

Articoli/5

La tendance tragique dans la structure*

W. Dilthey, Fr. Rosenzweig, K. Löwith

di Mario G. Lombardo

Articolo sottoposto a peer review. Ricevuto il 14/01/2013. Accettato il 19/02/2013

For Dilthey, as for many intellectuals of his time, it is no more possible, after the kantian criticism in ontology and the growth of the historical consciousness, to give an absolute credence to the validity of synthetic metaphysical systems neither to the large cosmological, psychological and theological tales. But Dilthey is not a “post-metaphysical” philosopher. The aim of this paper is to show, by contrast and comparison with Franz Rosenzweig and Karl Löwith’s writings, that for Dilthey, the tragic element in the structure of the human life can be thought under two main aspects. The first is an epistemological one, concerning the historical and geographical limitation of the points of view, the transcendentals not only in the intellectualist Kantian meaning but on top of that in the vitalist Diltheyian meaning. It can be partially treated with the descriptive method and the narrative form of the sciences of mind. The second aspect is an existential one, inherent to the ambivalence, the contingency and the finitude of the individual life. Remedies to this last are the hermeneutical methods of the others individual lives.

Dilthey partageait avec de nombreux intellectuels de son temps l'idée qu'après le criticisme kantien en matière d'ontologie et le développement de la conscience historique dans l'évaluation des cadres culturels se référant aux valeurs, il n'était plus possible de croire en la validité absolue et intemporelle des systèmes métaphysiques totalisants et des grands récits cosmologiques, psychologiques et théologiques. Mais on ne peut pour autant considérer Dilthey comme un philosophe «post-métaphysicien». Qu'à la variabilité des formes humaines d'existence, conditionnée par des facteurs géographiques, climatiques, linguistiques et sociaux, corresponde une pluralité incommensurable de modes de pensée, de formes religieuses, d'idéaux éthiques et de systèmes métaphysiques, voilà qui était pour lui un fait historique indéniable. Mais il lui paraissait tout aussi indéniable qu'il ne suffit pas de s'en tenir, par une sorte de scepticisme tolérant et pragmatique, au pluralisme des innombrables conceptions possibles sur le sens du monde et de la vie. Tout comme Nietzsche, Dilthey était conscient du préjudice que l'excès de conscience historique fait subir à la cohésion sociale et à la santé de

* Traduit de l'italien par Hélène Leblanc.

la vie psychique. En effet, comment est-il possible, en admettant qu'il y ait une solution au problème, de s'y tenir et de poser une limite à la fuite du «pouvoir être autrement»? Sur quelles convictions raisonnées peut-on engager sa propre volonté? À quelles valeurs peut-on s'attacher dans l'intention de conduire une vie sûre et heureuse? La tendance à chercher quelque chose de vrai et de valide en dehors et par-delà l'histoire est essentielle à la créativité de l'esprit humain.

L'homme, cette créature du temps, trouve la sécurité de son existence, opérant dans le temps, en soustrayant ce qu'il crée au flux du temps, comme quelque chose de durable [...]. Ici réside la contradiction éternelle entre les esprits qui créent et la conscience historique [...]. Cette contradiction est précisément la souffrance plus secrète de la philosophie contemporaine¹.

De nombreux penseurs modernes perçoivent la perte de la métaphysique, ce savoir portant sur la connexion objective de la réalité, comme un événement douloureux, tendanciellement tragique. Dans un manuscrit de Dilthey, datable de 1904, nous lisons:

“C'est une chose douloureuse”, dit mon ami, “que de renoncer à toute connaissance de la connexion ultime des choses. Même l'expérience vécue de notre capacité à surpasser en nous la nature, que nous éprouvons, dans le sacrifice et dans l'abnégation de notre moi, d'être plus qu'une simple nature – ce fait ultime et plus profond ne doit pas nous ouvrir l'accès à une connaissance valide de ce qui se tient derrière les phénomènes?”².

Dans ses écrits, Dilthey caractérise à plusieurs reprises ce «renoncement douloureux à la connaissance de la connexion ultime des choses» par le mot «*Tragik*». Il faut se demander si le tragique dérive du caractère fermé, car systématiquement limité, de l'attitude métaphysique traditionnelle, tout comme sont tragiques les personnages des œuvres d'Eschyle en raison de leurs caractères fermés. S'il en est ainsi, il faut se demander si la philosophie de Dilthey envisage une sortie de cette condition tragique de la conscience moderne grâce à une attitude différente de la volonté de savoir, plus adéquate à la complexité fonctionnelle de la vie humaine telle que Dilthey l'a décrite en termes de connexion structurale dynamique.

La métaphysique naît, selon Dilthey, du besoin radical de l'intelligence humaine de trouver une solution sûre et objectivement fondée au mystère du monde et de la vie. Si une métaphysique manque ce but, c'est parce que la solution trouvée n'est pas réaliste, c'est-à-dire qu'elle ne tient pas compte du rapport que la vie, dans son intégralité, a avec la réalité. La vie est une connexion dynamique, une syndérèse ou un concours de volontés, de sentiments et de représentations, centrée sur le bien-être de la vie même et principalement orientée vers les valeurs qui s'avèrent pertinentes pour

¹ W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, GS V, p. 364. Pour l'assimilation de Nietzsche et de Dilthey relativement au danger d'«excès de conscience historique», voir Jos de Mul, *The Tragedy of Finitude. Dilthey's Hermeneutics of Life*, New Haven – London 2004, p. 282.

