



HAL
open science

Phénoménologie et métaphysique dans la pensée de Max Scheler

Théodora Domenech

► **To cite this version:**

Théodora Domenech. Phénoménologie et métaphysique dans la pensée de Max Scheler. Philosophie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2018. Français. NNT : 2018MON30069 . tel-02149846

HAL Id: tel-02149846

<https://theses.hal.science/tel-02149846>

Submitted on 6 Jun 2019

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.

THÈSE

Pour obtenir le grade de
Docteur

Délivré par

UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY MONTPELLIER

Thèse pour l'obtention du grade de docteur en philosophie

Préparée au sein de l'école doctorale **58**

Et de l'unité de recherche **CRISES**

Centre de Recherches Interdisciplinaires en Sciences Humaines et
Sociales

Présentée par **Théodora Domenech**

**PHÉNOMÉNOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE DANS
LA PENSÉE DE MAX SCHELER**

Soutenue le 10 décembre 2018 devant le jury composé de

M. Olivier Agard (rapporteur), Professeur à l'Université Paris-Sorbonne

Mme. Natalie Depraz (présidente du jury), Professeure à l'Université de Rouen

M. Emmanuel Falque (rapporteur), Professeur à l'Institut Catholique de Paris

M. Jean-François Lavigne (directeur de thèse), Professeur à l'Université Paul Valéry Montpellier

Mme. Daniela Verducci, Professeure à l'Université de Macerata, Italie



UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY MONTPELLIER
ÉCOLE DOCTORALE ED 58 - LABORATOIRE CRISES

Thèse pour l'obtention du grade de docteur en philosophie de
l'Université Paul Valéry – Montpellier
Présentée et soutenue publiquement le 10 décembre 2018



**PHÉNOMÉNOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE DANS LA PENSÉE DE
MAX SCHELER**

Théodora Domenech

Sous la direction de M. Jean-François Lavigne

Composition du jury :

M. Olivier Agard (rapporteur), Professeur à l'Université Paris-Sorbonne

Mme. Natalie Depraz (présidente du jury), Professeure à l'Université de Rouen

M. Emmanuel Falque (rapporteur), Professeur à l'Institut Catholique de Paris

M. Jean-François Lavigne (directeur de thèse), Professeur à l'Université Paul Valéry
Montpellier

Mme. Daniela Verducci, Professeure à l'Université de Macerata, Italie

PHÉNOMÉNOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE DANS LA PENSÉE DE MAX SCHELER

Résumé :

Max Scheler développe une phénoménologie de l'affectivité fondée sur l'idée que l'amour est source de toute connaissance. L'amour, défini comme l'acte intentionnel par excellence, est un acte d'essence personnelle. Cette affirmation amène le philosophe à considérer comme une nécessité eidétique l'existence d'une personne infinie divine, un Dieu amour. Cela engendre deux questions : l'essence de la personne divine découle-t-elle de l'expérience intuitive fondée sur l'amour ? Ou bien, au contraire, l'amour ne peut-il être pensé comme fondement de la connaissance que d'après une représentation préalable de Dieu défini comme amour ?

Notre recherche propose d'interroger, à partir de la position schelerienne, la possibilité de constituer une phénoménologie absolument neutre de tout présupposé métaphysique. Nous travaillons pour cela avec plusieurs concepts de métaphysique : réalisme ontologique, idéalisme subjectiviste, et *Weltanschauung*.

Nous interrogeons dans un premier temps la pensée schelerienne à travers le prisme du débat généré par le tournant idéaliste de Husserl, en nous demandant si le personalisme de Scheler peut être qualifié de réalisme et en quel sens. Nous étudions ensuite l'ensemble des axiomes religieux mobilisés par Scheler dans sa phénoménologie afin de mettre en évidence ce que nous appelons une *théo-logique* de sa conception de la logique phénoménologique. Nous examinons enfin la façon dont Scheler soumet rétrospectivement la phénoménologie à un regard critique, en cherchant à dégager ses présupposés métaphysiques implicites. Cela permet de comprendre pourquoi Scheler, dans la dernière période de ses recherches, abandonne la phénoménologie et considère sa nouvelle pensée comme une métaphysique nouvelle.

Mots-clés : phénoménologie, métaphysique, Max Scheler, réalisme, personalisme, anthropologie, amour, personne, Dieu, théo-logique, *Weltanschauung*, culture, essence, ethnocentrisme, évolutionnisme, téléologie.

PHENOMENOLOGY AND METAPHYSICS IN MAX SCHELER'S THOUGHT

Abstract :

Max Scheler's phenomenological thinking is based on the idea that love is the source of all knowledge. Defined as the ultimate intentional act, love is an essentially personal act. This claim drives the philosopher to consider the existence of an infinite personal God – a loving God - as an eidetic necessity. This raises the following questions: does the essence of God arise from an intuitive experience grounded in love? Or is love conceived as the source of all knowledge according to an existing representation of God defined as love?

Taking Scheler's position on the matter as the guiding thread of my research, I examine the possibility of a phenomenology free from any metaphysical presupposition. To this end, several definitions of the term metaphysics will be examined: ontological realism, idealist subjectivism, and theological *Weltanschauung*.

I first question Scheler's thought through the prism of the debate surrounding Husserl's idealist turn by asking whether his personalist phenomenology can be described as « realist » and if so, in what sense. Then I examine all the religious axioms that Scheler uses in his phenomenology to highlight what I call a « theo-logic », *i.e.* an implicit theological conception of phenomenological logic. Finally, I look at how Scheler criticizes phenomenology in the hope of revealing its implicit metaphysical presuppositions. My thesis thus sheds light on why Scheler, at the end of his life, decided to put phenomenology aside and to define his thinking in terms of a new metaphysics.

Keywords: phenomenology, metaphysics, Max Scheler, realism, personalism, anthropology, love, person, God, theo-logic, *Weltanschauung*, culture, essence, ethnocentrism, evolutionism, teleology.

Remerciements

Mes remerciements vont à toutes les personnes qui m'ont soutenue tout au long de mon parcours :

M. Jean-François Lavigne, pour la liberté et la confiance qu'il m'a accordées ainsi que la sûreté de son jugement ;

M. Emmanuel Falque, pour ses enseignements qui m'ont fait aimer la philosophie dès ma première année d'université ;

Les membres du jury, M. Olivier Agard, Mme Natalie Depraz, Mme Daniela Verducci, pour leur patiente lecture critique à venir ;

Jérôme Alexandre, qui reconnaîtra dans cette thèse une suite à nos longues discussions ;

Un grand merci à ma mère, Catherine Grenier, pour son esprit de liberté grâce auquel j'ose écrire, et à mon père, Lionel Domenech, auprès de qui j'apprends à être attentive au monde qui m'entoure et au moment présent.

Cette thèse n'aurait pas vu le jour sans mes soutiens quotidiens de la bibliothèque, Mariem Guellouz, Elise Lamy-Rested, Sarra Grira, Kahena Sanaâ, Ons Trabelsi, Carolina Ariza, Sirine Fattouh, Anis Fariji, enfin Marie-Hélène Desmeules, ni sans ma très chère amie Yasmina Hatem. Je remercie également Jean Torrent et Françoise Lavault pour leurs généreuses relectures.

J'ai une pensée particulière pour mes neveux Félix et Isaac, que j'ai hâte de connaître davantage, et ma grand-mère Getty Lefranc, pour nos expositions à venir.

Cette thèse est dédiée à mon grand-père, Philippe Lefranc.

Liste des abréviations et des transcriptions

Abréviations utilisées :

Beiträge : *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*

Methode : *Die transzendente und die psychologische Methode*

Formalismus : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*

Sympathie : *Wesen und Formen der Sympathie*

Stellung : *Die Stellung des Menschen im Kosmos*

Soziologie : *Probleme einer Soziologie des Wissens*

Ideen I : *Idées directrices pour une phénoménologie*

Krisis : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*

Transcription utilisée :

Gras : passages soulignés par nous-mêmes dans une citation

SOMMAIRE

Remerciements	5
Liste des abréviations et des transcriptions	6
SOMMAIRE	7
INTRODUCTION	9
PARTIE I. UNE MÉTAPHYSIQUE SOUS-JACENTE A LA PHÉNOMÉNOLOGIE SCHELERIENNE	21
Chapitre 1. L'entrée de Scheler en phénoménologie	24
1. Le rejet immédiat des Recherches Logiques.....	25
2. Scheler et l'hétérogénéité de la phénoménologie	32
3. La pensée de Scheler au moment de son entrée en phénoménologie.	44
Chapitre 2. Une phénoménologie personaliste : entre réalisme et subjectivisme	71
1. Une personne transcendantale ?.....	72
2. L'amour, une forme de constitution ?.....	92
3. Une phénoménologie sans logique est-elle possible ?.....	102
Chapitre 3. Phénoménologie et métaphysique	115
1. La phénoménologie entre deux paradigmes métaphysiques	116
2. Les multiples métaphysiques : la distance prise par Scheler à l'égard d'une opposition stricte (1911 – 1918)	119
Conclusion partie I	136
PARTIE II. UNE THÉO-LOGIQUE DÉVOILÉE PAR LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RELIGION	139
Chapitre 1. Une théologique dans la pensée schelerienne	142
1. Des concepts de provenance chrétienne dans Formalismus et écrits contemporains (1911-1918).....	143
2. Quelle théo-logique ? Ce que révèle l'absence de neutralité dans la phénoménologie de la religion (1919-1921).....	159
3. Théo-logique hors du dogmatisme et/ou de la métaphysique ?	180

Chapitre 2. La théologie et les limites de la phénoménologie.....	201
1. L'héritage religieux de la phénoménologie	202
2. La téléologie face au reproche d'ethnocentrisme	226
Conclusion partie II :.....	242
PARTIE III. UNE MÉTAPHYSIQUE SUBSTITUÉE À LA PHÉNOMÉNOLOGIE	245
Chapitre 1. La métaphysique, suite ou sortie de la phénoménologie ?	247
1. L'interprétation métaphysique de sympathie (1923) : refus du monisme.	247
2. Interprétation métaphysique de l'amour : esquisse d'un monisme personaliste. 257	
3. Un monisme personaliste – et un désir d'en sortir.....	269
Chapitre 2. Le dualisme pulsion-esprit : une métaphysique anthropomorphe ?	276
1. Une division dans l'amour : anthropomorphisme.....	277
2. Cosmologie et théologie anthropomorphes	286
3. Croisement entre la phénoménologie théo-logique et l'anthropomorphisme.....	294
Chapitre 3. L'anthropologie : entre empirisme et essentialisme.....	300
1. Le fondement métaphysique d'une sociologie de la connaissance.....	300
2. Philosophie de l'histoire et histoire de la philosophie : une pensée de l'historicité	308
3. Anthropologie philosophique : articuler des méthodes antinomiques.....	319
Conclusion partie III :	340
CONCLUSION GÉNÉRALE	343
Bibliographie.....	348
TABLE DES MATIERES	365

INTRODUCTION

Max Scheler occupe une place centrale dans l'histoire de la phénoménologie : il est considéré comme l'initiateur d'une valorisation de l'affectivité qu'il définit comme lieu d'une expérience originaire et d'une possible connaissance objective. On retient de lui le concept de « *Fühlen* », perception affective intentionnelle, distinct des « *Gefühle*, » affects passifs ou états affectifs. On pense surtout au primat de l'amour et de la personne. À l'activité de constitution d'un *ego*, Scheler substitue une ouverture au monde animée par l'amour, et aux activités de pensée rationnelles, des activités personnelles inscrites dans la vie concrète. Cette position a ouvert un très large champ de recherches, ce qui lui confère le statut de penseur ayant réalisé une percée dans l'histoire de la philosophie. On se réfère à Scheler comme à celui qui a rendu possible une considération de l'affectivité en philosophie, et surtout en épistémologie : les vécus affectifs ne sont pas réservés à la sphère morale, ils ne sont pas soumis aux déterminations psychologiques, en eux s'établissent les conditions de possibilité de toute connaissance.

La valorisation des actes affectifs et personnels incite à considérer Scheler le plus souvent comme un phénoménologue réaliste. Autrement dit, il s'opposerait à l'idée que l'être des choses dépend de l'activité de conscience, ce qui est la position subjectiviste idéaliste de Husserl, rendue manifeste avec la publication des *Idées directrices pour une phénoménologie pure* (1913). Cette interprétation suppose que la valeur accordée au vécu affectif s'accompagne chez Scheler de la thèse de l'existence du monde : les choses seraient ontologiquement indépendantes de l'activité subjective personnelle. Le primat accordé par Scheler aux vécus affectifs en phénoménologie l'inscrit donc d'emblée dans un débat métaphysique, débat qui, au demeurant, structure la phénoménologie.

La phénoménologie husserlienne – des *Recherches Logiques* (1900-1901) à la *Crise des sciences européennes* (1935-1936) – naît d'une critique de la métaphysique naïve, cette dernière étant considérée comme une « *Weltanschauung* », une représentation infondée et illégitime du monde, déterminée par des habitudes de pensée. Métaphysique naïve et attitude naturelle sont étroitement liées ; il leur est reproché d'être des croyances irréfléchies et spontanées. Elles s'opposent en cela à la méthode phénoménologique, qui implique une attitude foncièrement réflexive et critique. Reposant sur une conception téléologique du développement de la pensée, la pensée critique veut faire rupture avec l'attitude naïve et vérifier la légitimité de certains

contenus de croyance, pour rejeter le reste. L'attitude phénoménologique se fixe notamment comme limite de n'admettre pour vrai que ce qui se donne dans une intuition pure. Elle repose donc sur la conviction que de telles intuitions existent, exemptes de toute trace de « *Weltanschauung* ». Par l'attitude phénoménologique, on cherche à accéder à un donné qui a pour visée une structure universelle et nécessaire, quelle que soit la culture originelle de l'individu. Que l'on y arrive effectivement est une autre question : le fait est que cette possibilité du vécu « pur » est postulée comme condition de possibilité de la connaissance. La métaphysique naïve et la phénoménologie sont respectivement associées par Husserl, pour l'une à une pensée dogmatique, culturelle et/ou mythico-religieuse, pour l'autre à la pensée intuitive, réflexive, libre, autodéterminée et universelle. Une métaphysique phénoménologique est cependant possible : le subjectivisme idéaliste.

La position de Scheler est considérée par Husserl comme une métaphysique naïve : elle présuppose l'existence effective des choses. Or, si l'on ne peut rien savoir sinon sous le mode de la donation intuitive, on ne peut rien affirmer de certain quant à ce qui excède cette donation. Par conséquent, ne relevant pas d'un donné eidétique, le postulat d'existence est un postulat dogmatique. Adopter une position réaliste et considérer le réalisme comme un postulat dogmatique, les deux positions nous paraissent excessives. D'une part, le fait que Scheler voie dans l'affectivité la structure essentielle des actes intentionnels n'implique aucun parti pris dans le débat qui oppose le réalisme à l'idéalisme subjectiviste et n'induit pas l'affirmation d'une existence en soi. D'autre part, ce serait accorder trop d'autorité à Husserl que de considérer le réalisme comme tributaire d'un présupposé, tandis que le subjectivisme serait purement intuitif, dans la mesure où la thèse de l'immanence à la conscience des choses ne sous-entend pas l'absence de tout présupposé culturel.

Une question se pose après la publication des *Idées directrices pour une phénoménologie* : est-il métaphysique de postuler l'existence des choses en soi, ou de déterminer l'être des choses par une activité subjective constituante ? Or Scheler est relativement indifférent à cette opposition, ses textes phénoménologiques des années 1913-1916, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*¹ (1913-1916) ou *Nature et*

¹ SCHELER M., *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs : essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, traduit par Maurice de GANDILLAC, Paris, Gallimard, coll.« Bibliothèque de philosophie », 1955 ; SCHELER M., *Gesammelte Werke II : Der Formalismus*, Francke Verlag., Bern, München, Maria Scheler, M. S. Frings., 1954 ; SCHELER M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: neuer Versuch der*

formes de la Sympathie (dans sa première édition en 1913)², font très peu référence à la métaphysique. Scheler n’y fonde jamais sa critique du rationalisme sur l’idée que le rationalisme trahirait la phénoménologie et relèverait d’un parti pris métaphysique et/ou dogmatique. Parfois même, il utilise l’adjectif métaphysique comme synonyme de phénoménologique pour qualifier un vécu affectif intentionnel. On peut en conclure que, dans les années de rédaction de ses principaux textes de phénoménologie, il n’y a pas chez lui d’opposition de principe entre phénoménologie et métaphysique. On ne cesse pourtant pas d’interpréter en ce sens sa pensée, estimant que Scheler est réaliste et qu’il s’oppose à l’idéalisme de Husserl sur fond de ce parti pris réaliste. Or, la distance prise par Scheler à l’égard de cette opposition lui confère une position peut-être plus originale que celle qu’on lui prête ordinairement.

Chercher cette autre interprétation suppose d’examiner le statut que Scheler accorde à la personne. On découvre ainsi qu’il n’hésite pas à affirmer l’existence d’une personne infinie créatrice du monde. Par conséquent, la personne n’est pas seulement le sujet intentionnel des actes de perception affective rendant possible la connaissance, c’est un principe ontologique. Par ailleurs, Scheler n’oppose pas non plus de façon aussi radicale que Husserl dans les *Idées directrices pour une phénoménologie* le donné intuitif des représentations culturelles. La *Weltanschauung* est présentée dans certains contextes comme une forme de connaissance spontanée semblable à la connaissance intuitive. Scheler n’est pas aussi catégorique sur la mise à distance des croyances collectives. Il n’a de cesse d’évoquer l’importance de la singularité du vécu dans l’intuition d’essence, et par là son in-substituabilité, ce qui implique aussi son histoire. Il insiste principalement sur la dimension affective du vécu, mais également sur le rôle du contenu culturel qui forme ce vécu. Ainsi le dogme, la culture, le mythe, la religion, ne sont pas nécessairement extérieurs à la phénoménologie : ce ne sont pas des obstacles, mais des moyens d’accéder à des contenus eidétiques. La matière principale de l’opposition entre phénoménologie et métaphysique, ici au sens d’une opposition stricte entre intuition et représentation culturelle dogmatique, n’est donc pas non plus une opposition essentielle pour

Grundlegung eines ethischen Personalismus, Hamburg, Felix Meiner Verlag, coll.« Philosophische Bibliothek », 2014.

² Publié initialement sous le titre : *Zur Phänomenologie und theorie der Sympathiegefühle und vom Liebe und Hass*. SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie contribution à l’étude des lois de la vie affective*, traduit par M. LEFEBVRE, 1ère éd. 1928., Paris, Payot et Rivages, coll.« Petite bibliothèque », 2003 ; SCHELER M., *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass.*, Halle, Max Niemeyer, 1913 ; SCHELER M., *Gesammelte Werke VII : Wesen und Formen der Sympathie*, Francke Verlag., Bern, München, Maria Scheler, M. S. Frings., 1973.

Scheler. De ce fait, sa position témoigne d'une très grande liberté.

Le personalisme schelerien s'accompagne d'un théisme ouvertement inspiré de la religion chrétienne. Déclarer comme Scheler que la personne absolue créatrice du monde est Dieu suppose de définir Dieu au préalable comme personne et comme créateur, et par ailleurs de faire dépendre l'être des choses d'un acte personnel, ce qui le rapproche de la position subjectiviste de Husserl. La phénoménologie schelerienne se présente sous les traits d'un personalisme ontologique influencé par un contenu religieux. Si la pensée de Scheler s'avère subjectiviste, elle ne peut être simultanément réaliste : elle n'est pas une « métaphysique naïve » au sens de la thèse d'existence. En revanche, elle est clairement inspirée des représentations culturelles et est ainsi censée s'opposer au donné purement intuitif. Or, plus on s'interroge sur l'influence du christianisme de Scheler, plus on constate à quel point toute sa phénoménologie est structurée par des axiomes religieux. Au-delà des alternances entre déclarations de foi et analyses phénoménologiques, comme certains commentateurs le déclarent, il semble qu'une « théo-logique » gouverne toute sa phénoménologie. Sa définition de la méthode phénoménologique semble tributaire d'une représentation chrétienne de Dieu, que ce soit le primat de l'amour, de la personne ou encore le principe de l'objectivité de la connaissance affective.

Cette théo-logique est-elle métaphysique ? Poser la question suppose de quitter le plan du débat entre subjectivisme et réalisme, car une phénoménologie subjectiviste pourrait tout autant être considérée théo-logique, si sa définition de la méthode repose sur une conception préalable de Dieu, donc sur un présupposé culturel issu de la religion. Or, nous l'avons dit : la phénoménologie se définit initialement par opposition aux métaphysiques et/ou aux présupposés culturels. Par conséquent, elle oppose un donné intuitif à un présupposé jugé non intuitif. Que se passe-t-il quand la définition même des modalités de l'intuition est inspirée par un contenu culturel ? Quand la modélisation de la structure essentielle – donc prétendument universelle – du vécu est tributaire de représentations religieuses ? Prétendre qu'il n'y a pas de vérité sinon fondée sur une intuition aimante, c'est faire de l'intuition aimante la condition de possibilité d'une connaissance vraie. On pourra dire : toute représentation culturelle non fondée sur une intuition aimante sera jugée dogmatique. Mais si cet établissement de l'intuition aimante comme condition de possibilité d'une connaissance vraie est elle-même issue d'une représentation culturelle, la frontière entre connaissance intuitive et connaissance issue d'une croyance devient insaisissable. Pour cette raison, l'opposition entre phénoménologie et

métaphysique n'est plus si nette, si l'on estime que l'une doit être rigoureusement fondée sur l'intuition et l'autre reposer sur des présupposés ou des dogmes. Chez Scheler, en particulier, il est facile de déceler la manière dont les thèmes et axiomes chrétiens structurent sa pensée et sa définition de la phénoménologie. Cette position particulière de Scheler nous invite à nous interroger sur la phénoménologie en général : Scheler rend visible les influences chrétiennes et/ou culturelle qui habitent la phénoménologie dans son ensemble.

L'inscription de la phénoménologie dans une histoire et dans une tradition théologique chrétienne n'a pas pour but de dénigrer la phénoménologie au motif qu'elle ne serait pas purement philosophique : c'est la possibilité même d'une pensée purement philosophique qui est remise en cause. L'objectif est de montrer la fragilité des bases de l'opposition entre une connaissance jugée intuitive universelle et une connaissance jugée dogmatique et/ou culturelle. Cela invite enfin à mettre en garde contre la tentative d'universaliser un contenu culturel spécifique. Cette réflexion n'est pas seulement la nôtre, c'est Scheler lui-même qui, à partir des années 1920, s'interroge sur les présupposés culturels et métaphysiques de la phénoménologie. L'enquête que nous poursuivons s'inscrit donc en continuité avec la pensée de notre auteur, même lorsqu'il s'agit de signaler ses contradictions ou ses présupposés.

Plutôt qu'une opposition entre réalisme et idéalisme, l'opposition principale se situe entre le donné intuitif et la représentation culturelle. La question qui sous-tend l'ensemble est : peut-on se détacher de ses présupposés ? L'idéal d'un vécu intuitif est-il seulement possible ? Et plutôt qu'une opposition entre phénoménologie et métaphysique, ne faut-il pas supposer qu'une métaphysique – en tant que système de représentation « présupposé », non intuitif, soit de *Weltanschauung* - est toujours sous-jacente à la phénoménologie, et dans ce cas en quel sens ?

Nous avons dit que le débat entre phénoménologie et métaphysique n'est pas présent dans la pensée schelerienne à l'époque de la rédaction de *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* et autres textes phénoménologiques les plus célèbres. À un moment de sa pensée toutefois, l'opposition entre phénoménologie et métaphysique est soulignée (*Probleme der Religion*³, 1921) mais en des termes qui ne sont pas ceux de Husserl : la métaphysique est perçue comme une explicitation de l'être et du fondement des choses au seul

³ SCHELER M., *Gesammelte Werke V : Vom Ewigen im Menschen*, Francke Verlag., Bern, München, Maria Scheler, M. S. Frings., 1954, p. 101-354.

moyen de procédés rationnels. Or elle est opposée autant à la phénoménologie qu'à la religion. Ce faisant, Scheler associe religion et phénoménologie : non pas en réalisant une analyse des vécus eidétiques religieux – comme il en a pourtant l'intention – mais en révélant les présupposés dogmatiques et religieux des analyses eidétiques. En voulant opposer la métaphysique à la religion, il mêle phénoménologie et religion, intégrant dans la phénoménologie ce qui – pour Husserl et plus tard Heidegger – était perçu comme « *Weltanschauung* » et/ou « métaphysique ». Cette confusion entre analyse eidétique de la religion et présupposés religieux de l'analyse eidétique ne s'éclaircira que quelques années plus tard.

Dans *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*⁴ (1922) et *Problèmes de sociologie de la connaissance*⁵ (1926), il met en avant les sources religieuses de la phénoménologie et met en garde contre toute tentation à l'« ethnocentrisme ». La relation qu'il établit entre phénoménologie et métaphysique change. La métaphysique ne désigne plus un système de connaissance rationnelle de Dieu, mais renvoie aux systèmes de représentation (*Weltanschauungen*) des différentes cultures existantes. Elle est pensée comme une « anthropologie fondamentale ». Le projet de Scheler – interrompu par une mort précoce en 1928 - est d'étudier les conditions empiriques d'émergence d'une pensée, notamment occidentale, pour mettre en vis-à-vis les différents systèmes de représentation. Dans ce contexte, la phénoménologie est désignée comme un mouvement de pensée parmi d'autres, un « néo-thomisme » contemporain. Les rôles sont donc inversés : c'est à la métaphysique de révéler les présupposés dogmatiques et culturels de la phénoménologie, en passant par l'identification de ses influences religieuses. À partir des années 1920, Scheler prend le parti – contre le postulat anti-métaphysique des phénoménologues - de s'inscrire lui-même dans la métaphysique, précisant en 1926 (dans l'avant-propos à la troisième édition du *Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*) qu'elle ne pourra plus être définie comme « théiste ».

