conscience historique pouvait être utilisée afin de renouveler le travail de la pensée et de combattre le fantasme d'une philosophie solipsiste rejetant précipitamment le travail de ses devancières<sup>185</sup>. L'élection de la vie comme thème central de la philosophie, cela a déjà été établi, n'était pas envisagée par Dilthey comme un geste de rupture, mais

---

<sup>185</sup> Sur la tendance de l'exégèse contemporaine à voir de manière anachronique le spectre du relativisme historique chez Dilthey, l'on se rapportera à Jean Grondin, « La solution de Dilthey au problème du relativisme historique », *Revue internationale de philosophie*, vol. 226, n° 4, 2003, p. 467-476.

bien comme le prolongement naturel du travail historique de la philosophie lui-même : « Seuls des rêveurs, affirme-t-il encore en 1907, peuvent imaginer qu'on va donner à la science philosophique un fondement nouveau » (VIII 207, F8 252). L'idée, en commandant maintenant à la philosophie de se retourner sur elle-même, était donc de faire fructifier ce rapport de continuité attachant la vie à la métaphysique passée : « [I]l faut que nous fassions de la philosophie l'objet même de la philosophie » ; « il faut que la pensée fasse marche arrière et s'élève », de sorte à pouvoir « remonter de la lettre » des systèmes philosophiques surannés « à la vie » qu'ils renferment (VIII 234, 7, 123 ; F8 284, 8, 156). L'autoréflexion historique, qui avait en quelque sorte fourni les premières preuves de sa valeur avec la tâche propédeutique de la phénoménologie de la métaphysique, se confond ici, dans le cadre de la philosophie de la philosophie, avec le mouvement même de l'activité philosophique. Par son intermédiaire, soutient Dilthey, la vie ne conquiert rien de moins que la « souveraineté » (V 406, F5 405) nécessaire à l'examen philosophique de ses produits, les visions du monde engendrées sous la pression de la conscience métaphysique, dans lesquelles elle est toujours assurée de retrouver certains de ses traits les plus fondamentaux. C'est dire l'ampleur de la méprise qui a pu se développer autour de la notion de vision du monde. Loin de faire la promotion de la philosophie *comme* vision du monde (ce qui, à vrai dire, aurait eu peu de sens à la lumière du sentiment d'urgence qui était le sien à l'intérieur de la crise de la philosophie), Dilthey propose un *traitement philosophique* des configurations produites par la vie : « [Q]uiconque analyse la philosophie doit s'efforcer de découvrir les divers types de visions du monde et la loi de leur formation » (V 380, F5 380). La philosophie de la philosophie, par la description et la comparaison, vise à départager le permanent de l'historique, l'idéal du facticiel<sup>186</sup>.

Ce qu'il s'agit en priorité de cerner, puisque la philosophie de la philosophie se définit explicitement comme une entreprise génétique remontant de la métaphysique à ses sources, est sans conteste la conscience métaphysique elle-même, qui devient en fin de compte l'objet principal de

---

<sup>186</sup> Cf. V 64, O1 77.

l'autoréflexion de la vie, et qui trouve du même coup la garantie de sa préservation à l'intérieur d'une philosophie qui, à proprement parler, n'est plus métaphysique. Même si Dilthey paraît avoir cerné très tôt la voie à emprunter afin de mener à bien cette tâche<sup>187</sup>, ce n'est visiblement qu'à partir du moment où s'est étoffée sa doctrine des visions du monde que semblent lui être apparues les ressources théoriques lui permettant de s'approcher du contenu de la conscience métaphysique. La théorie des visions du monde, en tant qu'elle s'attache à clarifier le passage du fond premier de la vie à la métaphysique proprement dite, ménage en effet un accès objectif, bien qu'indirect, à l'expérience de l'unité énigmatique de la vie. Elle rend autrement dit possible, en interrogeant à partir d'une nouvelle perspective les systèmes les plus articulés ayant été produits par la vie, l'appréhension des lois et des formes mêmes de la conscience métaphysique.

Ce que remarque d'abord Dilthey, en rapprochant les uns des autres les systèmes historiques de la métaphysique, est la possibilité de regrouper ces systèmes, maintenant envisagés comme des configurations du contenu originaire de la vie, sous la bannière de quelques grands « types » reflétant les différentes postures qu'adopte toujours la conscience en face du monde. Sur la base d'un travail comparatif qu'il n'a de cesse de qualifier de « provisoire » (VIII 99, F8 127), Dilthey parvient effectivement à circonscrire ce qu'il croit être les trois types fondamentaux de la pensée métaphysique, qui correspondent explicitement, à ses yeux, aux trois déclinaisons possibles de la conscience métaphysique<sup>188</sup> : le naturalisme, dans lequel la volonté cède le pas devant les règles de la nature physique, l'idéalisme de la liberté, dans lequel cette volonté reconquiert sa primauté, et l'idéalisme objectif, qui constitue « le gros de la métaphysique » (VIII 112, F8 145) et qui se caractérise d'abord par une attitude contemplative ouverte au caractère « infiniment riche » de la vie<sup>189</sup>. Cette typologie, loin d'achever la tâche de la philosophie de la philosophie, est son instrument : elle permet de démêler

---

<sup>187</sup> Voir à ce sujet le court avant-propos de B. Groethuysen au tome VIII des *GS*.

<sup>188</sup> Voir par exemple VIII 111, F8 142.

<sup>189</sup> S'il fallait appliquer à la pensée de Dilthey sa propre typologie, il conviendrait manifestement de l'inclure dans cette troisième classe, que Dilthey décrit d'ailleurs parfois au « nous ». Voir à ce sujet O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, p. 16-20.

« l'écheveau des visions du monde » (VIII 219, F8 267) et offre par là quelques points d'ancrage fixes à celui qui se propose de pénétrer toujours plus avant dans la structure de la vie. L'on peut dire qu'elle stabilise l'enquête visant à réfléchir le contenu de la conscience métaphysique.

Cette fonction des « types » esquissés par Dilthey ne devient cependant pleinement intelligible que du moment où on place ceux-ci sur la toile de fond que constitue la phénoménologie de la métaphysique. Alors que l'exercice autoréflexif qui avait cours dans la phénoménologie, en tant qu'il avait pour but de raconter l'histoire de la longue aliénation de la vie dans un ensemble de systèmes défectueux, se développait selon une perspective que nous avons déjà qualifiée de « dynamique », l'on remarque maintenant que le point de vue qui est celui de la philosophie de la philosophie semble plutôt participer d'une autoréflexion « statique » : Dilthey s'appuie sur des types stables et interroge sur un même pied Anaxagore (idéalisme de la liberté), Hobbes (naturalisme) ou Hegel (idéalisme objectif), parce que la conscience métaphysique qu'il s'agit de réfléchir est, justement, permanente. Il n'est plus question, pour le dire autrement, de faire le récit de la « reconquête » de la vie par elle-même dans l'histoire, mais bien *d'œuvrer à cette reconquête*, en acquérant par l'intermédiaire des types récurrents de philosophie dans l'histoire une connaissance universelle des données se rassemblant toujours dans l'unité originariaire de la vie. Un résumé elliptique de la philosophie de la philosophie paraît d'ailleurs confirmer l'idée voulant que cette nouvelle entreprise réalise, à un niveau fondamental, le projet annoncé par le récit de l'*Introduction* : « Méthode descriptive et comparative. *Phénoménologie* de la systématique philosophique » (VIII 37, F8 49)<sup>190</sup>. Ce nouvel usage du terme de « phénoménologie », dont il est bien difficile de deviner le sens exact, laisse minimalement entendre qu'en se familiarisant avec les grands types de visions du monde métaphysiques, Dilthey entendait acquérir plus qu'un simple savoir « extérieur » ou « esthétique » de la conscience métaphysique se trouvant à leur source. Les constantes qu'il identifie deviennent en effet pour lui un outil heuristique permettant d'ordonner le

---

<sup>190</sup> Nous soulignons.

chaos de l'histoire de la philosophie et de lancer un « travail s'enfonçant très avant dans les profondeurs, orienté vers les conditions préalables de toute conscience » (VIII 38, F8 50).