² W. Dilthey, *Der moderne Mensch und der Streit der Weltanschauungen*, GS VIII, p. 227.

donner un but objectif à la volonté libre³. Les contradictions entre les systèmes métaphysiques et la conscience subjective surgissent de l'autonomisation des images objectives, articulées selon une logique intellectuelle, par rapport à la réalité, et de la méconnaissance de la pluralité des fonctions et des intérêts vitaux: la dimension émotive et ses valeurs, la dimension volitive et ses buts, qui interagissent avec la dimension cognitive de l'apprentissage conceptuel de la réalité. Si en revanche – soutient Dilthey – les différents systèmes métaphysiques et les images correspondantes du monde se ramènent, dans l'horizon de la considération historique, à la diversité des fonctions de la structure psychique humaine, alors il n'y aura qu'une diversité d'attitudes à l'égard de la réalité et de méthodes cognitives pour la comprendre, mais aucune contradiction. Si donc les diverses formes d'apprentissage de la réalité, qui correspondent aux fonctions de notre structure vitale, se maintiennent connectées entre elles, alors on découvre, par une simplification typologique adéquate, qu'à ces trois fonctions de la structure psychique correspondent: (a) la libre expressivité artistique de la réaction émotionnelle de la vie intérieure aux phénomènes de la vie objective; (b) le lien religieux à ce que l'on sent porteur de valeur; (c) la cohérence logique de l'apprentissage rationnel de la réalité. Art, religion et philosophie, «produisent seulement ensemble l'expression complète de la vitalité dans une intuition de la vie et du monde»⁴.

Il s'agit là d'une assertion typique de Dilthey, et c'est aussi un des sens implicites de l'énoncé prophétique que l'on lit à la fin de la *Introduction aux sciences de l'esprit*:

La dimension méta-physique de notre vie subsiste comme expérience, c'est-à-dire comme vérité religieuse et morale [...]. La science métaphysique est un phénomène historique délimité, mais la conscience métaphysique de la personne, elle, est éternelle⁵.

Si l'on voulait lire une magistrale exécution de cette partition diltheyienne, on pourrait la trouver dans l'introduction de l'œuvre de Franz Rosenzweig, *L'Etoile de la rédemption*, bien que le nom de Dilthey n'y apparaisse jamais. Là aussi, il s'agit d'abord de décrire la raison de l'échec des métaphysiques à correspondre aux questions fondamentales de la vie humaine, parmi lesquelles l'angoisse du fait violent de la mort de l'individu en tant que tel, avec son nom et sa biographie, est considérée comme la plus importante. Cet échec, écrit Rosenzweig, tient au fait que chacun des trois grands thèmes systématiques de la métaphysique – Dieu, le monde, l'homme – est traité, par exigence de complétude et de cohérence logique, de façon absolue pour lui-même, et donc de façon à ce que chacun des trois englobe les deux autres dans sa systématité et contienne la modalité de «connaître le tout». Ainsi l'attitude spontanément originaire de la saine intelligence humaine qui tient unis et réciproquement articulés ces trois aspects

³W. Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, GS V, p. 180.

⁴W. Dilthey, *Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen*, GS VIII, p. 8.

⁵W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, GS I, pp. 384, 386.

différents de la même volonté de savoir, que Rosenzweig considère comme les éléments originaires et pérennes de la constitution anthropologique, se trompe. Les trois sections de la première partie – la première ayant pour titre et sujet «Dieu et son être ou méta-physique», la seconde «Le monde et son sens ou méta-logique», la troisième «L'homme et son soi ou méta-éthique» – décrivent en figures décisives l'effet tragique de leur traitement séparé et absolutisé, et de la prétention autoréférentielle respective des trois traités métaphysiques (ontologie, cosmologie, psychologie) à donner une explication unitaire et complète à la question anthropologique originaires sur l'essence et le destin de l'être-là humain.

Rosenzweig réduit les thèmes des trois traités classiques de la métaphysique en *éléments* anthropologiques pérennes de la structure humaine, en radicalisant la différence et le caractère critique de chacun d'eux par rapport aux autres: c'est ce que signifie le tiret qui sépare le préfixe *méta* des titres des objets thématiques. À propos de la méta-éthique, Rosenzweig écrit que l'éthique est restée, jusqu'à Kant compris, une partie de la conception cosmologique, et qu'elle est donc sujette à la *violence de la théorie de l'ordre cosmologique sur l'individu vivant avec ses désirs de rédemption de la violence de la loi*. Pour signifier que c'est la loi qui doit se considérer faite pour l'homme, et non l'homme pour la loi, Rosenzweig observe:

L'opposition entre conception de la vie et conception du monde s'exacerbe à tel point dans l'opposition contre la partie éthique de la conception du monde, que les problèmes de la conception de la vie pourraient même préférablement être désignés comme méta-éthiques⁶.

Ici *méta-éthique* signifie l'autonomie réelle et indique la possibilité pour l'individu d'assumer – fièrement, ou humblement, ou de manière ostentatoire – sa propre hérédité ou *Begabung* éthique, tout en jugeant de son utilité pour sa propre vie, telle que celle-ci s'est constituée au cours du temps subjectivement vécu. En contestant la validité d'une *loi* morale et en préservant le caractère d'un individu qui «est devenu ainsi et non pas autrement (*Soundnichtanders*)», Rosenzweig s'accorde avec Dilthey pour observer que le concept d'ordre ne dérive pas de l'observation du monde extérieur, mais qu'il est plutôt la projection sur le monde extérieur de connexions régulières internes à l'unité vitale vécue, selon les «catégories réelles de la vie», parmi lesquelles se distinguent celle de «signification (*Bedeutung*)» et de «configuration (*Gestaltung*)», comme catégories formatrices de chaque autobiographie: signification et formation que chaque existence imprime au cours de sa propre vie, même la plus misérable et privée de sens aux yeux du pharisien légaliste.

Mais on trouve encore plus près de l'esprit de la philosophie de Dilthey le concept de méta-logique chez Rosenzweig. Des présocratiques à Hegel

⁶ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), in *id.*, GS II, The Hague 1976, p. 12; tr. it. *La stella della redenzione*, Gianfranco Bonola (éd.), Milano 2005, p. 11.