⁴ SCHELER M., *Gesammelte Werke VII: Wesen und Formen der Sympathie*, op. cit., p. 259-326.

⁵ SCHELER M., *Problèmes de sociologie de la connaissance*, traduit par Sylvie MESURE, Paris, PUF, coll.« Sociologies », 1993 ; SCHELER M., *Gesammelte Werke VI: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bouvier Verlag., Bonn, Maria Scheler, M. S. Frings., 1963, p. 15-190.

Anthropologie et métaphysique peuvent sembler antinomiques. Mais Scheler entend fonder une métaphysique qui conserverait l'exigence d'une recherche d'invariants culturels et se plierait cependant à une auto-critique à partir des données anthropologiques des sciences empiriques. Il s'inspire donc d'un principe phénoménologique, tout en appliquant une méthode comparative caractéristique des sciences expérimentales qu'il utilise comme une forme de variation eidétique. Ainsi fait-il sien le reproche des anthropologues aux phénoménologues, qui ne peuvent sortir de leurs présupposés culturels, se fondant uniquement sur une analyse du vécu-propre, de façon introspective. Il intègre à sa méthode l'observation et l'induction. Il trouve un nom, « anthropologie métaphysique », à ce qui était qualifié ici de « métaphysique », là de *Weltanschauung* par Husserl et ses prédécesseurs.

Scheler propose donc une conception de la métaphysique qui, loin d'être naïve et dogmatique, se veut plus critique que la phénoménologie. Il est le premier phénoménologue à s'être appliqué à lui-même, ainsi qu'au courant auquel il appartenait, la critique d'ethnocentrisme et à avoir tenté d'y répondre. Montrant que la philosophie européenne, et en particulier moderne, est tributaire de dogmes religieux, Scheler la fait « descendre » de son piédestal, comme accomplissement du développement de la pensée dans l'histoire (une conception téléologique sur laquelle Husserl fondera la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* en 1935-1936) ; d'où son insistance sur la passivité de l'esprit par rapport à la pulsion, qui place la raison et les croyances dans un rapport complémentaire (*La situation de l'homme dans le monde*⁶, 1928). Cette métaphysique, restée à l'état de projet, a cependant été réduite à *La situation de l'homme dans le monde*, qui devait n'en constituer qu'une partie. Or ce texte, qui a donné le coup d'envoi à l'anthropologie philosophique, est, parmi ceux de cette période, celui qui laisse le moins de place aux analyses concrètes et à l'interdisciplinarité. L'ensemble des écrits des années 1920 montre deux lignes directrices ; l'une que l'on peut qualifier d'essentialiste, est celle poursuivie par l'anthropologie philosophique, et l'autre, plus empirique. Ces deux recherches occupent chacune une place irréductible au sein de ce que Scheler appelle « métaphysique ». Cette posture, dialectique du fait qu'elle embrasse des courants antinomiques, est la partie la moins connue de la pensée schelerienne, alors qu'elle nous apparaît la plus intéressante.

⁶ SCHELER M., *La situation de l'homme dans le monde*, traduit par Maurice DUPUY, Paris, Montaigne, coll.« Aubier », 1979 ; SCHELER M., *Gesammelte Werke IX: Späte Schriften: Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Francke Verlag., Bern, München, Maria Scheler, M. S. Frings., 1976, p. 7-182.

La thèse s'articule autour du thème général du rapport entre la phénoménologie et la métaphysique. Nous avons souhaité prendre en compte l'évolution de la pensée de Scheler dans son ensemble. Cela imposait de se concentrer sur les questions posées par Scheler à l'époque traitée. Chaque partie présente à la fois une thématique propre et correspond à une époque précise des écrits schelériens, dans un ordre chronologique.

Chaque partie propose une nouvelle articulation du rapport entre phénoménologie et métaphysique, qui suppose une redéfinition régulière du concept de métaphysique. Nous présentons brièvement ici les différentes conceptions rencontrées :

- La métaphysique peut désigner un postulat ontologique. Cette métaphysique est réaliste si elle postule l'existence de choses en soi, mais subjectiviste si elle fait dépendre l'existence des choses de l'activité du sujet. Par contraste, la phénoménologie désigne une méthodologie. Une phénoménologie peut être qualifiée de métaphysique, dès lors qu'elle ne se limite plus à des affirmations de méthodes et pourtant sur la connaissance possible des choses, mais propose aussi une définition de l'être. À l'inverse, une métaphysique peut être qualifiée de phénoménologique lorsqu'on estime que la définition de l'être qu'elle propose est uniquement dérivée de l'interrogation portant sur les conditions de possibilité de la connaissance.
- La métaphysique peut aussi désigner un système de représentation non fondé sur l'intuition, mais sur une représentation culturelle ou *Weltanschauung*. La métaphysique, en tant que *Weltanschauung*, peut être jugée dogmatique, si on estime qu'elle est présupposée et non fondée intuitivement. Mais elle peut également être jugée légitime, lorsque le donné eidétique et la représentation culturelle coïncident. Dans ce dernier cas, une *Weltanschauung* peut être qualifiée de phénoménologique.

Nous avons choisi de traiter successivement différentes périodes de l'œuvre de Scheler, 1911-1918, 1919-1921 et 1922-1928, qui correspondent respectivement à nos trois parties, pour plusieurs raisons :

- D'une part, les commentaires respectant la périodicité de l'œuvre schelérienne sont extrêmement rares. Il nous a été très difficile de trouver un ouvrage sur Scheler qui n'attribue pas des thèses de 1928 pour interpréter les écrits des années 1913-1916. Lorsqu'on parle ordinairement de métaphysique chez Scheler, on se réfère soit à la

définition de 1921 dans *Probleme der Religion*, qui n'est pas du tout représentative de la conception générale de Scheler de la métaphysique, soit encore une fois aux écrits de 1926-1928, où Scheler adopte une position singulière au point qu'on a pu parler d'une période de tournant. De très nombreuses études portant sur le réalisme de Scheler se basent sur le texte *Idealismus-realismus* qui date de 1928, période où Scheler avait abandonné la phénoménologie. Dans ce texte, nous pensons que Scheler porte sur sa propre pensée antérieure un regard erroné, en mésinterprétant ses œuvres antérieures au profit de thèses défendues à l'époque de sa rédaction (donc 1928).

- D'autre part, elle nous permet de comprendre le tournant « anthropologique » des années 1920. Nous ne voulions pas trouver une unité qui néglige les différences, en fusionnant les textes de toutes les périodes comme s'ils étaient contemporains. Nous voulions penser une unité tout en respectant les changements très importants que connaît la pensée de Scheler à ces différentes périodes. L'unité doit être trouvée dans la compréhension des ruptures et des tournants qui jalonnent sa pensée.

Par ailleurs, Scheler écrit en faisant des digressions si nombreuses qu'il arrive parfois, par une variation d'exemple pris dans des contextes différents, à des conclusions apparemment opposées. Il arrive souvent que l'on doive choisir quel passage nous semble le plus représentatif de sa pensée en général, quand bien même existent des déclarations – de la même période – défendant la position contraire. Il nous arrive donc ne pas toujours prendre au mot les déclarations programmatiques de Scheler, et de montrer qu'à une période ou l'autre, Scheler ne suit pas son propre programme ou ses propres promesses. Ainsi, par exemple, si Scheler se déclare réaliste, nous n'hésitons pas à montrer que les thèses défendues dans la majorité des cas ne sont pas réalistes. Si Scheler déclare qu'il ne postule pas l'existence de Dieu mais d'une « idée » de Dieu, nous n'hésitons pas à montrer que les thèses défendues en majorité reposent toutes sur la thèse de l'existence de Dieu et ne peuvent pas être pensées sans elle. L'objectif est ici de mettre en évidence des interprétations des textes de Scheler dissimulées par ces déclarations de principe, et par les interprétations trop littérales qui en sont faites. Nous avons besoin de déconstruire une partie des déclarations schelerienne, non pour dévaloriser notre auteur, mais au contraire montrer ce que sa pensée suggère, que nous trouvons extrêmement puissant, original, actuel, et auxquelles les interprétations classiques, par empathie parfois excessive avec l'auteur, ne permettent pas d'accéder, notamment cette interrogation radicale qui se développe progressivement chez lui sur la diversité culturelle et le rôle des sources chrétiennes de la modernité philosophique.

Notre thèse s'articulera en trois temps, qui correspondent donc à trois corpus d'œuvres bien spécifiques, étudiées chacune à travers la question de savoir si on peut penser une phénoménologie dénuée de présupposés métaphysiques.

La première partie interroge le rapport entre phénoménologie et métaphysique à partir du débat opposant idéalisme subjectiviste et réalisme. Nous nous demanderons dans quelle mesure la pensée phénoménologique de Scheler peut être considérée comme réaliste, et à défaut, quelle métaphysique irrigue sa phénoménologie, notamment à travers le prisme de son personalisme. Les textes étudiés seront principalement *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (1913-1916), *Nature et Forme de la Sympathie* (1^{ère} édition, 1913), ainsi que plusieurs écrits contemporains, en particulier : *Ordo Amoris*⁷ (1914-1916), *Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit*⁸ (1912-1914), *Versuche einer Philosophie des Lebens*⁹ (1913). Nous étudierons également, pour comprendre quelle était sa position à son entrée en phénoménologie, et les résurgences de thèses « pré-phénoménologiques », les écrits de jeunesse, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*¹⁰ (1899), *Die transzendente und die psychologische Methode*¹¹ (1900), et *Logik*¹² (1905-1906).

La deuxième partie sera centrée sur un essai, *Probleme der Religion*, texte de 1921, publié avec d'autres essais dans *Vom Ewigen im Menschen*. Dans ce texte, Scheler se livre à une phénoménologie de la religion. Scheler veut y défendre l'universalité de certains vécus religieux et le caractère phénoménologique. Nous étudierons plusieurs thèses propres à cette période et à ce texte en particulier : le principe de fonctionnalisation des contenus eidétiques et l'assimilation de la croyance religieuse à un vécu intuitif. De là se dégageront de manière plus sensible les présupposés religieux qui innervent la conception schelerienne de la phénoménologie ; notre auteur n'hésitant pas à adapter sa méthode pour la rendre compatible avec certains axiomes théologiques. Nous proposons pour cela d'interpréter sa phénoménologie sous le prisme du concept de théo-logique, qui désigne la manière dont la méthode fondée sur

⁷ SCHELER M., *Gesammelte Werke X: Schriften aus dem Nachlass, Band. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bouvier Verlag., Bonn, Maria Scheler, M. S. Frings., 1957, p. 345-376.

⁸ *Ibid.*, p. 155-178.

⁹ SCHELER M., *Gesammelte Werke III: Vom Umsturz der Werte*, Francke Verlag., Bern, München, Maria Scheler, M. S. Frings., 1955. p. 311-340.

¹⁰ SCHELER M., *Gesammelte Werke I: Frühe Schriften*, Francke Verlag., Bern, München, Maria Scheler, M. S. Frings., 1971, p. 9-160.

¹¹ *Ibid.*, p. 197-336.

¹² SCHELER M., *Gesammelte Werke XIV: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 5: Varia I*, Bouvier Verlag., Bonn, Maria Scheler, M. S. Frings., 1993, p. 9-256.

les vécus affectifs intentionnels est pensée à partir d'une théologie implicite.

La troisième partie analysera les thèses défendues par Scheler dans ce qui est communément considéré comme une période de « tournant ». Nous analyserons les changements apportés par Scheler dans la deuxième édition de *Nature et formes de la sympathie* (1923), puis nous centrerons sur deux textes, *Problèmes de sociologie de la connaissance* (1926), *La situation de l'homme dans le monde* (1928). Dans ces textes, Scheler suit un double objectif : d'une part, il convertit explicitement les concepts phénoménologiques en principes métaphysiques – non sans leur faire subir une altération importante, notamment concernant la structure de l'affectivité – d'autre part, il ajoute à ces concepts issus de la phénoménologie des considérations nombreuses tirées des disciplines anthropologiques et sociologiques, principalement. Nous interrogerons les changements apportés dans cette nouvelle période : la dissociation entre la vie et l'esprit, qui se traduit par un dédoublement de la personne divine, et une interrogation sur les présupposés métaphysiques et/ou culturels implicites à la phénoménologie elle-même. Scheler expose à ce moment un projet de constituer une métaphysique nouvelle et nous chercherons à la définir.

PARTIE I. UNE MÉTAPHYSIQUE SOUS-JACENTE A LA
PHÉNOMÉNOLOGIE SCHELERIENNE

Lorsqu'il fait le récit, en 1922, de sa rencontre avec Husserl, Scheler évoque une conversion subite qui laisse penser que toute sa pensée à partir de ce moment (1902) s'inscrit dans l'héritage des principes husserliens posés dans les *Recherches Logiques*. Parmi eux figure au premier plan une opposition entre la phénoménologie et la métaphysique. Pourtant, en considérant l'évolution de sa pensée des années 1900 à 1913 - date de publication de la première partie de son œuvre phénoménologique majeure, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*¹³ -, on remarque que la conversion n'a pas été aussi immédiate et homogène et que son rapport à la phénoménologie husserlienne est, depuis le début, problématique à plusieurs égards. Scheler accorde à l'affectivité un statut de vécu originaire qui d'emblée le distingue du logicisme husserlien. Sa conception de la logique phénoménologique, socle de la pensée husserlienne, est beaucoup moins normative que celle de ce dernier. Or l'épistémologie – l'interrogation sur la validité des concepts logiques et de la connaissance scientifique en général – est la limite que s'est donnée Husserl pour ne pas outrepasser celle imposée et interdire tout discours métaphysique sur les choses. Dans la mesure où la phénoménologie n'est pas une épistémologie, la question se pose de savoir de quelle nature sont les fondements qui légitiment le caractère originaire de ces vécus. Ces fondements sont-ils d'ordre ontologique ? Si c'est le cas, l'exigence husserlienne de se limiter à une interrogation méthodologique hors de tout postulat d'existence se trouverait, dès le départ, négligée. Cela remettrait-il en cause l'appartenance même de Scheler à ce mouvement de pensée ? S'agit-il de poser un postulat d'existence de choses en soi, ou d'attribuer aux objets la même structure que celle des vécus de conscience et faire dépendre l'une de l'autre ? Autrement dit, sommes-nous en présence d'une métaphysique réaliste ou subjectiviste ? Le fait que, chez Scheler, les vécus personnels n'obéissent à aucune loi normative comparable à la logique pure husserlienne, permet-il de considérer la phénoménologie schelerienne comme réaliste, et si c'est le cas, en quel sens ? Son refus de tout formalisme semble rendre impossible l'établissement d'une méthode autonome, sans fondement ontologique. Mais ce fondement ontologique est-il celui de l'affirmation d'une existence extérieure à la conscience ? Si l'on considère à l'inverse que le vécu personnel, par le lien de corrélation, confère au monde une structure personnelle, n'y a-t-il pas un rapport de causalité ontologique qui établit le sujet personnel comme fondement non seulement de la

¹³ Titre complet : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. « Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Nouvel essai pour fonder un personalisme éthique ». Nous utiliserons désormais le raccourci « *Formalismus* » pour nous référer à cette œuvre.

connaissance, mais comme principe de l'être même des objets connus ? Et dans ce cas, le personalisme serait un subjectivisme.

Il ne suffit pas de se demander dans quelle mesure la pensée de Scheler est fondée sur des principes métaphysiques, mais à quelle métaphysique sa phénoménologie fait écho. Cette phénoménologie est-elle réaliste ou subjectiviste ? L'auteur accorde-t-il au sujet – personnel – le statut d'un principe ontologique premier ? Si c'est le cas, des analogies sont possibles entre ce personalisme et le subjectivisme transcendantal husserlien et la réduction dans sa version la plus radicale serait accomplie, celle de l'être à un être-donné.

Scheler valorise l'inscription de toute intentionnalité dans ce qu'il appelle un « vécu concret », « personnel ». Mais personnel ne signifie pas relatif à la sphère individuelle, ce qui laisse penser qu'il existe une personne supra-individuelle équivalente à l'*ego* rationnel. Le vécu personnel est majoritairement traité comme un vécu idéal : il n'y a d'intentionnalité que par un acte de réduction de toute individualité psycho-physique. Il s'agit donc de s'interroger sur ce que peut être un vécu qui soit tout à la fois personnel concret et non individuel. L'enjeu de cette première partie est de concevoir le personalisme phénoménologique de Scheler sous un angle idéaliste et réaliste, deux concepts au cœur du débat concernant le rapport de la phénoménologie à la métaphysique. La question se pose : dans quelle mesure peut-on penser la phénoménologie schelerienne comme une métaphysique sans qu'il ne soit pourtant question d'un postulat d'existence de choses en soi ni de subjectivisme logique ? Autrement dit, hors des deux définitions de la métaphysique proposées par les phénoménologues du début du XX^{ème} siècle et cristallisant tous les débats sur l'opposition revendiquée entre phénoménologie et métaphysique. Il s'agira, dans une première partie, de la mise en évidence d'une métaphysique de l'immanence qui innerve et structure la pensée schelerienne des affects dans ses textes de phénoménologie. Une deuxième partie montrera qu'en supposant l'existence d'un « personalisme transcendantal », le personalisme schelerien est en plusieurs points comparable au subjectivisme husserlien. Cela nous conduira à interroger, dans une troisième partie, la relation de la phénoménologie husserlienne à la métaphysique et la manière dont Scheler – sans prendre explicitement parti dans ce débat – oblige à considérer la métaphysique comme une alliée nécessaire à toute phénoménologie fondée sur l'affectivité.

Chapitre 1. L'entrée de Scheler en phénoménologie

Scheler est présenté comme l'une des grandes figures de la phénoménologie dans un grand nombre d'ouvrages d'histoire ou relatifs à l'histoire de la philosophie. C'est le cas des manuels canoniques écrits dans la première moitié du 20^{ème} siècle, tels le *Dictionnaire des philosophes*¹⁴ ou *L'histoire de la philosophie* d'Émile Bréhier. Scheler est décrit tantôt comme « l'un des fondateurs, avec Edmond Husserl, de l'école de la phénoménologie », tantôt comme l'initiateur d'une ouverture de la phénoménologie à des domaines plus empiriques et pragmatiques¹⁵. Qu'il soit co-fondateur ou fondateur d'un courant complémentaire autant qu'alternatif, sa pensée apparaît comme une figure incontournable de l'histoire de la phénoménologie. Ce rôle primordial ne lui est toutefois pas accordé par tous, et dans les textes les plus récents, la figure de Heidegger s'est totalement substituée à la sienne¹⁶. Heidegger, tout comme Scheler, est présenté comme le co-fondateur de la phénoménologie et le principal dissident à l'égard du logicisme husserlien.

Fondation et dissidence sont deux facettes inséparables de l'entreprise phénoménologique¹⁷. Chaque phénoménologue ayant marqué l'histoire du XX^{ème} siècle s'est distingué de ses prédécesseurs en mettant en cause leur manque d'originarité¹⁸, tout en

¹⁴ HUISMAN D. (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, coll.« Quadrige », 2009.

¹⁵ « Husserl est avant tout un mathématicien et un logicien : mais l'esprit de sa doctrine peut pénétrer et a pénétré en fait dans tous les domaines de la pensée philosophique. La psychologie, la morale, la philosophie de la religion, toutes ces disciplines où, pendant presque tout le XIX^{ème} siècle, ont dominé les idées de genèse, de formation lente, de réduction du complexe au simple, paraissent être un terrain exceptionnellement défavorable à la doctrine : c'est pourtant dans ce domaine que Max Scheler (1874-1928), professeur à Cologne, s'inspire, avec originalité, de l'esprit phénoménologique ». Nous ferons remarquer que dans ce texte, Bréhier ne cite pas d'autres noms de phénoménologues à l'exception de Heidegger, avant de consacrer un chapitre sur le « réalisme thomiste » en évoquant l'influence des phénoménologues, notamment Przywara. La présence du nom de Scheler dans cette sélection restreinte est significative. BRÉHIER E., *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, coll.« Quadrige », 2004, p. 1712.

¹⁶On peut prendre ce passage pour exemple : dans *L'idée de la phénoménologie*, Jocelyn Benoist décrit la phénoménologie comme « une pensée de toute évidence de provenance germanique, qui prend sa source chez au moins deux auteurs fondamentaux de langue allemande : Husserl et Heidegger ». Un autre exemple : dans *L'histoire de la phénoménologie*, de Cabestan, il n'y a aucun chapitre consacré à Scheler. Y figurent Husserl, Heidegger, Fink, Sartre, Merleau-Ponty, Patočka, et Levinas.

Citons encore Thevenaz, qui évoque, dans *De Husserl à Merleau-Ponty*, une « riche évolution qui de Husserl mène à travers Scheler, Heidegger, Sartre et bien d'autres jusqu'à Merleau-Ponty » alors qu'il n'y a, là encore, aucun chapitre sur Scheler (quatre chapitres sont consacrés à Husserl, Heidegger, Sartre et Merleau-Ponty). p. 31

BENOIST J., *L'idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, coll.« Le grenier à sel », 2001, p. 2 ; CABESTAN P., *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Ellipses, 2003 ; THEVENAZ P., *De Husserl à Merleau-Ponty : Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Neuchâtel, La Baconnière, coll.« Être et penser, cahiers de philosophie », n° 52, 1966.

¹⁷ Dans *L'idée de la phénoménologie*, Jocelyn Benoist estime que la seule façon d'ouvrir la question de la phénoménologie est de « remettre en question radicalement la phénoménologie » BENOIST J., *L'idée de phénoménologie*, op. cit., p. 128.

¹⁸ Le défaut d'originarité ou d'authenticité sont des accusations systématiques.

s'inscrivant pleinement dans le sillage de leur pensée. Tous dénoncent leurs présupposés pour ainsi progresser dans la manière d'accéder aux « choses mêmes », entendant sous le mot « choses » des réalités parfois très différentes. Aussi le rôle fondateur de Scheler pour la phénoménologie est-il inséparable de la critique qu'il adresse très tôt à Husserl, critique qui fera de lui la figure de proue des phénoménologues opposés à l'idéalisme husserlien. Que critique-t-il ? Cette critique s'établit-elle sur fond de réalisme ? Scheler prône une connaissance affective *a priori* et refuse de réduire la vérité à une connaissance rationnelle. Il s'oppose donc au rationalisme husserlien, mais s'oppose-t-il à son subjectivisme ? Rien n'est moins clair, car lorsqu'il formule sa première objection (1905-1906), la position de Husserl n'est pas subjectiviste, contrairement à la philosophie schelerienne. Nous commencerons par nous demander quelle critique Scheler adresse à Husserl lors de son entrée en phénoménologie. Cela nous aidera à déterminer sa position critique. Nous ferons ensuite une présentation du contexte historique de l'époque qui témoignera de la grande variété de la phénoménologie à ses débuts, l'objectif étant de voir si la position critique de Scheler correspond à celle des réalistes. Enfin, nous mentionnerons les questions posées par Scheler dans les deux études que constituent sa thèse de doctorat et sa thèse d'habilitation et qui demeurent les axes principaux de sa pensée ultérieure, notamment de sa phénoménologie. Nous voulons souligner la position subjectiviste qu'il revendiquait alors et qui a permis l'émergence du concept de personne.

1. *Le rejet immédiat des Recherches Logiques*

La plupart des biographies succinctes comportent une même erreur selon laquelle Scheler, après sa rencontre avec Husserl, se serait converti d'emblée à la phénoménologie. Fortement impressionné, il se serait plongé dans les *Recherches Logiques* et, conquis par ce texte, serait devenu phénoménologue en adoptant la méthode husserlienne. On comprend la nécessité de récits synthétiques lorsqu'il s'agit de présenter un auteur en quelques lignes. Peut-être n'est-il pas nécessaire de relater tous les événements de la vie et de la pensée de Scheler entre sa rencontre avec Husserl et son appartenance revendiquée au mouvement phénoménologique. En revanche, il est indispensable d'insister sur la première réaction de Scheler, après la rencontre physique entre les deux philosophes en 1902¹⁹, à la lecture des

¹⁹ Dans « Die Anfänge von Schelers Philosophie in Jena », W. Henckmann donne la date de 1902 contre celle de 1901 qu'évoque Scheler lorsqu'il raconte l'événement. « Il nous faut cependant apporter au récit que Scheler a fait après coup de sa rencontre avec Husserl une correction chronologique qui le fait apparaître sous un jour un peu

Recherches Logiques. Car cette première réaction ne fut pas l'enthousiasme, mais au contraire la révolte et le mépris : le chapitre consacré à la logique husserlienne dans l'ouvrage schelerien rédigé les années suivantes, *Logik*²⁰, en témoigne. Il y voit un retour à l'idéalisme kantien plutôt qu'un dépassement et dénonce une conception platonicienne des idées. Nous verrons qu'indépendamment du problème relatif au tournant idéaliste de Husserl qui précède et se manifeste pleinement lors de la publication des *Idées directrices pour une phénoménologie* I²¹, Scheler n'a cessé d'entretenir avec lui des rapports conflictuels, dès les premières années. Nous nous demanderons d'où vient l'erreur d'appréciation dont sont victimes les historiens généralistes, ce qui justifie de la part de Scheler une lecture si sévère des *Recherches Logiques*, et ce que cette critique du platonisme husserlien laisse présager de la position phénoménologie schelerienne des années qui suivront la publication de *Logik*.

