

L'éthique philosophique ou la prise conscience du "processus éthique" chez Schleiermacher

Autor(en): **Berner, Christian**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **61 (2011)**

Heft 2: **Relire l'éthique de Schleiermacher**

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381827>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

L'ÉTHIQUE PHILOSOPHIQUE OU LA PRISE DE CONSCIENCE DU «PROCESSUS ÉTHIQUE» CHEZ SCHLEIERMACHER¹

CHRISTIAN BERNER

Résumé

Cet article présente dans ses grandes lignes l'éthique de Schleiermacher. Elle est à la fois le processus œuvrant à unir nature et raison et la description réfléchie de cette union progressive. L'homme, en lequel nature et raison s'articulent, en est le centre actif. C'est par lui que les biens, qui sont les formes de culture et de communauté, se réalisent dans l'histoire pour composer le bien suprême. L'analyse de ce dernier est complétée par celle de la vertu, la force qui anime l'action éthique, et des devoirs qui disent comment s'orienter. L'éthique apparaît alors comme une théorie générale de la culture et de l'histoire humaine qui montre ce qu'est une humanité rationnellement organisée. En cela Schleiermacher fait figure de précurseur des sciences de l'homme et de la société.

Ce texte² veut présenter la structure d'ensemble de l'éthique philosophique de Schleiermacher (1768-1834)³ à partir de la place spécifique qu'elle

¹ *Note de la rédaction*: Les trois études qui suivent sont des versions remaniées d'exposés présentés le 5 novembre 2010 à l'Institut romand de systématique et d'éthique (IRSE), Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève, dans le cadre d'une journée du Programme doctoral en théologie des Facultés de théologie de Fribourg, Genève, Lausanne et Neuchâtel (Conférence Universitaire de Suisse Occidentale, CUSO), consacrée à l'éthique de Schleiermacher. Le texte de D. Korsch a été traduit par D. Müller.

² Ce travail s'appuie sur un travail plus ancien, plus particulièrement centré sur la doctrine de la vertu : «La force de la vertu, entre le bien et le devoir. À propos de l'éthique de Schleiermacher», publié en 2007 dans : D. MÜLLER, M. SHERWIN, N. MAILLARD, C. S. TITUS (éds), *Sujet moral et communauté*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2007, p. 153-176, dont il reprend certains éléments.

³ Mode de citation des œuvres de Schleiermacher : *R* : *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés*, trad. I. J. Rouge, Paris, Aubier, 1944 (la pagination indiquée suit celle de l'édition originale de 1799, qui figure dans les traductions disponibles) ; *BE* : *Éthique. Le «brouillon sur l'éthique» de 1805-1806*, présentation, traduction de l'allemand et notes par Ch. Berner, Paris, Cerf, 2003 ; *E* : *Ethik (1812/13)*, éd. par H.-J. BIRKNER, Hamburg, Meiner, 1981 ; *KGA I/11* : *Kritische Gesamtausgabe*, t. I/11 : *Akademievorträge*, éd. par M. RÖSSLER, avec la collaboration de L. EMERSLEBEN, Berlin/New York, De Gruyter, 2002 ; *W* : *Werke*, éd. par O. BRAUN et J. BAUER, tomes I-IV, Leipzig, Felix Meiner, 1910-1913.

occupe dans son système, dont il faut commencer par énoncer les présupposés initiaux, qui sont par ailleurs généralement acceptés par ceux que l'on a pris coutume d'appeler les premiers romantiques allemands. Schleiermacher pense ainsi que l'absolu se décline en raison et nature et se donne à nous sous cette double forme. Cet absolu est à penser comme l'infini par opposition au fini. Et en éthique, il faut commencer «au milieu»: l'homme est dans le monde, la raison est dans la nature et l'éthique ne se comprend que dans le cadre de cette finitude. Enfin, dans sa visée la raison est appelée à dominer la nature par l'homme, en qui la raison s'individualise de manière privilégiée. Si jamais, pour nous autres hommes, ni la raison ni la nature ne s'effacent totalement, on peut dire cependant que l'éthique est affaire d'«humanisation». C'est par le truchement de l'homme en effet que s'accomplit le devenir de la raison⁴ ou l'accomplissement de la «culture», c'est-à-dire une réalisation ou effectuation (*Verwirklichung*) de la raison dans la nature, son inscription dans cette dernière. Cette question de l'effectuation de la raison, qui anime l'idéalisme allemand des premiers successeurs de Kant aux jeunes hégéliens, version diachronique de la question de l'unité de la nature et de la raison qui est à son fondement, est un problème traditionnel de la philosophie post-kantienne dont on peut mesurer la diversité en étudiant les divers efforts de synthèse suscités par la troisième antinomie de la *Critique de la raison pure*, efforts pour surmonter la scission entre nature et liberté, c'est-à-dire entre nature et raison. Schleiermacher avait donné une expression spécifique à ce désir de synthèse dans l'élan religieux thématique dans les *Discours sur la religion*, pendant religieux de la solution esthétique que lui avait donnée Schelling dans son *Système de l'idéalisme transcendantal*. Concernant l'«effectuation» proprement dite, Schleiermacher l'appelle le «processus éthique» (*ethischer Prozess*), qui «n'est pas achevé tant que la nature entière n'a pas été appropriée organiquement ou symboliquement au moyen de la raison humaine»⁵. L'homme devient ainsi le lieu de l'accomplissement de l'éthique, la raison étant posée comme «entendement et volonté» dans les «individus humains»⁶. L'éthique comme discipline sera alors, suivant Schleiermacher, la réflexion sur le processus éthique. Cette discipline est, dans toutes ses versions, présentée par Schleiermacher en quatre parties : 1) *Introduction générale*; 2) *Doctrine des biens*; 3) *Doctrine de la vertu*; 4) *Doctrine des devoirs*.

L'introduction à l'éthique

L'introduction définit l'éthique comme étant la science de l'histoire de la manifestation de l'esprit, de l'apparition de l'esprit qui est simultanément

⁴ *KGA* I/11, 549.

⁵ *E*, 15, § 78.

