

La raison en conflits. De la métaphysique aux conceptions du monde

Christian Berner

► **To cite this version:**

Christian Berner. La raison en conflits. De la métaphysique aux conceptions du monde. Revue de Métaphysique et de Morale, Presses Universitaires de France, 2008, 2 (avril-juin 2008), pp. 149-162. 10.3917/rmm.082.0149 . halshs-00340683

HAL Id: halshs-00340683

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00340683>

Submitted on 16 Jul 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La raison en conflits. De la métaphysique aux conceptions du monde

Christian Berner

Tout conflit détermine, dans sa constitution même, la perspective de la manière dont se conçoit ou non sa résolution. Ainsi en va-t-il donc aussi des célèbres conflits de la raison auxquels se confronte la critique kantienne. Car Kant établit à la fois que la raison dans son élan vers l'absolu entre en conflit avec elle-même et qu'elle n'a de sens qu'à entrer dans sa formation même en conflit avec la raison d'autrui. La raison combine donc dès le départ l'élan vers l'absolu et une dimension dialogique. Et si la résolution du premier conflit, interne, relève du tribunal critique de la raison, celle du second, externe, se conforme à un modèle plus ouvertement politique, la raison étant engagée dans la vie en commun. La critique de la raison pure prolongée en critique de la raison historique permet de reprendre cette question au niveau d'une raison plongée dans la vie. La critique de la métaphysique y trouve un écho dans la théorie des conceptions du monde, ces théories totalisantes dont le conflit est dépassé par la raison critique chez Dilthey et, chez Jaspers, par la raison dialogique. Ces figures du conflit trouvent une nouvelle actualité et une dimension politique dans le contexte de la réflexion sur le conflit des cultures, qu'il s'agisse

de la diversité des « doctrines compréhensives » dans le « libéralisme politique » ou des pensées sur la tolérance dans le cadre du pluralisme des communautés d'interprétation de nos sociétés contemporaines. Nous suivrons ici quelques-unes des étapes de cette histoire de la raison finie engendrant des conflits où l'on verra que, si la raison s'ouvre, dans sa structure même, sur des conflits vécus comme destructeurs parce qu'ils brisent ce qui permet de vivre ensemble, elle cherche aussi à les transformer en conflits « raisonnables ».

LA MÉTAPHYSIQUE SOUS LA CONDITION DES FAIBLES HOMMES

Si l'on voit la *Critique de la raison pure* prendre son départ dans une image du conflit, à savoir celle de la guerre enclenchée par le recours à des propositions fondamentales dépassant le champ de tout « usage empirique possible », brochant le triste tableau d'un « champ de bataille de [...] conflits sans fin » qui s'appelle « métaphysique¹ », le constat des conflits pousse Kant à rechercher leur fin en s'engageant dans l'examen des limites de la raison pour poser la question de la possibilité même de la métaphysique. C'est ainsi qu'il s'oppose d'entrée de jeu aux « indifférentistes² », insensibles aux différends et donc nullement soucieux de leur solution. C'est qu'au sens strict, il ne saurait y avoir de conflit dans l'indifférence : deux propositions contradictoires ne peuvent être conflictuelles que lorsqu'il y a affirmation de leur prétention à la vérité assumée par des sujets, l'opposition ou la contradiction ne suffisant pas à faire un conflit. C'est ainsi que le scepticisme, qui aboutit à l'équilibre entre deux thèses et suspend le conflit en même temps que le jugement, ne peut être qu'un moment dans la recherche de la vérité puisqu'il n'en assume plus la visée, renonçant à l'ambition d'un savoir métaphysique³. Le scepticisme devient alors le « principe d'une ignorance réglée et scientifique⁴ », à l'inverse de la « méthode sceptique » qui n'oublie pas la prétention à la vérité et provoque l'affrontement. Or, pour Kant, les sujets des conflits métaphysiques sont inhérents à la nature humaine parce que relatifs aux intérêts de la raison. C'est pourquoi il ne saurait en la matière y avoir d'indifférence. Pour régler ces conflits inévitables, Kant, dans la *Critique de la raison pure*, instaure le tribunal de la raison, où la raison d'une part prend le temps de s'examiner elle-même, d'autre part s'ouvre à la confrontation à une raison autre, qui relève de la « condition

1. E. KANT, *Critique de la raison pure*, A VII.

2. *Ibid.*, A X.

3. *Ibid.*, A 758 s./B 787 s.

4. *Ibid.*, A 424/B 451.

faible des hommes⁵ ». Le conflit se donne donc chez Kant sous deux formes principales et complémentaires : l'une, célèbre et déterminante, dans la « dialectique transcendantale », l'autre, moins souvent prise en compte, dans la « discipline » de la « théorie transcendantale de la méthode ». Nous devons ici en rappeler quelques éléments pour comprendre le statut de ces figures.