(«d'Ionie à Iéna»), l'unité du logos a prouvé sa valeur de vérité en fondant logiquement l'unité du monde comme totalité. La révolte contre la totalité conteste une réponse univoque à la question «qu'est-ce que le tout?». En refusant à l'être la totalité, on nie également l'unité de la pensée. Chaque pensée est caractérisée par son contenu, mais alors qu'elle se réfère à l'être, la pensée d'un philosophe de chair et d'os se réfère également à lui-même. Il y a donc autant de fondations de l'unité de la pensée et de l'être qu'il y a d'images du monde que chaque pensée crée en elle-même. C'est seulement si l'on considère une image du monde comme s'il s'agissait d'un tableau accroché à un mur, ignorant les autres tableaux accrochés à ses côtés, que l'on peut penser que l'image du monde est univoque. Mais cela est impossible pour qui regarde le tableau et remarque la pauvreté du monde réel dans la beauté refermée sur elle-même de la scène encadrée. Cela ne signifie pas que le monde est a-logique, mais plutôt que la logique fait partie du monde pensé, du rôle de la pensée dans le monde. Rosenzweig présuppose cependant encore une conviction métaphysique fondamentale lorsqu'il affirme que «la vérité ne rend pas vraie la réalité, mais c'est la réalité qui contient et préserve la vérité»⁷. On peut donc penser que le monde est le méta-logique qui se configure sans cesse en de nouvelles créations de sens – ou dans un rapport circulaire du tout à ses parties – pourtant sujettes à une réponse de la réalité disant l'accord ou le désaccord.

Un point particulier rapproche plus intimement encore Rosenzweig de Dilthey. Le début de *L'Etoile* ne présente pas l'évocation attendue de l'aporie inhérente à la vie qui veut se justifier logiquement à travers le logicisme d'une théorie générale. Il ne s'agit pas de répéter que la vie ne peut pas remonter aux sources d'elle-même et ne peut se théoriser objectivement en se transcendant elle-même. L'incipit de Rosenzweig relate l'expérience de la souffrance et de l'angoisse individuelle de la mort, exactement comme lorsque Dilthey introduit le discours sur les catégories de la vie ou parle de la «métaphysique spontanée» qui prend une forme historique dans les différentes *Weltanschauungen*. «De la mort, de la crainte de la mort naît et s'élève toute connaissance du Tout». La consolation offerte par les philosophies qui ont montré à la créature tourmentée par la crainte du rien un Tout-Un dans lequel rien ne mourrait complètement, cette consolation apparaît, pour le moi conscient de lui-même, pour lequel la mort est une chose sérieuse, comme une mystification. Rosenzweig n'oppose pas à l'idée du Monde connaissable l'Homme vivant en général, mais un exemple d'homme à la biographie concrète, qui dans la simplicité de son essence individuelle, marquée par un nom, a vécu philosophiquement: Nietzsche. Dans la figure biographique de Nietzsche – à propos duquel Rosenzweig écrit qu'il a été cet homme «qui savait sa propre vie et sa propre âme comme un poète, qui obéissait à leur voix comme un saint, et qui pourtant était un philosophe»⁸ – nous retrouvons la thèse *diltheyenne* de la solidarité radicale entre poésie, religion et philosophie au sein de la structure de la vie, toujours égale à

⁷ Ivi, p. 16; tr. it. p. 15.

⁸ Ivi, p. 9; tr. it. pp. 8-9.

elle-même. Par ailleurs, on observe une ressemblance supplémentaire entre Rosenzweig et Dilthey en traduisant la figure *diltheyienne* d'une structure psychique à trois pôles par la distinction de trois extases temporelles: le contenu de la fonction représentative correspond à la mémoire, le contenu de la fonction pulsionnelle à l'Erleben dans l'instant présent, et le contenu de la fonction volontaire orientée vers certaines fins correspond au futur. Pour Rosenzweig, la «pensée nouvelle» s'articule en événements historiques interprétés de façon prophétique. Plus précisément, ils attestent de la véritable signification du passé dans l'implication affective, dans le présent, de la vie de personnes qui partagent les mêmes destins, et dans l'espérance d'une perfection eschatologique qui, idéalement, guide l'existence quotidienne et décide d'elle-même. On retrouve une articulation similaire, bien que plus laïque, dans l'anthropologie de Dilthey et dans ses écrits sur les catégories réelles de la vie: images de l'identité personnelle selon la connexion de souvenirs; conscience affectivement teintée de l'implication interpersonnelle momentanée dans un destin partagé; espérance active en un futur meilleur.

Il serait cependant illusoire de croire qu'il est possible d'échapper au sentiment tragique de l'existence en évitant simplement les idéologismes intégristes des conceptions esthétiques, religieuses, et philosophico-scientifiques du monde. Dilthey lui-même ne le pensait pas. Le tragique nous gagne dès que nous prenons conscience que chaque vie individuelle est destinée à la mort depuis sa naissance. Au cours de la vie, c'est ensuite l'expérience du mal qui nous blesse dans la faiblesse de la nature au regard du destin des individus et dans la souffrance violente que les hommes s'infligent les uns aux autres. Dès *Vie et connaissance* (1892-93), la question fondamentale de la vie des personnes, que les métaphysiques classiques absorbent en la vidant de son sens, est pour Dilthey celle de la conscience du mal social et de la mort individuelle. Plus tard, au début du traité *Les types de conception du monde et leur élaboration dans les systèmes métaphysiques*, publié en 1911, Dilthey écrit qu'il y a, à l'origine de toutes les métaphysiques, la stupeur ressentie devant la force du destin, devant la corruptibilité de tout ce que nous possédons, aimons ou craignons, et devant la «présence stable de la mort, qui, dans son omnipotence, détermine pour chacun de nous la signification et le sens de la vie»⁹. À la fin du manuscrit *L'homme moderne et le conflit des conceptions du monde*, nous lisons:

Lorsqu'un esprit sans préjugés veut relier tout ce qu'il est capable de faire revivre en lui, quand cet esprit, pour ainsi dire, veut regarder en face le monde afin d'en comprendre l'intériorité, alors [...] bonté et cruauté alternent constamment dans ce visage. Tout semble tendre, le plus possible, à donner naissance à la vie. Cette nature détruit négligemment ses semences: en nous le besoin d'un ordre

⁹ W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (1911), GS VII, p. 79: «So gestaltet sich die Lebenserfahrung verschieden in den Einzelnen. Ihren gemeinsamen Untergrund in allen bilden die Anschauungen von der Macht der Zufalls, der Korruptibilität von allem, was wir besitzen, lieben oder auch hassen und fürchten, und von beständigen Gegenwart des Todes, der allgewaltig für jeden von Bedeutung und Sinn des Lebens bestimmt».

réglé des choses, et dans la société la victoire de l'autorité sans scrupule. Nous exaltons le sacrifice et l'abnégation, et un monde dans lequel sacrifice et abnégation domineraient accorderait au mal un champ d'action illimité¹⁰.