⁶ *E*, 14, § 76.

son inscription dans la nature. Elle en est à la fois la description et, comme prise de conscience, contribue à sa réalisation. Pour comprendre cette vie de la raison, terme que Schleiermacher préfère à celui d'esprit, et son action sur la nature⁷, il faut partir de la définition générale que Schleiermacher donne de la *vie*. Comprendre l'éthique à partir de la *vie* montre qu'elle est pour lui une discipline concrète, inscrite dans l'individu à partir de sa situation au milieu du monde. Mais en même temps, cela appelle une approche spécifique, car d'après Schleiermacher la *vie* ne se comprend pas immédiatement à partir d'elle-même: elle a besoin d'une mise en forme, d'une configuration qui passe par des oppositions qui seules la rendent intelligible. C'est là une autre manière de dire, avec Dilthey, que «la *vie* s'interprète elle-même», au sens où elle s'explicite et s'expose elle-même et ne peut devenir compréhensible ou intelligible qu'au moyen de cette objectivation. L'éthique sera alors structurée par ce mouvement dont on peut trouver la trace dès les premiers écrits de Schleiermacher. Sans doute sous l'influence de Schelling, les *Discours sur la religion* (1799) décrivent déjà la *vie* à partir d'un jeu de forces opposées :

Toute *vie* n'est que le résultat d'une constante assimilation [*Aneignen*] et élimination [*Abstossen*]; toute chose ne doit son existence déterminée qu'à sa façon particulière d'unir et de maintenir les deux forces originelles de la nature, l'attraction [*Ansichziehen*] avide et la vive et vivante expansion [*Selbstverbreiten*].⁸

Ce jeu de forces régit tant la nature que le monde de l'esprit. Développée en ses diverses dimensions dans toute l'œuvre de Schleiermacher, notamment à travers la relation entre la réceptivité et la spontanéité, cette loi de l'opposition est non seulement essentielle à la théorie de la connaissance ou aux catégories centrales en matière religieuse, où dépendance et liberté s'articulent comme «se poser soi-même» [*Sich-selbst-setzen*] et «ne s'être pas soi-même posé ainsi» [*Sich-selbst-nicht-so-gesetzt-haben*]⁹, elle permet encore de penser l'individu et la communauté et de manière plus générale, l'opposition entre le particulier et l'universel, que Schleiermacher appelle souvent l'«individuel» et l'«identique». Cette même loi d'opposition sous-tend également l'éthique: l'éthique décrit le double mouvement réciproque entre l'esprit réceptif et l'esprit spontané, entre la nature *connue* par la raison et la nature *transformée* par la raison, mouvement orienté vers une compénétration réciproque. L'éthique est alors, c'est là sa définition la plus générale, la «science spéculative de l'action de la raison sur la nature». Comme *science* de cette action, elle n'est pas directement l'*action* que Schleiermacher appelle le «processus éthique» ou l'«éthiciation» (*das Ethisieren*), bien qu'elle en soit indirectement une partie, puisque

⁷ E, 7, § 16.

⁸ R, 6.

⁹ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 7. Aufl., auf Grund der zweiten Auflage und kritischer Prüfung des Textes neu hg. u. mit Einleitung, Erläuterungen u. Register versehen v. Martin REDEKER, 2 vol., Berlin, De Gruyter, 1960, t. 1, p. 24.

le savoir lui-même participe du développement de la raison dans la nature et que l'éthique comme science, de ce fait même, participe au mouvement de réalisation de l'éthique. Ce qui complique toujours la présentation de l'éthique qui se comprend comme telle à deux niveaux.

Cette définition s'entend dans le cadre de l'opposition présentée ci-dessus : c'est parce que nature et raison ne coïncident pas parfaitement que l'on peut et que l'on doit travailler à leur «uniformation» (*Ineinsbildung*), pour reprendre un terme schellinguien. La construction de cette unité est l'enjeu de l'éthique. À un niveau conceptuel plus réflexif, qui est celui de la «dialectique» qui donne les conditions de possibilité de la science, dont l'éthique et la physique sont les deux versants, on peut renvoyer aux catégories les plus générales qui opposent l'être et la pensée. Quel que soit le pôle dont on part, la finalité est toujours la synthèse, que ce soit en physique, où l'on part de la nature, ou en éthique, où l'on part de l'esprit. Les éléments sont les mêmes, ce sont les perspectives de détermination qui changent. Et dans la situation intermédiaire de l'homme fini, il y a toujours déjà, tant dans la nature que dans la raison, un mélange d'être et de pensée.

Or il existe plusieurs façons d'établir une telle synthèse comme le montre l'économie du système de la science qui présente l'éthique comme l'une des deux parties de la philosophie, dont le pendant est la physique. Dans la perspective éthique, la synthèse entre nature et raison ne se fait pas, comme en religion ou en esthétique, dans l'intuition ou contemplation de l'univers ou dans le sentiment du transcendant comme dépendance absolue. Elle s'opère par le «processus éthique» qui est déploiement de la synthèse effective. Celle-ci, alors dite «morale», était mentionnée dès les *Discours sur la religion* comme étant celle qui tente de «perfectionner» et d'«achever» l'univers¹⁰ en cherchant à inscrire la raison dans la nature ou à la «rationaliser». Le projet d'achèvement de l'univers par l'action se comprend en écho à la formule de Novalis qui, dans *Pollens*, écrivait : «Nous avons une mission. Nous sommes appelés à la formation de la terre»¹¹. C'est à cette formule que Schleiermacher se réfère directement dans ses leçons sur l'éthique : «Quelqu'un dit magnifiquement que nous avons la formation de la terre pour mission»¹². L'éthique est alors historique en s'attachant au «devenir-raison» de la nature et voit son programme dans la raison cherchant, comme dit Schleiermacher, à donner une âme à la nature (*beseelend*)¹³. Elle est mise en forme ou configuration du monde et formation des communautés qui le régissent, qu'elles soient familiales,

¹⁰ R, 50.

¹¹ *Novalis Schriften*, Bd. 2, éd. par H.-J. MÄHL, *Das philosophisch-theoretische Werk*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, p. 241 [32].

¹² BE, 56 note 2, *Nachschrift Boeckh* [97v]. «Zur Bildung der Erde sind wir berufen»: «nous avons pour vocation la culture de la terre», pourrait-on traduire également.

¹³ Cf. E. HERMS, «Beseelung der Natur durch die Vernunft. Eine Untersuchung der Einleitung zu Schleiermachers Ethikvorlesung von 1805/06», *Archivio di Filosofia*, 1984, n° 1-3, p. 49-102.

juridiques, religieuses etc., et décrit la réalisation progressive et effective de la synthèse entre raison et nature.