Le rapprochement qu'il est coutume d'opérer entre l'attitude de Dilthey et celle d'un géologue, par opposition à celle d'un architecte<sup>191</sup>, acquiert ici toute sa pertinence : l'examen de la conscience métaphysique se reflétant dans ses principales manifestations historiques ne prépare finalement rien de moins que l'acquisition d'*un savoir objectif et détaillé des modalités originaires de notre expérience*. Si toute vision du monde est l'expression conceptuelle de la conscience métaphysique, et si la conscience métaphysique se mêle à « l'unité de la conscience personnelle » (VIII 180, O1 27), alors l'analyse des grands types de vision du monde peut sans conteste contribuer au développement de connaissances rigoureuses au sujet du fond premier de la vie. L'on découvre ici peut-être la principale raison pour laquelle Dilthey tenait à protéger de l'oubli et de la mutilation la conscience métaphysique : puisqu'on peut dire de cette conscience qu'elle est la « condition la plus générale à laquelle sont soumis toute connaissance, toute définition de valeurs, toute action d'après les fins, globalement : tous les ensembles produits par la conscience », une autoréflexion de la vie qui omettrait de l'analyser ou qui ne saurait plus où la prendre en vue serait forcément incomplète, c'est-à-dire privée de sa propre base. Il est vrai que dans sa pleine étendue, le projet général d'une autoréflexion de la vie était destiné, selon le plan tracé par Dilthey, à progresser dans une multiplicité de directions – il devait après tout englober la totalité des sciences de l'esprit –, mais la philosophie s'assure ici de son rôle fondamental : la philosophie de la philosophie correspond à l'explicitation des données premières de notre expérience et de la façon dont, à partir de ces données, nous en venons à *constituer* des mondes<sup>192</sup>. Quand le philosophe entreprend par exemple d'examiner la vision du monde naturaliste, ce n'est point seulement dans l'intention de répertorier une forme générale. Il se met alors surtout en quête de l'articulation

---

<sup>191</sup> L'origine de cette comparaison se trouve chez G. Misch, qui comparait Dilthey à « un géologue ayant l'œil d'un penseur et le regard d'un artiste » (*Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Francfort-sur-le-Main, Schulte-Bulmke, 1947, p. 20). On retrouve par exemple encore ce rapprochement chez M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey : The Critique of Historical Reason*, p. 5.

<sup>192</sup> À ce sujet, voir J.-C. Gens, « L'herméneutique diltheyenne des mondes de la vie », p. 72 s.

spécifique des composantes intellectuelles, affectives et volitives au sein d'une telle vision du monde, des tensions qui en découlent, des liens qui l'unissent aux théories sensualistes de la connaissance et aux morales priorisant la jouissance ; bref il cherche à faire sortir de l'obscurité les lois qui régissent la conscience métaphysique et ses effets sur nos manières subséquentes de « générer » le monde<sup>193</sup>.

L'originalité du geste philosophique par lequel Dilthey tâche de répondre au problème de la métaphysique, et ce qui lui confère sa valeur, tient donc au fait que ce geste ne se présente pas comme un simple sauvetage *ad hoc* motivé par la nostalgie : l'autoréflexion de la conscience métaphysique est en même temps une *archi-analyse* qui, sans jamais violer l'interdit de l'insondabilité de la vie, se propose d'accéder aux fondements de notre expérience. À l'évidence, c'est un chantier énorme qui est inauguré avec la philosophie de la philosophie, chantier que l'on a trop rarement pris en vue, et dont l'ambition dernière paraît être d'attirer le regard de la philosophie transcendantale, critiquée par Dilthey pour son caractère abstrait, vers l'horizon premier et toujours négligé de notre être-au-monde métaphysique. C'est du moins ce que semble suggérer Dilthey lorsqu'il écrit : « [L]'autoréflexion historique de la philosophie à son propre propos [*die geschichtliche Selbstbesinnung der Philosophie über sich*] remonte des systèmes vers les rapports qui existent entre la pensée et le réel ; c'est le même but que s'assigne le philosophe transcendantal » (VIII 13, F8 14)<sup>194</sup>. Cette affiliation à la philosophie transcendantale (qu'il faut manifestement entendre en un sens particulier<sup>195</sup>), fréquemment réclamée par Dilthey, constitue la manifestation la plus frappante de sa conviction selon laquelle il demeure possible, même en soutenant le caractère insondable de la vie et des visions du monde, de s'élever à partir de cette insondable facticité jusqu'au domaine du savoir objectif. Tout le projet de la philosophie de la

---

<sup>193</sup> Des parallèles avec le traitement du problème husserlien de la « constitution » ont été tracés par J.-C. Gens, dans « Introduction », in M. Heidegger, *Les conférences de Cassel – 1925*, p. 44 s. Il faut noter que cette problématique de la constitution constituait déjà un thème majeur des travaux psychologiques de Dilthey de la décennie 1890, et qu'il ne s'agit donc pas d'un ajout tardif à son agenda philosophique.

<sup>194</sup> Cf. aussi II 496.

<sup>195</sup> Dilthey qualifie son entreprise de « transcendantale » dans la mesure où celle-ci se propose de remonter aux conditions précédant la constitution du monde et le savoir, mais force est de remarquer qu'il s'écarte de la conception kantienne dès lors qu'il ne cherche pas ces conditions dans le domaine de l'*a priori*, mais plutôt dans l'expérience *concrète* de la vie telle qu'elle appartient en propre à « l'unité vivante elle-même » (VIII 178, O1 26). L'ambition ne laisse pas d'étonner : Dilthey voudrait jeter les bases d'une anthropologie transcendantale évitant les pièges du naturalisme tout en faisant place à la dimension « métaphysique » de la vie.

philosophie est porté par un espoir que Dilthey, en dépit des accusations dont il fut constamment la cible au XX<sup>e</sup> siècle, n'a jamais cessé de promouvoir. « La tâche la plus haute et la plus importante de toute philosophie est de sécuriser la possibilité d'un savoir universellement valide » (IV 200) : ceci s'applique en premier lieu à l'unité foncière de la vie, à la dimension métaphysique de notre existence.

Loin de chercher à ouvrir la porte à une nouvelle métaphysique qui serait au diapason des exigences de la conscience moderne, la philosophie de la philosophie, qui représente selon notre analyse la « limite supérieure » de la réflexion menée par Dilthey au sujet de la métaphysique, paraît ainsi ultimement vouloir couper court à tout éventuel renouveau métaphysique en « phagocytant » le sentiment métaphysique naturel à l'homme à l'intérieur du dispositif théorique de la philosophie de la vie, c'est-à-dire à l'intérieur d'une philosophie qui, dans son essence, est une philosophie de *l'immanence*. L'accomplissement de la confrontation de Dilthey avec la philosophie métaphysique correspond ainsi, de manière concise, *au déplacement des questions, des contradictions et des intuitions de la métaphysique à l'intérieur d'une nouvelle problématique : celle de l'expérience vécue*. Ce projet, en tant qu'il forme une partie du tout de la philosophie diltheyenne, doit nécessairement en infléchir la signification. Aux côtés de Dilthey l'épistémologue des sciences de l'esprit apparaît désormais distinctement un Dilthey que l'on sent pour sa part très nettement partagé entre le désir de renoncer à toute forme de philosophie métaphysique et le souhait de ne pas laisser s'échapper hors du champ de la philosophie l'énigme du monde et de la vie. La philosophie de la vie, dont il est si difficile de circonscrire adéquatement l'essence, se définit donc au moins en partie sur la base d'une ambition qui n'est pas, à proprement parler, épistémologique : il s'agit de devenir toujours plus familier avec l'énigme de l'expérience humaine<sup>196</sup>.

L'on ne peut d'ailleurs manquer de faire remarquer, en terminant, que cet objectif auquel Dilthey ne pouvait visiblement renoncer le mène par moment assez loin du problème de la connaissance

---

<sup>196</sup> Cf. V 406, F5 405 : « Il appartient à la théorie des visions du monde de faire [...] un exposé méthodique des rapports de l'esprit humain avec l'énigme du monde et de la vie [...]. »

spécifique au monde de l'esprit. Les pages défendant la doctrine des visions du monde recèlent en effet encore l'ambition tacite, mais évidente, de répondre encore plus franchement à la dimension métaphysique de notre existence en définissant les règles d'une nouvelle recherche d'unité devant servir d'ersatz de la métaphysique interdite et de l'ancienne quête d'une cohérence secrète du monde. Cet autre dessein se repère à même l'expression « philosophie de la philosophie » : il s'appuie sur l'idée qu'en se ressaisissant consciemment des multiples systèmes de la métaphysique, la philosophie nouvelle peut, dans une quête à reprendre à l'infini – l'histoire constituant une « totalité inachevable » (XIX 241, VH 74) –, explorer dans sa pleine étendue l'énigme posée par la vie. « Si cet ensemble [objectif de la réalité] échappe à notre connaissance directe, faudrait-il pour cela, demande Dilthey, que les reflets chatoyants qu'il a laissés dans tant d'esprit, sous les ciels les plus variés et dans les temps les plus divers, soient impuissants à nous donner le moindre renseignement, faudrait-il qu'ils ne nous en livrent aucun » (VIII 13, F8 14) ? L'erreur de la métaphysique, depuis sa naissance, est d'avoir cru qu'il était possible de *forcer* l'unité du réel en la comprimant pour ainsi dire sous une chape conceptuelle unique, alors que la vie, bien qu'elle forme une unité, est en même temps une multiplicité, une lutte de forces ; rien n'empêche toutefois, une fois parvenu au point de vue de l'autoréflexivité historique, de croire qu'il est possible d'appréhender l'unité de cette multiplicité en méditant conjointement les différentes solutions apportées dans l'histoire à l'énigme de la vie et du monde.

La condition première de cet exercice, cela va de soi, est l'« unité interne » (V 339, F5 341) des visions du monde métaphysiques, unité qu'on ne peut véritablement comprendre, selon Dilthey, qu'à la condition de « partir de cette notion que tous ces systèmes veulent nous faire connaître un seul et même monde » (VIII 208, F8 253), c'est-à-dire le réel tel qu'il apparaît à la conscience [*die Wirklichkeit, die im Bewusstsein erscheint*]. Toute métaphysique, en tant qu'elle provient de la rencontre d'un esprit métaphysique et d'une réalité affirmant sans cesse son ipséité, cherche à percer le mystère du « visage énigmatique et insondable de la vie, avec sa bouche rieuse et ses yeux mélancoliques » (VI 287, F6 289).