La dialectique de la raison est le mouvement de la raison qui inscrit les jugements de l'entendement dans des prosyllogismes remontant à l'absolue synthèse du côté des conditions qui, suivant les types de jugement impliqués, débouchent sur les idées transcendantales que sont l'âme, le monde et Dieu, qui ne sont « que des idées⁶ ». Ces idées sont l'objet des affrontements métaphysiques. Parmi ces idées, l'idée de monde donne elle-même lieu à la figure paradigmatique d'un conflit, le « conflit cosmologique » présenté dans l'« antinomie de la raison pure ». Ce conflit, généré par la raison elle-même dans le mouvement qui la conduit vers l'inconditionné, est le résultat de l'antagonisme entre deux lois, « antinomie » signifiant « conflit de lois⁷ », l'une poussant à reconduire tout conditionné à un inconditionné, l'autre à considérer cet inconditionné à son tour comme conditionné. Ce conflit inhérent à la raison, qui l'« ébranle » et la « divise », prend alors la forme d'une « antithétique » où s'affrontent à chaque fois deux thèses contradictoires également exemptes de contradiction, mais identiquement nécessaires parce que inévitablement engendrées par le processus de la raison. C'est à la critique, suivant le modèle juridique, qu'il revient d'ordonner ces conflits de la raison pure, une fois dégagés les intérêts impliqués. En effet, là où il y a conflit se laissent souvent reconnaître des différences d'intérêt, ce qui est un moyen de les aplanir. En l'occurrence, Kant distingue principalement un intérêt « pratique », « comme celui que véhiculent la morale et la religion », et un intérêt de connaissance, « spéculatif⁸ ». Le premier est du côté des thèses qui posent un absolu inconditionné, le second du côté des antithèses qui cherchent à « élargir à l'infini les connaissances » à travers la recherche de nouvelles conditions. Distinguer les intérêts permet de considérer la même chose une fois ainsi, une fois autrement, et de réduire la contradiction. Du coup, la variation des perspectives permet de mettre un terme au conflit, chacune des prétentions à la vérité étant, de son point de vue, acceptable, ne ruinant pas la nature « architectonique » ou systématique de la raison humaine.

Cet examen devant le tribunal de la raison est cependant dès la « dialectique transcendantale » un tribunal où, si le juge est la raison, les « jurés » relèvent

5. *Ibid.*, A 476/B 505.

6. *Ibid.*, A 336/B 393.

7. *Ibid.*, A 407/B 434.

8. *Ibid.*, A 466 s./B 494 s.

de « la condition des faibles hommes⁹ ». Et c'est au regard de la finitude de leur raison qu'ils sont obligés, pour éviter toute partialité, de communiquer les remarques à d'autres, c'est-à-dire de confronter les perspectives. C'est là ce que thématise la partie de la « théorie transcendantale de la méthode » consacrée à l'« usage polémique de la raison ». On apprend ainsi dans la « discipline de la raison pure » quelque chose quant à la nature de la raison, à savoir qu'elle ne s'accomplit que dans la discussion avec elle-même *et* avec une raison autre, dans le cadre de conflits constitués. Dans cette partie Kant, pour qui le fait que la raison est par nature conduite au « conflit avec elle-même » est « quelque chose de préoccupant et d'humiliant¹⁰ », nous découvre comment la raison se constitue effectivement, historiquement. C'est là que la raison, contre son penchant à dogmatiser, ou plutôt complémentarément à son usage « dogmatique », connaît un usage « polémique¹¹ » qui s'oppose aux affirmations dogmatiques. Le conflit y devient l'un des moments nécessaires de la constitution de toute pensée : le moment traditionnel de la « publicité » où la raison s'ouvre à la critique externe pour garantir sa « correction », c'est-à-dire une justesse qui ne craint pas de se faire corriger¹². C'est en cela que le « conflit cultive la raison, en lui faisant considérer son objet de deux points de vue, et il rectifie son jugement dans la mesure où il le restreint¹³ ».

On remarquera que si dans la « dialectique » la métaphore utilisée pour aplanir le conflit est *juridique*, dans la discipline elle prend un tour plus *politique*. Cela tient au fait que dès la *Critique de la raison pure* Kant ne pense pas une raison monologique, mais une raison qui se développe *simultanément* dans les conflits avec elle-même et dans ceux qui la confrontent à autrui. Ce dernier aspect définit la constitution politique de la raison, qui lui permet de s'affirmer dans un contexte polémique. Pour cela, il faut rappeler que l'« existence de la raison » repose sur la « liberté¹⁴ » : elle « n'a pas d'autorité dictatoriale, mais sa décision n'est à chaque fois que l'accord de citoyens libres, dont chacun doit pouvoir exprimer ses objections, voire son *veto*, sans aucune retenue¹⁵ ». Chacun peut donc manifester sa liberté en soutenant et en contestant les propositions

9. *Ibid.*, A 476/B 504.