Certes, l'idée de domination de la nature n'est pas nouvelle et fait écho à des textes bibliques et philosophiques anciens¹⁴ et il n'est pas étonnant que l'éthique conçue comme développement de la culture rejoigne plus généralement le thème classique de la *Bildung* dans le cadre de l'idéalisme allemand. Cette perspective est celle de Schleiermacher lorsqu'il déclare l'éthique «science historique», c'est-à-dire *descriptive* du processus par lequel s'opère la synthèse culturelle et sociale de la nature et de la raison. Même s'il faut rappeler que l'éthique n'est pas simplement *descriptive* dans la mesure où elle engendre des *techniques* qui ont pour finalité déclarée d'œuvrer à l'«éthiciation», comme le sont l'herméneutique, la doctrine de l'État ou la pédagogie.

Selon Schleiermacher, la finitude de l'homme fait que le progrès éthique est infini, que la différence initiale ne saurait être effectivement résorbée que dans un horizon infini, que la synthèse reste moralement exigée sans être par là-même effectivement réalisée, même si c'est sa réalisation matérielle effective qui nous intéresse. Il n'en demeure pas moins que la visée n'a de sens qu'en acceptant ses conditions de possibilité : pour pouvoir unir *raison* et *nature*, encore faut-il qu'elles ne soient pas radicalement hétérogènes, c'est-à-dire qu'elles doivent toujours déjà être dans une union qu'on peut certes penser minimale, mais jamais totalement absente. L'approche est en ce sens tout à fait transcendante dans la mesure où Schleiermacher recherche les conditions de possibilité de l'union de la raison et de la nature et que d'autre part il pose cette union en idéal régulateur de l'éthique. C'est en ce sens que Schleiermacher écrit qu'«il y a une unité de la raison et de la nature qui n'est jamais exprimée dans l'éthique, mais toujours présupposée»¹⁵. Toute nature est de toute éternité habitée par la raison et vice-versa :

Tout savoir éthique est donc l'expression du devenir-nature de la raison *toujours déjà commencé*, mais jamais achevé.¹⁶

Par le truchement de l'éthique, le monde s'ordonne et devient un monde de sens, c'est-à-dire à proprement parler un monde.

La nécessité de rendre compte de l'établissement de l'unité de la raison et de la nature détermine le *style* historique de l'éthique qui est narration d'un développement, de l'évolution de cette unité qui est en même temps description

¹⁴ Schleiermacher en fait directement mention dans ses leçons: «L'ancien mythe dit déjà que l'homme, créé à l'image de Dieu, doit *dominer la terre*. Mais à bien y regarder, dominer ne signifie rien d'autre que transformer tout en son organe: c'est pourquoi l'esclave n'est pour Aristote rien d'autre qu'un organe vivant ou un outil. En même temps que la domination de l'homme sur le monde est donné son usage, et toute la tâche de la moralité est résolue du côté de la *connaissance*.» (*Nachschrift Boeckh* [97v], BE, 56) Les références sont: *Genèse 1*, 26 s.; ARISTOTE, *Politique*, liv. I, chap. 2, 1253 b-27 sq.

¹⁵ E, 210, § 82.

¹⁶ *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

du devenir du bien. L'éthique du coup ne dit pas ce qui doit être par opposition à ce qui est, elle décrit comment ce qui doit être est, c'est-à-dire devient. Elle est la *science spéculative de l'action de la raison sur la nature* et se réalise *empiriquement* dans l'histoire, comme devenir-nature de la raison, de même que la physique à l'inverse est le devenir-raison de la nature, la nature résorbée dans la raison qui la comprend, c'est-à-dire la formation d'une nature raisonnable.

Ce double mouvement est complété par le fait que la raison est pensée comme l'universel, qui doit imprégner toute chose singulière, toute individualité. C'est que la raison n'est dans le monde qu'infiniment diffractée dans les individus qui y «participent» :

[...] la raison n'est donnée que répartie dans les personnalités, et elle est donc absolument en commun pour la somme des personnalités, pour la communauté. Ce que la raison forme comme âme de l'individu doit aussi avoir le caractère de la particularité et être achevé pour lui. La tâche d'imprégner à chacun le caractère opposé signifie donc : ce qui est absolument commun doit redevenir individuel ; l'individuel doit à nouveau entrer en communauté.¹⁷

La raison dans la nature est disséminée dans les individus qui doivent se réunir pour la rendre effective. Cette raison commune se réalisera d'ailleurs principalement par la communication, préfigurant ce qui sera appelé la «raison communicationnelle»¹⁸. L'union de la raison et de la nature ne vise donc pas seulement à la domination de la nature par la technique, qui inscrit la raison en cette dernière, mais à sa présence au sein même de la formation des communautés qui réalisent par là leur humanité. C'est en ce sens que Schleiermacher écrit :

Domination de l'homme sur la terre [...]. Cette domination exige une intellection parfaite de la nature ; elle n'est possible que dans la *communauté absolue* ; chacun ne peut y contribuer au maximum que par sa particularité.¹⁹

Si «dominer» signifie «transformer tout en son organe»²⁰, en son instrument, et que pour cela la connaissance est requise, que la connaissance ne se développe, comme le montre la dialectique²¹, que dans la communauté des savoirs individuels et partiels, c'est que la communauté dans laquelle elle s'établit est la condition de possibilité de la réalisation éthique, «sans commu-

¹⁷ BE, 55.

¹⁸ Schleiermacher a pu ainsi être appréhendé dans son rapport à Karl-Otto Apel. C'est le cas de la thèse de U. KLIEBISCH, *Transzendentalphilosophie als Kommunikationstheorie*, Bochum, Studienverlag Dr. N. Brockmeyer, 1981. Mais ce dernier néglige, à tort, l'éthique en se concentrant presque exclusivement sur la première partie de la *Dialectique* de Schleiermacher.

¹⁹ BE, 56.

²⁰ BE, 56 n.

²¹ F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Dialectique*, tr. et intr. par Ch. Berner et D. Thouard, Paris, Cerf, 1997 ; cf. en particulier p. 96 sq.

nauté la raison ne saurait s'élever, dans l'individu, jusqu'à l'identité»²². On voit mieux alors quel est l'objet de l'éthique pour Schleiermacher et quelle peut être son allure générale.