Le fait est, bien sûr, qu'il y a une grande différence entre la pensée réflexive sur la structure et sa cohérence logique intrinsèque, et la pensée de la structure, c'est-à-dire entre la structure pensée et la structure pensante. Il y a une différence entre penser théoriquement la vie des individus dans le monde, en donner une raison philosophique par l'analyse des fonctions synergiques de sa structure, par la comparaison, la généralisation, et la construction des types idéaux de réalisation de cette structure, et vivre effectivement la vie avec une structure psychique qui nous est propre, en pensant des états de choses, en suivant des valeurs, en tendant vers des buts en concurrence avec d'autres structures personnelles et sociales. Dans le troisième chapitre de *Vie et connaissance*, intitulé «L'élan de la connaissance, qui procède de la vie elle-même, et son caractère tragique», Dilthey ne dit pas que «l'heureux accord de ces grandes puissances de la conscience que sont la science positive, la métaphysique, la religion et la poésie» constitue une sortie de secours du caractère tragique de la pensée qui se déroule à l'intérieur de la vie. Il dit au contraire que dans la tension de l'humanité pour admettre l'absurde contradiction des choses de la vie, l'échec tragique de la connaissance – qui prétend à une validité universelle dans sa description de la réalité – se trouve étrangement mêlé d'une demi-réussite¹¹. Une théorie de la connexion structurale psychique et une théorie, conforme à la première, de la coopération de la science, de la philosophie, de l'art et de la religion en vue de la même fin de l'homme, peuvent fonctionner comme ressources cognitives pour une orientation pragmatique dans la vie réelle. Ces théories, y compris celle de Dilthey, sont soumises à un contrôle de fonctionnalité selon la règle de la meilleure explication, qu'évoque également Dilthey: «Les visions du monde qui favorisent la compréhension de la vie, qui conduisent à des objectifs vitaux utiles, se conservent et chassent celles qui s'y prêtaient moins. Une sélection est ainsi à l'œuvre entre elles»¹². La difficulté spécifique que doit affronter une théorie comme celle de Dilthey consiste justement à favoriser la compréhension et à renforcer l'effet de concordance entre les différentes fonctions de la structure (leur «Wirkungszusammenhang») en vue d'un but partagé entre les différentes dimensions, qui se distinguent les

¹⁰ W. Dilthey, *Der moderne Mensch...*, op. cit., GS VIII, p. 235: «Wenn ein unbefangener Geist alles verbinden will, was er in sich nachzuerleben vermag, wenn er gleichsam der Welt ins Antlitz blicken möchte, um ihr Inneres zu verstehen, so erscheinen ihm Züge, die in kein einheitliches Verständnis zusammengehen wollen [...]. Güte und Grausamkeit scheinen auf diesem Antlitz beständig zu wechseln. Alles scheint darauf angelegt, möglichst viel Leben hervorzubringen, und sorglos zerstört diese Natur ihre Keime. In uns Bedürfnis nach einer gerechten Ordnung der Dinge, und in der Gesellschaft der Sieg des rücksichtslos Starken. Wir preisen Aufopferung und Hingabe, und eine Welt, in der sie herrschten, würde dem Bösen einen grenzlosen Spielraum gewähren».

¹¹ W. Dilthey, *Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur Erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre*, GS XIX, p. 357.

¹² W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung...*, op. cit., GS VIII, p. 85.

unes des autres par leur connexion cognitive, pulsionnelle, intentionnelle et communicative, et à renforcer l'efficacité socialisante, comme à travers la philosophie, la science empirique, la religion et la poésie. Ici se pose une question: «l'échec tragique» est-il exclusivement imputable au défaut de la forme de la connaissance prétendant à une validité universelle? S'il en est ainsi le «tragisches Mißlingen», l'échec tragique dériverait d'abord de défauts épistémiques, partiellement améliorables («ein halber Erfolg»).

Avant d'évaluer la «demie-réussite» liée à l'élan tragique vers un savoir universellement valide, et avant de revenir à la différence, tendanciellement aporétique et bien connue comme telle par Dilthey, entre *penser la structure du système de vie philosophante* et *vivre structurellement dans les relations entre les systèmes sociaux et culturels*, dont chaque être pensant fait partie de façon plus ou moins intense, il est nécessaire de rappeler la théorie diltheyienne de la *cognition* humaine de la *réalité* selon les différents degrés dont on peut la vivre.

Dans les *Beiträge* de 1890, Dilthey a voulu montrer comment

*la conscience de la réalité (Realität) des objets n'est pas toujours égale à elle-même, mais contient plutôt des degrés et des modifications. Des représentations qui, rigoureusement distinctes des perceptions, se réfèrent aux objets et s'en font les représentants, découle une succession de degrés et de modifications du rapport [conscience-objet] dirigée sur les images qui apparaissent dans les sens et qui sont accompagnées de la conscience certaine de leur réalité*¹³.

Le schéma de base de sa théorie est la relation dans la conscience entre le mouvement volontaire et la résistance que celui-ci rencontre (sur ce point Scheler lui reprochera à tort d'avoir plagié Maine de Biran)¹⁴. Mon propos regarde principalement le chapitre dix, sur l'effet intensif que la perception de la réalité du monde externe reçoit à partir de la relation vivante d'un individu avec d'autres personnes. La thèse est celle d'un rapport proportionnel: plus la forme de la relation interpersonnelle est intense et articulée, plus l'est également la cognition de la réalité externe. J'indique la succession des degrés d'intensité avec des lettres alphabétiques.

a) Lorsque sur la scène du monde où pénètre un individu, des personnes ou des noyaux de volonté différents de lui lui font face avec une réactivité incisive, alors «dans ce champ restreint le monde extérieur reçoit de la réalité une énergie augmentée»¹⁵. Il s'agit là du cas général.

b) A l'intérieur des «relations primaires de domination, de dépendance, de communauté» (chef – subordonnés, pères – fils, maris – épouses) les processus du sentiment et de la volonté (*Gefühls- und Willensvorgänge*) créent et renforcent, avec une tonalité émotionnelle déterminée, la réalité

¹³ W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht* (1890), GS V, p. 117.