1.1. Le récit erroné de Scheler : aucune conversion immédiate

L'erreur induite par la vulgarisation a pu trouver sa source dans certaines déclarations scheleriennes. Dans un texte intitulé *Die deutsche Philosophie der Gegenwart* (1922), Scheler évoque en effet son enthousiasme au moment de sa rencontre avec Husserl, ainsi que son adhésion quasi immédiate à la phénoménologie. À lire ce texte, on en oublierait presque le refus

différent. La rencontre avec Husserl n'a pas eu lieu en 1901, mais le 3 janvier 1902, donc plusieurs mois après que les deux volumes des *Recherches logiques* eurent paru. » « An Schelers später Darstellung der Begegnung mit Husserl müssen wir jedoch eine chronologische Korrektur vornehmen, die Schelers Bericht in einem etwas anderen Licht erscheinen lässt. Die Begegnung mit Husserl fand nicht 1901 statt, sondern am 3.1.1902, also Monate nachdem beide Bände der *Logischen Untersuchungen* erschienen waren ». Henckmann précise en note : « Dans une lettre à Vaihinger datée du 17 décembre 1901, Scheler accepte l'invitation d'une rencontre à Halle, qui était fixée au 3 janvier 1902. La lettre est conservée à la bibliothèque de la ville hanséatique de Brême, Sign. Autogr. XXIII, 5D, Nr. 3. ». « In einem Brief an Vaihinger vom 17.12.1901 nimmt Scheler Vaihingens Einladung zu dem Treffen in Halle an, das auf den 3.1.1902 festgelegt war. Der Brief befindet sich in der Bibliothek der Hansestadt Bremen, Sign. Autogr. XXIII, 5d, Nr. 3. » in : BERMES C., W. HENCKMANN, et H. LEONARDY (dir.), *Denken des Ursprungs - Ursprung des Denkens: Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena, Würzburg, Königshausen und Neumann*, coll.« Kritisches Jahrbuch der Philosophie », 1998, p. 13. Traductions personnelles, ainsi que toutes les autres traductions quand nous ne donnons pas le nom du traducteur.

²⁰Retiré de la publication à la demande de Scheler, pour des motifs ambigus. L'interprétation « philosophique » consiste à dire que Scheler n'était plus d'accord avec ses thèses, ayant entretemps découvert la phénoménologie - une thèse contradictoire dans la mesure où il est déjà question dans ce texte de phénoménologie, du moins, même si le terme n'y apparaît qu'à la fin et est absent du commentaire de Scheler- du premier volume des *Recherches Logiques*. L'interprétation « biographique » rapporte que Scheler avait besoin de l'accord de Husserl pour être accepté au poste d'assistant de Theodor Lipps à l'université de Munich. L'ouvrage, trop critique de la pensée husserlienne, aurait rendu sa nomination plus difficile. Seule une étude des contenus de ce texte et une comparaison avec ceux des années suivantes permet de nier la thèse d'un abandon de la critique visant Husserl, critique que nous retrouverons dans la suite de notre commentaire. Nous utiliserons dans la suite du texte le terme allemand, *Logik*, pour désigner cette œuvre. SCHELER M., *Gesammelte Werke XIV : Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 5: Varia I, op. cit.*

²¹ Nous utiliserons par la suite l'abréviation « *Ideen I* » pour désigner ce texte.

schelerien du tournant transcendantal et de l'idéalisme husserliens, apparus après la publication des *Ideen I*, en 1913. Après une présentation du contenu de ce texte de 1922, nous exposerons les idées principales de la critique par Scheler, dans *Logik*, - qui aurait dû être publiée en 1906 - des *Prolégomènes à la logique pure*²² de Husserl. Scheler condamne alors, non le subjectivisme de Husserl, mais un réalisme des idées. Le refus d'existence d'idées « en soi » ne traduit-il pas un refus d'une existence hors de la sphère du sujet ?

Reprenons dans un premier temps le récit fait par Scheler en 1922²³ de sa rencontre avec Husserl. L'effet produit par leur conversation fut « une conversion philosophique », conversion « relative aux concepts d'intuition et de perception ». Ce premier contact eut lieu lors d'une conférence présentée par le père de la phénoménologie à l'occasion d'une réunion des collaborateurs de Kant-Studien convoquée par Hans Vaihinger à Halle. Scheler, parlant de lui à la troisième personne, restitue l'impression que fit sur lui la prise de parole de Husserl ; une impression de forte connivence avec la pensée qu'il cherchait lui-même à développer, donc avec les intuitions esquissées dans les écrits académiques du jeune Privatdozent de vingt-sept ans.

« L'auteur, insatisfait par la logique kantienne, dont il était jusque-là tout proche [...] était parvenu à la conviction que l'ensemble-de-constituants de ce qui est donné à notre intuition est primitivement beaucoup plus riche que ce qui est susceptible d'être recouvert par des données sensibles et leurs dérivés génétiques et par les formes d'unité d'ordre logique [...] Lorsque l'auteur exprima cette opinion devant Husserl et fit observer qu'il voyait en cette idée un principe nouveau et fécond pour la construction de la philosophie théorique, Husserl déclara aussitôt que lui aussi avait entrepris en son œuvre nouvelle, consacrée à la logique et sur le point de paraître, une extension du concept d'intuition à l'"intuition catégoriale". Ce fut là le point de départ des liens spirituels qui ont existé plus tard entre Husserl et l'auteur et qui sont devenus pour celui-ci si étonnamment féconds. »²⁴

Ce récit de Max Scheler évoque à la fois une continuité et une rupture. D'un côté il parle d'une conversion philosophique, ce qui suppose la découverte d'une pensée radicalement nouvelle. De l'autre, il insiste sur la convergence entre les deux penseurs. Par ailleurs, il ne détaille pas ce qui, dans le contenu de la conférence tenue par Husserl, a retenu son attention et dont il s'est senti si proche. Il cite le concept d'« intuition catégoriale », qui aura de fait une grande influence

²² HUSSERL E., *Recherches logiques. Tome premier, Prolégomènes à la logique pure (1900-1901)*, traduit par Hubert ÉLIE, traduit par Arion Lothar KELKEL et traduit par René SCHÉRER, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 2002. Nous utiliserons, dans la suite du texte, l'abréviation « *Prolégomènes* ».

²³ *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, in: SCHELER M., *Gesammelte Werke VII : Wesen und Formen der Sympathie*, op. cit., p. 127-224.

²⁴ Extrait traduit par DUPUY M., *La philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité I*, PUF., Paris, 1959, vol. 2/1, p. 101-102. SCHELER M., *Gesammelte Werke VII : Wesen und Formen der Sympathie*, op. cit., p. 308.

dans sa pensée mais qui n'apparaît que dans le VIème volume des *Recherches Logiques*²⁵ et dont il prendra connaissance beaucoup plus tard. Enfin, il évoque la fécondité des « liens spirituels » ayant existé entre lui et Husserl dans les années ultérieures, laissant volontiers de côté leur désaccord profond, et - d'un point de vue autant personnel que professionnel - leur absence totale de relations (Husserl n'ayant que mépris pour la pensée schelerienne, qu'il juge superficielle²⁶).

Certaines biographies générales et introductives savent toutefois éviter le raccourci faisant passer Scheler pour un disciple immédiat de Husserl. Aussi, dans un texte de vulgarisation sans prétention d'exhaustivité, Alexandre Metraux prévient :

« Gardons-nous d'y voir le récit d'une conversion subite à la phénoménologie. Les articles publiés en 1903 et 1904 sur la philosophie de la religion de Rudolf Eucken et sur le kantisme ne contiennent pas la moindre allusion à la nouvelle tendance. »²⁷

L'auteur précise :

« De 1906-1907 date vraisemblablement le début d'une intense lecture des *Recherches Logiques* de Husserl. »

Les dates correspondent à l'arrivée de Scheler à Munich et sa rencontre avec des phénoménologues munichois : Pfänder, Geiger et Hildebrand. Les premiers essais phénoménologiques publiés sont l'écrit sur le ressentiment, l'étude sur la sympathie et son maître ouvrage contre le formalisme en éthique, publiés respectivement en 1912, 1913 et 1914, soit plus de 10 ans après la première rencontre avec Husserl. À cette époque, les incisives virulentes contre le "logicisme" husserlien sont nombreuses. Cela confirme l'hypothèse selon laquelle Scheler ne put entrer en phénoménologie qu'après avoir compris qu'elle ne se réduisait pas à la pensée husserlienne. Aussi la phénoménologie devient-elle un outil pour développer une réflexion qu'il menait par ailleurs depuis plusieurs années sur les mêmes sujets, outil qu'il façonne afin de l'adapter aux questions qui l'habitent.

Si Scheler a cru reconnaître chez Husserl des intuitions déjà formulées par lui-même, c'est qu'il existe indéniablement des points de convergence entre les deux recherches. Ils concernent une conception non kantienne de l'intuition ainsi que la valorisation d'un vécu qui

²⁵ *Logik* se réfère uniquement aux *Prolégomènes*, mais on ne trouve qu'une citation explicite de VIème Recherche – et encore n'est-ce qu'une allusion vague dans le texte daté approximativement de 1911-12 où il juge que l'intuition catégoriale est trop proche de la Gestalttheorie et doit être abandonnée. « Lehre von den drei Tatsachen » SCHELER M., *Gesammelte Werke X : Schriften aus dem Nachlass, Band. I : Zur Ethik und Erkenntnislehre, op. cit.*, p. 449.

²⁶ La philosophie de Scheler est qualifiée de « talmi ». HUSSERL E., « Phénoménologie et anthropologie », *Notes sur Heidegger*, traduit par Didier FRANCK, Paris, les Éd. de Minuit, coll.« Philosophie », 1993.

²⁷ METRAUX A., *Max Scheler*, Paris, Seghers, coll.« Philosophes de tous les temps », 1973, p. 17.

est à lui-même son propre critère de vérité, en amont, voire indépendamment des opérations logiques de la pensée rationnelle et conditionnant ces-dernières. Un nouveau type d'intuition, l'intuition affective, est apparu chez Scheler dans sa thèse de doctorat intitulée *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*²⁸. Ce texte, qui date de 1899, souligne une distinction entre deux types de perception, chacun devant avoir ses intuitions propres : la perception de valeur et la perception d'objet. On y voit également apparaître l'expression « *a priori* émotionnel » qui, dans l'esprit de Scheler, serait analogue à un *a priori* « logique ». Il met ainsi en avant une différence méthodologique fondée sur la distinction ontologique entre l'être, qui obéit aux lois logiques, et la valeur, qui obéit à des lois a-logiques dont les principes normatifs restent à déterminer. Ces lois ne sont pas encore caractérisées comme logique « du cœur », comme ce sera le cas dans *Formalismus*, ni organisées hiérarchiquement, mais Scheler leur prête un principe d'organisation, même si celui-ci reste inconnu. Ces découvertes ne sont d'ailleurs pas propres à Scheler mais s'inscrivent dans l'héritage néo-kantien de Eucken, dont la position vitaliste spiritualiste l'influence considérablement. D'un point de vue kantien, la défense d'une intuition affective est non seulement un « élargissement » de la définition kantienne de l'intuition, mais une transgression. Comment trouver une nécessité rigoureuse et de validité universelle dans les sentiments qui représentent à l'inverse une part accidentelle, singulière et fluctuante de la vie humaine ? Scheler s'appuie sur l'idée défendue par les grands philosophes vitalistes auprès desquels il s'est formé – Eucken mais aussi Dilthey – selon laquelle la connaissance n'est qu'une partie dérivée de la vie, pour subordonner les intuitions intellectuelles aux intuitions affectives. Il en découle l'affirmation de l'existence d'une organisation intrinsèque aux vécus affectifs, organisation indépendante des lois psychologiques, autrement dit une organisation « meta-physique » au sens littéral. Scheler cherche une voie intermédiaire entre le rationalisme et l'empirisme, et veut – à la suite de Eucken – penser un principe spirituel supérieur (ou plus originaire) dans lequel raison et sensation ne seraient pas séparées. Les sentiments représentent par excellence ces vécus qui ne sont ni tout à fait sensoriels, ni tout à fait rationnels. Leur statut d'entre-deux les place en amont de tout vécu, comme un lieu d'où découlent tous les autres, au lieu de les considérer comme des vécus imparfaits parce que non « purs » de toute sensation.

²⁸ « Contributions à l'établissement des relations entre les principes éthiques et les principes logiques ». Ce texte sera mentionné dans la suite du texte par l'abréviation « *Beiträge* ».

1.2. Déception et condamnation du « platonisme » de Husserl

Scheler est séduit²⁹ par l'idée qu'un vécu intuitif prévaut sur toute démonstration rationnelle. Cependant il refuse que soient appliquées à ce vécu les normes qui correspondent incidemment à celles de la logique formelle, le but de Husserl étant d'asseoir la légitimité de ces dernières. La visée épistémologique de Husserl dénature le vécu – au sens de Scheler, pour lequel le vécu originaire est a-rationnel - pour le plier aux fins qu'on lui impose : fonder la connaissance rationnelle et rechercher l'être-vrai universel via la mise au jour de la logique transcendantale (jugée formelle par Scheler) la plus parfaite possible. Cet objectif dénature le vécu, car il ne s'agit pas d'une description mais d'une projection logiciste sur les vécus qui manque leur authentique structure fondamentale : une vie affective. Ainsi, Scheler est attiré par la recherche des fondements de la logique transcendantale mais l'homogénéité qu'il découvre entre ces fondements et les principes logiques qui en découlent l'effraie, étant lui-même en quête d'une plus grande hétérogénéité entre les deux : dissocier l'être-vrai de la rationalité³⁰. Il espérait la mise au jour d'un vécu originaire et a-logique qui serait en même temps le fondement positif d'une vérité non réductible à la connaissance rationnelle. Si sa pensée converge avec l'intention initiale des *Recherches Logiques* d'un retour aux choses mêmes et aux vécus, et par suite d'une définition nouvelle de l'intuition, les modalités de ce retour sont conçues en termes extrêmement éloignés, l'ancrage vitaliste de l'un butant sur le logicisme rationaliste de l'autre. Scheler, à la lecture des *Prolegomènes* et contrairement à son impression initiale, ne voit plus que ces différences et exprime son opposition dans l'essai sur la logique datant de 1905-1906³¹.

La partie consacrée à Husserl dans *Logik* de Scheler se trouve dans un paragraphe intitulé « Le concept de vérité et la logique métaphysique ». Il est consacré à l'exposition des écrits logiques de différents auteurs, Scheler accusant le « platonisme » des grandes figures de la logique moderne et contemporaine :

« C'est aujourd'hui encore une question essentielle pour la logique systématique de comprendre en quoi a consisté l'erreur de la première grande forme de logique métaphysique, l'erreur du platonisme. Elle est de la plus éminente importance ne serait-ce déjà parce que des logiciens aussi considérables que Leibniz, tout récemment Bolzano, Lotze,

²⁹ SCHELER M., *Gesammelte Werke I: Frühe Schriften*, op. cit., p. 9-160.

³⁰ Lorsque Scheler découvre que le vécu husserlien est structuré logiquement, il y voit un cercle vicieux : les conclusions de Husserl sont précisément les présupposés que Scheler veut abandonner, à savoir l'idée que la logique est le dernier mot de la vérité.

³¹ Contrairement à leur rencontre en 1902 lors de laquelle il croyait voir un reflet de sa propre pensée, y compris dans son aspect vitaliste.

Husserl, G. Uphues ont payé leur tribut au platonisme, l'ont même renouvelé. »³²

L'accusation de platonisme adressée à Husserl peut sembler injuste ; les *Recherches Logiques* ont précisément pour but de dépasser l'opposition entre les choses telles qu'elles sont et telles qu'elles sont pensées. Husserl insiste dès les *Prolégomènes*, ouvrage qui sert de base à l'analyse de Scheler, sur l'importance du mode de donation des choses à la conscience intentionnelle. Si l'on entend par platonisme l'affirmation de l'existence d'un domaine d'essences ou d'idées séparées et autonomes, il s'agit précisément de la thèse à laquelle Husserl s'oppose d'emblée. C'est sur cette opposition qu'il fonde sa méthode exigeant l'intuition comme critère ultime de connaissance. Scheler interprète le principe de validité des idées comme mode d'existence. Nous verrons que ce glissement de l'épistémologie à l'ontologie donnera lieu au passage d'une phénoménologie à une métaphysique dans la dernière période de sa vie. Pour parvenir à légitimer la connaissance et la fonder sur un principe objectif et non subjectif, Husserl montre qu'en dépit d'une corrélation nécessaire entre l'acte subjectif et son objet, on ne doit pas réduire à une objectivité subjective l'objectivité des choses et des lois - numériques, physiques, logiques - qui gouvernent leur visée intentionnelle, et par conséquent nos actes de pensées. Pour que la forme des choses ne soit pas le produit de la pensée, il est nécessaire de défendre une autonomie des lois, donc des idées et des principes logiques. Une idée est perçue, elle est « vécue », ce qui signifie pour Husserl qu'elle est immanente à la pensée tout en conservant son autonomie. Dans ce contexte, on voit apparaître dans les *Prolégomènes* la formule, malheureuse selon Scheler et qui concentrera toute son attention, de « vérité en soi ». Scheler interprète d'emblée l'autonomie des idéalités husserliennes en termes d'existence autonome. Pour sa critique, il s'appuie spécifiquement sur la phrase suivante, extraite des *Prolégomènes* :

« Aucune vérité n'est un fait, c'est-à-dire quelque chose de déterminé dans le temps. Une vérité peut sans doute signifier qu'une chose est, qu'un état de chose existe, qu'une modification a lieu, etc. Mais la vérité elle-même transcende toute temporalité, c'est-à-dire qu'il n'y a aucun sens à lui attribuer une existence temporelle, une apparition ou une disparition. Cette absurdité se dessine le plus clairement qu'il soit en ce qui concerne les lois de la vérité elles-mêmes. »³³

Dans le passage d'où est extraite cette citation, Husserl insiste sur le fait que les contenus de

³² «Es ist heute noch eine sehr wichtige Frage für die systematische Logik, worin der Fehler der ersten großen Form der metaphysischen Logik lag, der Fehler des Platonismus. Sie ist schon darum von eminentester Bedeutung, weil so hervorragende Logiker wie Leibniz, in neuester Zeit Bolzano, Lotze, Husserl, Uphues dem Platonismus ihren Tribut gezollt, ja ihn erneuert haben. » SCHELER M., *Gesammelte Werke XV: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 6: Varia II*, Bouvier Verlag., Bonn, Maria Scheler, M. S. Frings., 1997, p. 138.

³³ HUSSERL E., *Recherches logiques. Tome premier, Prolégomènes à la logique pure (1900-1901)*, op. cit., p. 85-86.

pensée ne sont pas réductibles à des opérations matérielles de pensée, comme le voudrait le courant psychologue auquel il s'oppose. Mais en prônant l'indépendance des contenus intentionnels à l'égard des opérations matérielles de pensée, il induit la possibilité d'une modalité d'existence non matérielle, dont la caractéristique est l'indépendance à l'égard de toute temporalité. Dans ce contexte spécifique, Husserl prend position face à deux adversaires : les partisans de l'objectivisme - ou la métaphysique de la chose en soi - et ceux du subjectivisme - ou du psychologisme relativiste -. Scheler semble insensible à la subtilité de la position intermédiaire adoptée par Husserl. S'appuyant sur les passages où ce dernier défend l'autonomie des idées, il lit l'ensemble des *Prolégomènes* à travers le prisme d'une résurgence ou d'une continuation de la thèse de l'existence d'idées autonomes et séparées.

1.3. Critique du platonisme et/ou du rationalisme

Scheler combat deux thèses sans parfois les distinguer nettement l'une de l'autre : d'une part, celle de l'existence de choses en soi, d'autre part, la prévalence de la représentation objective, qui privilégie les lois logiques sur toute autre forme de vécu. L'idée que la fonction originaire de la conscience soit la représentation d'objets, qui nécessite une élucidation des principes logiques, conduit à accorder à la logique un primat que Scheler lui refuse. Il commente :

« La vérité doit donc être envisagée, selon Husserl, comme indépendante non seulement de toute organisation humaine, qu'elle soit individuelle ou générique (*gattungsmässig*), mais aussi de toute fonction de pensée. Le concept (*der Begriff*) de vérité ne permet pas de savoir dans quelle mesure les hommes peuvent la saisir par la raison, jusqu'à quel point elle peut être perçue par des intelligences "supérieures" peut-être existantes. »³⁴

Avant de conclure :

« Les "vérités en soi" sont, ou bien rien du tout, ou bien de l'encre d'imprimerie dans des livres non lus. »³⁵

La pensée de Scheler à cette époque est motivée par une critique plus générale concernant l'importance accordée à la logique dans l'histoire de la philosophie. Sa thèse de doctorat, qui

³⁴ « Die Wahrheit muss also nach Husserl von aller menschlichen Organisation, individueller wie gattungsmässiger nicht nur, sondern auch von aller *Denkfunktion* als unabhängig gedacht werden. Wie weit sie von Menschen eisichtig zu erfassen ist, wieweit sie von etwas bestehenden "höheren" Intelligenzen wahrgenommen werden kann, ist aus ihrem Begriffe nicht zu gewinnen » SCHELER M., *Gesammelte Werke XIV : Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 5: *Varia I*, op. cit., p. 140.

³⁵ « Die "Wahrheiten an sich" sind entweder überhaupt nichts oder Druckerschwärze in ungelesenen Büchern » *Ibid.*, p. 141.

défend la théorie selon laquelle les principes éthiques et logiques doivent être pensés indépendamment, insiste sur l'importance de la pleine autonomie des valeurs morales en tant que catégorie ontologique, à l'égard de la pensée, et *a fortiori* à l'égard de la logique. Aussi faut-il lire son refus de l'existence d'un domaine de choses idéales à la lumière de cet autre refus : considérer la logique – et plus généralement la pensée – comme la voie privilégiée, voire exclusive, d'accès à l'être. Si Scheler se montre sensible à l'invitation de Husserl à mettre de côté les discours relatifs à l'existence en soi des choses pour se concentrer sur leur modalité d'apparition, il s'oppose frontalement à l'idée que l'autonomie des choses soit tributaire de l'autonomie des lois logiques. Scheler s'attaque moins à l'idée d'une indépendance des choses qu'à une indépendance des idéalités, qu'il appelle ici « vérités en soi ». Le refus de l'existence de vérités en soi s'attache donc moins au caractère « en soi » qu'au fait qu'il n'y ait d'autre « en soi » qu'une « vérité », définie en termes rationalistes. Il y a selon Scheler un « platonisme » chez Husserl, dans la mesure où sa pensée continue – dans la lignée d'une histoire de la philosophie qu'il veut déconstruire - à véhiculer l'idée d'une adéquation entre l'être et « l'être rationnel » où l'être des choses – résiderait-il en leur apparaître - impliquerait nécessairement d'être « logique ».³⁶ La critique schelerienne des *Prolégomènes* concerne donc moins l'affirmation de l'existence d'une sphère idéale que la réduction de l'être à la rationalité, écueil auquel une « logique métaphysique »³⁷ se heurte nécessairement, puisqu'elle fait implicitement de la logique la seule mesure de l'être. Cette critique conduit Scheler – dans ce texte - à nier toute possibilité d'accès à la réalité objective par la voie de la raison.

L'occultation par Scheler de la distinction husserlienne fondamentale entre perception sensible et perception catégoriale le conduit à méconnaître l'enjeu et l'importance du principe husserlien de corrélation, et à réduire la « logique pure » de Husserl à une simple logique formelle. Il reprend cette citation de Husserl :

« Rien ne peut être qui ne soit déterminé de telle ou telle manière, c'est cela précisément la *vérité en soi*, qui constitue le corrélat nécessaire de *l'être en soi*. »³⁸

La citation, choisie pour mettre en évidence la réduction de l'être à une vérité logique, est isolée

³⁶ Nous aurons l'occasion de revenir sur la question de savoir si Scheler refuse uniquement le privilège de la représentation sur tout autre vécu de conscience, et par là l'autonomie des lois de représentation, ou s'il refuse à la représentation tout accès aux choses. Sa position à ce sujet est souvent ambivalente.

³⁷ Terme utilisé par Scheler pour désigner, entre autres, la phénoménologie husserlienne. SCHELER M., *Gesammelte Werke XIV : Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 5: Varia I, op. cit.* § 7. Der Wahrheitsbegriff und die metaphysische Logik., en particulier p. 138 et suivantes.

³⁸ HUSSERL E., H. ÉLIE, A.L. KELKEL, et R. SCHÉRER, *Recherches logiques. Tome premier, Prolégomènes à la logique pure, op. cit.*, p. 252 ; SCHELER M., cité par Scheler dans *Logik*, Bd. 1., Amsterdam, Rodopi, coll.« Elementa », 1975, p. 139.

du contexte du déploiement général de l'intentionnalité. Scheler interprète l'indissociabilité entre l'objet intentionnel et sa « valeur objective » – donc l'acte d'objectivation - comme une réduction de tout être à une légalité formelle. Il distingue lui-même l'acte d'objectivation du vécu. Les opérations rationnelles sont donc conçues par lui comme des processus purement mécaniques et formels. Les contenus de pensée prétendument abstraits des déterminations singulières et contextuelles du vécu sont tenus pour illusoire :

« Si, dans le jugement "cette rose est rouge", je fais abstraction du processus psychique de jugement [...], il n'y pas alors de "vérité en soi" qui subsiste, aucune "unité de valeur (*Geltungseinheit*) idéale" du contenu "la rose est rouge". Au contraire, il ne reste rien. »³⁹

Avant d'ajouter, quelques pages plus loin :

« Décide-t-on que l'acte de penser est "juste" quand il s'effectue selon des lois qui appartiennent aux vérités en soi, et le concept de vérité vous échappe aussitôt. »⁴⁰

On peut donc retenir de l'interprétation schelerienne des *Prolégomènes* cette double négation : la logique n'est pas la mesure de l'être et il n'existe aucun « monde d'idées », selon la thèse qu'il attribue à Husserl. On imagine sa déception à la lecture des *Recherches Logiques*, d'autant que l'intuition pressentie lors de leur rencontre lui avait fait imaginer qu'il découvrirait enfin une pensée ouvrant d'autres possibilités que le primat de la raison. Il retrouve au contraire chez Husserl ce dont il cherchait précisément à s'affranchir grâce à lui. Aucune trace de conversion subite n'est détectable dans les lignes écrites en 1905-1906, pourtant quatre ans après l'entrevue des deux penseurs. Il faudra attendre presque dix ans pour que Scheler reconnaisse l'intérêt que présente la phénoménologie, comme méthode finalement en accord avec sa ligne de pensée.