À cette approche systématique de l'éthique de Schleiermacher il faut associer une lecture historique, qui est l'une des perspectives selon lesquelles Schleiermacher aborde l'éthique²³ : sa pensée est restée célèbre comme tentative de réunir les éthiques anciennes, l'éthique du *bien* (Platon), celle de la *vertu* (les Stoïciens) et l'éthique du *devoir* de Kant. Le premier ouvrage éthique publié par Schleiermacher était une *Critique des éthiques antérieures* (1803), qui ne développait pas une éthique positive disant ce qu'il en est du bien, mais où l'on pouvait déjà repérer les grands traits de ce qui suivra. C'est que, du point de vue éthique, le développement historique de l'éthique a évidemment par lui-même une logique, puisqu'elle n'est autre que le devenir raison de la nature. Ce qui ne signifie pas que, d'un point de vue chronologique, ce développement soit uniforme. La tâche de Schleiermacher consiste, dans cette perspective historique, à faire voir l'unilatéralité de chacune de ces approches pour construire un tout systématique qui accorde la priorité au Bien qui est «la présentation objective de l'élément éthique [*des Ethischen*]»²⁴. Relativement à la structure de l'éthique, l'agencement en *bien suprême*, *vertu*, *devoirs* est la reprise du mouvement historique de l'éthique : «Chez les Anciens, bien suprême et vertu ; chez les Modernes, vertu et devoir». Schleiermacher montrera que leur complémentarité est fondée sur une nécessité de contenu. Aussi cette opposition n'est-elle que relative :

Historiquement ces formes ont toujours été ensemble de manière inconsciente, toutefois de sorte que dans l'Antiquité l'idée du bien dominait le plus alors que le

²² *BE*, 57.

²³ Nous faisons abstraction ici des problèmes systématiques difficiles qui ont donné lieu à des thèses réévaluant la systématité de la philosophie de Schleiermacher. Ainsi E. HERMS («Die Ethik des Wissens beim späten Schleiermacher», *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 73, 1976, p. 471-552) a cru pouvoir montrer que la dialectique, dans la mesure où elle est aussi technique de l'établissement du savoir, est subordonnée à l'éthique qui pourtant, comme en témoigne l'introduction, en est déduite. De même, si l'impératif de l'éthique est que, comme il est dit dans le *Brouillon*, «la raison doit être âme», alors la doctrine de l'âme, à savoir la psychologie, doit être la science première, affirme également E. HERMS («Die Bedeutung der 'Psychologie' für die Konzeption des Wissenschaftssystems beim späten Schleiermacher», in : G. MECKENSTOCK, J. RINGLEBEN (éds), *Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums*, Berlin/New York, De Gruyter, 1991, p. 368-401). Ces théories sont à notre sens erronées. Il faut en effet tenir compte du fait que chez Schleiermacher une seule et même discipline peut avoir plusieurs fonctions. Ainsi par exemple l'herméneutique, comme art de comprendre, est une technique qui permet la compréhension. En établissant le sens, elle rend néanmoins également possible la dialectique comme art du dialogue conflictuel, et est donc à son fondement, tout en jouant un rôle éthique dans la mesure où elle rend possible l'échange qui est formation de communauté dans le développement de l'esprit.

²⁴ *E*, 16, § 83.

devoir s'effaçait davantage, et qu'à présent l'idée du bien a presque entièrement disparu et que le concept de devoir domine même le concept de vertu.²⁵

Ces formes ont «toujours été ensemble de manière inconsciente»: la formule est caractéristique et montre que l'éthique de Schleiermacher porte à la conscience le développement même de l'éthique en participant de ce fait à l'effectuation du bien.

Dans une caractérisation générale, la «doctrine des biens» analyse les *produits* éthiques qui résultent de l'action de la raison sur la nature, la «doctrine de la vertu» s'attache à la *force* qui est au fondement de toute action éthique, alors que la «doctrine des devoirs» énonce les *formules* du devoir qui permettent à l'action éthique de *s'orienter*. Ces trois parties sont complémentaires, comme l'écrira Schleiermacher, même si l'essentiel se trouve dans la théorie des biens qui manifeste le mieux l'action de la raison sur la nature :

Lorsque tous les biens sont donnés, toutes les vertus et tous les devoirs doivent également être posés ; lorsque toutes les vertus [sont données], alors tous les biens et tous les devoirs [doivent l'être aussi] ; lorsque tous les devoirs [sont donnés], alors toutes les vertus et tous les biens [doivent l'être aussi].²⁶

La distinction entre ces parties n'en demeure pas moins nécessaire, car «doctrine du bien», «doctrine de la vertu» et «doctrine des devoirs» répondent à des intérêts différents : si la doctrine du bien est une présentation objective de l'éthique, les autres présentations prennent en compte le sujet et opposent les vertus aux inclinations. Pour ce qui est de la doctrine des devoirs, elle «se fonde sur le besoin [...] de pouvoir s'orienter complètement à chaque instant»²⁷ contre les conceptions erronées. Elle répond à la question «Que faire ?» Si l'intérêt de la doctrine de la vertu est «technique» et montre comment participer au processus éthique, la doctrine des devoirs est d'intérêt «critique», permettant de distinguer ce qui est éthique et ce qui ne l'est pas. C'est donc l'unité de l'éthique dans ses diverses parties qui est caractéristique de la structure de l'éthique de Schleiermacher. Cela étant, il s'agit ensuite de remplir cette structure éthique, de lui donner une objectivité, c'est-à-dire de voir comment et par la réalisation de quels biens l'action éthique se concrétise en donnant naissance à tel ou tel autre type de communauté. La plus grande partie de l'éthique de Schleiermacher y est consacrée, en analysant non seulement le bien suprême, mais en établissant les différents biens culturels, c'est-à-dire les biens objectifs dans la mesure où ils sont des objectivations de la raison. C'est là sans doute que la proximité avec la théorie hégélienne de l'esprit objectif est la plus patente²⁸. Qu'il nous suffise de rappeler la définition hégélienne de

²⁵ *E*, 16, § 86. Cf. *E*, 223, § 121.

²⁶ *E*, 221, § 117.

²⁷ *E*, 17.