10. *Ibid.*, A 740/B 768.

11. *Ibid.*, A 738/B 766 – A 769/B 797.

12. Cela correspond aux moments des maximes du sens commun assurant la correction de la pensée : la première, « penser soi-même », est le moment *dogmatique*, qui n'a de sens que jointe à la seconde, « penser en se mettant à la place de chaque autre », moment précisément *polémique*, toutes deux se coordonnant dans la troisième, à savoir la « pensée conséquente », moment proprement *critique* fondant leur synthèse (voir E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 40, AA V, 294).

13. *Critique de la raison pure*, A 744/B 772.

14. *Ibid.*, A 738/B 766.

15. *Ibid.*

dogmatiques, ce qui signifie que la raison ne s'affirme véritablement que lorsqu'elle va au conflit. On soulignera que cette polémique est individuelle, puisque dans « l'universelle raison humaine [...] *chacun a sa voix*¹⁶ ». C'est en cela, véritablement, que le « combat », la « lutte », voire le « duel » trouvent leur dimension première : des individus font valoir leurs perspectives, même si elles ne valent que dans le cadre des structures plus générales de la raison. Il s'agit donc de construire effectivement le conflit, en laissant « votre adversaire faire simplement assaut de raison, et, vous, combattez-le avec les seules armes de la raison¹⁷ ». C'est pourquoi la « *santé* de la raison » tient en grande partie à « se frotter polémiquement avec sa philosophie à d'autres, c'est-à-dire à disputer, ce qui souvent ne va pas sans affect¹⁸ ». Lorsque la polémique implique des écoles (« école contre école comme armée contre armée¹⁹ »), nous avons alors une « guerre ouverte ». Ce conflit, lorsqu'il est mal mené, donne lieu à des combats sans fin. C'est donc à le conduire de manière réglée que s'efforce Kant, tâche qui revient à la critique, « véritable tribunal pour tous les conflits²⁰ » de la raison. Sans critique, ces conflits prennent la forme de la « guerre » comme dans l'état de nature décrit par Hobbes, où règnent violence et injustice. Dans la mesure où, dans le conflit, les individus entrent en rapport les uns avec les autres, Kant trouve la résolution des conflits dans une constitution politique de la raison, un « état légal » qui nous procure le « calme » dans lequel nous ne devons « régler le conflit » qu'en recourant à un « *procès*²¹ » ou à une procédure. L'analogie juridico-politique, comme modèle du règlement des conflits en général, signifie que la raison est toujours déjà impliquée dans les processus politiques qui en retour gagnent d'elle leur rationalité. La constitution politique de la raison montre que l'intérêt individuel des citoyens de la raison ne s'accomplit que lorsqu'il est simultanément public, lorsque la raison pour soi s'articule à la raison étrangère. En cela, la raison est utilisée dans la recherche de la vérité comme agent de paix qui assigne aux prétentions divergentes de la raison des points de vue spécifiques qui permettent de la civiliser, en désamorçant les conflits, assurant par là le dépassement du despotisme des dogmatiques et de l'anarchie des sceptiques, qui rompent toute « association civile²² ». On trouve ici des éléments présents dans les théories politiques plus contemporaines, à savoir que la raison est par nature politiquement structurante en offrant des

16. *Ibid.*, A 752/B 780 (je souligne).

17. *Ibid.*, A 744/B 772.

18. E. KANT, *Prochaine annonce de la conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, AA VIII, 414.

19. *Ibid.*

20. *Critique de la raison pure*, A 751/B 779.

21. *Ibid.*, A 752/B 780.

22. *Ibid.*, A IX.

modèles de résolution des conflits pour des hommes appelés à vivre en commun. Dans la mesure où la raison est aussi, nous l'avons rappelé, son développement *naturel* en conflits, l'ordre critique qui la civilise œuvre plus généralement au processus de moralisation²³, c'est-à-dire fait la culture. Il n'en demeure pas moins que la position de Kant, pensant la raison à la fois une et plurielle, n'est sur ce point pas facile : comment concilier en effet la nécessité d'une raison étrangère en même temps qu'une réduction du « théâtre du conflit²⁴ » qui, au nom de l'unité de la raison, s'accomplit en remontant à des principes unificateurs ? Car c'est bien là ce que nous montre l'« histoire de la raison pure », achevant la *Critique*, qui intègre les principales positions philosophiques dans une structure abstraite ordonnant les conflits²⁵ suivant une typologie tenant compte de leurs objets, de l'origine des connaissances rationnelles pures et de leur méthode.