Dans son récit autobiographique, Scheler évoque une conversion subite à la phénoménologie dès sa rencontre avec Husserl, en 1901. Pourtant, en vérifiant les dates et les textes, force est de constater que non seulement il se trompe d'année (1902), ce qui encore

³⁹ « Wenn ich bei dem Urteil: "diese Rose ist rot" abstrahiere von dem psychischen Urteilstvorgang (...), so bleibt nicht noch eine "Wahrheit an sich", eine "ideale Geltungseinheit" des Inhalts "die Rose ist rot" übrig. Es bleibt vielmehr Nichts. » SCHELER M., *Gesammelte Werke XIV: Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 5: Varia I, op. cit.*, p. 141.

⁴⁰ « Definiert man einmal, dass Denken "richtig" sei, wenn es nach Gesetzen erfolgt, die zu den Wahrheiten an sich gehören, so hat man eben den Wahrheitsbegriff nicht mehr in der Hand. » *Ibid.*, p. 149.

pourrait sembler anecdotique, mais surtout, l'enthousiasme décrit est incompatible avec la critique acerbe de la pensée husserlienne dans un texte rédigé en 1905-1906 ainsi que l'absence dans ses textes, jusqu'en 1911⁴¹, de toute référence à la phénoménologie. À l'époque, si Scheler valorise l'idée de définir une nouvelle modalité d'intuition ou de perception, il rejette ce qu'il estime être l'affirmation ontologique de l'existence en soi d'idées logiques. Il est possible que cette critique ne vise pas le réalisme des idées en tant que tel, mais uniquement le rationalisme qui le sous-tend. Ainsi cette seule critique ne permet pas de conclure que la position de Scheler serait subjectiviste. Cela permet néanmoins de formuler l'hypothèse suivante : l'antirationalisme schelerien n'induit pas nécessairement un parti pris « réaliste », si l'on entend par là l'existence d'une sphère ontologique séparée des vécus intuitifs, fussent-ils a-rationnels ou affectifs.

2. Scheler et l'hétérogénéité de la phénoménologie

Il est clair que pour Scheler la phénoménologie n'est pas réductible aux *Recherches logiques* ni à la pensée de Husserl, lorsqu'il intègre le mouvement et commence à s'en réclamer. Spiegelberg, dans *The Phenomenological Movement*, remarque l'absence de point de départ défini de la phénoménologie comme mouvement de pensée⁴². C'est du « cercle psychologique » de Munich⁴³ déplacé à Göttingen que naît, à partir de 1907 et sous l'impulsion de Theodor Conrad, l'initiative de se définir ouvertement comme cercle de phénoménologues. Six années ont passé entre la publication des *Recherches Logiques*, en 1901, et la naissance de la phénoménologie en tant que courant de pensée. Les phénoménologues tirent leur inspiration principale non seulement de l'ouvrage de Husserl, mais aussi de son enseignement durant ces six années, notamment d'une série de cours sur l'éthique⁴⁴ qui aura pour tous une importance majeure. La phénoménologie comme courant de pensée ne repose donc pas sur un corpus

⁴¹ Dans : *Lehre von den drei Tatsachen* (1911-1912) SCHELER M., *Gesammelte Werke X: Schriften aus dem Nachlass, Band. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre, op. cit.*

⁴² À partir de 1905 Husserl élargit le cercle initialement munichoïse - des jeunes « phénoménologues » : quatre de ses étudiants de Göttingen venaient de Munich, où ils avaient reçu une première initiation phénoménologique avec Theodor Lipps - Adolf Reinach et Johannes Daubert seront suivis de Moritz Geiger, et Theodor Conrad ne les rejoindra qu'en 1907. Ils seront suivis par d'autres étudiants munichoïses, mais aussi par des personnes venues d'ailleurs, parmi lesquelles Dietrich von Hildebrand en 1909 et Hedwig Conrad-Martius en 1910.

⁴³ Ce tout premier groupe est entraîné par Johannes Daubert qui donne en 1902 une conférence « Sur la psychologie de l'aperception et du jugement », opposant au psychologisme de Lipps la logique phénoménologiquement fondée de Husserl.

⁴⁴ HUSSERL E., *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, traduit par Phillippe DUCAT, traduit par Patrick LANG et traduit par Carlos LOBO, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 2009.

homogène. Il faut donc poser la question : quel regard Scheler porte-t-il sur la phénoménologie en général, et comment est-il passé du rejet des *Recherches Logiques* à l'utilisation de leur terminologie ? La conception de la phénoménologie divulguée par les membres du cercle est-elle différente de celle des *Recherches Logiques* au point d'avoir progressivement converti Scheler ? Si c'est le cas, en quoi l'est-elle ? Un différend entre Husserl et ses disciples apparaît après la publication des *Ideen I* en 1913, donc bien après la conversion schelerienne à la phénoménologie. Est-ce malgré tout un certain réalisme qui enthousiasme Scheler et dont il se sent proche ? Dans ce cas, de quel type est-il ? Nous tenterons d'identifier un réalisme déjà présent chez les disciples de Husserl avant son tournant subjectiviste et de voir dans quelle mesure il existe chez le Scheler de cette époque un réalisme comparable.

2.1. Le groupe des munichois : la phénoménologie comme mouvement hybride

Scheler arrive à Munich en 1906⁴⁵ et le groupe de penseurs dont il se rapproche est marqué par un accueil si favorable aux écrits de Husserl que cela l'amène à réviser sa position critique initiale. Ce groupe munichois avait, comme l'écrit Scheler, des prédispositions à accueillir la phénoménologie⁴⁶. Cependant, une fois le groupe de Göttingen formé, les munichois seront toujours considérés comme une catégorie de phénoménologues à part⁴⁷. Lorsqu'en 1910 Scheler arrive à Göttingen, il ne rencontre que très peu Husserl mais fréquente

⁴⁵ Cf. lettre de Scheler à Husserl qui lui demande, en date du 5 mars 1906, d'intercéder auprès de Lipps en vue de son transfert de Iena à Munich. Archives Husserl de Louvain. Husserl a prié Lipps d'accepter cette requête.

Ce groupe était alors composé de : Adolf Reinach, Theodor Conrad, Moritz Geiger, Aloys Fischer, August Gallinger, ainsi que d'autres étudiants de Lipps moins touchés par la phénoménologie, Ernst von Aster et Hans Cornelius. À cette époque, plusieurs munichois – Adolf Reinach, Johannes Daubert, puis Moritz Geiger – avaient déjà rejoint Husserl à Göttingen

⁴⁶ Scheler aussi évoque un groupe de philosophes à Munich, même s'il pense au psychologischer Verein. In : *Die deutsche Philosophie der Gegenwart, GW Band 7*, Bern und München, 1973, p. 328 ; SPIEGELBERG H. et E. AVÉ-LALLEMANT (dir.), *Pfänder-Studien*, Dordrecht, Springer Netherlands, 1982, p. 112.

⁴⁷ L'expression de phénoménologie munichoise vient de Pfänder, dans un cours d'introduction à la philosophie et la phénoménologie publié en 1935 mais donné aux étudiants pendant plus d'une dizaine d'années. L'expression est ensuite souvent utilisée. Le but de Pfänder était de montrer les différents courants existants.

Gerda Walther dans sa dissertation de 1923, se réfère à la phénoménologie de Freiburg et la phénoménologie de Munich dans « Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften (...) » in *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie VI*, 1923. 1 – 158 (voir également dans *Phänomenologie der Mystik*), Gerda Walther a tellement utilisé l'expression qu'elle en passe pour l'initiatrice. WALTHER G., *Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften mit einem Anhang zur Phänomenologie der sozialen Gemeinschaften*, Max Niemeyer, coll. « Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung », 1923 ; SPIEGELBERG H. et E. AVÉ-LALLEMANT (dir.), *Pfänder-Studien, op. cit.*, p. 112 ; WALTHER G., *Phänomenologie der Mystik (1923)*, Olten ; Freiburg im Breisgau, Walter, 1976.

régulièrement ses étudiants⁴⁸. Il devient une figure centrale pour le cercle des phénoménologues, et spécialement de ceux qui ont été formés à la phénoménologie « en marge » des cours Husserl, sous le patronage du seul husserlien en poste à Munich, Alexander Pfänder.

Rechercher les sources du courant « réaliste » de la phénoménologie que développent les munichois invite à s'interroger sur la position et le rôle de Pfänder. Il fait partie, avec Johannes Daubert, des disciples de Lipps qui ont voulu adopter la méthode phénoménologique de Husserl. Il est l'un des rares à rester à Munich tandis que les autres rejoignent Husserl à Göttingen, ce qui fait de lui le référent des phénoménologues munichois. Pfänder avait du reste publié, dès 1900, peu avant la parution des *Recherches Logiques*, une étude intitulée *Phénoménologie de la volonté*. C'était la première utilisation publique du concept de phénoménologie à cette époque⁴⁹. L'ouvrage montre que Pfänder avait pris conscience de la structure d'essence des actes intentionnels qui ne sont donc plus pour lui des faits de la nature⁵⁰. La position de Pfänder est donc déjà phénoménologique avant que ne prenne forme publiquement une direction de pensée dénommée « phénoménologie », y compris au sens que lui donnera Husserl, dans les *Ideen I*, de phénoménologie « pure ». Toutefois le texte de Pfänder, *Phénoménologie de la volonté*, ne contient pas de définition précise de la phénoménologie. Une définition explicite n'apparaît dans ses textes qu'en référence à Husserl, en faisant de ce dernier le père de cette nouvelle méthode et ne revendiquant nullement le statut d'un précédent à caractère fondateur. Néanmoins, il la qualifie en 1902 (*Vom Fühlen, Wollen und Denken*) d'« étude élémentaire des fondations de la psychologie de la volonté ». Nous constatons ainsi que malgré l'intuition d'une structure d'essence des actes intentionnels, son approche des actes psychiques demeure objectivante. Pfänder reste attaché à l'utilisation de la méthode expérimentale et entend la phénoménologie comme une méthode subjective complémentaire de la méthode scientifique objective. Il fait donc cohabiter les deux méthodes, tout en subordonnant la première à la seconde : la phénoménologie n'est pour lui qu'un domaine de la psychologie⁵¹. De ce fait, il établit ces deux méthodes sur une dichotomie ontologique :

⁴⁸ SPIEGELBERG H., *The phenomenological movement: a historical introduction. Vol. 1*, Den Haag, Nijhoff, coll.« Phaenomenologica », n° 5, 1971, p. 228.

⁴⁹ Il apparaît par ailleurs dans un texte manuscrit de Brentano datant de 1888-1889. Avant cela il y avait eu Nicolai von Hartmann, c'est le titre de la première partie de *Philosophe de l'inconscient*. Pour les apparitions plus anciennes dans l'histoire de la philosophie, SPIEGELBERG H., *The phenomenological movement, op. cit.*

⁵⁰ C'est pourtant une position sur laquelle Husserl hésite jusque dans la Vème recherche et qu'il n'adoptera que dans les années suivantes, notamment à partir de 1907.

⁵¹ Il prendra conscience seulement à partir de 1913 de la portée générale de la phénoménologie, et l'estimera alors également comme la base de la méthode philosophique.

ces deux ordres de vécus, empirique et essentiel, renvoient à une hiérarchie métaphysique, ce qui a fait considérer sa pensée comme un renouvellement de la métaphysique aristotélicienne. On peut donc estimer que la publication de *La phénoménologie de la volonté* est anecdotique, comparée à la résonance des *Recherches Logiques*. Cependant, l'influence de Pfänder sur le mouvement phénoménologique, dans son orientation générale et comme direction de recherche indépendante de la pensée husserlienne, reste bel et bien fondamentale. Cette influence passe autant par ses écrits que par la position qu'il incarnait : il est le représentant, à Munich, des psychologues convertis à la phénoménologie, et plus tard l'initiateur du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Sa définition de la phénoménologie a donc un impact indéniable sur l'interprétation qu'ont faite les munichois de l'innovation épistémologique apportée par Husserl. On retient donc deux éléments principaux : attribuer aux actes volitifs et affectifs une structure eidétique, et faire cohabiter deux statuts ontologiques, celui des essences et de la réalité matérielle. Ces deux postulats donnent naissance à deux types de réalisme : l'un consiste à défendre l'alogisme des vécus intentionnels, l'autre, l'existence matérielle des vécus psychiques. Si les deux thèses sont souvent liées, l'une n'entraîne pas nécessairement l'autre, comme ce sera le cas avec notre auteur.

L'hétérogénéité de la communauté des phénoménologues permet d'échapper au focus husserlien sur les vécus de conscience et leur structure logique interne. On peut imaginer que la marque distinctive du phénoménologue « munichois » était une approche de la phénoménologie très marquée par celle de Pfänder⁵². Pour lui, la phénoménologie est un type de psychologie, une psychologie non naturaliste, mais elle n'a pas le statut général et gnoséologiquement fondamental que lui attribue Husserl. Aussi les questions strictement logiques sont-elles mises de côté : la phénoménologie est à la psychologie ce que la géométrie est à la physique, mais elle n'est pas le fondement absolu de la connaissance rationnelle. Au contraire, les actes dont l'analyse est privilégiée par Pfänder ne sont précisément pas les actes de représentation, mais les actes volitifs et émotionnels. Cela se retrouve par exemple chez Reinach, qui conçoit une pure vision d'essence enracinée dans la vie pratique, refusant le primat

⁵² Jacques Maritain écrit, dans *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* : « Le mouvement phénoménologique a été en Allemagne un mouvement très complexe, et ce serait une erreur de penser qu'Edmund Husserl en a été le seul initiateur (...) Il y a une école phénoménologique munichoise, qui ne suit pas Husserl dans son néo-idéalisme, mais dont on ne pourra apprécier toute l'importance tant que l'enseignement du Prof. Alexander Pfänder n'aura pas fait l'objet de publications d'ensemble » SPIEGELBERG H. et E. AVÉ-LALLEMANT (dir.), *Pfänder-Studien*, *op. cit.*, p. 112. Pfänder était considéré comme le représentant du groupe de Munich. Il a par ailleurs été le premier à avoir un poste de professeur à l'université et a fait tout son parcours à Munich. De 1920 à 1927, éditeur du *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, c'est lui qui invite Scheler à y présenter ses travaux.

accordé par Husserl à l'élucidation de la constitution d'objets. Cette destitution du primat du logique, qui préserve, selon Husserl, de toute postulation d'existence transcendante, conduit ainsi ce groupe de phénoménologues à s'orienter soit vers un ontologisme des essences⁵³, soit vers l'élucidation de lois *a priori* de l'affectivité, soit encore vers un réalisme ontique : autant de formes possibles de « réalismes ». Est-ce un parti pris affirmé, ou une mécompréhension du sens de l'intentionnalité ? Pour Husserl, il s'agit en effet d'une interprétation malheureuse de sa méthode : les munichois ont, selon lui, manqué d'apercevoir le problème de la constitution et font preuve d'un dogmatisme métaphysique dont la phénoménologie avait précisément pour but d'affranchir la philosophie et la science⁵⁴. En quoi Scheler, premier critique du primat accordé par Husserl au logique, voit au contraire dans la phénoménologie des munichois une approche qui correspond davantage à ses attentes ? Si c'est par l'intermédiaire de ce groupe, après quelques années passées à Munich, qu'il se proclame lui-même phénoménologue, lui qui auparavant avait si vivement critiqué les *Recherches Logiques*, est-ce parce qu'il adopte lui aussi, à cette époque une position réaliste ? Si c'est le cas : en quel sens ? Est-il réaliste parce qu'il accorde aux vécus affectifs, non aux actes de constitution d'objet, une antériorité ? Est-il réaliste parce que, comme Pfänder, il suppose la coexistence de deux catégories ontologiques, matérielle et idéale ? Ou est-il réaliste parce qu'il accorde aux essences un statut de choses en soi ? La dernière possibilité semble improbable, puisqu'il reproche à Husserl son platonisme. Restent les deux autres.

2.2. Le réalisme schelerien : entre subjectivisme et vitalisme

Comme la plupart des phénoménologues disciples de Husserl, Scheler n'est nullement un héritier fidèle de la pensée du maître. À la suite de Pfänder, il accordera également un privilège à l'affectivité. Hans Urs von Balthasar écrit à son propos :

« Si Scheler est compté parmi les phénoménologues, cela ne saurait s'entendre dans le sens d'une filiation stricte ou d'une parenté ne serait-ce qu'acceptable avec le fondateur de cette école. Non seulement Scheler a de trop nombreuses facettes pour s'arrêter à la méthode rigoureuse de Husserl, il a surtout de très profondes sources et origines

⁵³ « Thus for Reinach phenomenology coincided to all intents and purposes with an ontology of essences, studied in their fullest and most concrete variety. » « Ainsi, pour Reinach, la phénoménologie coïncidait en toutes ses intentions et ses desseins avec une onthologie des essences, étudiées dans leur variété la plus exhaustive et concrète. », SPIEGELBERG H., *The phenomenological movement, op. cit.*, p. 201.

⁵⁴ Cf. Lettre du 24 décembre 1921 à Roman Ingarden, citée par Spiegelberg *Ibid.*, p. 173.

qui sont à un tout autre endroit que les racines de Husserl : dans l'orbe de la philosophie de la vie. »⁵⁵

Le point de départ hypothétique « si Scheler est compté parmi les phénoménologues » souligne que ce rattachement ne va pas de soi. On ne peut pas dire cependant que la phénoménologie regroupe un ensemble de pratiques tellement hétérogènes que toute interprétation en devient légitime. La tendance réaliste – ou, d'un point de vue husserlien, métaphysique – développée par les munichois n'est pas une possibilité phénoménologique parmi d'autres. Il y a deux tendances principales, qui se dessinent dès la publication des *Recherches Logiques* et se confirment à l'occasion de celle des *Ideen I* : idéalisme subjectiviste et réalisme. La position de Scheler est à ce titre ambiguë.

Dans sa *Logik*, il reproche à Husserl de faire des idéalités logiques des idées en soi, et qu'en ce sens, il lui reproche une forme de réalisme : le « réalisme » platonicien des médiévaux. Pourtant, dans ce même texte, il critique surtout le rationalisme de Husserl. C'est cette critique du rationalisme qui le conduit à se rapprocher des munichois et à se laisser assimiler, à ce titre, au courant « réaliste ». En 1905-1906 en tout cas, époque de rédaction de *Logik*, la philosophie schelerienne est de part en part subjectiviste. Il n'y a pas de place pour une affirmation de l'existence de choses en soi, ni idéales, ni empiriques. Aussi occupe-t-il dans le paysage des phénoménologues de l'époque une place très ambivalente. Peut-être faut-il supposer que sa pensée change et que, dès lors qu'il « entre » en phénoménologie, il devient réaliste. Nous examinerons plus tard cette hypothèse. Toujours est-il que, pour la période de sa découverte du mouvement de pensée, autour des années 1905-1906, Scheler est fort loin d'affirmer la moindre existence indépendante de la conscience. Le paradoxe est que lui-même qualifie sa pensée, dès ces années, de réaliste.

Dans une lettre de 1906, il présente sa position philosophique actuelle et les sujets qu'il a déjà traités⁵⁶ et écrit :

« Je pars de Kant dans la mesure où je tiens pour juste que les objets de la connaissance, comme Kant l'a montré, ont leur fondement dans des lois de la pensée et de l'intuition qui ne reposent pas sur l'expérience,

⁵⁵ « Wenn Scheler unter die Phänomenologen gerechnet wird, so kann dies nicht im Sinn einer engen oder auch nur korrekten Nachfolge des Schulgründers gemeint sein. Scheler ist nicht nur zu vielseitig, um sich auf die strenge Methode Husserls festzulegen, er hat vor allem tiefste Quellen und Herkünfte, die ganz anderswo als die Wurzeln Husserls liegen : im Kreis der Lebensphilosophie ». chapitre consacré à Scheler dans le troisième volume de *Apokalypse der deutschen Seele*, p. 84-110. BALTHASAR H.U. von, *Apokalypse der deutschen Seele : Studien zu einer Lehre von letzten Handlungen, Band III : Die Vergöttlichung des Todes (1985)*, Einsiedeln, Johannes Verl, coll.« Studienausgabe », 1998, p. 100.

⁵⁶ Au moment de quitter Jena et de postuler à Munich, Scheler expose sa position philosophique à Georg von Hertling. *Internationale Wissenschaftsbeziehungen der Görresgesellschaft*, Köln, 1932. p. 48-51

mais qui la rendent possible. À partir de là, je cherche à ébaucher un dépassement radical de l'idéalisme subjectif (Berkeley, Schopenhauer, Windelband, philosophie immanente, etc.), et en particulier des éléments subjectivistes dans la philosophie même de Kant, en essayant de montrer que les lois de l'esprit – c'est de son concept qu'il s'agit ici – sont indépendantes de toutes les qualités spécifiques de l'espèce humaine et de son organisation. »⁵⁷

« Dans l'éthique et dans la philosophie de la religion, je suis plus éloigné de Kant que dans la philosophie théorique [...], puisque **je place la communauté avant la personne individuelle de raison et que je tiens l'amour pur pour une fonction de l'esprit indépendante des impressions et des sentiments sensibles** auxquels Kant l'associe et supérieure au principe rationnel de la justice. **Je prends particulièrement soin de faire un partage tranché entre ce concept de l'amour, qui se confond étroitement pour moi à la conception chrétienne de l'amour, et les notions modernes de sympathie**, de compassion (Schopenhauer), d'altruisme (Comte, etc.) et d'en révéler le contenu totalement différent. **Avec mon maître Eucken, je plaide pour un lien organique entre les vérités fondamentales religieuses et morales** et j'estime qu'un éthos est certes possible sans religiosité, mais qu'il n'y a (objectivement) pas d'éthique possible sans une religion. Pour moi, **la religion n'a pas du tout une simple "valeur vitale" ou "culturelle"**, elle n'est pas du tout là à des fins détournées purement pratiques (Kant), mais elle **a son fondement dans une série de vérités métaphysiques qui prennent seulement leur valeur religieuse en lien avec la tradition de la vie chrétienne et des actes personnels de piété**. Je refuse une religion naturelle ou une religion rationnelle séparée, qui serait à justifier de façon purement rationnelle, sans aucun des présupposés de la tradition chrétienne et de la grâce personnelle dont les germes se trouvent déjà dans l'activité de l'esprit. En ces matières, mes maîtres sont surtout l'augustinisme, Pascal, parmi les plus récents Eucken. J'estime aussi le Français Laberthonnière. **Je suis théiste et réaliste**, mais je tâche, autant que faire se peut, d'apprécier les **grandes vérités de la mystique chrétienne** à leur juste valeur, et il me semble que **l'immanence de Dieu dans le monde** (un concept qui se trouve déjà chez saint Augustin et qui n'est absolument pas moderne) n'est exclue par aucune de ces deux positions. »⁵⁸

⁵⁷ « Ich gehe von Kant aus insofern, als ich es für richtig halte, dass die Gegenstände der Erkenntnis, wie Kant gezeigt hat, in Denk- und Anschauungsgesetzen gründen, die nicht auf Erfahrung gründen, sondern diese möglich machen; ich suche von hier aus eine radikale Überwindung des subjektiven Idealismus (Berkeley, Schopenhauer, Windelban, immanente Philosophie etc.), insbesondere der subjektivistischen Elemente in Kants eigener Philosophie, anzubahnen, indem ich zu zeigen suche, dass die Gesetze des Geistes, um dessen Begriff es sich hier handelt, von aller Sonderbeschaffenheit der menschlichen Gattung und ihrer Organisation unabhängig sind » *Ibid.*, p. 49.

⁵⁸ « In der Ethik und Religionsphilosophie stehe ich Kant ferner wie in der theoretischen Philosophie (...), da ich **die Gemeinschaft der individuellen Vernunftperson voranstelle und die reine Liebe** für eine von den sinnlichen Empfindungen und Gefühlen, mit denen Kant sie zusammenwirft, unabhängige Funktion des Geistes halte, die dem Vernunftprinzip der Gerechtigkeit übergeordnet ist; ich lasse es mir besonders angelegen sein, **diesen Begriff der Liebe, den ich mit dem christlichen Liebesbegriff eng verschmolzen halte**, scharf von den modernen Begriffen der Sympathie, des Mitleids (Schopenhauer) des Altruismus (Comte etc.) zu sondern und

Commentons uniquement les passages relatifs au subjectivisme et au réalisme. On voit ici Scheler défendre un subjectivisme épistémologique, tout en refusant un subjectivisme ontologique radical ainsi que tout anthropocentrisme au profit d'une position théiste. Ce qui doit susciter principalement l'interrogation, c'est cette formule finale, par laquelle Scheler se déclare « théiste et réaliste ». Lorsque Henckmann mentionne ce texte dans un article, il résume la position de Scheler en déclarant qu'il se veut « subjectiviste et réaliste »⁵⁹. De fait, Scheler défend un subjectivisme épistémologique, mais dans ce texte il se garde de tout subjectivisme ontologique. Si le sujet est source de connaissance, il n'est pas le principe de l'être. Tout au contraire, on pourrait penser qu'ici Scheler défend une interprétation subjectiviste-transcendantale de la connaissance et un réalisme ontologique (puisque'il refuse un subjectivisme intégral). Mais ce serait négliger le postulat théiste final, et la référence continue à Augustin. Le Dieu chrétien n'est-il pas créateur du monde, en plus d'être source de toute connaissance ? La référence continue à Augustin est associée à l'idée d'une immanence de l'acte divin dans les actes affectifs singuliers : ce Dieu n'occupe-t-il pas la place du sujet ? Le théisme schelerien peut-il être interprété comme un subjectivisme ? Il mentionne en effet l'idée d'un Dieu immanent aux actes subjectifs. Dieu est déterminé ici comme personnel et aimant, et ces deux critères – personnalité et amour – deviennent des critères de connaissance (certes une connaissance qui a pour modèle la mystique et non l'accumulation de savoirs). Autrement dit, son subjectivisme épistémologique est fondé sur le théisme. Quant à savoir si en dehors de Dieu il existe un monde autonome, indépendant, là-dessus Scheler ne se prononce pas. L'adjectif « réaliste » ici employé n'est pas totalement clair : est-il réaliste parce qu'il affirme l'existence de choses séparées du sujet-Dieu ? Ou uniquement parce qu'il n'est pas rationaliste ? Les deux options sont envisageables. Or, si l'on met ce texte en lien avec *Logik*, écrit à la même époque, et avec le refus d'attribuer aux idéalités logiques une autonomie ontologique (selon la thèse qu'il attribue à Husserl), on voit apparaître une pensée subjectiviste dont le « réalisme » ne résiderait

seinen total verschiedenen Inhalt aufzuzeigen. **Ich trete mit meinem Lehrer Eucken für einen organischen Zusammenhang der religiösen und sittlichen Grundwahrheiten ein** und halte zwar Ethos ohne Religiosität, aber nicht (objektiv) Ethik ohne eine Religion für möglich. Die Religion ist für mich keineswegs bloss "lebenswert", "kulturwert" oder zur praktischen Abzweckung (Kant) da, sondern **gründet in einer Reihe metaphysischer Wahrheiten**, die indes erst im Zusammenhang mit der **Tradition des christlichen Lebens und persönlichen Akten** gläubiger Hinnahme religiösen Wert erhalten. Eine abgesonderte natürliche Religion oder Vernunftreligion, die ohne alle Voraussetzung christlicher Lebenstradition und persönlichen Gnade, deren Keime schon in der Geistestätigkeit stecken, rein rationell zu begründen wäre, lehne ich ab. Meine Lehrmeister sind in diesen Dingen, vor allem der Augustinismus, Pascal, von neueren Eucken; auch den Franzosen Laberthonnière schätze ich. **Ich bin Theist und Realist**, suche aber den grossen **Wahrheiten der christlichen Mystik** nach Möglichkeit gerecht zu werden, und es scheint mir, dass **die Immanenz Gottes in der Welt** (ein Begriff, den schon Augustinus hat und keineswegs modern ist) durch beides nicht ausgeschlossen wird » *Ibid.*, p. 50-51.