De ce fait, il paraît possible de conjuguer les visions métaphysiques du monde, en dépit de leur caractère contradictoire, sans que ce rapprochement ne provoque aussitôt leur invalidation. Car que les métaphysiques, relatives par essence, se heurtent toujours les unes aux autres et n'exposent chacune qu'une configuration possible de la conscience métaphysique à un moment de l'histoire constitue pour le philosophe de la vie un fait positif : chaque métaphysique « exprime dans des concepts *un côté* de la réalité que l'on n'avait pas encore aperçu et qui se révèle à lui dans l'expérience métaphysique » (IV 55, O5 167)<sup>197</sup>. Pris individuellement, aucun système ne peut dépasser l'unilatéralité de sa perspective ; considérés conjointement, tous les systèmes de la métaphysique, ceux passés comme ceux à venir, forment les « rayons diversement réfractés » de la « pure lumière de la vérité » (VIII 224, F8 272). « En ce sens, poursuit Dilthey, chacune est vraie. Mais toutes sont partielles ».

Qu'il soit possible, pour le philosophe, de contempler tous ces systèmes en effectuant un pas vers l'arrière, imitant en cela Raphaël devant son *École d'Athènes*<sup>198</sup>, ne signifie toutefois pas que sa tâche soit d'œuvrer à l'élaboration d'un nouveau système qui accomplirait la sursomption de toutes les visions du monde le précédant dans l'histoire. L'insolubilité de la contradiction opposant les métaphysiques constitue pour Dilthey une vérité indépassable, ancrée dans la diversité de la vie elle-même : « Il nous est refusé de pouvoir contempler en même temps tous ces aspects » (VIII 224, F8 272). L'unité que poursuit en dernier lieu la philosophie de la philosophie lorsqu'elle sonde les différentes réponses apportées à l'énigme du monde est en ce sens constamment à refaire, dans le cadre d'un incessant mouvement dialectique dont l'aiguillon, nous le devinons, est le pressentiment naturel de cette unité découlant de l'ensemble formé par la vie. Il semble ainsi que l'impossibilité principielle de résoudre l'énigme de la vie ne puisse être compensée que par un labeur infini, rendu possible à la fois par l'ouverture infinie de l'histoire elle-même et par l'ascension de la vie à l'autoréflexivité. S'il est, à terme,

---

<sup>197</sup> Nous soulignons.

<sup>198</sup> Cette comparaison, fréquente chez Dilthey, est expliquée en détail dans un récit fictif étonnant intitulé *Rêve*, et consigné dans le tome VIII des *GS* (220-226, F8 267-275).

un « sauvetage » dans la pensée de Dilthey, ce n'est donc point celui de la métaphysique *per se*, mais, la nuance est importante, celui de « l'unité de [notre] âme, et [de] la faculté de jeter le regard dans une unité des choses qui, sans doute nous reste insondable, mais qui révèle néanmoins toute la vitalité de notre être » (VIII 225, F8 273)<sup>199</sup>. En même temps qu'elle s'attache à élever au niveau de la conscience claire les lois mêmes de la conscience métaphysique, la philosophie de la philosophie veille, sur un deuxième front, à ce que cette conscience ne soit pas laissée pour compte. C'est dire à quel point la philosophie de la vie, même en tant qu'entreprise fondée sur le désir de philosopher d'une manière non métaphysique, arrive difficilement à se défaire des objectifs de la philosophie première.

---

<sup>199</sup> Nous soulignons.

## CONCLUSION

La dispersion des ouvrages de Dilthey, qui valait à leur auteur, dans les milieux savants de Berlin, le surnom d'« homme aux premiers volumes<sup>200</sup> », est généralement interprétée, pourvu que l'on suspende la question du poids des lacunes qui en découlent, comme la marque d'une conscience particulièrement aiguë des exigences et des problèmes devant être ceux « d'une nouvelle forme de savoir venant remplacer la philosophie traditionnelle<sup>201</sup> ». L'image d'un Dilthey restant toujours, comme il le disait lui-même, « en chemin » (V 9, O1 36), et l'idée complémentaire d'une pensée assise sur des « tensions<sup>202</sup> », sont à vrai dire si fréquemment relayées par l'exégèse qu'on ne peut que s'étonner du fait que le thème de la métaphysique, lui, soit demeuré dans l'angle mort des lecteurs se proposant d'éclairer la conception diltheyenne du devenir de la pensée. La thèse déployée dans les précédents développements, soit que l'examen du traitement de la métaphysique dans l'œuvre de Dilthey est indispensable à l'appréhension du sens *général* de sa philosophie de la vie, n'est en effet qu'une déclinaison, et peut-être, justement, la déclinaison la plus *générale*, de ces idées partagées par les interprètes : il s'agit d'affirmer que la tension originaire des écrits de Dilthey doit être rapportée au défi que représentaient pour lui les systèmes périmés de la métaphysique. Du début à la fin, de l'*Introduction aux sciences de l'esprit* à la doctrine des visions du monde, Dilthey suspend explicitement ses travaux, avant que ceux-ci n'opposent l'individu à l'ensemble, l'histoire à la nature, etc., au problème que posent ensemble la signification historique de la métaphysique et la nécessité de son dépassement. Dans l'entreprise qui consisterait à faire enfin apparaître « la » philosophie diltheyenne, il ne reviendrait donc

---

<sup>200</sup> Texte cité par R. A. Makkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, p. 51.

<sup>201</sup> D. Thouard, « Dilthey et la naissance de l'herméneutique en 1900 », p. 184.

<sup>202</sup> Voir notamment L. Brogowski, *Dilthey. Conscience et histoire*, p. 22 ; G. Fagniez, « Introduction », in *Dilthey et l'histoire*, p. 10 ; R. A. Makkreel, *Dilthey. Philosopher of the Human Studies* p. 12 ; B. Vedder, « The Metaphysical Background of Hermeneutics in Dilthey », p. 59.

pas à l'examen du problème de la métaphysique d'éclairer le détail des opérations de cette philosophie : sa tâche, on peut à ce point-ci le répéter avec une certaine fermeté, est avant tout de préciser *l'esprit* des écrits de Dilthey. La prémisses fondamentale de ces écrits est la nécessité de déchirer « la trame décolorée des entités abstraites et substantielles » (I 383, OI 334) de la métaphysique ; leur conclusion se trouve dans l'assimilation du contenu de cette philosophie à partir d'un point de vue plus élevé. En donnant à voir les bornes du tout formé par la philosophie de la vie, l'étude du problème de la métaphysique fournit en même temps une première esquisse de son articulation générale.

S'il nous est apparu opportun de nous mettre en quête de cette articulation générale, c'est, rappelons-le, que le sens de la philosophie diltheyenne de la vie n'est pas d'emblée transparent, et qu'il nous semble que les lectures faisant conventionnellement de Dilthey un épistémologue des sciences de l'esprit, sans nécessairement dissoner avec le programme explicite de la *Selbstbesinnung* de la vie, n'en reflètent pas non plus la complexité. Reconduire la totalité des savoirs, des activités et des ensembles humains à leur véritable origine dans « l'unité de la conscience personnelle » (VIII 180, OI 27), « voir grandir la conscience qu'à l'esprit humain de son activité, de ses fins et de ses conditions, considérées comme constituant un tout » (VIII 39, F8 51) : la dimension englobante des ambitions diltheyennes s'inscrit visiblement en faux avec toute interprétation ayant pour effet de les confiner à l'intérieur d'une problématique « régionale ». Elle nous invite encore, nous avons tâché de le démontrer, à rapprocher ces ambitions de celles, millénaires, du projet de la métaphysique auquel Dilthey demeurait attaché en dépit d'un désenchantement qu'il partageait avec l'ensemble de son siècle.

Ce rapport trouble se précise d'abord, dans son œuvre, au terme du long parcours de la phénoménologie de la métaphysique, dont le dénouement coïncide avec la première de nos conclusions : la philosophie de la vie, entée, comme il est commun de le souligner, sur une critique visant à accomplir « l'euthanasie » (I 405, OI 358) de la métaphysique, est condamnée à demeurer une entreprise imparfaitement comprise si l'on omet par ailleurs de faire remarquer qu'elle correspond

selon Dilthey à la *vérité* de la métaphysique historique. Cette équation est rendue possible, dès *l'Introduction aux sciences de l'esprit*, par la thématization de la « conscience métaphysique », laquelle fait en quelque sorte office de « passerelle » entre la métaphysique périmée et la philosophie de la vie prenant sa place : l'histoire de la métaphysique est, selon Dilthey, celle de la vie cherchant à percer le mystère de sa propre cohésion en empruntant des avenues toujours inappropriées, jusqu'à ce que ses errances annoncent pour ainsi dire d'elles-mêmes la nécessité de l'autoréflexion.