LE CONFLIT DES CONCEPTIONS DU MONDE

Sans restituer le mouvement qui, à la suite de Kant, approfondit dans la philosophie allemande la pensée du conflit issu de la raison dans sa recherche de l'absolu²⁶, nous voulons retenir, près d'un siècle plus tard, la position de Dilthey et de Jaspers au regard des interprétations totalisantes du monde. Tous deux en effet réfléchissent, chacun à sa manière, à la reprise de l'élan vers l'absolu thématé par Kant.

La philosophie de Dilthey permet après un siècle d'historisme d'élargir les conflits métaphysiques au pluralisme des compréhensions du monde. Elle transforme la figure du conflit des *métaphysiques* en conflit de *conceptions du monde*, des *Weltanschauungen*, c'est-à-dire de doctrines qui se présentent comme des interprétations du monde dans sa totalité. En écho au diagnostic kantien, Dilthey voit à son époque le caractère inévitable des conflits dans l'antinomie entre la prétention des diverses manières de concevoir le monde à une validité universelle et la conscience historique²⁷. Comme Kant, il relève que les systèmes métaphysiques se sont opposés et exclus dans l'histoire, l'histoire interdisant de

23. *Ibid.*, A 748/B 776.

24. *Ibid.*, A 853/B 881.

25. *Ibid.*, A 852 sq./B 880 sq.

26. Nous nous contenterons sur ce point de renvoyer à notre analyse des figures du conflit de Friedrich Schlegel à Hegel dans « Polémique, conflit, contradiction. Notes sur la fondation dialectique de la philosophie chez Schlegel, Schleiermacher et Hegel », *Philosophie*, n° 51, Paris, Minuit, 1996, pp. 47-58.

27. Wilhelm DILTHEY, *Théorie des conceptions du monde*, trad. fr. L. Sauzin, Paris, PUF, 1946, p. 1.

penser que l'on peut rapporter toute la diversité à une figure typique. Cela conduit à une antinomie qui est au fondement de tous les conflits de pensée :

Au caractère variable que revêtent les formes de l'existence humaine répond, d'un autre côté, une extrême multiplicité d'aspects dans la façon de penser, les systèmes religieux ou métaphysiques, la diversité de l'idéal moral. Ce sont là autant de faits qui relèvent de l'histoire. Les systèmes philosophiques sont sujets à variations, tout comme les mœurs, la religion, les constitutions politiques²⁸.

Le passé n'offre ainsi au regard qu'un champ de ruines²⁹, le chaos³⁰. Cette anarchie ne frappe pas que la métaphysique, mais toutes les interprétations totalisantes que Dilthey appelle « conceptions du monde », parmi lesquelles il compte tant l'art que la religion, ce qui conduit au scepticisme³¹. Chaque conception n'a qu'une valeur relative qui tient, pour Dilthey qui réinscrit la raison dans la vie et l'histoire, à la finitude de la raison. Les conflits de la raison sont le reflet de « formes de l'existence humaine » et impliquent dès lors des conflits dans la vie, tant au plan individuel que social. La finitude de la raison prendra ainsi un tour plus ouvertement politique, puisqu'il s'agit au fond de penser des formes possibles de la vie en commun.

Pour comprendre ces conflits, Dilthey pense les interprétations totalisantes comme autant de manières différentes de répondre à une même interrogation de l'homme inscrit dans le monde, à « l'énigme du monde et de la vie elle-même », tant le « monde » que la « vie » étant incompréhensibles. Chaque conception du monde est alors une

[...] structure [qui] est toujours une connexion dans laquelle, sur la base d'une image du monde, on résout les questions de la signification et du sens du monde et à partir de laquelle on déduit l'idéal, le Bien suprême et les plus hauts principes pour la conduite de la vie³².

Toute conception du monde est, à suivre Dilthey, tributaire de la « structure de la vie psychique » et se forge dans l'action réciproque entre l'individu et son

28. *Ibid.*, p. 5.

29. *Ibid.*, pp. 94-95. Cf. pp. 269 sq.

30. *Ibid.*, p. 93.

31. La conséquence n'est cependant pas avérée. Suivant un argument de Rainer Forst, l'expérience des nombreux conflits métaphysiques et éthiques ne conforte pas nécessairement le scepticisme affirmant qu'il n'y a pas de vérité, car elle atteste tout autant de la force des convictions éthiques et métaphysiques : pour qu'une thèse se maintienne en ces conditions conflictuelles, elle doit avoir une prétention assumée de vérité et, dans son irréductibilité même, exclut moins la vérité qu'elle n'en porte la trace (Rainer FORST, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, p. 637).