²⁸ Cf. G. SCHOLTZ, «Ethik als Theorie der modernen Kultur. Mit vergleichendem Blick auf Hegel», dans: *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1995, p. 35-64.

l'histoire de l'esprit en nous souvenant que Schleiermacher lui-même définit l'éthique comme «science de l'esprit» ou comme «science des principes de l'histoire»²⁹ :

L'histoire de l'esprit est son acte, car l'esprit n'est que ce qu'il fait et son acte consiste à faire qu'il devienne lui-même, et ici en tant qu'esprit, l'objet de sa conscience, donc à s'appréhender lui-même en s'explicitant pour lui-même.³⁰

L'*esprit objectif*, qui est l'objet de la *Philosophie du droit*, correspond chez Hegel au deuxième moment du «développement de l'esprit», à savoir à l'esprit «dans la forme de la *réalité* comme d'un *monde* à produire et produit par lui, dans lequel la liberté est en tant que nécessité présente [...]»³¹ Dilthey avait relevé cette parenté entre Hegel et Schleiermacher :

La culture est tout d'abord un enchevêtrement d'ensembles finalisés. Chacun d'eux, comme la langue, le droit, le mythe et la religiosité, la poésie, la philosophie, possède une législation interne qui conditionne sa structure, laquelle détermine son évolution. C'est alors que fut comprise la teneur historique de ces ensembles. L'œuvre de Hegel et de Schleiermacher consista à pénétrer leur systématité abstraite en prenant conscience de leur historicité.³²

La compénétration de la raison et de la nature donne la structure spécifique de l'*éthique* de Schleiermacher, chacune de ses parties étant plus particulièrement attachée à une manière d'envisager ce rapport entre raison et nature : la «doctrine des biens» dit l'unité de la raison et de la nature, c'est-à-dire leur présence réciproque dans les *produits* de la réalisation éthique ; «doctrine de la vertu» et «doctrine des devoirs» s'attachent, dans le cadre de cette union, à l'opposition entre l'universel et le particulier : la vertu concerne la *force* productrice, le devoir ce qui est en train d'être produit, c'est-à-dire l'*activité* elle-même³³. Ce qui fait dire à Schleiermacher que le bien se rapporte à la vertu comme la ligne à sa fonction³⁴. Mais chaque partie présente l'éthique en entier, même si à chaque fois suivant une perspective spécifique. Commençons alors par la doctrine des biens.

²⁹ F. SCHLEIERMACHER, *Le statut de la théologie. Bref exposé*, trad. B. Kaempf et P. Bühler, Paris, Cerf, 1994, § 35, p. 32.

³⁰ G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 343, trad. fr. J.-F. Kervégan, Paris, P. U. F., 2003, § 343, p. 432 (traduction modifiée).

³¹ G. W. F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé (1830)*, «Troisième partie. La philosophie de l'esprit», § 385 (trad. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 180).

³² W. DILTHEY, «Discours du soixante-dixième anniversaire» (1903), dans : *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, trad. S. Mesure, Paris, Cerf, 1992, p. 33.

³³ *E*, 222, § 118.

³⁴ *BE*, 47.

La doctrine des biens

La doctrine des biens est la plus importante dans la perspective de Schleiermacher, et il la présente toujours en premier. Elle se définit comme la présentation *objective* de l'éthique qui s'accomplit dans l'unité du bien suprême:

Tout ce qui est éthiquement devenu est un bien et la totalité de ceux-ci sont unis, donc le bien suprême. La présentation objective de l'élément éthique est donc la présentation de l'idée du bien suprême.³⁵

On comprend en effet que, pris dans l'action de la raison sur la nature, il faut partir des actions de cette raison qui se sont objectivées dans les produits éthiques. Les productions de cette action sont des «biens» et leur réunion constitue le «bien suprême». «Suprême» est alors à prendre simplement comme synonyme de «totalité»³⁶, d'unité organique des biens. La doctrine des biens construit donc le bien suprême qui intègre tous les biens particuliers produits dans le temps de l'histoire et l'espace du monde par l'action humaine et l'agir de la raison en vue de leur unité³⁷. Le bien serait existant si raison et nature accédaient à l'union³⁸ dans une paix perpétuelle. Or puisqu'il faut, pour parvenir à la «paix perpétuelle» qui signifie la «fin de la lutte contre la nature» et donc une «domination de la nature», l'accord et l'harmonie des différentes communautés³⁹, le Bien ne se réalisera que dans l'humanité.

Suivant cette définition, la «doctrine du bien» intégral est structurée par l'action de la raison sur la nature et résulte de la manière dont la raison agit sur la nature⁴⁰. Or deux types d'action sont pensables dans l'intervention de l'homme sur lui-même et sur la nature extérieure à partir de ce que Schleiermacher appelle des «fonctions», à savoir la fonction *organisatrice* et la fonction *symbolisatrice*: 1) soit l'homme intègre le réel à sa raison, c'est-à-dire qu'il configure le réel pour l'absorber dans la raison, ce que Schleiermacher appelle la fonction «connaissante», qui est dite ailleurs «symbolisatrice» parce que le symbole permet de reconnaître l'autre dans l'un, la raison dans la nature, ou «désignatrice» dans la mesure où la nature est transformée en «symbole» ou «signe» de la raison qui permet de lire ou reconnaître la présence de la raison dans la nature à travers les lois de la nature, par exemple, ou les symboles perçus dans la nature. Ce qui fait dire à Schleiermacher que la raison s'unit aux choses; 2) soit inversement, l'homme donne une matière au rationnel au sens large en l'inscrivant dans la réalité, et c'est la *fonction organisatrice*

³⁵ E, 16, § 83.

³⁶ BE, 50.

³⁷ E, 219, § 110.

³⁸ E, 220, § 113.

³⁹ KGA I/11, 677.

⁴⁰ E, 209, § 80 et 231, § 1.

qui transforme la nature, par laquelle il unit, c'est-à-dire adapte les choses à lui-même. Pour «dominer la nature», la raison en fait son instrument, ce que Schleiermacher appelle, se conformant à l'étymologie et ayant Aristote à l'esprit, «organiser», c'est-à-dire transformer en «organe». Telles sont les deux voies suivant lesquelles la raison peut agir sur la nature, étant entendu que toute activité organisatrice est aussi symbolisatrice, puisque la raison en transformant la nature en son organe s'y reconnaît, de même que tout signe instrumentalise à l'inverse la nature. Certes, dans ce mélange, la raison doit être reconnaissable. C'est pourquoi le privilège est malgré tout donné à la symbolisation : la nature est un être-symbolisé pour la raison et l'action de la raison consiste à symboliser⁴¹.