¹⁴ Pour une comparaison entre Dilthey et Scheler sur ce point, voir Mario G. Lombardo, «Tipi di realtà. La logica anipotetica della psicologia in Dilthey», in *Id.* (éd.), *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, Padova 2003, pp. 123-210 (169-179).

¹⁵ W. Dilthey, *Beiträge* (1890), *op. cit.*, GS V, p. 110.

de la relation avec les autres unités vitales. Il s'agit pourtant de relations de valeur originellement pragmatique, utilitariste: les individus se disposent réciproquement selon leurs rôles respectifs.

c) Un niveau différent de perception de la réalité s'instaure lorsqu'un individu développe une attitude de respect à l'égard de l'autre comme constituant «une fin en soi comme nous le sommes nous-mêmes»¹⁶. Dans l'expérience vivante de la réalité d'une volonté qui nous détermine de l'extérieur sont impliqués «des processus équivalents à des raisonnements par analogie». Des rapports consolidés dans la «connexion psychique acquise» entre états physiologiques de plaisir ou de souffrance et les expressions corporelles correspondantes: contractions musculaires, rires, pleurs, colère, etc., qui sont les supports de la sympathie et de la compassion intersubjective. De tels processus se sont vus confirmés par la théorie neurophysiologique contemporaine des «neurones miroirs»¹⁷. «Nous avons en cela, observe Dilthey, la plus énergique condensation de la réalité vitale» des unités en relation.

d) Il manque cependant dans la description du troisième niveau l'explication du passage de l'attitude de respect passif à l'attitude active que décrit Dilthey comme «honorer l'autre comme fin pour soi-même [als Selbstzweck zu ehren]», où l'on considère important pour soi-même de laisser vivre (Geltenlassen) une autre personne comme elle l'entend, au point de renoncer à limiter son autonomie en sa faveur [aufopfernde Handlung]». Ces dernières attitudes naissent de raisonnements liés à des expériences ultérieures de la réalité. L'attention accordée à l'autre pour le connaître par sympathie, en reproduisant et en revivant avec circonspection (nachtasten) les expressions de sa vitalité interne, suscite chez celui qui se comporte ainsi l'expérience interne réfléchie de la prise de conscience, de l'excitation, des sentiments suscités, de la tension à se reprendre soi-même dans une nouvelle stabilité existentielle: non pas comme après un équilibre dérangé, défendu et retrouvé, mais comme un nouvel équilibre de la propre structure, jugé non seulement bon en lui-même, mais d'une perfection supérieure au précédent. Seulement alors – observe Dilthey – on est en mesure de comprendre le propre moi et la propre vie comme une unité dynamique «fondée, grâce à sa structure, en un tout fermé [die Abgründung desselben, vermittels seiner Struktur, zu einer in sich geschlossenen Ganzen]»¹⁸. Ces processus de conscience de soi sont provoqués par la conviction que la solidarité entre des personnes déterminées associe effectivement, efficacement, leurs destins respectifs.

Ce que Dilthey écrit dans les Beiträge en 1890 reflète l'un de ses acquis théoriques, qui perdurera dans ses écrits postérieurs. Il y décrit

¹⁶ Ivi, p. 111: «[...] erfassen wir nun [...] diese Lebenseinheit als einen Selbstzweck, wie wir selbst ein solcher sind» (je souligne).

¹⁷ Cfr. Paolo Gallese et alii, *La simulazione incarnata: i neuroni specchio, le basi neurofisiologiche dell'intersoggettività ed alcune implicazioni per la psicanalisi*, «Psicoterapia e Scienze Umane», 2006, XL, 3, pp. 543-583. <http://www.psicoterapiaescienzeumane.it>.

¹⁸ W. Dilthey, Beiträge (1890), op. cit., p. 113.

l'intensification de la perception psychique du propre soi et de la réalité externe et la transformation du Soi par l'effet de l'interprétation de la réalité des autres unités personnelles¹⁹. Pour quelques interprètes des aspects anthropologiques et herméneutiques de la philosophie de Dilthey, demeure le problème de comprendre correctement si l'on doit, selon lui, concevoir la vie interpersonnelle comme développement de la conscience de soi dans la limitation réciproque de l'être l'un-à-côté-de-l'autre («in der Abgrenzung des Nebeneinander») ²⁰, ou bien dans l'intensification de l'être originairement l'un-avec-l'autre (Miteinander). Il n'y a pas à mon avis de véritable alternative: en admettant que l'on accepte de traiter la vie psychique comme s'il s'agissait d'une structure dynamique, une telle structure est toujours à la fois ouverte et fermée. Des problèmes scientifiques subsistent néanmoins pour expliquer les formes existentielles possibles d'identité personnelle, différenciées selon les niveaux de perfection de déontologie morale. Quoiqu'il en soit, Karl Löwith, dans son Habilitationsschrift de 1928 a clairement pris parti pour la seconde hypothèse chez Dilthey²¹.