Ce lien de continuité entre la *Selbstbesinnung* philosophique promue par Dilthey et le parcours tumultueux de la métaphysique nous autorise à soutenir que la philosophie de la vie est dans son essence un effort visant à redéfinir, et donc à parfaire, le commerce de la philosophie avec les questions pérennes de la métaphysique – celles que Dilthey regroupe sous le titre d'« énigme du monde » ou d'« énigme de la vie ». L'intention dépasse largement la simple affirmation de la valeur historique de la métaphysique : l'intransigeance de Dilthey à l'égard des procédés de cette philosophie (comme à l'égard du naturalisme en vogue) s'explique en effet par la volonté *d'affranchir* pour de bon l'expérience métaphysique se trouvant à sa source, pour ensuite la *réintégrer* à l'intérieur d'un discours capable de lui rendre pleinement justice – non comme s'il s'agissait d'une dimension fantasmée par quelques esprits originaux, mais à titre de donnée « positive » la plus fondamentale. Il s'agit en somme, en éliminant tout renvoi à « une réalité en soi par-delà celle qui nous est donnée<sup>203</sup> », et en tenant toujours en bride, sur un plan d'immanence, les élans de la pensée, d'accéder enfin à la cible de toute philosophie :

L'unité qui lie ces manifestations, qu'on retrouve dans tous ces objets de pensée, dans nos expériences d'ensembles et de lois, dans les divers états de notre vie, dans les fins et les biens, cet enchevêtrement de questions qui nous torturent et nous ravissent à la fois, de douleur devant notre insuffisance, de contradictions : telle est l'énigme de la vie, l'objet unique de toute philosophie, objet dont l'obscurité effraie (VIII 140, F8 176).

Contrairement, donc, à la thèse généralement reçue, le plaidoyer mis en place par Dilthey à travers sa phénoménologie de la métaphysique ne jette pas l'anathème sur toute référence au projet de la

---

<sup>203</sup> « Lettre du 10 juillet 1911 à Husserl », in M. Heidegger, *Les conférences de Cassel – 1925*, p. 131.

métaphysique. Il n'est pas non plus attendu de la philosophie nouvelle, désignée comme une autoréflexion de la vie, qu'elle confine ces références métaphysiques à l'intérieur des seuls domaines de la poésie ou de la mystique. Ce que Dilthey appelle de ses vœux est plutôt un « renversement » de la métaphysique dans la conscience métaphysique elle-même, renversement qui, à défaut de promettre une énième solution aux plus anciennes questions philosophiques, pourrait permettre de se familiariser avec les différents motifs se combinant dans le tissu complexe notre vie. De tous les commentateurs, M. Riedel est sans doute celui qui a le mieux saisi la dynamique de ce renversement :

L'inversion de la métaphysique dans la conscience méta-physique implique, pour employer une tournure heideggerienne, une « métaphysique du *Dasein* » qui n'aurait cependant pas à s'orienter à partir de la compréhension de l'être comme évènement, mais plutôt à partir de ce « point ferme » de l'expérience vécue que Dilthey prenait pour point de départ [...] <sup>204</sup>.

L'analytique existentielle de Heidegger, que nous avons jusqu'ici tenue à distance afin de minimiser les interférences possibles avec la philosophie de Dilthey, est ici convoquée à propos : ce que l'examen du traitement diltheyen de la métaphysique nous a d'abord permis de réaliser est que l'une des tâches les plus importantes de la philosophie de la vie est d'œuvrer au décèlement des données métaphysiques de notre existence *sans pourtant recourir aux concepts et aux abstractions de la métaphysique*, comme c'est, semble-t-il, encore le cas dans l'« ontologie fondamentale » de Heidegger <sup>205</sup>. C'est cette part négligée, mais assurément fondamentale, du contenu de la devise « comprendre la vie à partir d'elle-même », qu'il nous fallait en un premier temps éclairer.

Il est peut-être cependant encore plus important de faire remarquer, en un deuxième temps, qu'en mettant au jour cette *partie* négligée de la philosophie de la vie, nous jetons simultanément une lumière nouvelle sur le *tout* de cette philosophie. C'est qu'en forçant maintenant la reconnaissance, aux côtés des ambitions épistémologiques et scientifiques mieux connues de Dilthey, d'un souci persistant pour la préservation de l'unité « métaphysique » de notre expérience, notre cheminement fait apparaître

---

<sup>204</sup> M. Riedel, « Dilthey und das Problem der Metaphysik », p. 347 (*n.l.*).

<sup>205</sup> Pour un résumé des raisons qu'opposait Heidegger à ce renversement « positiviste » de la conscience métaphysique, voir G. Fagniez, *Comprendre l'historicité. Heidegger et Dilthey*, p. 376-383.

la dualité qui caractérise l'entreprise générale de la philosophie de la vie, dualité qui nous indique que cette philosophie est bien, dans son esprit, la continuatrice de la totalité du projet porté par la philosophie métaphysique. De fait, il appert que les visées philosophiques de la *Selbstbesinnung* proposée par Dilthey, à savoir, d'un côté, acquérir une connaissance universelle de la vie pouvant exercer une « puissance systématique et architectonique » (XXIV 172)<sup>206</sup> dans le domaine des sciences, de l'autre, apprivoiser les multiples visages de l'énigme de la vie et du monde, correspondent à peu de choses près aux objectifs qui se confondaient maladroitement, comme le montre la phénoménologie diltheyenne, à l'intérieur de la métaphysique passée<sup>207</sup>. Près d'un quart de siècle après la parution de l'*Introduction*, l'insoutenable conjonction de l'aspiration au savoir universel et du désir de percer le mystère du monde est d'ailleurs encore décrite par Dilthey comme la contradiction définissant la « nature même » de la défunte reine des sciences :

Car la métaphysique a une dualité curieuse. Elle aspire à résoudre l'énigme de l'univers et de la vie, et sa forme est catégorique. Une de ses faces est tournée vers la religion et la poésie, l'autre vers les sciences particulières. Elle n'est pourtant elle-même ni une science comme elles, ni un art ou une religion. L'hypothèse à laquelle elle doit le jour est que le mystère de la vie est accessible en un point à la pensée logique (V 404, F5 403).

Un tel point où coïncideraient parfaitement l'énigme du monde et la raison, nous le savons, est pour Dilthey une chimère, et tout son travail a pour ressort la volonté de « dissocier » cette « funeste alliance » (VIII 222, F8 272) définissant le travail de la métaphysique, c'est-à-dire de briser le rêve d'une philosophie qui soit à la fois rigoureuse et capable de dévoiler la clef de voûte de la réalité. La phénoménologie de la métaphysique, qui raconte la lente émancipation des sciences hors du corps de la métaphysique, puis la théorie des visions du monde, qui situe « les questions qui seules comptent » pour notre personne « au-delà » du domaine de « la science philosophique fondamentale » (VIII 224-225, F8 273), cherchent ensemble à exposer la caducité du double objectif de la métaphysique.

---

<sup>206</sup> Texte indiqué et traduit par G. Fagniez, *Comprendre l'historicité. Dilthey et Heidegger*, p. 217.

<sup>207</sup> Cf. nos précédentes remarques sur Héraclite et Parménide (*supra*, p. 57).

Mais la philosophie de la vie a beau promouvoir la dissociation de l'alliance qui dictait les procédés de cette métaphysique, il est par ailleurs évident qu'elle ne prévoit jamais rompre entièrement avec *les termes* de cette alliance. Dilthey refuse, pour le dire autrement, de placer définitivement hors du champ de la philosophie les objectifs passés de la métaphysique, et ce, au nom de « l'essence de la philosophie » elle-même : « Si on ne peut pas trouver de méthode assurant à la métaphysique son droit à l'existence à côté des sciences expérimentales, la philosophie doit satisfaire par de nouvelles voies (1) le besoin d'universalité, de motivation [*Begründung*] et (2) de compréhension du réel qu'a l'esprit » (V 357, F5 358). Cette exhortation tardive nous invite à suggérer, il s'agit de notre seconde conclusion, que le projet inédit de la philosophie de la vie est finalement à comprendre, dans sa globalité, comme une tentative visant à *réaménager*, et non à *dissoudre*, les objectifs de la vieille métaphysique. L'on pourrait aussi qualifier l'opération de « reconfiguration » : la philosophie de la vie dénonce la confusion improductive des « deux aspects essentiels qui [...] appartiennent en propre » à la métaphysique, soit la tendance à « pénétrer au cœur » du tout du monde et le désir de fournir une solution « universellement valable » (V 365, F5 365), mais seulement, semble-t-il, afin de repenser ensuite le rapport de ces deux dimensions. Alors que la métaphysique avait pour ambition première d'expliquer notre expérience dans son intégralité, et ne s'est ensuite que lentement familiarisée avec les exigences de la connaissance universelle, Dilthey tâche pour sa part, en sens inverse, de greffer à l'activité scientifique prenant pour point de départ la posture rigoureuse de l'autoréflexivité une réflexion originale au sujet du « sphinx » de la vie<sup>208</sup>. Comme nous avons en effet pu le constater en dépoussiérant quelque peu l'entreprise de la philosophie de la philosophie, la philosophie de la vie s'oppose à la fragmentation de l'expérience en mettant de l'avant la nécessité de méditer son énigmatique unité, et se propose même de fournir à la conscience métaphysique de l'homme un authentique droit de cité à

---

<sup>208</sup> Certains commentateurs ont reconnu la dualité des objectifs de la philosophie diltheyenne, sans pourtant la rattacher explicitement au problème de la métaphysique. Voir notamment : Kurt Flasch, *Prendre congé de Dilthey*, trad. F. Gregorio et C. König-Pralong, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 74-75 ; G. Fagniez, *Comprendre l'historicité. Dilthey et Heidegger*, p. 217-219.

l'intérieur de la philosophie, pour autant, toutefois, que ces visées demeurent toujours tributaire du « besoin le plus violent » que Dilthey ait jamais ressenti : « la soif de vérité objective » (VIII 233, F8 283), qui l'obligeait à « remonter aussi loin que possible dans la fondation de la philosophie » (V 346, F5 347). C'est dire à quel point l'on rate l'originalité de sa pensée au sein des turbulences philosophiques de l'époque, lorsqu'en s'inspirant de la critique de Rickert<sup>209</sup>, l'on se contente de coller indifféremment à la philosophie de la vie une suite de qualificatifs évoquant une « métaphysique antirationnelle<sup>210</sup> ».