Ces deux formes d'action de la raison sur la nature dépendent du fait que la raison ne peut opérer qu'à travers les individus constitués en communautés, cet agir étant donc marqué davantage soit par l'individualité, soit par la communauté. Et comme souvent chez Schleiermacher, la réunion de deux dichotomies engendre une quadruplicité, ici des actions éthiques qui produisent des biens concrétisés dans les communautés qui leur correspondent. Le processus éthique sera donc achevé lorsque non seulement la raison sera devenue naturelle et que la nature sera devenue éthique, mais encore lorsque individuel et universel seront compensés⁴². C'est ainsi que se constitue l'élément éthique dans son *objectivité*. C'est pourquoi la morale n'a pas à considérer l'individu hors de la communauté où se réalise la raison dans son universalité : le sujet moral a une tendance à la communauté hors de laquelle tout n'est qu'égoïsme, l'égoïsme et l'isolement individuel étant une forme du mal, qui peut exister à titre provisoire tant dans l'individu que dans l'État «qui ne veut pas entrer en communauté» ou l'Église intolérante «qui ne veut pas en reconnaître d'autres»⁴³; n'est bonne en effet que la tendance à la communauté, à une communauté toujours plus parfaite, plus étendue et englobante dont l'une des réalisations achevées est la culture. C'est en cela que l'activité de la raison consiste non seulement à dépasser sa propre personnalité individuelle, mais encore à se rapporter à la «totalité de toutes les personnalités, et plus précisément à la raison qui les habite», la totalité des raisons personnelles constituant la raison en soi⁴⁴. D'où le principe éthique fondamental : «Qui pose la moralité, pose un élan qui pousse à rechercher et à reconnaître autrui. Cet élan est, sous un certain angle, l'essence intime de la moralité.»⁴⁵

En résumé : la doctrine des biens nous montre *tout* ce qui est devenu de manière éthique dans un cadre systématique qui exprime entièrement l'unité de la nature et de la raison. La théorie du *bien* suprême contient donc à elle seule

⁴¹ E, 233, § 3.

⁴² KGA I/11, 552.

⁴³ BE 70.

⁴⁴ BE, 79.

⁴⁵ BE, 79 sq.

l'authentique système de l'éthique et ce n'est qu'à partir d'elle que sont déterminés, pour l'individu qui participe à ce processus, ce que doivent être *vertu* et *devoir*. Les deux autres parties de l'éthique sont le complément de la première : elles nous montrent comment les biens deviennent effectivement, par la force de la vertu d'une part et au moyen des limites imposées à l'action effective par le devoir d'autre part⁴⁶. En rendant compte de la genèse de l'action, la doctrine de la vertu sera dite polémique parce qu'elle s'oppose à la théorie qui dit que l'action n'est pas le résultat de la raison de la personnalité, mais des inclinations⁴⁷.

La doctrine de la vertu

Si l'éthique consiste à animer la nature par la raison, la doctrine de la vertu, second moment, présente cette action à partir de l'essence de l'individu et de la présence en lui de la raison :

[L]'homme nous est donné comme un être naturel par la philosophie de la nature, et ce qui existe en lui est élevé à une puissance supérieure par l'idée qui l'habite, à savoir la conviction (*Gesinnung*).⁴⁸

Autrement dit, si la doctrine des biens présente la totalité des formes éthiques, le «macrocosme éthique», la doctrine de la vertu présente le «microcosme éthique»⁴⁹, car de même qu'il n'y a pas de manifestation sans force, il n'y a pas de «bien» sans qu'y soit mêlée quelque «vertu»⁵⁰. La vertu «source de la vie morale»⁵¹ signifie que le monde moral a son *origine* dans l'être individuel, parce que le principe qui rend *effectif* le bien n'est autre que l'individu. En effet, pour que la moralité soit considérée dans le bien comme l'action commune des individus, il faut qu'elle habite l'individu lui-même⁵². Le bien suprême ne peut pas devenir réalité s'il ne passe par l'action des individus singuliers, les produits de l'esprit n'étant rien d'autre que ce qui «a été organiquement formé par l'action morale des individus»⁵³. Autrement dit, le devenir effectif du bien suprême, par lequel la raison domine la nature, a pour condition de possibilité l'action morale des individus ; et pour être morale, l'action doit être *vertueuse*, c'est-à-dire présuppose la perfection de la *vertu*. C'est en cela que l'individualité est «posée» dans la vertu⁵⁴. En elle une idée est posée comme

⁴⁶ *E*, 16, § 85.

⁴⁷ *E*, 16, § 91.

⁴⁸ *BE*, 123.

⁴⁹ *E*, 17, § 100 ; cf. *BE*, 47.

⁵⁰ *E*, 221, § 117.

⁵¹ *KGA I/11*, 321.

⁵² *BE*, 188.

⁵³ *W II*, 35.

⁵⁴ *W II*, 39.

âme, qui est l'idée comme principe de la vie⁵⁵. Il faut donc poser ensemble la raison et la raison qui donne une âme⁵⁶, ce qui dans la conviction se décline comme *sagesse* et *amour*, que Schleiermacher précise comme *raison en soi* et *raison qui sort de soi*. La vertu ne désigne donc pas des actions éthiques, dites alors «vertueuses», mais contribue à les produire. C'est pourquoi elle est dite «force»⁵⁷. Et Schleiermacher d'écrire que la vertu est «la puissante vie de la raison dans l'individu»⁵⁸.

La vertu est donc détermination de la volonté. Nécessairement active, la bonne volonté ne se résume pas à la pureté de la conviction, à la conviction de la belle âme qui est pure bonne volonté :

La vertu n'est [...] pas une qualité au repos, comme on le pense souvent, mais uniquement en activité. La terminologie aristotélico-scholastique n'a pas aussi clairement compris la qualité en ce sens que les philosophes ultérieurs. Car on peut aussi penser des qualités vivantes. Lorsque Kant dit qu'il n'y a rien de meilleur dans le monde que la *bonne volonté*, il n'a raison que dans la mesure où cette bonne volonté est immédiatement active comme idée. Car lorsqu'on prend la bonne volonté en son sens ordinaire, comme étant une résolution à laquelle l'action ne correspond pas, alors c'est une pensée vide, un néant absolu.⁵⁹

Ce qui ne signifie pas qu'à l'inverse la vertu relève du domaine de l'action, qui a sa place dans la doctrine des devoirs⁶⁰.

Le concept de vertu n'a, suivant Schleiermacher, de sens qu'à supposer une dualité en l'homme fini⁶¹. Il faut en effet faire l'hypothèse suivant laquelle il y a en l'homme une différence entre ce qui est vertueux et ce qui ne l'est pas, entre quelque chose de supérieur et quelque chose d'inférieur. Quelle que soit la définition de la vertu, toujours une distinction est faite. Ce point est capital car cette distinction est à l'origine de la première articulation de la vertu qui distingue entre le supérieur et l'inférieur et leur unité : la vertu sera «vivifiante» lorsque le supérieur commande l'inférieur et donne le principe positif ; elle sera «combattante» lorsqu'elle s'oppose à la résistance de l'inférieur (par exemple le rationnel contre le sensible etc.). Ces deux aspects sont donc deux *expressions* de la vertu qu'on ne saurait séparer radicalement, puisque pour vivifier il faut contenir la résistance opposée par le principe inférieur et vice-versa. L'existence de deux aspects ne nuit donc pas à l'unité de la vertu.