32. W. DILTHEY, *Théorie des conceptions du monde*, op. cit., p. 104.

milieu, tant au plan des sensations qu'à celui des connaissances et des valorisations. Fondée sur des sentiments, rendant possible la saisie objective et déterminant l'action transformatrice dans le monde, cette structure n'est pas simplement individuelle, mais tout autant sociale et produit le monde en le synthétisant. Si les doctrines compréhensives du monde prennent leur source dans la vie elle-même, dans les attitudes premières qu'on y adopte, elles combinent des éléments théoriques, affectifs et pratiques, c'est-à-dire la *pensée*, le *sentiment* et la *volonté*. On comprend alors que, par-delà Kant, les conflits de la raison seront élargis en conflits éthiques et culturels, puisque les enjeux ne porteront plus simplement sur la prétention à la vérité, mais sur les valeurs auxquelles les individus ou groupes adhèrent, qu'elles soient religieuses ou morales, pour orienter leur existence. En même temps, ces interprétations sont prises dans un flux permanent, puisqu'elles ont un ancrage dans l'expérience et l'histoire, intégrant des éléments hétérogènes qui, à des moments différents, ont des fonctions différentes. En cela chaque rapport vital au monde donne une mise en forme unilatérale³³ qui se généralise dans une *Weltanschauung*, unilatéralité qui se répercute jusqu'à la position des idéaux qui fixent des fins durables et dessinent des projets de vie.

La question de Dilthey est alors : comment résoudre le conflit nécessaire entre des interprétations totalisantes mais unilatérales du monde ? Pour Dilthey, la vie psychique recueille dans son approche du monde des éléments stabilisateurs. Parmi ces approches, certaines conceptions manifestent leur stabilité en s'imposant plus durablement. Il en est ainsi, pense Dilthey, des religions, des métaphysiques, des mouvements artistiques. Cette durabilité nourrit le sentiment d'une certaine régularité, conduisant à l'idée d'authentiques structures, de *types* mis en évidence par une approche comparative descriptive, toujours ouverte à la possibilité de modifications nouvelles. Ces types s'élaborent dans un rapport libre au monde tel qu'il se manifeste chez le génie, qu'il soit religieux, poétique ou métaphysique, capable de prendre le recul nécessaire à une vision globale. Mais cette théorie de Dilthey se heurte à deux difficultés : 1) d'une part les « types » sont fondés sur une théorie du génie, qui arrive à imposer des synthèses du monde qui rallient à elles ceux qui cherchent à échapper au nomadisme sceptique, répondant à un besoin de stabilisation sociale et individuelle. Or dans la mesure où elles sont stables, les interprétations qui parviennent à s'imposer fondent leur constance sur l'exclusion de la différence. Le soutien à ces manifestations de la volonté de puissance interprétative se paie alors du prix de l'intolérance. La conséquence que sont la lutte ou le conflit mortel entre conceptions du monde semble alors inéluctable et inhérente à l'existence même d'une

33. *Ibid.*, p. 272.

pluralité de tels visionnaires et de communautés qui s'en remettent aux génies pour savoir qui elles sont et ce qu'elles doivent faire. Au lieu d'aplanir les conflits, ces derniers se trouvent alors exacerbés. 2) D'autre part, la typologie elle-même, qui veut garantir une stabilité en dépit de l'histoire, présente elle aussi de graves difficultés : procédant inévitablement à des simplifications qui résistent mal à une analyse historique critique, elle efface les différences et donc les conflits véritables, interdisant ainsi de les résoudre³⁴. La typologie est une figure qui fige les conflits, à la différence de Hegel qui parvenait à abolir les conflits historiques des conceptions du monde en faisant de chaque prétention à la vérité un moment dans l'élaboration de la totalité infinie, intégrable au système total de la vérité qui en est comme la limite. L'abandon de l'absolu permet de comprendre que l'on envisage le recours à des « types constants de conception du monde » comme réponse à l'affirmation de « la plus extrême historicité de l'être humain » compensant, de manière provisoire, la perte du « sens de l'histoire » après la ruine des philosophies de l'histoire³⁵. Mais la solution est loin d'être confortable, puisqu'elle conjugue paradoxalement un historicisme radical et l'idée d'« une même nature, commune à tous les hommes³⁶ », pensée de manière anhistorique.

C'est pourquoi la véritable solution de Dilthey est « critique ». Car l'unilatéralité inévitablement liée au point de départ singulier de chaque conception du monde ouvre par elle-même sur une progression :

chaque conception du monde [est] conditionnée par le fait qu'elle souligne un seul aspect parmi la diversité du réel, en rapport avec l'insistance unilatérale de la vie dans laquelle elle se forme. Les solutions unilatérales des problèmes de la vie doivent, suite à leur insuffisance par rapport à la réalité entière, qui est la conséquence de l'application de principes unilatéraux, *pousser en avant*³⁷.