«Le fait d'avoir fondé anthropologiquement l'autonomie d'autrui (Mitmenschen) sans la présupposer comme évidente ni l'assurer dogmatiquement, est un mérite essentiel de la Realitätsabhandlung de Dilthey»²². C'est ce qu'écrit Löwith au début du § 37 consacré au «Double concept empirique, chez Dilthey, de l'autonomie de l'autre personne». À l'époque où la question relative à l'enracinement naturel de «l'esprit» et du «je» dans le «tu déterminé de façon sensible» (Feuerbach) s'était déjà développée contre le modèle du je spirituel de la philosophie de l'esprit comme philosophie du «je», et au moment où se posait le caractère problématique effectif de la vie humaine en tant que vie des rapports sensibles-moraux, il apparut d'une certaine façon comme allant de soi, «als etwas Selbstverständliches», selon les mots de Feuerbach, que «le je réel est seulement celui devant lequel se tient un tu qui, à son tour, est un tu face à un autre je». «À travers la pensée je deviens seulement conscient de ce que je suis déjà: un être fondé sur d'autres être-là, et non une existence infondée. Ce n'est pas «je», mais plutôt je et tu qui est le vrai principe de la vie et de la pensée»²³. Le respect moral de l'autonomie d'autrui, que Fichte tenait pour un a priori de la volonté subjective, serait ensuite apparu à Dilthey comme «dogmatiquement assuré». Le point de départ de la fondation anthropologique de l'autonomie des autres personnes doit être pour Dilthey l'expérience même du mode de donation de leur réalité. En analysant les Realitätsbeiträge de Dilthey, Löwith écrit:

¹⁹ Voir par exemple in W. Dilthey, *Beiträge zum Studium der Individualität* (1895-96), GS V, pp. 263, 264.

²⁰ W. Dilthey, *Beiträge* (1890), *op. cit.*, p. 114.

²¹ Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in *id.*, *Sämtliche Schriften I, Mensch und Menschenwelt: Beiträge zur Anthropologie*, hrsg von Klaus Stichweh, Stuttgart 1981, pp. 9-197.

²² Ivi, p. 152.

²³ L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, GS X, pp. 192, 198. Cit. in, *Das Individuum...*, *op. cit.*, pp. 25, 26.

Dilthey ne veut pas déduire le réel être-présent d'un mode externe "à partir d'une impulsion et d'une résistance", ce que lui attribue Rickert de façon erronée. Il veut plutôt démontrer et montrer comment le caractère spécifique de réalité se développe dans l'expérience humaine réelle [...]. Dilthey ne veut ici rien dire d'autre que ceci: pour la formation de l'expérience commune de la réalité, ce n'est pas le monde ambiant (*Umwelt*) qui se tient à la *première* place, mais le monde-de-l'avec (*Mitwelt*), et ce pour la simple raison que la vie humaine a d'abord lieu dans le monde-de-l'avec»²⁴. En analysant ensuite la manière dont la cognition empirique de l'autonomie croît à l'intérieur des rapports interhumains dans le jeu des «intentions de la volonté (*Willensintentionen*)» et des «résistances étrangères (*fremden Widerstände*)», Löwith relève que «l'autonomie de l'autre s'exprime *tout d'abord* seulement dans le «mal gré» (*wider-willig*), c'est-à-dire comme obstination externe contre la volonté propre»²⁵.

Ce mode de relation à l'autre est le plus commun et le plus spontané. Il est aussi la plupart du temps privatif parce que caractérisé par sa tendance à acquérir l'autonomie de l'autre et par la demande de reconnaissance: en tant que fils, on prétend à quelque chose de la part de ses parents, en tant que subordonné de la part de ses patrons, en tant que mari de la part de sa femme. Reconduit à moi-même par la résistance de l'autre à mon égard, je peux arriver à prendre en considération l'autonomie de l'autre et parvenir dans le même temps à une libre autonomie. Cette condition ne se donne pas naturellement a priori comme devoir, mais elle est le résultat du regard volontaire initialement non-naturel sur l'autre et son autonomie. «On se rapporte à l'autre non pas en re-gard (*Rück-sicht*) de soi-même, mais de lui-même»²⁶. Le mouvement d'approche et de reprise de distance ne brise pas le lien du rapport, mais le transforme même en solidarité authentique. «Tu» n'est pas «un autre moi», ni un «toi-même». C'est seulement comme «tu même» que tu es vraiment mon égal, dans la différence et la solidarité de nos destins.

Dans les années qui suivent son habilitation, Löwith a été porté par sa vie et par son caractère, ouvert aux autres et plein de délicatesse, à une orientation philosophique de «sobre inquiétude» critique²⁷. Sa vie philosophique pourrait illustrer par exemple l'exposition tragique consciente du philosophe moderne à la recherche de solutions objectives. Dans Histoire et salut, on peut lire:

La pensée moderne vit encore de ces deux symboles: la Croix et le cercle. L'histoire spirituelle de l'humanité occidentale est une tentative continue de concilier l'antiquité et le christianisme. Cette tentative ne peut aboutir sans un compromis entre ce qui est, par principe, inconciliable [...] Comment en effet pourrait-on jamais accorder l'antique théorie de l'éternité du monde avec la foi chrétienne en la création, le cycle avec l'*eschaton* et l'acceptation païenne du destin avec le devoir chrétien de l'espérance? Ce caractère inconciliable est déjà contenu implicitement dans le fait que la vision classique du monde est vision de choses visibles, alors que

²⁴ K. Löwith, *op. cit.*, pp. 57, 59.

²⁵ *Ivi*, p. 153.

²⁶ *Ivi*, p. 154.

²⁷ Cfr. Enrico Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Milano, 2004.

la «vision du monde» chrétienne n'est précisément pas une vision, mais un acte d'espérance et de foi dans l'invisible²⁸.

La conscience philosophique contemporaine ne peut pas ressusciter ces deux conceptions dominantes du monde. Mais la conscience philosophique contemporaine, profondément marquée par le stoïcisme, n'est pas non plus capable de se sortir de la tragédie de la culture. Bien qu'«historicisme» au sens diltheyien ait un sens social autant qu'éthique, et qu'il désigne aussi la conscience de la finitude que la situation historique impose à la philosophie, il semble toutefois à Löwith que Dilthey s'illusionne en espérant que la conscience historique trouve d'elle-même le remède au scepticisme face à toute prétention à la vérité inconditionnée. Dans *La Dynamique de l'histoire et l'historisme* (1952)²⁹, Löwith décrit la «relativité sans limite de chaque être et de chaque conscience historique, parce que la signification du devenu et du pensé change déjà avec l'histoire et avec notre interprétation historiquement conditionnée par ces derniers», et ajoute que Dilthey connaissait bien les conséquences destructrices de l'historisme conscient de lui-même, incapable de déterminer des règles de jugement sûres. En réalité, Dilthey espérait que, l'historisme étant la vérité de son propre temps, il guérirait avec le temps de sa maladie. Mais il ne trouva jamais le traitement de cette maladie de la «perte de toute mesure» dans le fond de la conscience historique qui compare les nombreuses conceptions de la vérité et du bien moral.