⁵⁹ BERMES C., W. HENCKMANN, et H. LEONARDY (dir.), *Person und Wert: Schelers « Formalismus »: Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg, Alber, coll.« Phänomenologie. II, Kontexte », 2000, p. 172.

que dans la valorisation de l'affectivité et du caractère « personnel » des actes de connaissance.

Olivier Agard associe cette déclaration de réalisme aux auteurs français auxquels Scheler se réfère, selon lui la lettre « suggère qu'il doit à la philosophie française une orientation "réaliste" (ou anti- "formaliste") qu'il revendique clairement »⁶⁰. Agard fait, par ailleurs, un rapprochement entre cette déclaration et l'intérêt que Scheler manifeste dans les mêmes années pour Bergson⁶¹. Le concept de réalisme utilisé ici n'a donc pas du tout le sens qu'il revêt plus tard au moment de l'opposition idéalisme-réalisme des phénoménologues. Le réalisme signifie ici : anti-formalisme. Lorsque Scheler se déclarera réaliste, au moment du « tournant idéaliste » de Husserl, il est très possible que sa conception du réalisme soit toujours limitée à cet anti-formalisme. Ainsi le réalisme de Scheler tient dans l'attribution aux actes affectifs d'une structure eidétique, mais il n'engage aucune thèse d'existence autonome et séparée : ni des vécus psychiques, ni des essences, ni des étants. Seul le sujet rationnel n'est pas producteur du monde. Mais le sujet aimant ?

Si la phénoménologie n'est pas un tout homogène et que se dessinent, dans la première génération, deux orientations principales – subjectiviste et réaliste – on trouve y compris au sein de ce réalisme plusieurs variations possibles : objectivisme matérialiste, primat des actes affectifs sur les actes cognitifs ou ontologisme eidétique. Si la pensée de Scheler, dans les années pré-phénoménologiques, peut être dite réaliste, c'est uniquement au sens d'un primat donné aux actes affectifs. Il combine ainsi deux positions ordinairement opposées, réaliste et subjectiviste. On peut considérer toutefois que ce subjectivisme ne vaut que pour sa pensée pré-phénoménologique et qu'il l'abandonne au cours de sa conversion. Dans *Idealismus-Realismus*⁶² (1928), texte datant de la même période que son récit de conversion précédemment cité, il présente notamment des thèses réalistes au sens de l'existence d'un « en soi » des choses et que sa pensée phénoménologique a toujours tenu cette position. Cela signifierait qu'il y a

⁶⁰ AGARD O., « Max Scheler entre la France et l'Allemagne », *Revue germanique internationale*, 2011, Phénoménologie allemande, phénoménologie française, n° 13, p. 5.

⁶¹ *Ibid.*, p. 13.

⁶² SCHELER M., *Gesammelte Werke IX: Späte Schriften: Die Stellung des Menschen im Kosmos*, op. cit. p. 183-242.

véritablement eu conversion, par la phénoménologie, à une thèse réaliste qu'il ne soutenait pas au préalable. Mais cela peut aussi bien être une déformation *a posteriori*, comme c'était le cas dans le récit de conversion subite à la phénoménologie dont nous avons montré qu'il était erroné.

Pour mieux comprendre comment s'articule un tel primat de l'affectivité avec une thèse ontologico-métaphysique - que ce soit le subjectivisme, le théisme et/ou le réalisme – il nous faut faire un retour en arrière, aux textes dont Scheler prétend ici restituer les idées principales, à savoir : ses écrits de jeunesse. Nous tirerons ainsi ce qui sera conservé dans sa phénoménologie ultérieure. Cela nous permettra de nous demander si le « réalisme » dont se réclame Scheler en phénoménologie n'est pas, en définitive, un subjectivisme modifié : un personnalisme radical. Le sujet source de tous les actes affectifs *a priori* serait alors pensé sur le modèle de la personne divine.

3. *La pensée de Scheler au moment de son entrée en phénoménologie.*

Les textes les plus importants pour comprendre dans quelle disposition Scheler fit son entrée en phénoménologie sont ses textes d'étudiant⁶³ : ses thèses de doctorat et d'habilitation, respectivement intitulées *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* (1899) et *Die transzendente und die psychologische Methode* (1900)⁶⁴. Dans le premier, on voit apparaître une interrogation sur la portée cognitive des sentiments. On distingue aussi une association entre logique et ontologie : tout discours sur l'être relèverait de la logique, et toute pensée soumise à la logique serait soumise à la catégorie de l'être. On remarque enfin un rapport ambivalent entre le vécu de conscience et le vécu émotionnel, l'affect étant tantôt identifié à un acte de conscience, tantôt présenté comme un vécu antérieur à toute conscience. Se posent alors ces questions : quelle alternative Scheler propose-t-il à une connaissance de l'être ? Quelle catégorie ontologique est substituée à l'être ? Ou bien le refus de la catégorie de l'être est-il un refus de toute existence en soi ? A ces thèses s'ajoutent, dans le deuxième texte, le postulat d'existence d'un principe ontologique vital et spirituel inspiré de Eucken et de Bergson à partir duquel se formule l'hypothèse d'un *a priori*

⁶³ Les premières années d'enseignement ont été les moins productives de la vie de Scheler. En dehors de son ouvrage sur la logique, qui devait être publié en 1906, nous n'avons pas de texte important jusqu'à ses écrits phénoménologiques.

⁶⁴ Les abréviations utilisées dans la suite du texte seront respectivement : « *Beiträge* » et « *Methode* ».

émotionnel. Il semble alors que tous les actes individuels de connaissance sont centralisés autour de ce principe. Si ce principe ontologique vitalo-spirituel tient-il lieu de « sujet » affectif universel ? Ce principe ontologique vitalo-spirituel est-il lié à la personne et comment ? L'objectif de cette présentation des premiers textes de Scheler est de souligner ces problématiques, afin de mieux les identifier et permettre éventuellement de les reconnaître dans la philosophie ultérieure de Scheler.

3.1. Les « Beiträge »

Ce texte est consacré aux relations entre principes éthiques et principes logiques. Dès l'introduction cependant, Scheler défend avec insistance leur autonomie stricte. Entre l'éthique et la logique, il existe, annonce-t-il dès l'introduction, un « fossé »⁶⁵ infranchissable. Pourtant, en plusieurs endroits, il établit au contraire entre elles un rapport d'analogie, parfois même de complémentarité. On se demande alors ce qui s'oppose à l'intérieur de ce qu'il appelle logique et éthique. La première réponse possible est que le texte oppose la raison aux sentiments, tout en montrant que chaque faculté possède une portée cognitive propre. Mais on y trouve aussi une opposition entre l'être et la valeur, la science empirique et l'eidétique, la conscience morale et l'intentionnalité pratique. Or, si nous dressions deux colonnes, nous ne pourrions ranger d'un côté, sous le terme « éthique », les sentiments, la valeur, l'eidétique, l'intentionnalité pratique, et de l'autre, sous l'appellation « logique » la rationalité, l'être, la science empirique et la conscience morale. Ce partage strict est impossible, car Scheler transgresse parfois les oppositions, en attribuant un contenu eidétique à la logique dans certains contextes, alors qu'il ne l'accordait qu'à l'éthique dans d'autres. Nous interrogerons donc ce texte à partir de ses zones d'ombres, ses nœuds, car ce sont eux que Scheler s'efforcera de surmonter en adoptant la méthode phénoménologique.

Parmi ces nœuds se trouve l'ambivalence du statut de l'affectivité.

L'entreprise des *Beiträge* a comme horizon sous-jacent une « critique axiologique de la conscience »⁶⁶. Il s'agit de repenser le statut de la conscience à la lumière d'une nouvelle

⁶⁵ SCHELER M., *Gesammelte Werke I: Frühe Schriften*, op. cit., p. 12.

⁶⁶ « eine Wertkritik des Bewusstseins ». *Ibid.*, p. 14.

définition de la connaissance des valeurs. L'expression est toutefois polysémique. On devine que Scheler remet en question la conscience pensante, la conscience objectivante, donc la conscience rationnelle. Par opposition, l'axiologie introduit une autre faculté subjective, qui n'est ni la pensée conceptuelle, ni l'objectivation, ni l'entendement, mais l'affectivité. L'objectif de cette « critique axiologique de la conscience » est-il de redéfinir la structure fondamentale de la conscience ? Ou de détrôner la conscience objectivante pour lui substituer l'affectivité comme nouveau fondement de connaissance ? En se fondant sur ce texte, on décèle au moins trois possibilités pour l'interprétation de la relation entre l'affectivité et la conscience :

Première possibilité : l'affectivité est radicalement étrangère à la conscience (définie comme conscience logique). C'est notamment sur cette opposition que Scheler fonde celle entre l'éthique et la logique. Il prétend en effet que nombre d'erreurs concernant l'éthique pourraient être évitées si l'on n'oubliait pas que le phénomène éthique est « alogique » :

« Cela revenait à méconnaître l'alogisme interne, nécessaire, du phénomène éthique, à tenter de rendre malgré tout logique ce qui est essentiellement alogique. »⁶⁷

Scheler évoque par ailleurs cette séparation dans un passage qui distingue trois types de vécus : la perception, la conscience et l'affectivité. Nous comprenons déjà, d'après cette tripartition que la conscience et l'affectivité sont distinctes. Il affirme alors qu'exceptionnellement ces fonctions peuvent se rejoindre en une « synthèse vivante »⁶⁸. On passe donc ici d'une séparation radicale – la logique n'a rien à voir avec l'éthique – à une complémentarité entre deux fonctions subjectives. Dans les deux cas, elles semblent toutefois autonomes.

Deuxième possibilité : l'affectivité est une modalité de la conscience. On peut alors parler de « conscience affective ». Cela suppose d'affirmer que la conscience objectivante et la conscience affective ont non seulement un fondement commun, mais la même structure essentielle. On trouve en effet dans plusieurs passages des déclarations qui montrent une équivalence entre une activité logique de pensée et un acte affectif, par exemple :

« Cette conscience de l'évidence doit être un *sentiment*. Comme elle a une telle grandeur *intensive*, la vérité devrait manifestement avoir elle aussi une *grandeur intensive*, puisque c'est justement cette conscience qui est censée l'attester. »⁶⁹

⁶⁷ «Es bestand darin, dass man den inneren, notwendigen *Alogismus des ethischen Phänomens* verkannte, dass man versuchte, das wesentlich *Alogische* dennoch zu logisieren. », *Ibid.*, p. 111.

⁶⁸ C'est une combinaison entre la perception, la conscience et le sentiment de plaisir. *Ibid.*, p. 102-103.

⁶⁹ « Jenes Bewusstsein der Evidenz soll ein *Gefühl* sein. Da es solche *intensive* Grösse hat, müsste offenbar auch die *Wahrheit eine intensive Grösse* haben, da es ja eben diese bezeugen soll. » *Ibid.*, p. 93.

On peut imaginer ces recoupements seulement partiels : certains types d'actes de conscience sont des sentiments, mais cette seule affirmation conduirait à modifier le statut de l'un et de l'autre et supposerait nécessairement une base commune, à tout le moins la possibilité d'une « conscience affective ». Cette hypothèse inviterait donc à interpréter rétrospectivement la synthèse vivante elle-même comme une « conscience affective ». Scheler confirme cette hypothèse lorsqu'il écrit que la synthèse vivante n'est pas seulement une addition de plusieurs fonctions subjectives ; ces fonctions auparavant autonomes fusionnent dans cette synthèse au point que l'on ne peut plus distinguer ce qui relève de l'éthique (donc de la perception affective) et de la logique (donc de la conscience objectivante et du jugement)⁷⁰.

Troisième possibilité : l'affectivité est un vécu originaire, et la conscience – alors conçue comme nécessairement objectivante – se greffe sur celle-ci. La structure de l'affectivité serait alors la structure originaire de la conscience objectivante. Cette thèse, qui deviendra l'axe majeur de sa phénoménologie de l'affectivité, n'est pas encore prédominante dans ce texte. On la voit apparaître deux fois sous la figure d'une « pulsion intellectuelle ». À propos de la synthèse vivante, Scheler écrit en effet :

« Cette "synthèse vivante" représente de la même manière la force motrice ultime de notre vie intellectuelle et la force motrice ultime (*Triebkraft*) de notre vie morale ; la première dans la mesure où elle est "synthèse des idées générales", c'est-à-dire un "jugement", la seconde dans la mesure où elle est "synthèse des sentiments communs" (*Synthese der Allgemeingefühle*), c'est-à-dire une "évaluation" (*Wertung*). »⁷¹

Alors qu'il critique l'idée de Sigwart de faire reposer la connaissance sur un sentiment – du fait que la connaissance a son fondement dans les choses elles-mêmes – Scheler évoque toutefois l'existence d'une intention de signification qui relève de la « volonté interne », dont le caractère spontanée (« den *spontanen* Charakter des Besinnes »)⁷² est proche de ce que Sigwart appelle la pulsion de savoir (*Wissenstrieb*)⁷³. Cette idée d'une pulsion intellectuelle traduit le souci d'ancrer tout le domaine de la pensée, donc la logique et l'ensemble de ce qui relève de la rationalité, de même que toutes les sciences appliquées dans un principe vital. On peut se demander si ce principe vital pulsionnel peut être considéré comme un vécu affectif au même

⁷⁰ « In der "lebendigen Synthese" schienen uns die Elemente des Logischen und des Ethischen gewissermassen noch gebunden vorzuliegend, undifferenziert ». *Ibid.*, p. 106.

⁷¹ « Diese "lebendige Synthese" stellt gleichermaßen die letzte Triebkraft unserer intellektuellen und die letzte Triebkraft unseres sittlichen Lebens dar ; das erstere, indem sie "Synthese der Allgemeinvorstellungen", d.h. ein "Urteil" ist, das letztere, indem sie "Synthesis der Allgemeingefühle", d.h. eine "Wertung" ist », *Ibid.*, p. 103.

⁷² *Ibid.*, p. 74.

⁷³ *Ibid.*, p. 71.

sens que le sentiment de plaisir. Scheler semble affirmer tantôt l'une, tantôt l'autre de ces trois possibilités de relations entre la conscience et l'affectivité, si bien que le statut de l'affectivité autant que celui de la logique, manque de précision. Or, la distinction entre affectivité et conscience rationnelle est l'un des éléments fondamentaux de son opposition entre l'éthique et la logique. Si les rapports entre les types d'actes subjectifs sont ambigus, l'opposition entre les méthodes fondées respectivement sur chacun d'eux l'est tout autant.

Un autre point difficile du texte, est que Scheler semble construire l'opposition entre logique et éthique sur une distinction entre valeur et être. Pourtant le parallélisme ne tient pas toujours, car d'après ce qui ressort du texte : seule la science expérimentale a pour objet l'« être », et non pas la logique formelle.

Parcourant l'histoire de la philosophie éthique, Scheler dresse le constat qu'en tout temps, l'erreur des philosophes est d'avoir attribué à la valeur la catégorie de l'être. Ce faisant, il laisse penser que la distinction entre éthique et logique repose sur une distinction entre valeur et être. Quel statut attribue-t-il à l'un et à l'autre ? Il présente trois principaux courants de pensée : le relativisme historique, le psychologisme et le réalisme matérialiste, qu'il considère comme les trois formes existantes d'une éthique fondée sur l'affectivité.

- Le relativisme historique consiste à concevoir la valeur comme dérivée d'un certain sentiment et comme un produit culturel éphémère.
- Le psychologisme est l'objectivation de la relation entre un sujet et un objet, qui se traduit par la mise en évidence de lois naturelles et mécaniques gouvernant les émotions.
- Le réalisme matérialiste, quant à lui, fait résider la valeur dans la chose de valeur elle-même en la considérant comme une propriété de cette chose⁷⁴.

Les trois définitions à peine exposées, Scheler les écarte d'emblée pour proposer une conception alternative qui les contredit toutes et qui définit une place intermédiaire. Pour s'y opposer, Scheler les accuse de se placer sous la catégorie de l'être ; mais de quel être s'agit-il ? Il écrit :

« Car ils posent tous la question : qu'*est-ce* que la valeur ? C'est-à-dire qu'ils considèrent d'emblée la valeur sous la catégorie de l'être. [...] À la question "Qu'*est-ce* que la valeur ?" nous répondons, pour autant que le "est" soit envisagé comme expression de l'existence (et non comme

⁷⁴ *Ibid.*, p. 96-97.

simple copule) : la valeur n'est rien du tout. La valeur est aussi peu capable d'une définition que le concept d'être. »⁷⁵

Dans ce contexte, l'être désigne uniquement l'existence matérielle et non la copule logique ou une ipséité substantielle. Il s'agit donc uniquement de montrer que la valeur n'a pas de matérialité physique. Il se défend ensuite d'attribuer à la valeur une idéalité abstraite et se sert de cet argument anti-matérialiste pour défendre un type d'objectivité corrélationnel, dont il emprunte le concept à la pensée de Lotze.

« Mais la valeur est néanmoins *objective* [...]. Devant le terme "objectif", on ne doit pas tout de suite penser aussi, comme cela arrive toujours, à un *être* objectif. Objectif veut seulement dire : indépendant de toute opinion et de tout vouloir individuels. Et pour autant, la valeur n'est pas pensée moins objectivement que l'être. »⁷⁶

Il ajoute que la question n'est pas de savoir ce qu'est la valeur en soi, mais comment nous l'éprouvons, dans un vécu qui possède une structure essentielle : dans une perception affective non matérielle.

« Objectif veut seulement dire : indépendant de toute opinion et de tout vouloir individuels. Et pour autant, la valeur n'est pas pensée moins objectivement que l'être. »⁷⁷

« Se demander comment nous éprouvons les valeurs est une tout autre tâche que de s'interroger sur la nature de la valeur. Qu'il nous soit permis d'appeler cette tâche "théorie de l'évaluation", par opposition à la "théorie des valeurs" et conformément à l'expression "théorie de la connaissance". Nous éprouvons les valeurs à travers le sentiment. Dite de façon aussi générale, cette phrase jouit sans doute aujourd'hui d'une reconnaissance universelle. Appelons ce genre de sentiments que les valeurs font éprouver un sentiment de valeur (*Wertgefühl*). Pour l'instant, ce n'est rien de plus qu'un nom pour quelque chose d'encore totalement et absolument indéterminé. »⁷⁸

Ici l'objectivité s'oppose uniquement à l'individualisme, non au subjectivisme : au contraire, il s'agit bien d'un objet immanent au vécu de valeur.

⁷⁵ « Sie fragen nämlich alle: Was *ist* der Wert, das heisst sie betrachten den Wert schon vornherein unter der Kategorie des Seins. (...) Auf die Frage: was *ist* der Wert? Antworten wir, sofern das "ist" als Ausdruck der Existenz (und nicht als bloße Kopula) gemeint ist: der Wert *ist* überhaupt nicht. Der Wert ist sowenig einer Definition fähig wie der Begriff des Seins. » *Ibid.*, p. 97-98.

⁷⁶« *Objektiv* aber ist Wert gleichwohl (...) Man muss nur nicht, wie immer geschieht, bei dem Begriff "objektiv" auch sofort an objektives *Sein* denken. Objektiv heisst nur: unabhängig von allem individuellen Meinen und Wünschen. Und insofern wird Wert nicht minder objektiv gedacht als Sein » *Ibid.*, p. 99.

⁷⁷ « Objektiv meint nur : unabhängig von allem individuellen Meinen und Wünschen. Und insofern wird Wert nicht minder objektiv gedacht als Sein » *Ibid.*

⁷⁸ « **Eine ganz andere Aufgabe als die Frage nach der Natur des Wertes ist die Frage, wie wir Werte erleben.** Nenne wir, wenn es erlaubt ist, diese Aufgabe im Gegensatz zur "Werttheorie" und gemäss dem Ausdruck "Erkenntnistheorie", "Wertungstheorie". **Wir erleben Werte durch das Gefühl.** So allgemein gesagt, erfreut sich der Satz heute wohl allgemeiner Anerkennung. Nennen wie diese Art von geföhlen, welche Werte erleben lasse, Wertgefühl. Mehr als ein Name für ein noch ganz und gar Unbestimmtes ist dies einstweilen nicht. » *Ibid.*

Pour que l'opposition entre être et valeur soit le fondement de l'opposition entre logique et éthique, il faudrait que la logique se rapporte à cet « être » que la valeur n'est pas. Mais cela ne concorde guère pas avec ce qu'il écrit ici à propos de la logique :

« Tout ce qui dans un concept est d'ordre logique ne peut entrer sous la catégorie de l'être. »⁷⁹

Le défaut d'une explicitation suffisante des rapports entre la science et la logique brouille les pistes. En effet, si l'objet principal de l'étude est de comparer l'éthique et la logique pour les opposer, pourquoi faire intervenir dans cette confrontation une opposition entre l'éthique et le matérialisme scientifique ? D'autant plus que l'opposition fonctionne à condition de considérer le matérialisme scientifique – et par conséquent la logique – comme une science inductive et par conséquent relative basée sur des faits. Il ne s'agit pas d'opposer l'éthique à une science fondée sur des lois logiques, mais à une science fondée sur une relativité empirique. Peut-on encore parler d'opposition entre éthique et « logique » dans ce cas ? Cela supposerait de faire de la logique une sous-catégorie de la connaissance inductive. La suite du texte ne nous éclaire pas davantage, puisque Scheler continue à opposer la science à l'éthique, comme pour prouver la différence entre la logique et l'éthique. À certains moments, il considère en effet la science comme une connaissance fondée sur la raison, à d'autres au contraire, comme une connaissance relative fondée sur la sensibilité empirique. Or, cette définition relativiste est omniprésente dans tout l'ouvrage et Scheler construit véritablement sa conception de l'éthique par opposition à ce type de science et non à la logique formelle.

Examinons donc comment Scheler définit le caractère propre à l'éthique. Il affirme tout d'abord que l'éthique est un domaine de connaissance non empirique, indépendant de la perception sensible. Contrairement à la science, elle ne cherche pas à « rassembler les attributs » des objets empiriques, autrement dit elle ne fonctionne pas par généralisation à partir d'observations de cas particulier. La logique serait donc, dans ce contexte, limitée à une simple induction qui enregistrerait passivement des faits bruts récurrents. A l'inverse, Scheler déclare que les valeurs ne sont pas des attributs *a posteriori* mais sont *a priori*, de même que les relations qu'elles entretiennent. Ces relations sont perceptibles dans un sentiment de valeur que Dupuy

⁷⁹ « Alles, was an einem Begriff logisch, d.h. nicht nur psychologisch, in Betracht kommt, kann unter die Kategorie des Seins nimmermehr eingehen. » cité et traduit par Dupuy : DUPUY M., *La philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité I*, op. cit., p. 35 ; SCHELER M., *Gesammelte Werke I : Frühe Schriften*, op. cit., p. 97.

définit comme « facteur décisif et ignoré de l'intelligence scientifique »⁸⁰. Ces sentiments fonctionnent comme des intuitions immédiates. Autrement dit la connaissance axiologique est immédiate, certaine et *a priori*, tandis que la connaissance logique (basée sur la définition de la logique comme matérialisme relatif) ne peut être qu'*a posteriori*, médiante et relative. Cette opposition entre logique et éthique évacue donc complètement la logique formelle.

Dans la suite du texte, Scheler ajoute que l'éthique implique un degré de profondeur et de conviction nécessaire à l'engagement résolu dans l'action, précisant qu'un « ethos oscillant n'est pas un ethos »⁸¹ (comme si, à l'inverse, une logique ne pouvait fournir qu'un fondement « oscillant »). Ce faisant, il déplace le problème : il est question de la conviction de l'agent, et non de la validité *a priori* des valeurs. N'y a-t-il pas une confusion entre la perception des valeurs et les dispositions psychologiques de l'agir moral ? C'est sur cette confusion qu'il construit la suite de son argumentation en faveur d'une opposition entre logique et éthique. Scheler propose notamment plusieurs exemples de vertus morales et montre en quoi le « savoir » - on ne sait plus ici s'il s'agit de la science, de la logique, ou d'autre chose – s'oppose au comportement vertueux :

- Le courage, qui suppose de ne pas connaître les résultats de ses actions, ou admet au moins une incertitude quant à l'avenir.
- L'innocence devant le mal, qui suppose de ne pas connaître le mal.
- La fidélité, qui suppose de ne pas toujours dire la vérité : « impossibilité d'être à la fois fidèle et vrai ».⁸²
- La pudeur, qui suppose de ne pas chercher à comprendre ou à rendre public.