Il ne s'agit pourtant pas, en densifiant le contenu de cette philosophie, de préparer sa réhabilitation intégrale. Au contraire, la mise en évidence de l'articulation globale de la pensée diltheyenne nous paraît en fin de compte nécessaire afin de préparer une discussion véritablement féconde au sujet de ses limites les plus générales, lesquelles semblaient parfois se présenter à Dilthey comme une triste évidence<sup>211</sup>. Que ce dernier ait ressenti la nécessité d'élaborer sa philosophie en pensant à nouveaux frais l'articulation des cibles traditionnelles de la métaphysique ne signifie autrement dit nullement qu'il soit en même temps parvenu à forger une « nouvelle alliance » qui aurait été, à la différence de celle qu'elle venait corriger, à l'abri de toute tension. Il est en effet permis – nous dirions même, souhaitable – de questionner la portée philosophique réelle de cette nouvelle configuration qui cherche, grâce à la charnière de l'« expérience vécue », à réserver une place pour l'énigme de la vie à l'intérieur d'une philosophie premièrement préoccupée par la validité universelle de son savoir. C'est que la solution de Dilthey, qui consiste à rabattre les problèmes de la métaphysique sur l'expérience qui les sous-tend, nous paraît *in fine* l'enfermer dans un entre-deux qui ne lui permet

---

<sup>209</sup> Rickert publie en 1920 un court ouvrage afin d'exprimer son opposition aux philosophies de la vie qu'il associe à une « mode » menaçant l'existence même de la philosophie envisagée comme science. Ainsi conclut-il la seconde préface de l'ouvrage par cet avertissement : « Il est [...] à craindre que la philosophie de la vie, "misologique" et à la mode, provoque la mort de la philosophie comme science. Je crois ainsi me mettre au service de la *vie de la philosophie*, lorsque je combats cette "philosophie de la vie" » (*Die Philosophie des Lebens*, 2<sup>e</sup> éd., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1922, p. XIV, *n.t.*). – Voir aussi, dans une perspective complémentaire, Georg Lukács, *La destruction de la raison*, t. 2, trad. R. Girard, A. Gisselbrecht, J. Lefebvre et E. Pfrimmer, Paris, L'Arche, 1959, p. 20-43.

<sup>210</sup> Voir par exemple H. Schnädelbach, *Philosophy in Germany 1831-1933*, p. 141 s. – O. F. Bollnow écrit en sens inverse : « [L]a philosophie demeure chez [Dilthey] intimement liée au travail actif de la science et ainsi il est surtout à sa place, avec sa prudence méthodique, là où l'irrationalisme de la philosophie de la vie menace de trop s'émanciper de l'esprit scientifique » (« La philosophie de la vie à l'époque moderne », in M. F. Sciacca [dir.], *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, t. 1, v. 2, Paris, Fischbacher-Marzorati, 1961, p. 266).

<sup>211</sup> Cf. par exemple BW 146 : « Nous travaillons tous, en un certain sens, *pro nihilo*. » Voir aussi, à titre de contraste, JD 6.

ni d'apprécier les prétentions absolues de la métaphysique passée ni d'assimiler les forces vives de cette métaphysique pour les mettre ensuite au service d'une nouvelle philosophie. Le produit de ces opérations incomplètes, à terme, semble être une philosophie qui « reflue » en dépit de ses innovations – un résultat particulièrement problématique pour une philosophie qui désirait répondre directement à une « crise » de la pensée.

L'explication d'une certaine part du phénomène historique de la métaphysique par le truchement de l'expérience vécue constitue à coup sûr un geste dont la fécondité philosophique demeure sous-estimée : par lui, Dilthey attire l'attention, à une époque caractérisée par la « domination des sciences de la nature sur la philosophie<sup>212</sup> », sur la richesse de l'expérience humaine, en plus d'inaugurer un ensemble de réflexions à propos des processus impliqués dans la constitution du monde, réflexions qui trouveront un écho certain dans le travail de la phénoménologie herméneutique du siècle suivant. Il faut pourtant reconnaître que ces avancées ne permettent pas à elles seules d'adhérer à l'hypothèse voulant que la philosophie diltheyenne de la vie ait finalement trouvé la solution définitive au problème posé par le « rapatriement » de la métaphysique dans le giron de l'autoréflexion. L'idiome de la vie permet bien d'appriivoiser l'expérience métaphysique, mais l'on ne peut, en l'employant, formuler aucune proposition au sujet du noyau véritable, c'est-à-dire idéal, de la métaphysique. Il suffit, pour apprécier cette difficulté, de rappeler la capitulation de Dilthey devant les questions les plus générales de la philosophie : « Que dois-je faire dans ce monde ? pourquoi y suis-je ? quelle sera ma fin dans ce monde ? d'où viens-je ? pourquoi suis-je là ? que serai-je ? » (VIII 208, F8 254), etc. Nulle part n'affirme-t-il par exemple, comme le fit Husserl, qu'il est légitime d'espérer que dans l'« horizon infini » de l'histoire, les idéaux de la philosophie scientifique puissent correspondre « asymptotiquement<sup>213</sup> » avec la réalisation des objectifs portés par les visions du monde : cet horizon infini de l'histoire, nous

---

<sup>212</sup> « Lettre du 10 juillet 1911 à Husserl », in M. Heidegger, *Les conférences de Cassel – 1925*, p. 131.

<sup>213</sup> E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 75.

l'avons vu, est pensé par Dilthey comme la condition d'un travail cherchant à *harmoniser* les différentes propositions de la métaphysique, et non à les *discriminer*. La philosophie de la philosophie est une invitation à se familiariser, à partir d'un point de vue plus élevé, avec l'énigme du monde, mais non résoudre cette énigme. D'où le caractère « tragique » des promesses qu'elle renferme :

Il nous semble que l'effort de l'humanité pour arriver à la connaissance recèle un élément tragique, la contradiction qui oppose notre vouloir et notre pouvoir. Une dissonance sépare donc la souveraineté de la pensée scientifique et l'incapacité où se trouve notre esprit dès qu'il s'agit de lui-même et de sa signification dans l'univers (VIII 198, F8 244).

Tel est pour finir le paradoxe qui prend forme, au sein de la philosophie de la vie, autour de la question de la métaphysique : Dilthey justifie les questions de cette métaphysique en exposant leurs racines dans l'expérience vécue, mais n'ambitionne cependant jamais de répondre à ces questions, dans la mesure où le « sol ferme » de la vie demeure par définition « insondable ». L'énigme de la vie et du monde paraît dès lors aboutir dans une sorte d'« enclave », à l'intérieur de laquelle elle se tient à la fois intacte et inatteignable, légitime mais stérile. Il convient de tourner autour d'elle, en interrogeant l'histoire de la philosophie à la lumière de la certitude de notre propre expérience, mais cet interrogatoire ne paraît pouvoir être mené qu'à partir d'une perspective extérieure, celle de la *métaphysique vécue*. L'incongruité de cette perspective a manifestement été ressentie par Dilthey lui-même, à qui il est arrivé de comparer la situation du philosophe à celle d'« un exilé [qui] regarde les tours et les pignons de la ville dans laquelle il est né, et par laquelle il est attiré, mais de laquelle il se retrouve cependant séparé comme par des murs invisibles en raison de sa pauvreté et de sa dette » (II 497).