Si donc les conceptions du monde restent closes, « le progrès de la conscience critique » permet en revanche de passer des unes aux autres, dans une poussée réflexive, sans pouvoir en fixer le terme ultime :

Le progrès de la conscience critique, qui avance dans chacune des visions du monde en suivant des degrés qui se conforment à des lois, comme conscience croissante de

34. Voir Kurt FLASCH, « Congé à Dilthey », dans *Prendre congé de Dilthey*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, trad. fr. Fr. Gregorio et C. König-Pralong, pp. 103 sq.

35. Voir Odo MARQUARD, « Typologie de la vision du monde. Notes sur une forme de pensée anthropologique des XIX^e et XX^e siècles », dans *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, trad. fr. O. Mannoni, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 2002, pp. 119-135.

36. W. DILTHEY, *Théorie des conceptions du monde*, op. cit., p. 107.

37. *Ibid.*, p. 194 (je souligne).

l'esprit quant à la genèse de ses propres productions, des conditions auxquelles elles sont soumises, est la force suprême dans la transformation de celles-ci en formes supérieures et moins unilatérales³⁸.

C'est dire que les interprétations sont habitées par la critique toujours possible en raison de leur unilatéralité : les conceptions du monde sont fragilisées de l'intérieur dans leur stabilité même et sont ainsi appelées à se dépasser réflexivement³⁹.

LES CONFLITS « RAISONNABLES » DE LA RAISON FINIE

La théorie diltheyenne des conceptions du monde trouvera un pendant dans la *Psychologie des conceptions du monde* de Jaspers. Ce dernier se réfère lui aussi à la théorie kantienne des idées⁴⁰ et à l'élan métaphysique de totalisation débouchant sur des conflits, conduisant à prendre conscience de ce que Jaspers appelle la « *structure antinomique* de l'existence⁴¹ ». En même temps, Jaspers hérite de la perspective de Max Weber suivant laquelle, dans le cadre des religions universelles, le pluralisme affecte les valeurs ultimes et chacun est sommé de choisir. Le conflit entre diverses conceptions du monde concurrentes est conçu sur le modèle de la « guerre des dieux », à savoir que chacun devant choisir des valeurs exclusives est en dernier ressort responsable de sa compréhension valorisée du monde qui repose sur des points de vue ultimes à partir desquels la vie est rationalisée. Que Jaspers procède lui aussi à une psychologisation et cherche dans un premier temps à réduire les conflits par une typologie liée elle aussi à une théorie du génie, celui des grands philosophes ou fondateurs de religions, n'a pas à être souligné ici. Plus importante et en écho à Kant est la *solution dialogique* plus tardive, permettant de jeter une lumière sur les conflits de croyances et, comme l'a montré Habermas, sur les conflits entre cultures comprises comme « communautés d'interprétation⁴² ». Face à la plu-

38. *Ibid.*

39. C'est là ce que développera Jean-Marc Ferry dans un autre contexte (voir *Les Puissances de l'expérience*, t. 1, Paris, Cerf, 1991, et *Les Grammaires de l'intelligence*, Paris, Cerf, 2004, en particulier pp. 177 *sq.*).

40. Karl JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Munich-Zurich, Piper, 1985, pp. 465-486.

41. *Ibid.*, p. 232.

42. Jürgen HABERMAS, « Vom Kampf der Glaubensmächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen », dans *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997, pp. 41-58. Entendons bien que l'expression « conflit des cultures » n'a rien à voir avec « choc des civilisations », le « *clash of civilisations* » dont parle Samuel Huntington, bien que cette expression ait été traduite en allemand par « *Kampf der Kulturen* » : de même que « conflit » n'est aucunement « *clash* », de même « culture » n'est pas « civilisation ».