À travers ces différents exemples, le savoir désigne successivement l'anticipation des événements, la sincérité et l'explicitation (la « connaissance du mal » nous paraît inclassable). Ce savoir relève donc de l'action éthique quotidienne et n'a plus rien à voir avec la connaissance logique. Tous ces exemples envisagent le savoir du point de vue de l'intention subjective psychologique. Mettre en opposition les dispositions psychologiques ou émotionnelles du scientifique d'un côté, de l'homme vertueux de l'autre, est en soi légitime. Mais faire passer

⁸⁰ DUPUY M., *La philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité I*, op. cit., p. 24.

⁸¹ « Denn ein schwankendes Ethos ist keines ». Par cet effet d'opposition, la science étant bancale, là où l'ethos exige une certitude, Scheler réduit la science à un relativisme radical. Scheler M., *Gesammelte Werke I: Frühe Schriften*, op. cit., p. 114.

⁸² *Ibid.*, p. 120.

cette opposition des dispositions subjectives de chacun pour une preuve de l'opposition entre la logique et l'éthique dessert l'argumentation. Ainsi, Scheler prend deux fois une partie pour le tout : dans la première opposition entre éthique et logique, il réduit la logique à la science empirique, et dans la deuxième, il réduit la logique à une disposition psychologique participant à l'agir moral quotidien. Les différents exemples mobilisés pour mettre en évidence la grande hétérogénéité entre l'éthique et la logique ne concernent plus ni l'une ni l'autre mais les comportements ou vécus subjectifs dérivés. De ce fait, Scheler ne parvient pas à prouver l'existence d'un fossé entre logique et éthique. Au contraire.

Lorsqu'il est question de la logique formelle, celle-ci ne présente que des analogies avec l'éthique :

- La logique, tout comme l'éthique, n'ont ni l'une ni l'autre rapport avec l'être : l'être désigne alors la réalité matérielle, en tant que réalité posée hors de la conscience.
- La logique, tout comme l'éthique, doivent être pensées selon la catégorie de la valeur : la valeur désigne alors un type d'objet intentionnel.

Scheler inscrit l'axiologie et le principe de corrélation dans la logique :

« Le concept logique, tout comme le jugement logique (« vaut »), a la prétention de valoir (*gelten*), et de valoir toujours, et ils valent toujours effectivement s'ils sont logiquement parfaits (...), abstraction faite du nombre de fois où ils ont été en fait les contenus de consciences humaines. »⁸³

S'opposant au psychologisme de Sigwart, il renchérit :

« La dignité d'un motif logique est pleinement indépendante de l'acte qui le pense (*gedachtwerden*), et sa validité préexistait à cet acte. »⁸⁴

Il cite par ailleurs Lotze pour appuyer sa thèse :

« Dans le sentiment de la valeur des choses la raison dispose d'une révélation comparable à l'instrument indispensable d'expérience que sont les principes de la recherche intellectuelle. »⁸⁵

⁸³ « Der logische Begriff, ebenso wie das logische Urteil ("gilt"), macht den Anspruch zu "gelten", und zwar immer zu gelten, und gilt, wenn er bzw. es logisch vollkommen ist und auch den materialen Erfordernissen genügt, tatsächlich immer, ganz abgesehen, wie oft Begriff und Urteil tatsächlich Bewusstseinsinhalt vom Menschen gewesen sind. » *Ibid.*, p. 97.

⁸⁴ « Psychologischer Grund wird der logische Grund erst, indem wir ihn wirklich denken, während seine logische Würde von seinem Gedachtwerden völlig unabhängig ist. » *Ibid.*, p. 96.

⁸⁵ LOTZE H., *Mikrokosmos : Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit.*, S.I., HANSEBOOKS, 2016, p. 267 ; cité par SCHELER M., *Gesammelte Werke I : Frühe Schriften, op. cit.*, p. 101.

Le « comme » de comparaison, présent dans de nombreux passages pour relier l'éthique et la logique, suffit à abolir l'idée d'un « fossé » (*Kluft*) radical, annoncé pourtant en introduction. Or Scheler parle bien ici de logique et non de « savoir » ni de « science ». Ce qu'il appliquait à la science, d'être tributaire du donné de la perception sensible, ne s'applique pas à la logique dont il s'agit ici. Par conséquent : si la logique est définie comme science empirique relativiste ou disposition morale rationaliste, elle s'oppose à l'éthique. Mais si la logique est conçue comme une logique formelle, elle lui est non seulement analogue : Scheler définit la logique à la lumière de l'éthique. Ici il ne faut pas comprendre qu'il subordonnerait les lois de la raison à des dispositions morales psychologiques, ni d'admettre en logique l'existence d'un « devoir » ou d'une finalité idéale : Scheler définit les valeurs morales comme corrélats intentionnel d'actes de perception affective, et ensuite applique ce rapport de corrélation aux idéalités logiques.

Tout comme il y avait trois possibilités de relation entre la conscience et l'affectivité, il y a trois possibilités de relation entre l'éthique et la logique :

- soit la logique et l'éthique sont séparées par un fossé
- soit la logique et l'éthique ont une structure similaire : le principe de corrélation
- soit l'éthique confère à la logique sa structure corrélationnel, et par là la logique lui est subordonnée.

De la même manière qu'entre la conscience et l'affectivité : Scheler prendra alternativement telle ou telle position dans son texte. Or nous pensons que la thèse principale de l'ensemble est : la subordination des principes logique aux principes régissant la perception des valeurs (donc le principe de corrélation) qu'ici Scheler attribue à l'éthique. De même, nous pensons que Scheler veut subordonner la conscience l'affectivité : car c'est par l'affectivité que, chez Scheler, la conscience peut revêtir une structure intentionnelle, et donc permettre une connaissance intuitive immédiate, non pas d'un « être » séparé, mais d'une « valeur », c'est-à-dire d'un être qui se donne dans la perception affective. La valeur est le nom de l'objet intentionnel, et l'axiologie, celui de la méthode basée sur le principe de corrélation.

Ce texte laisse donc apparaître l'objectif sous-jacent de Scheler, qui est de penser l'ensemble de la connaissance sur le modèle de la connaissance des valeurs morales et faire de l'affectivité le fondement de toute connaissance. Il est intéressant également par ses ambiguïtés,

car la « valeur » devenant un paradigme d'objet intentionnel, est aussi présenté comme une éventuelle catégorie ontologique nouvelle. Or si la valeur est objective, autonome, tout en étant nécessairement corrélé à une perception affective de valeur, une chose est sûre : elle n'est pas extérieure à l'acte subjectif. Le but de la mobilisation de ce concept de valeur est de penser la corrélation. Il n'y a aucune forme de réalisme dans ce texte, mais une mise au jour d'une nouvelle catégorie d'objets intentionnels, qui deviennent des objets-types de toute connaissance, éthique et logique.

3.2. *Méthode psychologique et méthode transcendantale*

Le deuxième texte important de la période de jeunesse s'intitule *Méthode transcendantale et méthode psychologique*. Scheler construit de nouveau son texte sur la confrontation de deux méthodes jugées antinomiques. Mais au lieu de séparer deux disciplines que l'histoire de la philosophie a par erreur conçues l'une sur le modèle de l'autre, il s'agit au contraire de réconcilier ici deux méthodes qui, à son époque cette fois, s'opposent. Dans cette volonté de réconciliation, Scheler développe son hypothèse – brièvement suggérée dans les *Beiträge* - d'une vie spirituelle. La vie spirituelle, le « fondement obscur » de la connaissance, fait en effet écho à la pulsion intellectuelle évoquée précédemment. C'est par ailleurs dans ce texte que l'influence directe de Eucken est la plus évidente. Scheler le cite plusieurs fois, lui empruntant non seulement le concept de vie spirituelle mais aussi de personne. Une influence dont on se demande parfois où elle commence et où elle s'arrête. Par exemple il ne tient pas compte des prises de position explicites de Eucken en faveur d'une métaphysique chrétienne. Or ce fond métaphysique et chrétien sert à Eucken de fondement pour penser la personne et la vie spirituelle. Scheler n'hérite-t-il pas malgré tout et indirectement de ce fond métaphysique, quand bien même il ne le met pas délibérément en avant (voire le tient sciemment en retrait) ? Ce texte se divise en deux parties inégales, celle consacrée à la méthode transcendantale étant beaucoup plus développée que celle dédiée à la méthode psychologique. Scheler y réunit en fait les arguments s'opposant à la méthode transcendantale autant qu'à la méthode psychologique. On constate en effet que dans l'ensemble du texte, les thèses avancées pour discréditer une méthode s'appliquent tout autant à l'autre. Nous commencerons par la critique de la méthode psychologique. Scheler y définit le statut de la vie spirituelle par rapport à la vie organique. Puis, nous analyserons les arguments mobilisés contre la méthode transcendantale. C'est ici

qu'apparaît le concept de personne et le statut de structure originaire de la conscience attribué à la vie affective.

Le concept de vie spirituelle est mis en avant dans la critique de la méthode psychologique : le vécu est dédoublé comme s'il avait une double nature, matérielle et vitalo-spirituelle.

Les actes de pensée ne se réduisent pas à des faits psychiques matériels : c'est l'objection formulée à l'encontre de la psychologie. Il existe des vécus « de l'esprit ». La méthode inductive utilisée par la science empirique est donc insuffisante pour rendre compte de cette vie de l'esprit, indépendante de la réalité matérielle. Deux interprétations sont possibles quant au statut de cette vie spirituelle. Il s'agit soit d'une condition de possibilité soit d'un principe ontologique supra-empirique. L'argument épistémologique convoqué par Scheler suggérerait dans ce dernier cas une thèse ontologique : c'est en vertu de son statut de principe de l'être que la vie spirituelle serait principe de connaissance. Cet argument est que la méthode psychologique est basée, comme toute méthode empirique, sur une succession d'observations et une classification de leurs données. Toute méthode empirique implique au minimum une possession de concepts et une aperception de significations que Scheler attribue à la vie spirituelle. La thèse ontologique que recèle cet argument réside dans l'affirmation de l'existence d'une sphère spirituelle autonome, qui n'est pas seulement une région du vécu mais « transcende » celui-ci. Scheler écrit :

« *La forme vitale de l'esprit est transcendante à la psychologie ; la notion d'être ou d'événement psychiques n'est pas applicable aux actes de l'esprit, l'auto-observation a sa limite là où commence la forme vitale de l'esprit. Il est exclu que l'observation psychologique puisse découvrir, sur un jugement qu'elle trouve "tout fait", quelque chose qui ressemblerait à un droit légitime (*Rechtsanspruch*) d'être vrai, en dépit de la réalité patente de cette prétention dans le jugement effectif.* »⁸⁶

La « transcendance » prend dans ce contexte un tout autre sens que celui d'une stricte condition de possibilité de la connaissance. Plutôt que d'élucider les principes et lois logiques afin de proposer à toutes les sciences un fondement plus stable, Scheler attribue aux sciences et à toutes les activités, en guise de fondement nécessaire et universel, une puissance de vie. Il pose comme impossible la clarification de critères universels de vérité et attribue comme fondement

⁸⁶ « *Die Lebensform des Geistes ist der Psychologie transzendent; der Begriff des psychischen Seins oder Geschehens ist auf die Geistesakte unanwendbar; die Selbstbeobachtung hat ihre Grenze, wo die Lebensform des Geistes beginnt. Dass die psychologische Beobachtung an einem Urteil, das sie "vorfindet", ein Etwas entdecken könnte, das wie ein Rechtsanspruch, wahr zu sein, aussähe, ist trotz der offenbaren Wirklichkeit dieses Anspruches im wirklichen Urteil ausgeschlossen* » SCHELER M., *Gesammelte Werke I : Frühe Schriften*, op. cit., p. 322.

nécessaire et universel une puissance de vie commune aux sciences et à toutes les activités de l'esprit⁸⁷. Ce prolongement de la critique adressée à la méthode psychologique place Scheler dans une position qui excède la méthode transcendantale ; au lieu de les opposer l'une à l'autre, il fonde la méthode empirique de la psychologie sur un vitalisme métaphysique. Le passage d'un argument à caractère épistémologique à une thèse ontologique est un procédé utilisé de façon récurrente par Scheler. En effet, chaque fois qu'il convoque l'existence de lois *a priori*, indéfinissables, il faut entendre cette « légalité » ou cette « logique » non pas en termes épistémologiques, mais ontologiques.

C'est la rationalité du principe de la connaissance que Scheler souhaite remettre en cause, non la connaissance elle-même, ni sa prétention à l'universalité. Il écrit :

« Mais cette mission [la critique de la méthode transcendantale] consiste surtout dans le fait d'avoir non seulement prouvé logiquement, mais érigé en vive conviction de l'humanité que toute recherche scientifique, tout l'édifice pluriséculaire de la science moderne, si clair et transparent qu'il puisse être en ses différents éléments, repose pour ainsi dire sur un fond obscur. »⁸⁸

« La façon dont notre réserve de connaissances (*Erkenntnisbestand*) s'est constituée ne peut jamais être l'objet d'une *théorie*. »⁸⁹

Ces déclarations pourraient être interprétées comme un relativisme. Mais dans un passage consacré à Pascal, Scheler s'estime « moins sceptique » que ce dernier qui, de l'absence de principes rationnels de connaissance, concluait à l'impossibilité de fonder quelque savoir certain que ce soit.

« Dans ses *Considérations générales sur la mathématique*⁹⁰, il [Pascal] désigne comme la "véritable méthode" celle qui consisterait "à définir

⁸⁷ Activités spirituelles qu'il regroupe sous le nom de « monde du travail ».

⁸⁸ « Diese Mission besteht aber vor allem darin, nicht nur logisch erwiesen, sondern zu einer lebendigen Überzeugung der Menschheit gebracht zu haben, dass alle wissenschaftliche Forschung, das gesamte vielveraltete Gebäude der modernen Wissenschaft, so klar und durchsichtig es in seinen einzelnen Teilen sein mag, auf dunklem Grunde gleichsam ruht. » SCHELER M., *Gesammelte Werke I: Frühe Schriften*, op. cit., p. 238.

⁸⁹ « Die Art und Weise, wie unser Erkenntnisbestand zustande gekommen ist, kann ein Gegenstand einer *Theorie* nimmermehr sein » Ibid., p. 239.

⁹⁰ Il s'agit en fait de l'opuscule *De l'esprit de géométrie et de l'art de persuader* (1658). Pascal indique en effet ceci : « Cette véritable méthode, qui formerait les démonstrations dans la plus haute excellence, s'il était possible d'y arriver, consisterait en deux choses principales : l'une, de n'employer aucun terme dont on n'eût auparavant expliqué nettement le sens ; l'autre, de n'avancer jamais aucune proposition qu'on ne démontrât par des vérités déjà connues ; c'est-à-dire, en un mot, à définir tous les termes et à prouver toutes les propositions. » Et plus loin : « Ces choses étant bien entendues, je reviens à l'explication du véritable ordre, qui consiste, comme je disais, à tout définir et à tout prouver. Certainement cette méthode seroit belle, mais elle est absolument impossible : car il est évident que les premiers termes qu'on voudroit définir, en supposeroient de précédents pour servir à leur explication, et que de même les premières propositions qu'on voudroit prouver en supposeroient d'autres qui les précédassent ; et ainsi il est clair qu'on n'arriverait jamais aux premières. Aussi, en poussant les recherches de plus

tous les termes et à prouver toutes les propositions". Mais cette méthode, c'est à juste titre qu'il ne la voit réalisée nulle part. [...] Mesurés à ce feint idéal pascalien de la science, ces termes et ces propositions primitifs desquels on part seraient déjà non scientifiques, car ils ne seraient ni définissables ni démontrables. Lui, le sceptique, dont les plus chers désirs pointent leur nez jusque derrière les définitions logiques en apparence les plus sèches, nous ne l'imiterons pas en allant jusqu'à faire passer pour contingente et imparfaite, à travers la fiction d'un possible concept de science, l'une des plus exactes que nous possédions, la géométrie. Moins sceptiques que Pascal, nous définissons donc comme *jugement scientifique* celui qui est ou bien apodictique (*selbstgewiss*) ou bien *prouvé* ; à la première catégorie appartiennent donc tous les axiomes et les jugements de perception, à la seconde tous les jugements qui en sont dérivés. »⁹¹

En dépit du caractère « obscur » des fondements de la connaissance, Scheler maintient cependant la nécessité de leur existence ainsi que leur légitimité. La question que l'on se pose est de savoir quel est le rôle de la vie spirituelle dans les jugements scientifiques : est-ce la vie spirituelle qui est condition de possibilité d'un jugement apodictique, et par conséquent de tous les jugements dérivés ? La vie spirituelle désigne ce qui, au sein du vécu, est essentiel, mais inexplicable. Ce caractère inobjectivable ne lui retire pas sa qualité de fondement de la connaissance, et la thèse ontologique intervient justement pour préserver l'objectivité de ce qui est connu grâce à elle.

« En ce sens, Eucken a absolument raison de dire que l'erreur, dans les discussions récentes sur l'empirisme et le rationalisme, a consisté à se disputer à propos de la nature de la connaissance sans s'être accordé du tout sur le *contenu de l'effectivité (Inhalt der Wirklichkeit)*. Or, si les uns et les autres ont de tout autres objectifs en vue, il n'est pas étonnant que la discussion sur la voie pour y parvenir diverge de plus en plus, jusqu'à ce que toute l'affaire finisse par ressembler à une simple opposition de partis pris. Il importe donc avant toute chose d'acquérir une définition solide et communément admise de l'effectivité. »⁹²

en plus, on arrive nécessairement à des mots primitifs qu'on ne peut plus définir, et à des principes si clairs qu'on n'en trouve plus qui le soient davantage pour servir à leur preuve. D'où il paraît que les hommes sont dans une impuissance naturelle et immuable de traiter quelque science que ce soit dans un ordre absolument accompli. »

⁹¹ « In seinen "Allgemeinen Betrachtung über die Mathematik" bezeichnet er [Pascal] als die "wahrhafte Methode" diejenige, die er erlaube, "alle Ausdrücke zu definieren und alle Behauptungen zu beweisen. Diese Methode findet er jedoch mit Recht nirgends verwirklicht. (...) An Pascals fingiertem Ideal der Wissenschaft gemessen, würden also schon jene ursprünglichen Begriffe und Sätze, von denen ausgegangen wird, nichtwissenschaftliche Begriffe und Sätze sein; denn sie wären nicht definiert- und nicht beweisbar. Wir wollen ihn, den Skeptiker, dessen Herzenswünsche auch hinter den scheinbar so trockenen logischen Bestimmungen hervorblicken, nicht darin nachahmen, durch die Fiktion eines möglichen Begriffes von Wissenschaft auch eine der exaktesten, die wir besitzen, die Geometrie, als bedingt und unvollkommen erscheinen lassen. Wir definieren also, weniger skeptisch als Pascal, als *wissenschaftliches Urteil* jedes, das *entweder selbstgewiss* oder *bewiesen* ist; zu der ersteren Art gehören also alle Axiome und Wahrnehmungsurteile, zu letzterer alle aus solchen abgeleiteten Urteile » SCHELER M., *Gesammelte Werke I: Frühe Schriften*, op. cit., p. 265.

⁹² « In diesem Sinne sagt Eucken durchaus mit Recht : Der Fehler in den neuen Diskussionen über Empirismus und Rationalismus bestand darin, daß man über die Art des Erkennens stritt, ohne sich über den *Inhalt der*

Comme un préalable à tout établissement d'une méthode possible, il invite à définir ce qui est à connaître, et par là introduit la possibilité d'une nouvelle conception de l'être, qui n'est plus l'être ontique, ou l'être décrié dans *Beiträge*, alors opposé à la valeur. Il se dessine alors différentes corrélations possibles : à la réalité matérielle correspond la faculté de connaître scientifique, et à cet autre réalité, l'effectivité (*Wirklichkeit*) conviennent d'autres facultés. On a ainsi une démultiplication du réel lui-même autant qu'une distinction des structures et portée cognitives du vécu.

« Ce n'est que par une dissimulation *a posteriori* (naturellement non intentionnelle) de la voie par laquelle on est parvenu à la structure de la faculté que l'on peut avoir l'illusion d'avoir trouvé de cette façon la faculté de connaissance en général. Alors que l'on a montré, c'est, par exemple, que la structure spécifique de cette faculté qui rend possible la science mathématique de la nature ne rend pas possible aussi la métaphysique, on croit avoir trouvé que la *faculté de connaître en général* ne rend possible aucune métaphysique, etc. »⁹³

À nous préciser de la sorte que l'on ne peut réduire toute connaissance possible à une seule faculté de connaître, et déduire de cette réduction à une impossibilité de la métaphysique, il suffit de renverser la proposition pour connaître sa position et son intention. Il s'agit de faire émerger une nouvelle faculté de connaître – que nous comprenons être celle d'une certaine catégorie de sentiments – et par là d'accéder à des connaissances qui relèvent de la métaphysique. Quel sens a ici la métaphysique ? Pour le moment on sait uniquement que cela désigne une faculté spécifique de connaître des objets différents des objets de la science métaphysique de la nature. On a l'impression que ce domaine d'objet est méta-physique en un sens très littéral : ce qui se trouve par-delà la réalité naturelle. Le but de Scheler étant de montrer que ce « par-delà » est accessible, et qu'il suffit simplement de définir le mode d'accès qui lui convient : ni rationnel logique, ni sensoriel empirique. Ce mode d'accès est la « vie spirituelle ».

La vie spirituelle est le lieu d'une connaissance métaphysique. Cependant, c'est un concept hybride. S'agit-il d'un principe vital ou spirituel ? Si ce n'est ni l'un ni l'autre, qu'est-

Wirklichkeit irgend verständigt zu haben; hatte man aber hier und dort ganz verschiedene Ziele vor Augen, so war es nicht verwunderlich, dass die Erörterung über den Weg immer weiter auseinanderführte und schließlich alles Sache bloßer Parteimeinung schien. Es gilt also vor allem, irgendeinen festen, gemeinsam anerkannten Bestand der Wirklichkeit zu gewinnen » *Ibid.*, p. 275 ; EUCKEN R., *Die Grundbegriffe Der Gewenwart*, 1893, p. 68.

⁹³ « Nur durch eine nachträgliche (natürlich unabsichtliche) Verschleierung des Weges, auf dem man zu der Struktur des Vermögens gelangt war, gewinnt es den Anschein, als hätte man auf solche Weise *das Erkenntnisvermögen überhaupt* gefunde. Während man z. B. nur dies wirklich erwiesen hat, daß die bestimmte Struktur desselben, welche mathematische Naturwissenschaft ermöglicht, nicht auch Metaphysik ermöglicht, glaubt man gefunden zu haben, das *Erkenntnisvermögen überhaupt* ermögliche keine Metaphysik usw. » SCHELER M., *Gesammelte Werke I : Frühe Schriften*, op. cit., p. 275.

ce qui distingue la vie spirituelle de la vie et/ou de l'esprit ? Scheler introduit constamment ses propres thèses dans une opposition à deux méthodes ou postulats antinomiques : ainsi la vie spirituelle n'est-elle ni empirique, ni méta-empirique, mais quelque part entre les deux. S'il ne la définit pas explicitement, il désigne un ensemble de réalités ou de vécus qui en procèdent, parmi eux : la personnalité, l'affectivité, et l'historicité de la pensée. Il y a hybridité dans la mesure où, d'un côté la vie spirituelle est une faculté permettant de connaître, qui est différente de celle de la « science mathématique de la nature », offrant un type d'expérience qui n'est pas l'expérience strictement sensorielle empirique ; de l'autre, cette vie spirituelle est intimement liée à une certaine historicité – donc empiricité – du vécu.

La vie spirituelle permet de rendre compte de l'historicité de la pensée. C'est un principe de permanence au sein de la discontinuité, ou bien on peut dire : la permanence de la discontinuité.

Parmi les nombreux reproches adressés à la méthode transcendantale, Scheler met en avant la nécessité de prendre en compte certaines déterminations empiriques parmi les conditions de possibilité de la connaissance : certains éléments de contexte historique, psychologique et culturel, autrement dit tout ce qui donne à un acte de pensée sa singularité. Ces déterminations empiriques sont notamment : 1) La dimension personnelle et affective des actes de représentation ou de jugement ; 2) L'historicité de la connaissance ; 3) La considération pragmatique des actes de connaissance, qu'il qualifie au même titre que toutes les productions culturelles de « travail ». C'est cette singularité empirique non mécanique, immanente aux vécus de conscience et par là à tout type de pensée, à laquelle Scheler veut faire droit. Il voit dans l'affectivité l'expression de la personne en son caractère unique. Est-ce donc cette singularité qui constitue un « fondement obscur » ? Singularité, affectivité et personne sont pour lui trois concepts inséparables jusque dans les années 1920. Considérons leur articulation.