Dans *L'Homme et le monde humain* (1960), nous lisons:

nous vivons et nous pensons aujourd'hui dans l'horizon de l'histoire et de ses destins, mais nous ne vivons plus dans l'environnement du monde naturel [...]. Monde et monde humain ne s'identifient pas l'un à l'autre. Le monde physique peut se penser sans relation essentielle à l'être-là humain, mais aucun homme n'est pensable sans un monde [...]. Ce n'est pas au monde de nous appartenir, c'est nous qui lui appartenons³⁰.

Ce monde n'est pas notre projet de sens. Il a en soi son sens. Il est id quod substat, supra-humain et absolument autonome. Il serait donc «contre ce que nous dicte la raison» d'accepter la thèse de l'historisme, telle que la formule Dilthey, selon laquelle «nous ne pouvons tirer un sens pour la vie humaine du monde de la nature, étant donné que sens et signification proviendraient seulement de l'homme»³¹.

Ces considérations de Löwith sont pourtant quelque peu schématiques. Elles oublient ce que Löwith lui-même avait relevé à propos de Dilthey dans son essai d'habilitation concernant la duplicité, la *Zweideutigkeit* de l'homme:

²⁸ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, SS II, p. 179.

²⁹ K. Löwith, *Die Dynamik der Geschichte und der Historismus*, SS II, p. 309.

³⁰ K. Löwith, *Mensch und Menschenwelt*, SS I, pp. 295, 328.

³¹ Ivi, pp. 303-304.

le simple fait qu'un être vivant soit un homme est *significatif*, mais la vie de cet homme n'en a pas pour autant *un sens*. S'interroger sur le sens de la vie signifie que celle-ci est fondamentalement problématique. La vie personnelle procède de la signification parce qu'elle est incertaine-ambiguë («non-naturelle») et donc interprétable³².

Le fait est que dans ses essais thématiques moins liés à l'interprétation textuelle, Löwith isole et radicalise les éléments de la structure de l'objet de sa pensée (antiquité – christianisme; conscience historique – conscience de faire partie de la nature; certitude – désespoir) en les présentant méthodologiquement selon leur positivité historique, au détriment de leur dynamisme dialectique³³. Ainsi, par exemple, l'essai La position de Dilthey et de Heidegger à l'égard de la métaphysique (1966) ne constitue pas une comparaison explicite entre les deux philosophes, parce que Dilthey y fait figure de contrepoint dans l'interprétation par laquelle Löwith, comme souvent au cours de sa vie, règle ses comptes avec son maître. «Alors que Dilthey, écrit Löwith, avait constaté la fin de la métaphysique, en la délaissant pour l'expérience scientifique de la réalité, [...] dans la conception de Heidegger, la métaphysique n'atteint absolument pas sa fin, mais fonde seulement son empire sur l'étant, c'est-à-dire dans la " forme privée de vérité du réel »». Le tragique de l'existence historique réapparaît, étant donné que «la métaphysique est destin» en tant qu'elle abandonne, comme caractère fondamental de l'histoire occidentale européenne, les règnes de l'homme au tourbillon de l'étant sans que jamais la duplicité ni la différence entre l'être et l'étant ne puissent être reconnues, recherchées et véritablement comprises. À cause de la volonté de l'homme, qui veut s'appropriier tout objet, y compris elle-même, la terre deviendra désert en l'absence de Dieu comme ultime conséquence de la métaphysique déviée de la subjectivité. C'est seulement lorsque l'homme s'y attachera avec la pensée en repensant (Andenken) à l'être, à son pasteur et gardien, quand il entrera dans la dimension authentique du sacré, quand dans sa clairière l'être approchera de l'homme, qu'il pourra penser et dire ce qui se révèle dans le mot «Dieu». Heidegger tente de le faire en remontant dans le passé de la pensée: avant que la métaphysique ne pense Dieu en termes ontologiques, et avant la distinction entre théisme et athéisme. Et Löwith de conclure:

La tentative d'Heidegger de dépasser la métaphysique [traditionnelle] est la meilleure démonstration qu'une métaphysique qui fait abstraction de la physique a touché à sa fin [...]. La *physis* ayant en soi le principe de son propre mouvement fut découverte par les Grecs comme l'être originaire de tout ce qui existe par nature. [...] Conformément au procédé de la *Science Nouvelle* de Vico, les sciences historiques de l'esprit au XIXe siècle se sont émancipées de la *physis* et contre elle, et la philosophie se trouve depuis lors entre ces deux chaires, bien qu'en une seule Faculté, appelée philosophique [...]. Pour pouvoir se repenser elle-même dans le vrai et dans le juste, ce que Schelling exigeait déjà contre Hegel, elle devrait se refaire à l'antique, au plus antique encore, et à ce qui toujours perdure – *id quod*

³² K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, SS I, p. 37.

³³ Cfr. Alberto Caracciolo, *Karl Löwith*, Brescia 1997, p. 110.

substat – c'est-à-dire retourner à la *nature* de toute chose, puisque sans l'«histoire de la nature l'homme reste aussi pour lui-même une énigme insoluble»³⁴.

Je reprends pour conclure, le thème laissé en suspens de la différence entre penser la structure et vivre selon la structure, en citant les mots avec lesquels Dilthey a décrit ce qui est selon lui la vérité fondamentale de toutes les métaphysiques historiques. J'ai cité ci-dessus une partie de la phrase, je la cite maintenant en entier:

Quoiqu'il en soit, là où un homme rompt dans sa volonté la connexion de perception, plaisir, impulsion et jouissance, là où il ne se veut plus, là est le Métaphysique [...]. En effet la science métaphysique est un phénomène historiquement délimité, mais la conscience méta-physique est éternelle³⁵.