ralité des conceptions du monde, relève Habermas, deux attitudes traditionnelles en philosophie soulignent l'inutilité d'inscrire leur conflit sur le plan du dialogue : l'*universalisme* traditionnel, qui postule l'identité de la raison en tous, permettant de réduire les conflits et différences au moyen d'une critique de la raison, sans échange authentique ; le *relativisme*, qui affirme que chaque conception du monde développe un modèle incommensurable de « rationalité », existentiellement tributaire de valeurs incomparables, ce qui conduit à une diversité insurmontable. Dans les deux cas, un dialogue entre conceptions du monde en conflit semble parfaitement superflu⁴³. Or pour Jaspers, comme pour Habermas qui en hérite, la rationalité est dans le « sens de la communication », la raison est « une volonté totale de communication⁴⁴ ». L'exigence d'une « *communication* sans bornes » appelle alors à dégager les conditions de possibilité de dépasser les conflits en dernier ressort fondés sur des croyances. Jaspers les repère dans un « terrain » qui comprend « la clarté du raisonnement (*Klarheit der Denkungsart*), la sincérité et un savoir de base commun⁴⁵ ». Ce terrain, qui est la *forme* de la rationalité, montre que, bien que les croyances soient différentes, nous pouvons nous entendre sur le fait que nous avons des croyances et nous affirmer tout en acceptant par là même l'auto-affirmation de l'autre dont la conception du monde a, malgré ses différences, une même prétention à la validité. La reconnaissance d'un tel « savoir fondamental », préconflictuel, qui n'a pas de contenu, rendrait possible le dialogue entre différentes conceptions du monde et favoriserait ainsi leur réflexion. C'est pourquoi Habermas voit dans l'analyse de Jaspers un modèle de maîtrise d'interprétations conflictuelles par la voie du dialogue, tout en reconnaissant que, fondées sur des valeurs, leur conflit ne se laisse pas ramener à un compromis :

Effectivement, seul un savoir fondamental impartial pourrait favoriser la communication recherchée *entre* différentes croyances. Dans ce rôle, le savoir fondamental prend un tout autre sens. Car il éclaire les images religieuses et métaphysiques du monde quant à leur propre réflexivité, et plus précisément quant à cette *poussée de réflexion* qu'elles expérimentent en elles-mêmes sous les conditions d'un pluralisme des conceptions du monde⁴⁶.

Cette « poussée de réflexion », que nous avons relevée chez Dilthey, permet alors une distance à l'égard de soi-même en montrant aux conceptions du monde la pluralité des interprétations qui prétendent à une même validité universelle,

43. *Ibid.*, pp. 44-45.

44. K. JASPERS, *La Foi philosophique*, trad. fr. J. Hersch et H. Naef, Paris, Plon, 1952, p. 62.

45. K. JASPERS, *La Foi philosophique face à la révélation*, trad. fr. P. Kamnitzer, Paris, Plon, 1973, p. 11, cité par J. HABERMAS, « Vom Kampf der Glaubensmächte... », *op. cit.*, p. 41.

46. J. HABERMAS, « Vom Kampf der Glaubensmächte... », *op. cit.*, p. 56 (je souligne).

sans supprimer pour autant la diversité ni conduire à un consensus sur les valeurs. Le dialogue entre conceptions du monde ainsi rendu possible est donc le lieu propre où apparaît la possibilité de leur propre réflexivité, c'est-à-dire la possibilité d'un décentrement des perspectives. Malgré la diversité et un accord finalement impossible parce que relatif à des choix de valeurs, la confrontation porte à la conscience un *potentiel rationnel* des conceptions du monde. Même si, la réflexion n'étant pas séparable de la critique, la tolérance d'autres prétentions à l'universalité finit inévitablement par limiter la propre prétention à la validité universelle d'une conception, on comprend au moins que, même si le conflit persiste, la même chose peut être pensée autrement. Cette conscience de la pluralité appelle alors la notion de *tolérance* comme figure du conflit, car la tolérance n'a de sens qu'aussi longtemps que subsistent d'authentiques conflits⁴⁷. On voit donc s'élaborer, dans le cadre d'une raison finie, une relativisation pour pouvoir juger des conflits des interprétations du monde comme étant des conflits « raisonnables⁴⁸ », dans la mesure où les personnes raisonnables sont celles qui prennent la mesure de la finitude de leur raison et parviennent à partir de là à reconnaître la pluralité de « théories totalisantes » incompatibles entre elles⁴⁹. Mais si le *fait* de la pluralité des conceptions du monde ne saurait être contesté, ces conceptions elles-mêmes ne peuvent pas pour autant être réduites à des entités closes qui se figent dans le différend, portant à un second plan leur transformation. Car les conceptions du monde sont des amalgames complexes d'éléments d'origines hétérogènes, et l'on ne saurait réduire les cultures ou civilisations à certains de leurs aspects. En réalité, c'est au sein même de la complexité des cultures que surgissent des interprétations divergentes et que s'opposent des valeurs, tout comme c'est au cœur même d'un groupe que des conflits opposent les individus, puisque certaines valeurs partagées n'impliquent pas le partage de la totalité des valeurs, le même individu appartenant simultanément à plusieurs groupes. Voilà qui rend difficile pour les conceptions du monde le repli sur soi, comme en témoignent les fanatismes qui préconisent un tel verrouillage et qui se voient le plus souvent condamnés à se maintenir par la force. Aussi voit-on tout autant que des cristallisations la constante évolution des conceptions du monde, leur reprise et leur transformation. Jürgen Habermas a donné à cette approche, à la suite de Rawls, une tournure politique. Le « libéralisme politique » de John Rawls trouvait son départ dans la question :

47. R. FORST, *Toleranz im Konflikt*, op. cit., p. 12.

48. *Ibid.*, p. 630.