Intéressons-nous d'abord aux références à la relativité culturelle. Dans *Méthode*, Scheler accorde une place très importante à l'histoire et à l'historicité de la pensée. Il veut concilier la recherche d'un principe absolu de la connaissance et le parti pris historiciste. Nous nous trouvons ici face à ce « style » schelerien qui consiste à mettre en opposition différents arguments. S'opposant à une thèse, puis à la thèse contraire, il cherche à faire ressortir une unité qui cependant peine souvent à apparaître. Il distingue parfois l'approche philosophique de

l'approche historique⁹⁴ pour cependant, dans d'autres passages, placer cette dernière au cœur de la méthode philosophique, au point d'affirmer qu'on ne peut penser les fondements de la connaissance sans s'intéresser à l'histoire des sciences : car la théorie de la connaissance est incapable d'expliquer le devenir historique de la connaissance, seule l'histoire des sciences le permet⁹⁵. Mieux, la considération des changements de paradigmes scientifiques au cours de l'histoire permet de prendre conscience du mouvement créateur intrinsèque à toute connaissance, donc de la vie spirituelle qui l'anime de façon dynamique⁹⁶. Pour Scheler, si l'on ne tient pas compte du processus vital à l'œuvre dans la connaissance - ce que ne fait précisément pas la méthode transcendantale ni l'historicisme - on est condamné à ne voir dans la connaissance scientifique que des résultats « relatifs ». La critique historiciste est pour Scheler comme un prolongement nécessaire de toute « critique de la raison » philosophique. Cette thèse mérite d'être soulignée car elle aura une grande importance ultérieurement et notamment dans ses derniers écrits. Scheler considère ici que la méthode transcendantale nie la relativité de la connaissance scientifique, et par là sa propre relativité historique, étant elle-même fondée sur des résultats scientifiques « datés ». Il prend pour exemple la conception de l'espace, noyau dur du système kantien, et montre que la théorie transcendantale présuppose l'espace euclidien⁹⁷. Toutes les certitudes rationnelles correspondent selon lui à un résultat prouvé scientifiquement, résultat ni certain ni définitif. À propos de la causalité : pour Scheler aucun doute, la loi de causalité n'est pas une vérité apodictique⁹⁸. Il ressort surtout de cette thèse qu'il n'existe pas de vérité apodictique et que des « vérités » apparaissent et disparaissent

⁹⁴ Il y a trois points de vue à adopter : le mathématique, l'historique et le point de vue philosophique, tourné vers la genèse de la représentation. *Ibid.*, p. 212-213.

⁹⁵ « "Theorie der Erkenntnis" könnte zunächst heißen : eine Theorie über die Art und Weise, auf welche unser Erkenntnisbestand, wie er in den Resultaten der Wissenschaften vorliegt, zustande gekommen ist; doch diese Möglichkeit löst sich bei näherem Besehen sofort in nichts auf. Die Art und Weise, wie unser Erkenntnisbestand zustande gekommen ist, kann ein Gegenstand einer *Theorie* nimmermehr sein. Die Aufgabe, dies festzustellen, ist Aufgabe der Geschichte, insbesondere der *Geschichte der Wissenschaften*. » *Ibid.*, p. 239. Scheler conclut ce passage par : « Erkenntnistheorie im Sinne unserer Methode erwies sich uns als der Grenzfall einer immer mehr in Theorie übergehenden Geschichte der Wissenschaft », *Ibid.*, p. 243. Il ajoute plus loin : « Doch wir wollen uns bei dieser oft erörterten Frage nicht weiter aufhalten, sondern diejenigen Disziplinen ins Auge fassen, denen gegenüber der kritische Anspruch der transzendentalen Methode in ihrer historischen Gestalt am erklaratendsten Schriffbruch leiden müsste. Wir meinen die *geschichtliche Wissenschaften* » *Ibid.*, p. 250.

⁹⁶ « Die transzendente Methode endlich hielt sich nun mehr an die als wahr gültigen Ergebnisse selbst, ohne auf den wirklichen Prozess, der zu ihnen führte, Rücksicht zu nehmen. Wir hatten aber noch nicht berücksichtigt, dass auch diese "ergebnisse" im Fortgang der Wissenschaft wiederum zu lebendigen Gliedern des Prozesses werden, dass sie fertig und abgeschlossen im Grunde nur in Form von toten, gedruckten Büchern sind. » SCHELER M., *Gesammelte Werke I: Frühe Schriften*, op. cit., p. 243.

⁹⁷ Il fait référence aux métageométries de Riemann et Helmholtz qui ont pu se constituer « malgré » la théorie transcendantale. « L'espace de la théorie transcendantale présuppose l'espace euclidien », « Die transzendente Methode setzte ja gerade die absolute Gültigkeit der Urteile der euklidischen Geometrie voraus » *Ibid.*, p. 246.

⁹⁸ « Mais il est indéniable que cette doctrine ne s'est jamais appliquée sans contradiction ». « Es kann aber kein Zweifel sein, dass diese Lehre niemals widerspruchlos durchgeführt wurde ». *Ibid.*, p. 248-249.

en fonction de l'évolution de la science dans l'histoire. Seul demeure le mouvement d'apparition et de disparition, donc l'avènement de nouveauté constante : ce qu'il attribue au processus vital qu'il appelle vie spirituelle. Les sciences évoluent, les formes de la pensée évoluent, et la seule continuité tient dans cette évolution même, tout évolution étant l'effet du processus vivant (*lebendigen Prozess*) qui est au principe de cette évolution⁹⁹. Scheler en est conduit à douter de l'existence de principes *a priori* de connaissance. Dans la liste des « thèses » de son essai, en conclusion, la première d'une série de douze thèses est la suivante :

« Il n'y a (les principes de la logique formelle exceptés) aucun donné (*Datum*) absolument établi, évident en lui-même, à partir duquel la philosophie, qu'il s'agisse de métaphysique, de théorie de la connaissance, d'éthique, d'esthétique, pourrait procéder. Ni les axiomes de la mathématique, ni les théorèmes des sciences naturelles mathématiques, ni l'"expérience" (au sens transcendantal), ni la sensation momentanée, ni aucune certitude intuitive, primitive, d'ordre moral ne peuvent légitimement prétendre à la valeur d'un tel donné. »¹⁰⁰

Sa position semble extrêmement radicale : aucune connaissance, ni transcendantale, ni même intuitive ne peut être posé comme un *Datum* absolu, stable, apodictique. Ceci peut paraître paradoxal, car comment fonder une méthode sans un tel fondement ? De fait, Scheler définit sa méthode - méthode noologique, selon l'expression de Eucken – comme un « essai » pour dépasser l'opposition entre méthode transcendantale et méthode psychologique. Cette méthode consiste à mettre au jour une forme de vie spirituelle (*gestige Lebensform*). Il cherche ensuite à définir l'esprit, dans la onzième thèse comme : « ce X, qui rend possible le monde du travail »¹⁰¹, entendant par là toutes les activités spirituelles, y compris philosophiques. Mais il déclare que cet esprit lui-même est indéfinissable :

⁹⁹ Scheler se réfère ici à Eucken : « Il devrait déjà apparaître ici que tout *renfort* de la raison *par* son travail serait en même temps un *renforcement de* son travail et donc un obstacle au progrès vers un nouveau travail. Car, pour parler avec Rudolf Eucken, « ces résultats sont définitifs et clos, non dès qu'ils sont portés par le processus vivant, mais dans la mesure où ils en proviennent, en tant que retombée de ce processus ». « Es müsste sich schon hier zeigen, dass eine *Festigung* der Vernunft *durch* ihre Arbeit zugleich eine *Befestigung an* ihrer Arbeit und damit ein Hindernis des Fortschritts zu neuer Arbeit wäre. Denn, um mit Rudolf Eucken zu reden : "so fertig und geschlossen sind jene Ergebnisse nicht, sofort sie von dem lebendigen Prozess getragen werden, sondern sofern sie aus demselben herausgetreten sind, als ein Niederschlag dieses Prozesses"». SCHELER M., *Gesammelte Werke I: Frühe Schriften*, op. cit., p. 249 ; EUCKEN R., *Die Grundbegriffe Der Gegenwart*, op. cit., p. 43 ; DUPUY M., *La philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité I*, op. cit., p. 81-82.

¹⁰⁰ « Es gibt (die Prinzipien der formalen Logik ausgenommen) kein absolut festes, in sich selbst evidenten Datum, von welchem die Philosophie, sei es als Metaphysik, Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik, ausgehen könnte. Weder die Axiome der Mathematik und die Sätze der mathematischen Naturwissenschaft, noch "Erfahrung" (im transzendentalen Sinne), noch die momentan gegebene Empfindung, noch eine intuitive, ursprüngliche Gewissheit sittlicher Art können auf den Wert eines solchen Datums gerechtfertigten Anspruch erheben. » SCHELER M., *Gesammelte Werke I: Frühe Schriften*, op. cit., p. 234.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 335.

« Il est impossible, d'aucun point de vue de l'histoire, de définir de façon définitive le concept d'esprit de son contenu. »¹⁰²

Il ajoute :

« Une dérivation systématique de principes *a priori* pour "toute expérience éventuelle" est impossible. Les principes formels ont trop de contenu pour être valables pour toute expérience (historique) éventuelle, trop peu pour être appliqués activement dans une culture historiquement déterminée. »¹⁰³

La seule certitude qui est posée est celle de ce principe spirituel, qui dès lors n'est pas formalisable, définissable, en raison de son caractère mouvant. Ce qui se définit, se formalise répond à un principe de stabilité, d'ipséité. La vie spirituelle est au contraire ce qu'il y a d'instable dans l'esprit : la dynamique de la pensée, dont les contenus et la structure varient au cours du temps.

Dans la méthode noologique – méthode qui consiste à révéler la dynamique vivante de l'esprit - Scheler cherche des unités entre intemporalité et temporalité : des idéaux culturels¹⁰⁴. Il montre une dépendance réciproque entre la méthode transcendantale, qui présuppose le donné scientifique d'une époque, et l'approche empirique, qui dépend de concepts et de principes de significations donnés par la méthode transcendantale¹⁰⁵. Le « *Kulturideal* » n'est pas une représentation formelle mais une idée « pleinement *a priori* »¹⁰⁶, et Scheler estime que la notion de « contenu culturel *a priori* » doit être juxtaposée à celle de « contenu *a priori* de la personnalité. »¹⁰⁷ Il écrit par ailleurs : « Nous ne savons pas dans quelle mesure des puissances

¹⁰² Citons le passage complet dans l'ordre : « Geist (und damit auch sein Teilinhalt Vernunft) ist von den Prinzipien der formalen Logik abgesehen bei Beginn der Forschung seinem Inhalte nach ein völlig problematischer Begriff. Er ist (abgesehen von seiner ursprünglich zu vollziehenden Wirklichkeitsform) jenes X, das die Arbeitswelt ermöglichte. Da die Arbeitswelt sich im Fortgange der menschlichen Geschichte fort und fort bereichert, so ist es nicht möglich, zu irgend einem Zeitpunkte der Geschichte den Geistesbegriff ein für allemal seinem Inhalte nach festzustellen. Eine systematische Ableitung apriorischer Prinzipien für alle "mögliche Erfahrung" ist unmöglich. Die formalen Prinzipien haben zur Gültigkeit für alle mögliche (geschichtliche) Erfahrung zu viel, zu thatkräftiger Anwendung in einer geschichtlich bestimmten Kultur zu wenig Inhalt ». *Ibid.*

¹⁰³ « Eine systematische Ableitung apriorischer Prinzipien für alle "mögliche Erfahrung" ist unmöglich. Die formalen Prinzipien haben zur Gültigkeit für alle mögliche (geschichtliche) Erfahrung zu viel, zu thatkräftiger Anwendung in einer geschichtlich bestimmten Kultur zu wenig Inhalt » *Ibid.*

¹⁰⁴ On sent dans tous ces passages l'influence de Simmel et Dilthey, dont Scheler a suivi des cours à Berlin avant son cycle d'études à Jena.

¹⁰⁵ SCHELER M., *Gesammelte Werke I : Frühe Schriften*, op. cit., p. 247.

¹⁰⁶ « wohl aber aprioristische Ideen » *Ibid.*, p. 270.

¹⁰⁷ « La notion d'un "**contenu culturel *a priori***" devra donc être plus précisément circonscrite. Si, même au sein d'une culture déterminée, certaines réalisations ne peuvent s'expliquer sans admettre l'hypothèse d'une puissance *a priori* elle aussi agissante, **la notion d'un contenu *a priori* de la personnalité devra venir se juxtaposer à cette notion.** » « Der Begriff eines « "apriorischen Kulturgehalts" wird demgemäss näher zu umgrenzen sein. Sollten sich aber auch innerhalb einer bestimmten Kultur besondere Leistungen nicht ohne Annahme einer mitwirkenden apriorischen Kraft erklären lassen, so wird der Begriff eines apriorischen Gehalts der *Persönlichkeit* neben jenen Begriff zu treten haben » *Ibid.*, p. 262.

de vie aprioriques entreront encore dans l'expérience de l'humanité »¹⁰⁸. Cette déclaration peut être interprétée de différentes manières : existe-t-il à l'état latent des structures essentielles de vécus encore non actualisées ? Ou bien des structures essentielles de vécus peuvent-elles apparaître au fil du temps, comme si – aussi paradoxal cela puisse paraître - l'*a priori* était soumis au mouvement ; non pas à la spatio-temporalité, mais au mouvement propre de l'esprit. La méthode noologique serait fondée sur ce respect d'un mouvement continu des formes et des contenus de la pensée.

L'idée d'un devenir permanent, d'une puissance vivante *a priori*, fait penser à l'idée d'une création continue de l'esprit au fil du temps, au sens de l'élan vital bergsonien¹⁰⁹ : l'esprit est changement, non pas au sens où il subit les altérations du temps, mais il semble accompagner ces altérations, comme si l'esprit et le monde qu'il interroge étaient mus par la même dynamique créative générale. La méthode noologique vise donc à déceler les lois de changements de ce principe vital, en décelant les idéaux culturels successifs ; ces contenus culturels *a priori* que Scheler associe aux contenus *a priori* de la personnalité. Ce serait dans les actes personnels que s'observerait cette puissance spirituelle et son évolution. La grande différence avec Bergson est qu'au lieu d'un élan vital, qui serait un principe dynamique commun aux êtres du monde et à la pensée, Scheler introduit le concept de personne. S'ouvrent deux possibilités : soit la personne est soumise au principe de mouvement, de même que les êtres du monde, soit la personne est source de ce mouvement, et on pense évidemment à la personne divine créatrice du monde.

La recherche portant sur les actes personnels fait apparaître la vie affective : le contenu personnel *a priori* est un *a priori* affectif.

Scheler construit son analyse sur un parallélisme entre l'histoire collective – qui contient l'évolution des sciences dans une culture donnée – et l'histoire personnelle. Il se situe dans l'héritage de Pascal, Fichte et Sigwart, s'accordant avec eux sur l'idée que le fondement des jugements lui-même n'est pas scientifique ; or si ce fondement doit être pensé de manière

¹⁰⁸ « Wie weit noch apriorische Lebensmächte in die Erfahrung der Menschheit eintreten werden, wissen wir nicht » *Ibid.*

¹⁰⁹ Scheler ne cite pas Bergson dans ses textes de jeunesse, le concept d' « élan vital » n'est par ailleurs développé par Bergson qu'à partir de 1907 dans *Evolution créatrice*, nous ne faisons que souligner une analogie. Cependant, Eucken – qui dirigeait ces deux dissertations – connaissait la pensée de Bergson, et c'est auprès de Eucken que Scheler lui-même découvrira le philosophe dans les mêmes années 1900-1901. Il n'est donc pas impossible, par ailleurs, de trouver dès ses textes de jeunesse des échos du premier Bergson.

totale­ment hétéro­gène, la rationalité n'a plus lieu d'être la mesure de leur légitimité¹¹⁰. À l'inverse de Sigwart toutefois, il refuse tout autant de reporter ce fondement sur des activités de la volonté conçues en termes psychologiques ou subordonnées à la sphère pratique du devoir faire moral. Par ailleurs, Scheler tient à défendre la possibilité de la connaissance et récuse tout parti-pris sceptique, attribué à Pascal. Il répète que l'existence de fondements non-intellectuels ne rend pas vaine la recherche de tels fondements, mais encourage au contraire la révélation du caractère non intellectuel d'actes qui régissent la connaissance. Pour cela, il faut sortir de l'alternative entre la volonté et la raison et trouver une troisième voie¹¹¹. Cette voie est l'analyse de la structure des sentiments. La mise en avant des caractères affectifs et personnels des actes subjectifs quels qu'ils soient, y compris les actes de représentation, peut être considérée comme une position « psychologiste », c'est-à-dire ici relative aux sentiments. Mais cet ancrage dans la vie affective n'induit pas la subordination des actes de connaissance à un enchaînement d'excitations réglé naturellement, prévisible et explicable. La part singulière, spontanée et « libre » du sentiment est essentielle pour Scheler. C'est cette part, « spirituelle », de l'affectivité que la méthode transcendantale ignore et qu'elle doit intégrer. Scheler écrit notamment :

« La sensation (*Empfindung*) n'est ni plus ni moins *a priori* que l'espace et le temps. »¹¹²

Il propose de rechercher des lois *a priori* de l'affectivité. En incluant l'idée d'une « *Empfindung* » *a priori*, il n'ajoute pas seulement une coordonnée aux deux précédemment établies, l'espace et le temps. Il en appelle à une réforme de l'*a priori*¹¹³, afin que soit pris en compte ce qu'il juge essentiel à la connaissance : qu'elle s'inscrive dans la vie personnelle concrète du penseur et que sa signification soit « productive ». La connaissance doit procéder de ce qu'il appelle un acte dynamique concret et être inscrit dans la conscience vivante¹¹⁴ et en être le moteur.

¹¹⁰« Die Grundlagen der Wissenschaft sind nicht selbst wissenschaftliche Urteile, sondern auf alle Fälle als Geistespotenzen nichtintellektueller Art aufzufassen » SCHELER M., *Gesammelte Werke I: Frühe Schriften*, *op. cit.*, p. 268.

¹¹¹ *Ibid.* p. 268

¹¹² « *Empfindung* ist nicht mehr und nicht minder *a priori* als Raum und Zeit » *Ibid.*, p. 310.

¹¹³ Une réforme dont on peut penser qu'elle exclut en définitive la méthode transcendantale : « Zugleich kann die Methode der Ableitung des Apriorischen nicht mehr die transzendente sein » *Ibid.*, p. 263.

¹¹⁴« Le point de départ du travail philosophique est en fin de compte le *hic et nunc* de la conscience vivante elle-même : contrairement à la méthode transcendantale - comme nous l'avons vu - il ne saurait être un ouvrage détaché de la conscience vivante ; que cet ouvrage soit appelé science mathématique de la nature ou de n'importe quel autre nom ». « Der Ausgangspunkt der philosophischen Arbeit, welcher im Gegensatz zur transzendentalen Methode, wie wir sahen, hier nicht ein von dem lebendigen Bewusstsein abgelöstes Werk, heisse es mathematische Naturwissenschaft oder sonstwie, sein kann, ist letzten Endes das *Jetzt* und *Hier* des lebendigen Bewusstseins selbst ». *Ibid.*, p. 310.

C'est pour mieux affirmer le caractère concret et non abstrait, vivant et non formel du vécu propre aux actes de connaissance que Scheler utilise le concept de « personne » :

« Aussi exigeons-nous que l'unité de la conscience (...) soit recherchée comme une *unité réelle, opérante* qui aspire à s'imposer dans la pléthore des tendances opposées de la vie spirituelle. (...) La question doit être [bien plutôt] celle-ci : comment un monde spirituel cohérent est-il possible **sous la forme d'un monde *personnel (personalen)*** ? »

115

« Personne », ce concept est préféré à celui de « sujet », pôle unificateur des actes cognitifs de type uniquement théorique. À la personnalité, Scheler associe : la conscience vivante, le caractère historique, évolutif, donc la dynamique de l'esprit, par opposition au sujet rationnel, qui est substituable à tout autre, sans histoire, neutre, sans vie. L'analogie présentée dans ce passage est très parlante. Se demander comment penser un monde à partir d'un sujet personnel revient à penser l'être du monde en miroir avec l'être de la personne.

Comment comprendre l'expression de monde « personnel » ? La position de Eucken est en ce sens plus claire : le monde est personnel dans la mesure où il est la création de la personne divine. Reste à se demander quel rapport entretiennent la personne divine créatrice du monde et la personne individuelle-sujet de connaissance. Introduisant à la pensée de Eucken, Armand Curvillier résume ses thèses principales, qui étonnamment pourraient toutes être attribuées à Scheler :

« La métaphysique de la vie nous fait comprendre, au contraire, comme un "au-dessus de nous" peut être en même temps "en nous", comment la loi morale peut résider dans la volonté et la vie personnelles tout en les dépassant, puisque cette vie spirituelle déborde de beaucoup notre existence empirique tout en étant ce qu'il y a de plus personnel en nous. C'est de la même manière que l'*amour* peut briser l'extériorité des consciences et devenir une vraie communion spirituelle avec autrui,

¹¹⁵ « Aussi exigeons-nous que l'unité de la conscience ne soit pas abordée sur le mode de la logique transcendantale comme un pur concept vide, mais qu'elle soit recherchée comme une *unité réelle, opérante* qui aspire à s'imposer dans la pléthore des tendances opposées de la vie spirituelle. [...] Avec un Moi qui autoriserait uniquement une expérience scientifique cohérente, les exigences que nous avons à poser à une théorie philosophique de la personnalité seraient loin d'être épuisées. La question doit être bien plutôt celle-ci : comment un monde spirituel cohérent est-il possible sous la forme d'un monde *personnel* ? ». « Wir fordern deshalb, dass die Einheit des Bewusstseins nicht auf transzendentallogische Weise als ein blosser leerer Begriff aufgesucht wird, sondern gesucht wird als eine *reale, wirksame Einheit*, die in der Fülle der kämpfenden Tendenzen des geistigen Lebens sich durchzuarbeiten strebt. (...) Mit dem Ich, das lediglich eine zusammenhangende wissenschaftliche Erfahrung ermöglichte, wären die Ansprüche, die wir an eine philosophische Theorie der Persönlichkeit zu stellen haben, lange nicht erschöpft. Die Frage hat vielmehr zu lauten: Wie ist eine zusammenhangende geistige Welt in der Form einer *personalen* möglich ? » *Ibid.*, p. 302.

puisque, comme il a déjà été dit, tous les hommes sont participants de la même vie spirituelle. »¹¹⁶

Cuvillier précise que la méthode noologique de Eucken – selon laquelle, comme le reprend Scheler, la vie spirituelle est source de toute connaissance - le conduit à affirmer l'existence d'une vie spirituelle absolue¹¹⁷ qui, tout en opérant dans les manifestations vitales de l'expérience immédiate, a sa source en Dieu seul, assertion qui est la base même de la religion. L'homme est appelé à être divinisé par l'effet d'un effort personnel¹¹⁸. Pour Eucken, vie spirituelle et personne absolue sont synonymes et ne désignent pas autre chose qu'un Dieu personnel. Ainsi la vie spirituelle est-elle immanente à l'homme et prend le nom de vécu affectif « *a priori* », ce qui renforce l'ancrage métaphysique du vitalisme défendu par Scheler, tout en ajoutant un arrière-fond théologique. L'historicité de la connaissance s'établit sur fond d'un principe ontologique dynamique. La « connaissance » du monde est en ce sens une participation à une création divine qui procède d'un acte affectif personnel absolu : l'amour, l'activité créatrice de Dieu. Les grandes thèses de la pensée schelerienne seraient donc présents dans la méthode noologique et théologique euckenienne : la priorité de l'amour, de la personnalité, la présence en nous de l'esprit qui nous dépasse absolument (thème augustinien que Scheler reprendra tant de fois à son compte) et l'ensemble correspondant selon Eucken à une métaphysique autant qu'à une « religion universelle »¹¹⁹. Ainsi, le personalisme qui s'esquisse chez Scheler à cette époque s'inscrit dans l'héritage de la métaphysique de Eucken, imprégnée de thèmes théologiques.

¹¹⁶ Résumé des différentes thèses de Eucken sur l'esprit dans l'introduction, par Armand Cuvillier de EUCKEN R., *Le sens et la valeur de la vie (1912)*, traduit par Marie-Anna HULLET et traduit par Alfred LEICHT, Rombaldi., 1964., p. 46.

¹¹⁷ Le résumé des différentes thèses centrales de Eucken sur l'esprit sont tirés de l'introduction, par Armand Cuvillier de EUCKEN R., *Le sens et la valeur de la vie, op. cit.*, p. 45 À la différence du pragmatisme Eucken écrit : « nous ne nions pas ; nous réclamons même nettement une métaphysique, puisque seul un renversement de la situation donnée peut rendre possible une vie originelle et indépendante et qu'il ne peut y avoir de conservation spirituelle sans une métaphysique, quelle qu'elle soit ». Face à l'empirisme du pragmatisme, la philosophie de la vie ne craint pas d'affirmer - pour reprendre cette autre citation de Eucken - la « vie autonome de l'esprit, considérée comme un degré nouveau de la réalité, comme l'épanouissement de ce que celle-ci possède de plus profond », cité par Cuvillier dans son introduction : *Ibid.*, p. 46.

¹¹⁸ Armand Cuvillier, EUCKEN R., *Le sens et la valeur de la vie (1912)*, *op. cit.*, p. 54.

¹¹⁹ L'idée que tout développement de la vie de l'esprit renferme quelque chose de religieux renvoie pour Eucken à la conviction que nous appartenons à une vie infinie et que nous avons pour tâche de nous l'approprier personnellement. C'est ce que Eucken appelle « religion universelle ».