Comment un homme brise-il sa volonté, sinon dans l'abnégation de soi en faveur de sa communion de vie et de destin avec les autres? Cette disposition méta-éthique n'est pas sans critère de mesure: il est nécessaire que tous les éléments de la connexion structurelle dynamique de l'interhumain, même la plus petite des âmes vivantes qui en fait partie, continuent à être afin que la connexion produise ses effets bénéfiques pour chacun d'eux. Cette assertion est moins banale qu'il ne semble. Elle décrit l'un des deux pôles entre lesquels la vie personnelle doit osciller de façon continue, en les tenant fructueusement ensemble. L'autre pôle est celui de la réflexion objectivante. On retrouve la même duplicité chez Martin Buber – qui, même à un âge avancé, n'a cessé de rappeler qu'il avait eu Dilthey pour maître – dans le je de l'homme et dans son attitude dans la duplicité des paroles fondamentales: Je-Tu et Je-Il³⁶.

L'élément tragique propre à la structure de la vie humaine peut donc être considéré sous deux aspects: un aspect épistémique, que nous avons déjà noté, et qui intéresse la limitation historique et géographique des points de vue et des catégories cognitives, les transcendants non seulement au sens intellectualiste kantien, mais aussi au sens vitaliste diltheyien; et un aspect existentiel, inhérent à la radicale ambivalence, contingence et finitude de la vie individuelle³⁷. Une thérapie d'une efficacité partielle contre le premier aspect réside dans la méthode descriptive et dans la forme narrative des sciences de l'esprit. On combat le second aspect avec les méthodes herméneutiques de la compréhension des autres vies individuelles, celles qui nous sont contemporaines et celles qui, bien que passées, peuvent être reconnues comme actives dans notre présent.

³⁴ K. Löwith, *Dilthey und Heideggers Stellung zur Metaphysik* (1966), SS VIII, pp. 258-275 (274).

³⁵ W. Dilthey, *Einleitung*, op. cit., GS I, 385-386: «Jedoch wie dem sei, wo ein Mensch in seinem Willen den Zusammenhang von Wahrnehmung, Lust, Antrieb und Genuß durchbricht, wo er nicht sich mehr will: da ist das Meta-Physische [...]».

³⁶ Martin Buber, *Ich und Du*, in *Id., Werke, I: Schriften zur Philosophie*, München - Heidelberg 1962, p. 79.

³⁷ Cfr. Jos de Mul, *The Tragedy of Finitude*, op. cit., pp. 279-283; 371-376.

Dans l'entreprise de sa vie, qui visait à offrir une fondation scientifique aux sciences de l'esprit, Dilthey n'a jamais cessé de tenir présent le fait que quelle que soit la chose qui est assertée au sujet de l'homme, de la société, de l'histoire, de l'esprit, du monde et de Dieu, c'est toujours *un* homme qui l'asserte. Dans *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit* (1910), le concept de structure est défini comme suit:

Par unité de la vie psychique, j'entends les éléments du monde historico-social, et par structure psychique je désigne la connexion par laquelle, dans les unités de la vie psychique, les diverses opérations sont liées entre elles³⁸.

La structure formelle de la vie individuelle qui expérimente la vie et réagit aux résistances qu'elle y rencontre (représentations cognitives, motivations affectives, valeurs pressenties et buts pratiques à atteindre) se reflète donc aussi sur les opérateurs des sciences historico-sociales, et en particulier de la science historique, qui est pour Dilthey la plus compréhensive³⁹. Dans une telle situation se manifeste l'antithèse entre le point de vue individuel et le savoir scientifique, que Löwith et de nombreux autres critiques ont relevée et décrétée incurable. Pour Dilthey au contraire, elle se résout dans un cercle herméneutique productif.

Cette relation immédiate entre la vie et les sciences de l'esprit conduit, dans ces sciences, à une contradiction qui oppose les tendances de la vie et le but scientifique de ces disciplines. [...] Ce rapport immédiat, dans lequel sont entre eux la vie et les sciences de l'esprit, conduit dans de telles disciplines à une antithèse entre les tendances de la vie et leur fin scientifique [...]. Le principe de la solution de la contradiction existant dans ces sciences, je le trouve dans la compréhension du monde historique comme un ensemble interactif (*Wirkungszusammenhang*) qui trouve son centre en lui-même: chaque ensemble interactif particulier contenu en lui possède, à travers la position de valeurs et la réalisation de fins, son centre en lui-même, mais tous sont structurellement liés à un tout dans lequel, à partir de la signification des éléments, surgit le sens de l'ensemble du monde sociohistorique⁴⁰.

Le sens du discours de Dilthey sur les sciences de l'esprit, et sur l'ensemble interactif (*Wirkungszusammenhang*) comme étant leur objet premier, est qu'elles sont elles-mêmes des fonctions de la vie, utiles pour organiser la réalité selon des idées de vie bonne. Si leur prétention à l'universalité, qui est maintenue, a une *validité dialogique* dans le vécu de l'engagement social de qui les pratique, ouvert aux corrections, aux intégrations, aux comparaisons, alors la limitation du point de vue est précisément ce «demi-succès» contre l'impulsion totalisante et donc contre le tragique de la volonté de savoir. De la même façon, le soin que l'on prend, avec les ressources cognitives,

³⁸ W. Dilthey, GS VII, p. 131.

³⁹ Cfr. Hans-Ulrich Lessing, "Der Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen. Diltheys späte hermeneutische Grunlegung der Geisteswissenschaften", in Gudrun Kühne-Bertram u. Frithiof Rodi (Hrg), *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie*, Göttingen 2008, pp. 57-76 (59).

⁴⁰ W. Dilthey, *Der Aufbau...*, op. cit., GS VII, pp. 137-138; trad. fr. S. Mesure, *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, Paris 1988, p. 92.

sympathiques et instrumentales qui nous sont disponibles, de l'individu souffrant dont, selon la parabole évangélique (*Luc 25-37*), nous sommes les prochains, est «*halber Erfolg*» face à l'énigme de la mort pour celui qui cherche une réponse réelle et praticable aux questions sur le sens de la vie. L'analogie n'est pas hasardeuse, parce que le remède au sentiment tragique qui découle des souffrances de la vie consiste dans cette même *attitude de communauté humaine* qui peut même rendre fructueuse la limitation de la volonté de savoir.