À ce premier principe de division se joint selon Schleiermacher un second. En effet, si la vertu est force éthique dans la *vie* singulière, alors il faut tenir compte des activités fondamentales de l'homme qui constituent cette vie⁶². Il

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *BE*, 197 n.

⁵⁷ *KGA I/11*, 321

⁵⁸ *KGA I/11*, 546

⁵⁹ *BE*, 194 n.

⁶⁰ *BE*, 195 n.

⁶¹ *KGA I/11*, 322.

⁶² *E*, 138, § 18.

s'agit d'une part de la «connaissance», qui est «recueillir en soi», «réceptivité» qui conduit à la «représentation», de l'autre de l'«agir», qui est «poser hors de soi dans le monde», c'est-à-dire «spontanéité» qui conduit à une «présentation». C'est là une reprise de l'opposition rencontrée entre la «symbolisation» et l'«organisation», variante de l'opposition entre «*penser*» et «*agir*». Cela signifie que pour l'homme fini, la raison ne peut pas dominer autrement que sous cette forme duelle dans la dimension de l'action réciproque.

L'opposition entre la «vertu vivifiante» et la «vertu combattante» correspond à l'opposition entre la vertu comme «conviction» (qualité) et la vertu comme «compétence» ou «capacité» (quantité). La différence, dans la vertu, entre la «conviction» (*Gesinnung*) et la «compétence» (*Fertigkeit*) est la structure qui régit les premières présentations, avant que Schleiermacher ne déclare la vertu synonyme de «conviction morale»⁶³. «Conviction» et «compétence» sont deux perspectives sur les vertus : la vertu comme *conviction* est définie comme «le pur contenu idéal de l'action», alors que la vertu comme *compétence* est la raison prise dans le temps, comme capacité de réalisation et s'oppose donc à ce qui résiste⁶⁴. Si la vertu représente l'essence intime de l'individu, sa nature pourrait-on dire, son être, en même temps elle n'est pas sans sa réalisation, c'est-à-dire sans devenir dans le temps. Autrement dit, la compétence est la conviction qui se manifeste⁶⁵, et lorsque la compétence se manifeste sans conviction, elle est simple mécanisme.

Quatre catégories de vertus fondamentales résultent de cette analyse : la sagesse, l'amour, la sagesse réfléchissante et la persévérance. La présentation des vertus suit la division en *disposition* et *compétence*, l'opposition entre l'idée pure et son extériorisation suivant qu'elle est connaisseuse ou agissante. La sagesse théorique et pratique est ce qui donne un *contenu idéal* à toute action⁶⁶ : elle est la «relation à l'idée»⁶⁷. L'amour est le «vouloir devenir âme de la raison»⁶⁸, c'est-à-dire la raison qui ne subsiste pas en soi, mais qui cherche à s'inscrire dans l'organisation. L'amour est ainsi le pendant de la sagesse, qui est simple raison inscrite en soi, vertu agissante qui cherche à s'inscrire dans le monde et est à ce titre, dit Schleiermacher, «le tournant le plus immédiat entre le physique et l'éthique»⁶⁹. L'amour est donc «la qualité dynamique de la manifestation de la sagesse», «le principe proprement dit de l'existence des choses»⁷⁰. C'est ainsi, dans une perspective théologique, que Dieu dans sa sagesse crée par amour et que, d'une manière générale, «toute action morale est amour»⁷¹, puisque l'action morale consiste à inscrire la

⁶³ *KGA* I/11, 321 note 2.

⁶⁴ *E*, 138, § 17.

⁶⁵ *BE*, 195 n.

⁶⁶ *E*, 140, § 1.

⁶⁷ *BE*, 198.

⁶⁸ *E*, 146, § 1.

⁶⁹ *BE*, 205.

⁷⁰ *BE*, 205 n.

⁷¹ *BE*, 206.

raison dans la nature. La *sagesse réfléchissante* (*Besonnenheit*)⁷² concerne non plus l'existence de la vertu, mais son devenir⁷³. Il s'agit de reconstruire par la réflexion l'archétype, l'idée qui permet de penser le projet dans la vie. La *persévérance* (*Beharrlichkeit*) enfin est inscription de l'éthique qui assume le temps nécessaire à l'action éthique. Pour le christianisme, la persévérance prend la forme de l'espérance.

Toutes ces vertus ne sont, en raison de leur unité systématique, que des moments de la vertu. La synthèse des moments se manifeste «avec une relativité déterminée dans l'individualité personnelle au sein de la société», dans le «sage, la vertu personnifiée et contemplée dans l'unité vivante»⁷⁴. Chez les Anciens, il s'agit du *phronimos*, chez les chrétiens, de Jésus, dont on peut donc, en ce sens, *raconter* la vie.

La doctrine des devoirs⁷⁵

Le *devoir* est présenté dans la dernière partie de l'éthique, celle qui a affaire à l'action concrète. Elle présente «le processus éthique comme mouvement, et donc l'unité du moment et de l'action»⁷⁶. Dans le concept de *vertu*, l'éthique était présentée comme la force qui se diversifie dans l'homme comme être agissant ; dans le concept de *bien*, elle était tout ce qui devient et doit devenir au moyen de cette force ; dans le concept de *devoir*, elle est ce qui se trouve entre les deux, à savoir *l'action éthique*. Autrement dit : si la *vertu* est le fondement, le *bien* le but, le *devoir* est relatif à l'action elle-même. La formule générale du devoir s'applique donc directement à toute action et se caractérise par des formules qui l'ordonnent. La formule la plus générale du devoir est : «Agis à chaque instant de sorte que toutes les vertus soient actives en toi en rapport à tous les biens.»⁷⁷ Cette formule peut se dire : «*Que chacun contribue à chaque fois autant que possible et de toute sa force éthique à la résolution de la tâche éthique générale dans sa communauté avec tous.*»⁷⁸ Toutes les formulations subordonnées du devoir vont chercher à concilier l'individu moral agissant et la communauté, à réaliser leur «rapport réciproque»⁷⁹ en donnant corps à l'état éthique de la vie en communauté. Ce qui signifie qu'il faut, dans l'action, simultanément s'«approprier», c'est-à-dire s'individualiser, et entrer en communauté, et surtout ne jamais faire l'un sans l'autre⁸⁰. Suivant que l'on

⁷² KGA I/11, 329.