Si l'on a donc parfois l'impression, en un certain point de l'examen de la philosophie diltheyenne, que celle-ci stagne en dépit d'un programme prometteur, il nous semble qu'il faille en chercher la raison non pas, comme on a pu l'affirmer, dans une improbable rechute métaphysique<sup>214</sup>, mais bien dans le fait que la philosophie de la vie n'a de cesse d'affirmer la nouveauté de son point de vue, sans pour

---

<sup>214</sup> Voir par exemple : K. Flasch, *Prendre congé de Dilthey*, p. 86-87, ou S. Mesure, « Présentation », in O3, p. 26.

autant parvenir à mettre sur pied une philosophie qui puisse véritablement se ressaisir des forces contenues dans l'histoire de la métaphysique. Bien sûr, il serait futile de disqualifier les suggestions de Dilthey sous prétexte que celles-ci n'arrivent pas à « secourir » la métaphysique, c'est-à-dire à faire précisément l'inverse de son programme. L'on peut néanmoins déplorer à bon droit qu'une perspective philosophique se plaçant elle-même au sommet de l'histoire de la pensée peine ainsi à « digérer » les aspirations profondes de la philosophie passée. Et l'on doit se rendre à l'évidence : la posture qu'adopte Dilthey en face de la métaphysique ne lui permet d'aucune manière de préserver la *dynamique* de celle-ci, c'est-à-dire son *mouvement* vers les vérités les plus élevées, mouvement qui nous semble faire la valeur de la pensée des plus illustres cobelligérants de Dilthey sur le plan philosophique : en amont, Kant, en aval, Husserl et Heidegger. L'insatisfaction inhérente aux propositions philosophiques de Dilthey découle ainsi à notre avis directement du fait que de tous ces penseurs, il soit le seul qui paraisse avoir véritablement renoncé à l'espoir d'atteindre la « conscience supérieure » [*böhere Bewußtsein*] (XVIII 62, O1 93) des métaphysiciens. Même lorsque la philosophie de la philosophie cherche, ainsi que l'écrivait Dilthey lui-même, à « éveiller l'intérêt du lecteur » au sujet du « contenu de vérité<sup>215</sup> » des systèmes de la métaphysique, ce n'est jamais dans l'intention de produire chez ce lecteur le désir de répondre, en empruntant de nouvelles avenues, aux questions les plus élevées de la philosophie. La « vérité » que lui présente Dilthey n'est toujours que celle de l'expérience vécue, et Heidegger nous paraît avoir raison, en dépit du caractère exagérément tranchant de son affirmation, lorsqu'il soutient que la philosophie de la philosophie « est la forme distinguée d'une suppression anthropologique et non d'un dépassement de la philosophie<sup>216</sup> ». Un reproche que nous reformulerions ainsi : la vie des métaphysiciens évince, chez Dilthey, la vie de la métaphysique.

---

<sup>215</sup> « Lettre du 29 juin 1911 à Husserl », in M. Heidegger, *Les conférences de Cassel – 1925*, p. 115.

<sup>216</sup> M. Heidegger, *L'époque des « conceptions du monde »*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 89.

Considérée selon une perspective historique, cette critique laisse entendre que la réponse de Dilthey au problème de la métaphysique ne fait finalement que prolonger, mais avec un surcroît de lucidité, le problème qu'il diagnostiquait lui-même en 1883 : la philosophie de la vie garde en vie les questions de la métaphysique qu'elle qualifie de périmée, mais sous une forme moribonde<sup>217</sup>. D'aucuns seraient sans doute tentés de faire encore un pas en avant et de rappeler qu'aux dires mêmes de Dilthey, il était impossible de « dépasser » la métaphysique sans la « comprendre » d'abord : l'incapacité de la philosophie de la vie à intégrer d'une manière réellement productive le problème de la métaphysique au sein d'un nouveau discours rigoureux pourrait ainsi laisser croire que le point de vue de la vie empêchait en fin de compte Dilthey de saisir la signification profonde de la métaphysique. Il faudrait alors dire que la métaphysique éclaire la philosophie de la vie, mais se garder d'affirmer la réciproque.

Une autre interprétation, moins hardie, s'offre cependant aussi à nous. Elle consiste à suggérer, en sens inverse et en accord avec l'orientation véritable de la pensée de Dilthey, que la difficile extraction de l'essence de la métaphysique, disséminée à travers une gigantesque masse de faits historiques, ne pouvait s'acheter qu'au prix malheureux d'un traitement étroit du problème posé par *l'avenir* de la philosophie première. Il faudrait alors voir en Dilthey l'une des plus brillantes incarnations de la contradiction, qu'il qualifiait lui-même d'« éternelle », opposant « les esprits créateurs et le sentiment historique » (V 364, F5 365) : il aurait si bien compris la métaphysique qu'il en serait demeuré comme paralysé. Si nous inclinons du côté de cette seconde interprétation, c'est qu'elle permet en conclusion de mettre en évidence *l'appel* qui accompagne les insuffisances de la philosophie diltheyenne, et qui lui assure une valeur permanente : au lieu de se replier dans la superbe d'un certain esprit moderne prétendant n'avoir plus rien à faire de la métaphysique, ou, à l'inverse, de retourner aux habitudes de l'ancienne philosophie qui passait « par-dessus la question de la relation de l'homme au

---

<sup>217</sup> Cf. *supra*, p. 46-47.

monde »<sup>218</sup>, il est impératif que la pensée contemporaine affronte *directement* le défi qui consiste à avancer dans l'énigme du monde et de la vie sans pour autant succomber à l'attrait des anciens procédés de la métaphysique. Pourvu qu'elle aille toujours de pair avec la rigueur à laquelle la pensée ne peut plus renoncer, la réinscription de cette ambition à l'ordre du jour de la philosophie contemporaine pourrait, on peut au moins l'espérer, mettre un terme à l'engluement de la philosophie par la science moderne, et rappeler à cette philosophie le rôle qu'il lui revient de jouer dans la nécessaire élévation de l'existence. L'introduction à la pensée de Dilthey est, en ce sens, une introduction à un espace de pensée qui ne s'est toujours pas refermé.

---

<sup>218</sup> Isabelle Thomas-Fogiel, *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, Paris, Seuil, 2015, p. 293. – Au sujet de cette tendance contemporaine, voir le court développement de I.Thomas-Fogiel aux p. 289-309.

## BIBLIOGRAPHIE

### Œuvres de Dilthey

*Gesammelte Schriften*, t. I-XXVI, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914-2006.

*Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897*, Halle, Max Niemeyer, 1923.

*Der Junge Dilthey: ein Lebensbild in Briefen u. Tagebüchern, 1852-1870*, Berlin et Leipzig, Teubner, 1933.

### Traductions consultées

- GS I *Introduction aux sciences de l'esprit*, trad. S. Mesure, in *Œuvres 1 : Critique de la raison historique*, Paris, Cerf, 1992, p. 143-361.
- Introduction à l'étude des sciences humaines*, trad. L. Sauzin, Paris, PUF, 1942.
- Introduction to the Human Sciences*, trad. M. Neville, in *Selected Works I*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 45-240.
- Introduction to the Human Sciences*, trad. R. J. Betanzos, Detroit, Wayne State University Press, 1998.
- GS II *Œuvres 4 : Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*, trad. F. Blaise, Paris, Cerf, 1999.
- GS III *Leibniz et son temps*, trad. J.-C. Merle, in *Œuvres 5 : Leibniz et Hegel*, Paris, Cerf, 2002, p. 39-115.
- GS IV *L'histoire de jeunesse de Hegel*, trad. J.-C. Merle, in *Œuvres 5 : Leibniz et Hegel*, Paris, Cerf, 2002, p. 119-290.
- GS V *Le monde de l'esprit*, t. 1, trad. M. Remy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947.
- Avant-propos*, trad. S. Mesure, in *Œuvres 1 : Critique de la raison historique*, Paris, Cerf, 1992, p. 37-40.
- Discours du soixante-dixième anniversaire*, trad. S. Mesure, in *Œuvres 1 : Critique de la raison historique*, Paris, Cerf, 1992, p. 33-36.
- Discours inaugural à l'Académie des sciences*, trad. S. Mesure, in *Œuvres 1 : Critique de la raison historique*, Paris, Cerf, 1992, p. 19-21.
- Naissance de l'herméneutique*, trad. D. Cohn, in *Œuvres 7 : Écrits d'esthétique*, Paris, Cerf, 1995, p. 289-307.
- Sur l'étude de l'histoire des sciences humaines, sociales et politiques*, trad. S. Mesure, in *Œuvres 1 : Critique de la raison historique*, Paris, Cerf, 1992, p. 43-87.
- GS VI *Le monde de l'esprit*, t. 2, trad. M. Remy, Paris, Aubier-Montaigne, 1947.
- GS VII *Œuvres 3 : L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. S. Mesure, Paris, Cerf, 1988.
- La vie historique. Manuscrits relatifs à une suite de L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. C. Berner et J.-C. Gens, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2014.

- GS VIII *Théorie des conceptions du monde. Essai d'une philosophie de la philosophie*, trad. L. Sauzin, PUF, Paris, 1946.  
*Vue d'ensemble de mon système*, trad. S. Mesure, in *Œuvres 1 : Critique de la raison historique*, Paris, Cerf, 1992, p. 23-32.
- GS XVIII *Suite de l'essai de 1875*, trad. S. Mesure, in *Œuvres 1 : Critique de la raison historique*, Paris, Cerf, 1992, p. 89-142.
- GS XIX *Drafts for Volume II of the Introduction to the Human Sciences*, trad. J. Barnouw, R. A. Makkreel, M. Neville, F. Schreiner, in *Selected Works I*, Princeton, Princeton University Press, 1985, p. 243-502.  
*Life and Cognition*, trad. R. A. Makkreel et J. Owensby, in *Selected Works II*, Princeton, Princeton University Press, 2010, p. 58-114.
- À part *La correspondance Dilthey-Husserl*, trad. J.-C. Gens, in Heidegger, Martin, *Les conférences de Cassel – 1925*, Paris, Vrin, 2003, p. 113-137.