49. Voir John RAWLS, *Libéralisme politique*, trad. fr. Catherine Audard, Paris, PUF, 2001, pp. 85 sq. Partant des différents types de jugements pour rendre compte des « difficultés » pour parvenir à un accord dans le cadre de sa théorie des désaccords raisonnables, Rawls accorde que « des conceptions du monde différentes peuvent être élaborées de manière raisonnable à partir de différents points de vue et la diversité vient, en partie, de notre différence de perspective » (*ibid.*, p. 87).

Comment est-il possible qu'existe et se perpétue une société juste et stable, constituée de citoyens libres et égaux, mais profondément divisés entre eux en raison de leurs doctrines compréhensives, morales, philosophiques et religieuses, incompatibles entre elles bien que raisonnables ?⁵⁰

Pour Rawls, une « doctrine compréhensive » se définit à partir de trois caractéristiques qui l'apparentent au plus près à une conception du monde : 1) relevant de la raison théorique, « elle organise et caractérise des valeurs reconnues afin de les rendre compatibles entre elles et pour qu'elles expriment une vision intelligible du monde » ; 2) en déterminant quelles sont les valeurs qu'il faut reconnaître, la doctrine compréhensive « est aussi un exercice de la raison pratique » ; 3) bien qu'elle soit essentiellement stable, elle « tend à évoluer lentement en fonction de ce qu'elle considère, de son point de vue, comme raisons valables et suffisantes⁵¹ ». Dans la mesure où « une interprétation durable et commune d'une seule doctrine compréhensive, religieuse, philosophique ou morale, ne peut être maintenue que grâce à l'usage tyrannique du pouvoir de l'État⁵² », la tolérance en matière de conception du monde exige une structure politique et sociale où la communauté qui partage une conception religieuse du monde peut s'extraire de son contexte social et où l'individu peut être à la fois, par exemple, croyant et citoyen. Une théorie des conceptions du monde ouvre donc inévitablement sur une théorie politique réfléchissant aux possibilités de la vie commune. Pour Habermas, la tolérance religieuse peut ici servir de modèle parce qu'elle prend son sens au sein d'une structure politique raisonnable caractérisée par la « sécularisation du savoir », c'est-à-dire par la « neutralisation du pouvoir d'État » en matière de conception du monde, garantissant la même liberté éthique et liberté d'opinion à tous les citoyens⁵³. Pour lui, la « tolérance préserve une société pluraliste, comme communauté politique, d'être déchirée par des conflits de conceptions du monde⁵⁴ », et ce n'est donc pas un hasard si Kant avait dégagé la structure politique de la raison pour régler en elle le pluralisme. Fondée chez Kant dans la finitude de la raison sous « la condition des faibles hommes », la tolérance est pour Habermas la forme traditionnelle de l'apaisement dans la concurrence entre les conceptions du monde, neutralisant au plan pratique des différends insurmontables concernant les interpréta-

50. *Ibid.*, p. 6.

51. *Ibid.*, pp. 88 sq.

52. *Ibid.*, pp. 64 sq.

53. Voir J. HABERMAS, « Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates ? », dans *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2005, pp. 106-118.

54. J. HABERMAS, « Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte », dans *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, op. cit.*, p. 265.

tions du monde et rendant possible la cohabitation. Il faut alors, malgré la diversité de nos modes de vie, du pluralisme des interprétations du monde et des croyances religieuses, pouvoir se comprendre comme inclus dans un système politique qui rend possible une telle tolérance pratique en garantissant la même liberté de conscience ou liberté éthique pour chacun. Or une telle tolérance, qui, pour Habermas, n'est possible que dans le cadre politique d'une organisation libérale fondée sur des valeurs de respect démocratique soustraites aux conceptions du monde et donc laïque, implique en retour dans de nombreux domaines une révision des représentations et des règles et donc une transformation du mode de vie dans la mesure où une telle organisation doit pouvoir être compatible avec chacune des conceptions du monde. Autrement dit, l'existence de la pluralité des perspectives indique la nécessité d'en varier, avec toutes les difficultés que cela appelle, et conduit de ce fait à la mise au jour d'une réflexivité conduisant vers une autre rationalité, critique. Le mouvement ainsi enclenché est alors celui du décentrement des perspectives, c'est-à-dire celui-là même que Kant plaçait au cœur de la raison.

Christian BERNER

UMR 8163 STL, CNRS, Université de Lille