⁷³ BE, 213.

⁷⁴ BE, 225.

⁷⁵ Je suivrai ici principalement la *Conférence sur le traitement scientifique du concept de devoir* (1824), in : KGA I/11, 415-428.

⁷⁶ E, 166, § 1.

⁷⁷ KGA I/11, 419.

⁷⁸ KGA I/11, 425.

⁷⁹ KGA I/11, 426.

⁸⁰ KGA I/11, 427.

parte de l'individu ou de l'universel, que l'on souligne l'appropriation ou l'entrée en communauté, Schleiermacher distingue quatre sphères des devoirs : le *droit* et l'*amour* pour la communauté ; la *conscience* et la *profession* pour l'appropriation ou la réalisation individuelle.

Le critère de la moralité tient finalement à l'absence de conflit entre ces devoirs, à leur non-«collision»⁸¹ : les différentes formules du devoir doivent être compatibles et permettre à l'homme de se réaliser comme individu au sein d'une communauté, ou plutôt des différentes communautés dont il fait simultanément partie, c'est-à-dire que droit, amour, conscience et profession doivent s'accorder. Ainsi par exemple ne faut-il se soumettre à aucun droit sans avoir assuré sa profession et sans s'être réservé le domaine de sa conscience, etc.⁸²

Conclusion

Nous avons ainsi présenté l'allure générale de l'éthique de Schleiermacher. Le cœur de celle-ci est la doctrine du *bien suprême* comme totalité qui intègre tous les biens. Les biens sont les formes de culture et de communauté qui se réalisent dans l'histoire : l'État, l'Église, la socialité, la famille, la communauté scientifique. L'éthique devient ainsi une théorie générale de la culture et de l'histoire humaine qui montre ce qu'est une humanité rationnellement organisée. L'éthique de Schleiermacher apparaît donc comme la description et la promotion de l'ensemble des actions et des réalisations effectives qui permettent à l'homme d'édifier un monde spécifiquement humain, ou tout simplement un «monde», c'est-à-dire une structure qui permet de s'orienter.

On peut en prendre la mesure en jetant un œil comparatif sur Dilthey, essentiel dans le cadre de la réception de Schleiermacher. Dilthey, qui avait consacré à l'éthique de Schleiermacher sa thèse de doctorat, sait les parallélismes de l'éthique avec la théorie hégélienne de l'esprit objectif et ouvre par là l'approche des objectivations de l'esprit à l'ensemble complexe des sciences de l'esprit. Le dernier Dilthey reconstitue l'édification du monde historique suivant une démarche qui doit être rapportée à Schleiermacher auquel il reprend la définition de l'éthique⁸³ en lisant expressément la «doctrine des biens» comme le «cœur des sciences de l'esprit»⁸⁴. Suivant Dilthey, il s'agit dans les sciences

⁸¹ *KGA* I/11, 428.

⁸² *KGA* I/11, 428.

⁸³ Dilthey n'a pas seulement réservé à l'éthique une partie de l'ouvrage, inachevé et publié en 1966, le tome II du *Leben Schleiermachers. Schleiermachers System als Philosophie und Theologie (Gesammelte Schriften, t. XIV, éd. par M. REDEKER, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, p. 229-357)*, il lui a aussi consacré sa thèse de doctorat présentée, dans sa version latine, à la Faculté de philosophie de l'Université de Berlin le 16 janvier 1864. Cette thèse, *De principiis ethices Schleiermacheri*, est reproduite en partie dans sa version allemande sous le titre «Kritik der ethischen Prinzipien Schleiermachers (1863/1864)» (*ibid.*, p. 339-357).

⁸⁴ *Ibid.*, p. 277.

de l'esprit de comprendre le «monde de l'esprit objectif» suivant l'individuel et l'universel, suivant un «intérieur» et «la sphère de la communauté»⁸⁵. Ce monde de l'esprit objectif comprend tous les systèmes symboliques élaborés intersubjectivement où s'est fixé «une relation entre l'expression vitale et l'intellectuel [*das Geistige*]»⁸⁶. L'esprit *est structure* et organise le monde, et les sciences de l'esprit apparaissent alors comme une sémiotique générale du monde de l'esprit, des systèmes culturels, ouvrant sur ce que sera la *Théorie des conceptions du monde*⁸⁷ de Dilthey, chaque «législation interne» ordonnant des interprétations globales du monde appelées *Weltanschauungen* comme orientations dans le monde. Voici comment Dilthey définit l'esprit objectif :

J'entends par là les diverses formes sous lesquelles s'est objectivée dans le monde sensible la communauté existant entre les individus. Dans cet esprit objectif, le passé est pour nous un présent constant et durable. Son domaine s'étend du style de la vie, des formes du commerce (*Verkehr*) jusqu'à l'ensemble structuré (*Zusammenhang*) des fins que la société a formé pour elle-même, jusqu'aux mœurs, au droit, à l'État, à la religion, aux sciences et à la philosophie.⁸⁸

C'est la structure dégagée par Schleiermacher. Cet esprit objectif est détaché par Dilthey de l'esprit absolu hégélien en héritant de la dimension historique de la pensée de Schleiermacher. Dilthey ne s'autorise pas, en effet, comme Hegel, de la totalité comprise comme esprit pour comprendre les objectivations particulières :

[N]ous ne pouvons inscrire l'esprit objectif dans une construction idéale : il nous faut bien plutôt prendre pour base sa réalité historique.⁸⁹

C'est parce que Schleiermacher part lui aussi de cette réalité que son éthique historique et culturelle est une éthique concrète, d'abord descriptive, qui raconte comment l'esprit s'inscrit dans la nature, à la fois comment l'esprit est et comment il doit être. L'éthique est de style narratif : elle rend compte de l'effectuation de la raison et de la culture comme mise en forme du monde et par là même y contribue. En cela Schleiermacher apparaît dans son éthique comme un génial précurseur des sciences de l'homme et de la société.

⁸⁵ W. DILTHEY, «Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», in: *Gesammelte Schriften*, t. VII, éd. par B. Groethuysen, Berlin, Teubner, 1927, p. 209.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ W. DILTHEY, *Théorie des conceptions du monde*, trad. L. Sauzin, Paris, P.U.F., 1946.

⁸⁸ W. DILTHEY, «Plan der Fortsetzung...», *op. cit.*, p. 208.

⁸⁹ W. DILTHEY, *L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, trad. S. Mesure, Paris, Cerf, 1988, p. 104.