### Œuvres philosophiques complémentaires

- Aron, Raymond, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin, 1969.
- Büchner, Ludwig, *Force et matière*, trad. L. F. Gamper, Paris, C. Reinwald, 1863.
- Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive*, Paris, Anthropos, 1968.
- Du Bois-Reymond, Emil, « Les bornes de la philosophie naturelle », trad. Moigno, in *La foi et la science, explosion de la libre pensée*, Paris, Librairie des Mondes, 1874, p. 110-149.
- Fechner, Gustav, *Über die Seelenfrage: ein Gang durch die sichtbare Welt, um die Unsichtbare zu finden*, 2<sup>e</sup> éd., Hambourg et Leipzig, Verlag Leopold Boss, 1907.
- Feuerbach, Ludwig, *Sämtliche Werke I. Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums*, Leipzig, Otto Wigand, 1846.
- Fouillée, Alfred, *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, Paris, Felix Alcant, 1889.
- Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlo, Paris, Seuil, 1996.
- Haym, Rudolf, *Hegel et son temps*, trad. P. Osmo, Paris, Gallimard, 2008.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich *Qui pense abstrait ?*, trad. Ari Simhon, Paris, Hermann, 2007.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Science de la logique I*, v. 1812, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Éditions Kimé, 2006.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Science de la logique I*, v. 1832, trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Éditions Kimé, 2007.
- Heidegger, Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin, *Être et temps*, trad. E. Martineau (éd. hors commerce), Paris, Authentica, 1985.

- Heidegger, Martin, *L'époque des « conceptions du monde »*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 69-100.
- Heidegger, Martin, *Le principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962.
- Heidegger, Martin, *Les conférences de Cassel – 1925*, trad. J.-C. Gens, Paris, Vrin, 2003.
- Heidegger, Martin, *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression*, trad. G. Fagniez, Paris, Gallimard, 2014.
- Heidegger, Martin, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006.
- Husserl, Edmund, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M. de Launay, Paris, PUF, 1989.
- Husserl, Edmund, *Briefwechsel. Philosophenbriefe*, t. 3.6, Springer, Londres, 1994.
- Janet, Paul, *Le matérialisme contemporain en Allemagne. Examen du système du docteur Büchner*, Paris, Germer Baillière, 1864.
- Kant, Immanuel, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2006.
- Kant, Immanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. J.-P. Fessler, Paris, Flammarion, 2003.
- Lange, Friedrich Albert, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, t. 2, trad. B. Pommerol, Paris, Schleicher Frères, 1911.
- Liebmann, Otto, *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*, Stuttgart, Carl Schober, 1865.
- Löwith, Karl, *De Hegel à Nietzsche*, trad. R. Laureillard, Paris, Gallimard, 1969.
- Lukács, Georg, *La destruction de la raison*, t. 2, trad. R. Girard, A. Gisselbrecht, J. Lefebvre et E. Pfrimmer, Paris, L'Arche, 1959.
- Moleschott, Jacob, *La circulation de la vie*, t. 1, trad. E. Cazelles, Paris, Germer Baillière, 1866.
- Nietzsche, Friedrich, *Considérations inactuelles I et II*, trad. P. Rusch, Paris, Gallimard, 1990.
- Ricœur, Paul, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, t. 2, Paris, Seuil, 1986.
- Rickert, Heinrich, *Die Philosophie des Lebens*, 2<sup>e</sup> éd., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1922.

## Monographies

- Bambach, Charles R., *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.
- Berner, Christian, *Qu'est-ce qu'une conception du monde ?*, Paris, Vrin, 2006.
- Bollnow, Otto Friedrich, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, 4<sup>e</sup> éd., Schaffhouse, Novalis Verlag, 1980.
- Brogowski, Leszek, *Dilthey. Conscience et histoire*, Paris, PUF, 1997.
- Dagener, Alfons, *Dilthey und das Problem der Metaphysik*, Bonn & Köln, Röhrscheid, 1933.

- De Mul, Jos, *The Tragedy of Finitude: Dilthey's Hermeneutics of life*, trad. T. Burrett, New Haven et Londres, Yale University Press, 2004.
- Ermarth, Michael, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978.
- Hodges, Herbert A., *Dilthey, an Introduction*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1944.
- Hodges, Herbert A., *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*, Westport, Greenwood Press Publishers, 1974.
- Fagniez, Guillaume, *Comprendre l'historicité. Dilthey et Heidegger*, Paris, Hermann, 2019.
- Flasch, Kurt, *Prendre congé de Dilthey*, trad. F. Gregorio et C. König-Pralong, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- Freuler, Léo, *La crise de la philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1997.
- Gens, Jean-Claude, *La pensée herméneutique de Dilthey. Entre néokantisme et phénoménologie*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2002.
- Groethuysen, Bernard, *Introduction à la pensée philosophique allemande après Nietzsche*, Paris, Librairie Stock, 1926.
- Homann, Arne, *Dilthey's Bruch mit der Metaphysik. Die Aufhebung der Hegelschen Philosophie im geschichtlichen Bewusstsein*, Fribourg, Alber, 1995.
- Jollivet, Servanne, *L'historisme en question. Généalogie, débats et réceptions (1800-1930)*, Paris, Honoré Champion, 2013.
- Kremer-Marietti, Angèle, *Dilthey et l'anthropologie historique*, Paris, Éditions Segher, 1971.
- Makkreel, Rudolf A., *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Mesure, Sylvie, *Dilthey et la fondation des sciences historique*, Paris, PUF, 1990.
- Misch, Georg, *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Dilthey's*, Francfort-sur-le-Main, Schulte-Bulmke, 1947.
- Owensby, Jacob, *Dilthey and the Narrative of History*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- Platinga, Theodore, *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*, Toronto, University of Toronto Press, 1980.
- Schnädelbach, Herbert, *Philosophy in Germany, 1831-1933*, trad. E. Matthews, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Suter, Jean-François, *Philosophie et histoire chez Wilhelm Dilthey*, Bâle, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1960.
- Thomas-Fogiel, Isabelle, *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, Paris, Seuil, 2015.

Ueberweg, Friedrich, *History of Philosophy. From Thales to the Present Time*, trad. G. S. Morris, 4<sup>e</sup> éd., vol. 2, Londres, Hodder and Stoughton, 1874.

Zaccai-Reyners, Nathalie, *Le monde de la vie*, t. 1, Paris, Cerf, 1995.

### Articles et chapitres d'ouvrage

Benrubi, Jacques, « Le mouvement philosophique contemporain en Allemagne », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 16, n° 6, 1908, p. 547-482.

Bermes, Christian, « “Monde” et “monde vécu” dans la philosophie au XIX<sup>e</sup> siècle et dans la philosophie husserlienne », *Études phénoménologiques*, n° 37-38, 2003, p. 175-195.

Berner, Christian, « La raison en conflit. De la métaphysique aux conceptions du monde », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 58, n° 2, 2008, p. 149-162.

Berner, Christian, « *Wir verstehen nur Zusammenhang*. À propos de la théorie des conceptions du monde de Dilthey », *Lo Sguardo*, vol. 14, 2014, p. 35-45.

Bollnow, Otto Friedrich, « La philosophie de la vie à l'époque moderne », in M. F. Sciacca (dir.), *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, t. 1, v. 2, Paris, Fischbacher-Marzorati, 1961, p. 263-345.

Bulhof, Ilse, « Structure and Change in Wilhelm Dilthey's Philosophy of History », *History and Theory*, vol. 15, n° 1, 1976, p. 21-32.

Carr, David, « The Future Perfect: Temporality and Priority in Husserl, Heidegger and Dilthey », in R. A. Makkreel et J. Scanlon (Dir.), *Dilthey and Phenomenology*, Washington, Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1987, p. 125-138.

Corset, Paul, « Wilhelm Dilthey : Le pacte moderne entre épistémologie et herméneutique », in J. Greisch (dir.), *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 127-149.

Crowe, Benjamin D., « Dilthey's Philosophy of Religion in the “Critique of Historical Reason”: 1880-1910 », *Journal of the History of Ideas*, vol. 66, n° 2, 2005, p. 265-283.

Fagniez, Guillaume, « Dilthey et les catégories de la vie », *Les études philosophiques*, vol. 173, n° 3, 2017, p. 385-400.

Fagniez, Guillaume, « Introduction » et « La doctrine diltheyenne des visions du monde : une philosophie de l'histoire ? », in S. Camilleri et G. Fagniez (dirs.), *Dilthey et l'histoire*, Paris, Vrin, 2016, p. 7-19 ; 127-141.

Fagniez, Guillaume, « L' “expérience de la résistance” : le problème de la réalité et son enjeu anthropologique chez Dilthey et Scheler », *Études phénoménologiques*, vol. 2, 2018, p. 135-157.

Fagniez, Guillaume, « La compréhension chez Dilthey. De la théorie de la connaissance à la philosophie de la vie », in C. Denat et P. Wotling (dirs.), *Les enjeux de l'herméneutique en Allemagne, et au-delà*, Reims, Épure, 2018, p. 151-176.

- Fagniez, Guillaume, « L'herméneutique, de Dilthey à Heidegger », *Lo Sguardo*, vol. 14, 2014, p. 197-212.
- Fagniez, Guillaume, « Vie et histoire chez Nietzsche et Dilthey », *L'Art du comprendre*, vol. 24, 2015, p. 25-46.
- Fagniez, Guillaume, « Wilhelm Dilthey et la recherche d'un concept historique de temps », *Archives de philosophie*, vol. 77, n° 3, 2014, p. 449-470.
- Farges, Julien, « Monde de la vie et philosophie de la vie. Husserl entre Eucken et Dilthey », *Études germaniques*, vol. 242, n° 2, 2006, p. 191-217.
- Frischeisen-Köhler, Max, « Dilthey als Philosoph », *Logos*, vol. 3, 1912, p. 29-58.
- Gadamer, Hans-Georg, « L'herméneutique et l'école de Dilthey », in *L'herméneutique en rétrospective*, trad. J. Grondin, Paris, Vrin, 2005, p. 235-257.
- Gadamer, Hans-Georg, « Portée et limites de l'œuvre de Wilhelm Dilthey », in *Le problème de la conscience historique*, trad. P. Fruchon, Paris, Seuil, 1996, p. 35-57.
- Gadamer, Hans-Georg, « Wilhelm Dilthey after 150 Years (Between Romanticism and Positivism) », trad. G. M. Moore, in K. Gjesdal (dir.), *Debates in Nineteenth-Century European Philosophy*, New York, Routledge, 2016, p. 289-301.
- Gens, Jean-Claude, « La considération diltheyenne de la vie historique », in S. Camilleri et G. Fagniez (dirs.), *Dilthey et l'histoire*, Paris, Vrin, 2016, p. 113-126.
- Gens, Jean-Claude, « Le chemin de Dilthey : de l'héritage de Boeckh et Droysen à la fondation des sciences de l'esprit sur une logique herméneutique de la vie », in A. Laks et A. Neschke (dirs.), *La naissance du paradigme herméneutique*, 2<sup>e</sup> éd., Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 297-311.
- Gens, Jean-Claude, « Le sourire énigmatique de la vie », *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 21, 2013, p. 89-100.
- Gens, Jean-Claude, « L'herméneutique diltheyenne des mondes de la vie », *Philosophie*, vol. 108, n° 1, 2011, p. 66-76.
- Gens, Jean-Claude, « L'origine et l'avenir biologique du concept diltheyen de *Strukturzusammenhang*. Entre Karl Ernst von Baer et Jakob von Uexküll », *Lo Sguardo*, vol. 14, 2014, p. 101-116.
- Gens, Jean-Claude, « Une phénoménologie de la *Métaphysique*. L'inspiration aristotélicienne de la fondation diltheyenne des sciences de l'esprit », in D. Thouard (dir.), *Aristote au XIX<sup>e</sup> siècle*, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 141-156.
- Groethuysen, Bernard, « Idée et pensée. Réflexions sur le Journal de Dilthey », *Recherches philosophiques*, n° 4, 1934, p. 371-376.
- Grondin, Jean, « La solution de Dilthey au problème du relativisme historique », *Revue internationale de philosophie*, vol. 226, n° 4, 2003, p. 467-476.

- Guérout, Martin, « La philosophie de l'histoire de la philosophie d'après W. Dilthey », in *Études de philosophie allemande*, Hildesheim, Georg Olms, 1977, p. 284-296.
- Jensen, Bernard E., « The role of Intellectual History in Dilthey's 'Kritik der historischen Vernunft' », *Dilthey Jahrbuch*, vol. 2, 1984, p. 65-91.
- Jollivet, Servanne, « Dilthey et la "critique de la raison historique". Genèse et enjeux d'un projet inachevé » in S. Camilleri et G. Fagniez (dirs.), *Dilthey et l'histoire*, Paris, Vrin, 2016, p. 27-42.
- Jollivet, Servanne, « L'historisme comme nouvelle philosophie de l'histoire. Retour sur le projet diltheyen », in A. Escuder et L. Martin (dirs.), *Histoires universelles et philosophies de l'histoire*, Paris, Presses de Sciences Po, 2015, p. 59-78.
- Kinzel, Katherina, « The History of Philosophy and the Puzzles of Life. Windelband and Dilthey on the Ahistorical Core of Philosophical Thinking », in M. Kusch, K. Kinzel, J. Steizinger et N. Wildschut (dirs.), *The Emergence of Modern Relativism. German Thought from the Enlightenment to National Socialism*, Londres, Routledge, 2019, p. 26-42.
- Konigson-Montain, Marie-Jeanne, « Dilthey lecteur de Hegel », in F. Dagognet et P. Osmo (dirs.), *Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois*, Paris, Vrin, 2000, p. 255-272.
- Makkreel, Rudolf A., « Dilthey as a Philosopher of Life », in S. M. Campbell et P. W. Bruno (dirs.), *The Science, Politics, and Ontology of Life-Philosophy*, Londres et New York, Bloomsbury, 2013, p. 3-14.
- Makkreel, Rudolf A., « Husserl, Dilthey and the Relation of the Life-World to History », *Research in phenomenology*, vol. 12, 1982, p. 39-58.
- Makkreel, Rudolf A., « Kant, Dilthey et l'idée d'une critique du jugement historique », trad. A. Villani, *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 32, n° 4, 2001, p. 445-464.
- Makkreel, Rudolf A., « The Feeling of life: Some Kantian Sources of Life-Philosophy », *Dilthey Jahrbuch*, vol. 3, 1985, p. 83-104.
- Makkreel, Rudolf A., « The Underlying Conception of Science in Dilthey's *Introduction to the Human Sciences* », in P. Blosser, E. Shimomissé, L. Embree et H. Kojima (dirs.), *Japanese and Western Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1993, p. 423-439.
- Mesure, Sylvie, « Le philosophe et le naturaliste. Sur une antinomie diltheyenne », *Dilthey Jahrbuch*, vol. 8, 1992-3, p. 289-296.
- Miskiewicz, Wioletta, « Dilthey et la difficile recherche d'une autre objectivité », *Intellectica*, vol. 26, n° 1, 1998, p. 111-133.
- Monrad, Marcus Jacob, « Ueber die gegenwärtige Stellung und Aufgabe der Hegel'schen Philosophie », *Der Gedanke, Organ der philosophischen Gesellschaft in Berlin*, vol. 1, 1860, p. 8-20.
- Nelson, Eric S. « Interpreting Practice: Dilthey, Epistemology, and the Hermeneutics of Historical Life », *Idealistic Studies*, vol. 38, n° 1-2, 2008, p. 105-122.
- Nelson, Eric S., « Impure Phenomenology: Dilthey, Epistemology, and Interpretive Psychology », *Studia Phaenomenologica*, vol. 10, 2010, p. 19-44.

- Nelson, Eric S., « Heidegger, Misch, and the Origins of Philosophy », *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 39, 2012, p. 10-33.
- Neon, Thomas, « Systematic Assumptions in Dilthey's Critique of Metaphysics », *International Studies in Philosophy*, vol. 22, n° 3, 1990, p. 41-57.
- Owensby, Jacob, « Dilthey's Conception of the Life-Nexus », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 25, n° 4, 1987, p. 557-572.
- Renan, Ernest, « De la métaphysique et de son avenir », *Revue des Deux Mondes*, t. 25, 1860, p. 365-392.
- Riedel, Manfred, « Dilthey und das Problem der Metaphysik », *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 76, 1968-69, p. 332-348.
- Rodi, Frithjof, « Histoire pragmatique et histoire universelle : remarques sur les esquisses d'une science historique chez Dilthey », in S. Camilleri et G. Fagniez (dirs.), *Dilthey et l'histoire*, Paris, Vrin, 2016, p. 83-96.
- Seebom, Thomas M., « Dilthey, Husserl and Prima Philosophia », in R. A. Makkreel et J. Scanlon (dirs.), *Dilthey and Phenomenology*, Washington, Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1987, p. 23-29.
- Scholtz, Gunter, « Histoire de la philosophie et philosophie de l'histoire : Braniss et Dilthey », in S. Camilleri et G. Fagniez (dirs.), *Dilthey et l'histoire*, Paris, Vrin, 2016, p. 97-112.
- Thouard, Denis, « Dilthey et la naissance de l'herméneutique en 1900 », in F. Worms (dir.), *Le moment 1900 en philosophie*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2004, p. 169-184.
- Vedder, Ben, « The Metaphysical Background of Hermeneutics in Dilthey », in C. Scott et J. Sallis (dirs.), *Interrogating the Tradition*, Albany, State University of New York Press, 2000, p. 59-73.
- Waszek, Norbert, « Philosophie et *Geisteswissenschaften* à l'Université de Berlin au XIXe siècle », *Revue germanique internationale*, vol. 6, 2007, p. 39-57.