3.3. La métaphysique personnaliste de Eucken en arrière-fond de la spéculation schelerienne

La pensée de Eucken était néokantienne, mais surtout imprégnée par une métaphysique d'inspiration chrétienne qui - ou comme chez Lotze par exemple - propose un système panenthéiste dans lequel tout est contenu dans une meta-personne, voire tout est une partie d'une personne supérieure. La centralité du concept de personne, le primat de l'amour, toutes ces idées fondamentales de la phénoménologie schelerienne, sont empruntées à Eucken, qui lui-même les attribuait à Augustin. Cependant, les références à Eucken sont relativement rares dans les textes ultérieurs de Scheler, mais pas les références à Augustin. Or, le Augustin que Scheler connaît est celui de son maître. Johannes Schaber observe qu'on ne trouve pas de preuve de la lecture directe d'Augustin dans les écrits de Scheler¹²⁰. En revanche on peut estimer qu'il a lu (il le cite huit fois dans *Beiträge*) les *Lebensanschauungen der grossen Denker* de Eucken, qui accorde une grande place à Augustin. Henckmann, dans son résumé de la présentation d'Augustin par Eucken, met en évidence toute une dimension eudémoniste, plus importante pour Eucken que pour Scheler, selon laquelle : Dieu est l'être véritable, mais est avant tout le plus grand bien et le plus grand bonheur, et c'est à ce bonheur que tend la personne humaine. En revanche, la définition de ce bonheur ressemble fort à ce que Scheler considérera comme le but ultime de la connaissance : l'une unité entre Dieu et l'homme. Or cette unité s'établit par l'amour. Eucken, comme Scheler, fait de la compréhension augustinienne de l'amour – intrinsèquement liée à la connaissance de Dieu – le centre de sa philosophie. Schaber commente :

« Il est frappant de constater que plusieurs motifs essentiels de la conception que Rudolf Eucken se fait de saint Augustin se retrouvent chez Max Scheler. Ce n'est certes pas la preuve, loin s'en faut, que Scheler a rencontré et étudié saint Augustin par le truchement d'Eucken, mais la probabilité en est tout de même très grande. »¹²¹

Il ajoute en citant d'autres sources possibles de Scheler, notamment Dilthey. Mais si ce lien particulier à Eucken nous intéresse plus particulièrement, c'est parce qu'on voit à quel point le simple primat de l'affectivité doit être replacé dans un système de pensée beaucoup plus vaste

¹²⁰ Johannes Schaber, « Zwischen Thomas von Aquin und Kant. Max Schelers Augustinus-Rezeption », in : BERMES C., W. HENCKMANN, et H. LEONARDY (dir.), *Person und Wert*, op. cit., p. 175.

¹²¹ « Es ist auffallend, dass sich einige zentrale Motive von Rudolf Euckens Augustinus-Bild bei Max Scheler wiederfinden. Dies ist zwar noch lange kein Beweis dafür, dass Scheler Augustinus durch die Vermittlung von Eucken kennengelernt und studiert hat, aber die Wahrscheinlichkeit ist doch sehr gross. » *Ibid.*, p. 177.

et qui n'est pas forcément visible. Prenons ce passage de la lettre de Scheler à Hertling de 1906, déjà cité plus haut :

« Avec mon maître Eucken, je plaide pour un lien organique entre les vérités fondamentales religieuses et morales et j'estime qu'un éthos est certes possible sans religiosité, mais qu'il n'y a (objectivement) pas d'éthique possible sans une religion. Pour moi, la religion n'a pas du tout une simple "valeur vitale" ou "culturelle", elle n'est pas du tout là à des fins détournées purement pratiques (Kant), mais elle a son fondement dans une série de vérités métaphysiques qui prennent seulement leur valeur religieuse en lien avec la tradition de la vie chrétienne et des actes personnels de piété. »¹²²

Mettons-la en parallèle avec cet autre fragment de lettre, datant de 1906 également, et destinée à Eucken, où Scheler annonce une grande philosophie systématique.

« À aucun moment, pendant que je travaillais, je n'ai eu la seule logique à l'esprit. Elle n'a jamais été pour moi qu'un membre du système philosophique. Oui, du "système" malheureusement. Car j'ai bien la tendance d'esprit de tout enchaîner avec tout, et rien ne m'est plus difficile que d'isoler purement les problèmes... »¹²³

Il écrit aussi à la première personne du pluriel, en incluant Eucken :

« Nous voulons une philosophie qui culmine dans une attitude religieuse envers la vie et qui arrache les êtres humains à leurs tocodes de philistins pour les intérêts extérieurs et qui leur apprenne à accomplir cette vie en la dépassant. »¹²⁴

Scheler reprend à son compte la pensée de Eucken, il s'inscrit avec lui dans la volonté de constituer un système qui puisse faire fusionner la métaphysique avec la tradition chrétienne, soit avec la thèse principale attribuée à Augustin : celle d'un Dieu personnel immanent. Or tout cela n'apparaît guère dans *Formalismus*, ou dans les essais de phénoménologie qui n'ont pas directement pour objet Dieu. Est-ce pour autant que toute cette architecture imaginée et/ou déjà partiellement établie disparaît ? Lorsque Scheler étudie un domaine spécifique, tel que celui des valeurs, à partir des concepts d'amour, de personne, peut-on écarter tout cet arrière-plan

¹²² « Ich trete mit meinem Lehrer Eucken für einen organischen Zusammenhang der religiösen und sittlichen Grundwahrheiten ein und halte zwar Ethos ohne Religiosität, aber nicht (objektiv) Ethik ohne eine Religion für möglich. Die Religion ist für mich keineswegs bloss "lebenswert", "kulturwert" oder zur praktischen Abzweckung (Kant) da, sondern gründet in einer Reihe metaphysischer Wahrheiten, die indes erst im Zusammenhang mit der Tradition des christlichen Lebens und persönlichen Akten gläubiger Hinnahme religiösen Wert erhalten. » SCHELER M., « Schreiben Schelers an Hertling aus Berlin, 27. April 1906 », *op. cit.*, p. 50-51.

¹²³ « Keinen Augenblick, während ich arbeite, habe ich *nur* die Logik im Auge gehabt. Sie war mir stets nur Glied des philosophischen Systems. Ja des "Systems" leider. Denn ich habe nun mal die Geistesrichtung, Alles mit Allem zu verketten und Nichts ist mir schwerer, als Probleme rein zu isolieren... » Cité par Henckmann, dans : BERMES C., W. HENCKMANN, et H. LEONARDY (dir.), *Person und Wert*, *op. cit.*, p. 29.

¹²⁴ « Wir wollen eine Philosophie, die in einer religiösen Haltung zum Leben gipfelt und die Menschen los reisst von ihrem philisterhaften Vergafftsein in die Ausseninteressen und die lehrt, dies Leben zu vollenden, indem sie es überwinden », Lettre de Scheler à Eucken citée par Henckmann, *Ibid.*

métaphysico-théologique ou le personalisme presque panthéiste qu'est celui de Eucken ? La question se poserait exactement de la même manière pour Husserl : peut-on emprunter les concepts de validité de Lotze sans hériter implicitement de sa métaphysique personaliste et panthéiste ? Nous reviendrons sur les emprunts de concepts théologiques dans la phénoménologie husserlienne dans notre deuxième partie. Le problème est ici de savoir si le principe vitalo-spirituel, qui est principe de la connaissance, est aussi principe ontologique. Il reste à déterminer :

- Comment Scheler articule l'idée d'une création continue des choses et celle du devenir-autre continu de la personne connaissante (autant, si on le suit bien, que le devenir- autre du « vécu *a priori* »).
- Si Scheler attribue au devenir-autre permanent des choses du monde un caractère personnel qui laisserait supposer l'existence d'une personne infinie.
- Si l'*a priori* ne désigne pas plutôt qu'une forme pure de la connaissance une détermination ontologique de l'être humain, soit son rapport privilégié avec une puissance vitale, comparable à un Dieu immanent.
- Dans quelle mesure l'idée d'une évolution de la connaissance – qui puisse concilier historicité et anhistoricité – peut prendre la forme d'une téléologie ou d'une eschatologie dont l'enjeu est plus religieux que philosophique.

Autant de questions qui nous servent de fils directeurs pour l'interprétation des textes de Scheler, en particulier de sa phénoménologie.

Przywara demandait si ce texte, *Methode*, préfigurait la phénoménologie schelerienne. Nous pourrions retourner la question. La découverte de la phénoménologie a-t-elle été l'objet d'une si grande conversion, ou Scheler n'a-t-il fait qu'en utiliser les concepts pour développer des thèses nées dans un contexte indépendant, contexte dans lequel métaphysique et théologie occupent une place importante ? Dupuy, à la suite de Przywara, propose également de

considérer *Methode*¹²⁵ comme un « premier surgissement de la méthode phénoménologique ». Parmi les thèses qui pourraient ici annoncer la phénoménologie schelerienne, citons :

° la définition schelerienne de la philosophie, dont l'objectif est d'analyser la « genèse » non-psychologique de la pensée¹²⁶.

° l'hétérogénéité mise en avant entre le vécu psychique et la vie spirituelle¹²⁷.

On peut signaler également la thèse qui annonce sa position phénoménologique, en désaccord avec Husserl :

° l'irrationalité du vécu spirituel qui est paradoxalement le fondement de tout vécu rationnel.¹²⁸

Cependant, dans la mesure où l'ensemble du texte est construit sur l'existence d'un principe vital autonome inspiré de la philosophie de Eucken pour lequel ce principe vital est un Dieu personnel immanent ; considérer ces thèses comme « pré-phénoménologiques » invite à regarder sa phénoménologie schelerienne elle-même comme une pensée fondée sur un tel théisme métaphysique. Il faudra se demander si la « personne » de la phénoménologie schelerienne peut être comparée au Dieu personnel qui fonde, selon Eucken, toute connaissance noologique, c'est-à-dire toute connaissance relevant de la vie spirituelle : fondée sur des vécus affectifs, des actes personnels, des actes de conscience vivante, etc.

Dans la suite du texte, nous nous demanderons comment les problématiques abordées par Scheler dans les textes de jeunesse se retrouvent dans ceux de la période phénoménologique. Nous verrons en effet s'imbriquer les deux grands sujets de Scheler, traités respectivement dans sa dissertation et son texte habilitation. Concernant l'affectivité et son rôle : s'agit-il d'une région de la conscience – réservée à la connaissance éthique – ou de sa structure essentielle, ce qui attribuerait un tout autre statut aux valeurs excédant le domaine des valeurs morales ? Nous

¹²⁵ DUPUY M., *La philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité I*, op. cit., p. 97.

¹²⁶ Il se rapporte au « point de vue philosophique, tourné vers la genèse de la représentation ». SCHELER M., *Gesammelte Werke I: Frühe Schriften*, op. cit., p. 212-213.

¹²⁷ « *Die Lebensform des Geist ist der Psychologie transzendent* » ; « *Geist ist kein psychisches Seins* » Ibid., p. 322. Dupuy s'appuie sur le passage où la vie de l'esprit est définie comme une réalité qui indique au-delà d'elle-même. DUPUY M., *La philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité I*, op. cit., p. 86.

¹²⁸ « Il pourrait facilement s'avérer alors que les véritables fondements de la science ne sont pas une somme de jugements généraux (jugements synthétiques *a priori*), mais des *puissances vitales spirituelles de nature non intellectuelle*, dans lesquelles ces jugements peuvent peut-être prendre place à titre de simples, quoique essentielles, *puissances partielles* ». « Dann könnte es sich leicht erweisen, dass die wahrhaften Grundlagen der Wissenschaft nicht eine Summe allgemeiner Urteile (synthetische Urteile *a priori*) sind, sondern *geistige Lebenspotenzen nichtintellektueller Art*, in welche jene Urteile vielleicht die Stelle als bloße, wenn auch wesentliche Teilpotenzen erhalten können » SCHELER M., *Gesammelte Werke I: Frühe Schriften*, op. cit., p. 264-265.

rechercherons par ailleurs les traces de la métaphysique personaliste dans laquelle Scheler ancre sa conception d'un *a priori* émotionnel, un *a priori* qui est moins un *a priori* épistémologique qu'une nécessité ontologique dérivée d'un principe vital immanent à la conscience ainsi qu'à toutes les choses du monde. Le personalisme phénoménologique tranche-t-il avec cet arrière-plan métaphysique ? S'il s'avère que le personalisme phénoménologique s'inspire en effet du pan-personalisme euckenien : cela permet-il d'affirmer que la phénoménologie schelerienne est plus subjectiviste que réaliste ?

Chapitre 2. Une phénoménologie personaliste : entre réalisme et subjectivisme

Son appartenance au groupe des phénoménologues munichoïses conduit souvent Scheler à se voir attribuer une position réaliste. Cette interprétation, véhiculée par Husserl et que l'on retrouve dans les écrits autobiographiques d'Edith Stein, tend parfois à le présenter non seulement comme un partisan du réalisme, mais comme son principal chef de file. Le réalisme sert d'appui à Husserl pour discréditer les membres du cercle : il le juge non phénoménologique, estimant qu'il résulte d'une mécompréhension du sens radical de la réduction transcendantale. Si la phénoménologie schelerienne est bien réaliste, on est contraint d'admettre une véritable rupture avec ses écrits antérieurs inspirés par une métaphysique vitaliste. Dans ce cas, les thèses défendues dans ses écrits de jeunesse ne permettraient pas de comprendre sa philosophie ultérieure, sinon par effet d'opposition. Dans ces textes en effet, Scheler ne montre d'intérêt ni pour la réalité matérielle, ni pour aucune réalité extérieure au vécu affectif. Les textes de jeunesse sont entièrement placés sous le signe de l'immanence, d'une analyse des actes subjectifs et de leurs objets impliquant – dans le cas de *Methode* - l'existence d'un principe vitalo-spirituel absolu. Il s'ensuit deux interprétations possibles : ou bien Scheler a radicalement tourné le dos à l'immanentisme de ses textes de jeunesse pour suivre la voie d'un réalisme des essences et/ou des réalités physiques à son entrée en phénoménologie, ou bien il reste imprégné de ses textes de jeunesse et d'une métaphysique immanentiste qui deviendrait alors le soubassement de sa phénoménologie. Dans ce dernier cas, il convient de se demander en quel sens Scheler est, dans sa phénoménologie, réaliste. Car si Scheler conçoit la personne comme

un principe ontologique, comme c'était le cas auparavant pour le principe vitalo-spirituel : il fait du sujet intentionnel la cause même du monde. Trouve-t-on chez lui ce qu'on pourrait appeler « personne transcendante » dont le statut pourrait être comparé à à l'*ego* transcendantal husserlien ? Nous nous demanderons par ailleurs si la phénoménologie schelerienne de l'affectivité repose, comme chez Husserl, sur des fondements méthodologiques préalablement institués et indépendants de tout présupposé métaphysique et/ou sur une conception métaphysique, celle du pan-personnalisme, dont s'inspire sa philosophie de jeunesse.

1. Une personne transcendante ?

Pour Husserl, une posture réaliste se caractérise par l'analyse des actes mondains et la thèse d'existence transcendante. Or si Scheler ne donne pas place à une affirmation de l'existence transcendante des objets de conscience, il ne la nie pas explicitement. Par ailleurs, il manifeste une grande attention à la mondanité de la vie de conscience. On peut dire que l'intérêt pour l'affectivité et le concept de personne naît d'une volonté de témoigner de l'historicité des actes de conscience, dans un sens qui cependant n'est pas celui de la matérialité empirique. L'historicité du vécu personnel n'est pas matérielle, et la vie spirituelle des vécus affectifs n'est pas la vie psychologique. Peut-on dire dans ce cas que le vécu personnel est mondain, ou historique ? Et quelle est l'alternative ?

1.1. La personne, entre historicité et anhistoricité

La personne est le sujet de tous les actes intentionnels. Elle se substitue au sujet rationnel, considéré par Scheler comme étant précisément « impersonnel ». Dans *Formalismus*, Scheler conteste le formalisme kantien en matière d'éthique, pour lui opposer une éthique matérielle : cela pourrait laisser penser à une valorisation de la mondanité, mais il s'agit principalement de signifier que l'éthique a un contenu affectif déterminé. La personne au sens schelerien ne doit pas être un « x » indifférencié, comme il le reproche à Kant¹²⁹. Dans ce

¹²⁹ « Pour lui un être X n'est personne qu'à partir du moment et par le fait qu'il exerce une certaine activité de raison de soi impersonnelle, et tout d'abord une activité pratique. Ainsi la valeur de la personne dépendrait d'abord de la valeur de son vouloir, non la valeur de ce vouloir de la personne. » SCHELER M., *Le formalisme en éthique*

contexte, Scheler ne cesse d'insister sur le caractère concret des actes personnels. Pourtant, malgré ce caractère concret et cette « matérialité » revendiquée, Scheler conserve la position antipsychologique qu'il a toujours défendue. C'est en ce sens qu'il considère que la personne « n'est pas une chose » :

« La personne n'est pas une chose (*Ding*) et elle ne porte pas non plus en soi cette essence de la chosalité (*Dinghaftigkeit*), qui est essentielle à toutes les choses de valeur. À titre d'unité concrète de tous ses seuls actes possibles, elle *s'oppose* à tout le domaine de ce qui peut être objet (objet de perception interne ou de perception externe, c'est-à-dire objet psychique ou physique), à plus forte raison à tout le domaine des *choses* (*Dinghaften Sphäre*), qui n'est qu'une partie du domaine des objets. **Elle n'existe que dans l'accomplissement de ses actes.** »¹³⁰

On comprend que Scheler veut adopter une position intermédiaire entre le formalisme, qui oblige à penser une personne universelle en gommant toutes ses particularités, et le matérialisme, qui tantôt la réduit à un mécanisme physique, tantôt conduit à l'individualisme et donc à l'impossibilité de fonder une éthique. Ainsi, la plupart des définitions de la personne proposées par Scheler prendront la forme d'une proposition à double négation « ni...ni... » comme dans le cas suivant, où elle n'est ni temporelle ni atemporelle :

« La personne vit en pénétrant dans le temps (...) mais elle ne vit pas à l'intérieur d'un temps phénoménal tel qu'il est donné immédiatement dans le flux des processus "de l'âme" intérieurement perçus, pas davantage dans le temps objectif des physiciens... »¹³¹

« Il est certain que la personne *existe* et aussi qu'elle ne se vit par expérience vécue qu'à titre d'essence *effectuant des actes*, qu'en aucun sens elle n'est située "derrière" ces actes ou "au-dessus" d'eux, comme quelque chose qui subsisterait à la manière d'un point fixe "au-dessus" de l'effectuation et du déroulement de ses actes. »¹³²

« En réalité la personne toute entière est présente dans *chacun* de ses actes pleinement concrets et elle "varie" toute entière en chacun d'eux et par chacun d'eux – sans que pour autant son être même naisse d'aucun de ses actes ni s'"altère" comme une chose dans le temps. »¹³³

« L'identité consiste uniquement ici dans l'orientation qualitative de ce simple devenir-autre lui-même. »¹³⁴

On voit, à partir de ces différents passages que la personne est dynamique, qu'elle n'est pas une substance cloisonnée et que son activité s'exprime dans une temporalisation continue ou dans

et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique, traduit par Maurice DUPUY, 1ère éd. 1955., Paris, Gallimard, coll.« Bibliothèque de philosophie », 1991, p. 52. [23]

¹³⁰ *Ibid.*, p. 53. [24]

¹³¹ *Ibid.*, p. 390-391. [400]

¹³² *Ibid.*, p. 390. [390-400]

¹³³ *Ibid.* [400]

¹³⁴ *Ibid.*

ce que Scheler désigne ici par l'expression « pénétrer dans le temps ». C'est ainsi qu'elle est à la fois l'un et l'autre, temporelle et intemporelle. Par conséquent, la personne schelerienne n'est pas mondaine. Si elle n'est pas matérielle, qu'elle n'est pas non plus rationnelle sur le mode de la personne kantienne commune à tous les individus, qu'est-elle ? Et si elle est individuelle ou « concrète » sans être matérielle, en quoi consiste le principe de son individualité ?

1.2. Personne spirituelle

Scheler fait lui-même le lien entre son concept phénoménologique de personne et celui de son dernier écrit :

« Pour désigner toute la sphère des actes, nous adoptons (suivant l'usage qui est nôtre depuis des années) le terme d'"esprit" (*Geist*)¹³⁵, en nommant ainsi, où que cela puisse se trouver, tout ce que l'être a d'acte, d'intentionnalité et de réalisation de signification. Or il résulte immédiatement de ce qui précède que tout esprit est aussi, par nécessité essentielle, "personnel", et qu'on ne saurait parler sans "contresens" d'un esprit "impersonnel". En revanche, un "Je" n'appartient aucunement à l'essence de l'esprit ; et pas davantage par conséquent la distinction entre *Je* et *monde extérieur*¹³⁶. Au contraire la personne est la **forme d'existence**, essentiellement nécessaire et unique, de l'esprit, dans la mesure où il s'agit **d'esprit concret**. »¹³⁷

Le concept d'esprit, central dans sa philosophie de jeunesse, occupe une place privilégiée dans la phénoménologie schelerienne. Scheler rappelle lui-même l'essai de jeunesse dans lequel est apparu le concept de « vie spirituelle » pour souligner cette continuité. L'expression finale d'« esprit concret » fait penser à cette inscription vitale, tout en faisant écho à la pénétration dans la temporalité évoquée précédemment. Dans ce contexte l'esprit désigne « tout ce que l'être a d'acte, d'intentionnalité et de réalisation de signification ». Cette philosophie de jeunesse, dont nous avons souligné l'ancrage dans une métaphysique de l'immanence, trouve dans la phénoménologie une nouvelle formulation, les thèses principales restent les mêmes. L'ancrage dans la métaphysique vitaliste tenait au fait que Scheler concevait le principe spirituel comme un principe ontologique, universel et pourtant immanent à tous les actes

¹³⁵ Note de Scheler : « Cf. mon étude *Die transzendante und die psychologische Methode*, Leipzig [1899 – 2^{ème} ed. Leipzig 1922] »

¹³⁶ Note de Scheler : « Les distinctions : personne-monde, égoïté-extéro-mondanité, Je individuel-communauté, corps-propre-monde-ambiant ne sont pas réductibles pourtant les unes aux autres ».

¹³⁷ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 394. [404]

affectifs individuels, et corrélé aux valeurs, elles-mêmes considérées comme une catégorie ontologique à part. Que reste-t-il de cette métaphysique dans sa phénoménologie ?

La dimension vitale présente dans le texte antérieur, *Méthode*, se retrouve dans ce texte sous les traits de l'historicité de la personne ou encore du caractère concret de l'esprit. Précédemment, Scheler voulait comprendre les lois qui régissent le devenir historique de la connaissance et prendre en compte les déterminations spécifiques liées au contexte culturel, à l'individualité de la personne. Là encore, Scheler veut faire droit à l'histoire et à toutes les déterminations particulières des vécus. Écrire que tout esprit est « personnel », c'est attribuer une singularité à l'esprit. L'adjectif « personnel » désigne la singularité. Dans la phénoménologie schelerienne le vécu, la vérité et les essences d'actes sont personnels.

1.3. La personne infinie réunit les antinomies

Singulière et universelle, temporelle et intemporelle, la personne réunit les antinomies. On pourrait trouver plusieurs citations prouvant que la personne schelerienne désigne le sujet individuel d'actes intentionnels, mais nous les mettons en balance avec des thèses défendant l'existence d'une personne absolue, infinie. Citons par exemple ce passage :

« À la différence du "Je", ce qu'on vise mentalement, en disant "personne", présente un caractère de *totalité*, qui se suffit à soi-même. Une personne par exemple "fait du commerce", "va se promener", etc. Tout cela est impossible à un Je. Les "Je" ne commercent ni ne vont se promener. »¹³⁸

La citation s'inscrit dans le contexte d'une distinction entre le sujet de pensée et la personne agissante. Elle exprime une critique -adressée à Kant autant qu'à Husserl- au « je » de la conscience réflexive, l'*ego* pensant dont il s'agit d'analyser les vécus et auquel on donne le statut de sujet intentionnel, dont les vécus sont soumis à des lois eidétiques. Scheler fait entendre ici l'importance de toute la gamme de vécu pris dans le courant de la vie y compris pratique, au-delà des seuls actes cognitifs d'une conscience pure. Ce faisant, toutefois, il attribue bien à la personne un caractère mondain. Il lui faut donc trouver un ancrage universel, absolu, pour éviter cette réduction à l'empirique. Scheler fait intervenir alors l'idée d'une personne infinie :

« Mais toutes les valeurs possibles "reposent" sur la valeur d'un *Esprit personnel infini* et du "*monde des valeurs*" présent à cet esprit. Les actes par lesquels se fait l'appréhension des valeurs ne saisissent eux-mêmes

¹³⁸ *Ibid.*, p. 394-395. [404-405]

les valeurs absolument objectives que dans la mesure où ils s'accomplissent *en Lui*, et les valeurs ne sont des valeurs absolues que dans la mesure où elles apparaissent dans ce royaume. »¹³⁹

« Nous n'admettons sur le plan éthique aucune subordination de principe entre personne singulière et personne commune, mais un rapport de subordination éthique *commun* des deux sortes de personnes à l'idée d'une personne infinie, chez qui *disparaît* cette distinction entre personne singulière et personne commune. »¹⁴⁰

L'esprit personnel infini permet à Scheler de sortir de la mondanité ou de l'historicité de la personne, tout en conservant le concept de « personne ». Scheler voulait dépasser l'opposition entre le sujet empirique et l'*ego* universel à travers ce concept. Or la même dichotomie se retrouve : distinguer la personne empirique de la personne absolue. Le rapport entre l'une et l'autre n'est pas clairement explicité. Il n'en est question que par comparaison avec des conceptions théologiques de la relation entre l'homme et Dieu. On le retrouve notamment à travers l'idée d'une présence de Dieu, donc de la personne absolue, dans la vie intime de la personne humaine.

« Mais il existe, à côté de celle-là, d'autres conceptions bien différentes, celles par exemple qui situent le bien non dans la *volonté*, mais dans l'"essence de Dieu" (Saint Thomas), ou ces autres, beaucoup plus profondes, d'après lesquelles toute conduite bonne est une conduite *en Dieu* (*amare "in" Deo, velle "in" Deo, credere "in" Deo*) c'est-à-dire (...) comme réellement distincts de l'acte divin lui-même, mais comme possédant un *contenu* immédiatement identique à celui de la connaissance et de la volonté divine. »¹⁴¹

Scheler affirme ainsi la possibilité d'une unité entre la personne individuelle et la personne absolue. Cette unité, précise-t-il par la suite, ne doit pas être exagérée au point de conduire à une position panthéiste. Ainsi existe-t-il une unité sans fusion, autrement dit une participation au vécu comparable par certains aspects à celle développée dans *Sympathie*. Si nous mettons de côté le contenu théologique, Scheler suggère, par ses nombreuses références à l'idée d'un acte réalisé « en Dieu », que la personne singulière agit « en » la personne infinie. Cela revient à dire que la personne infinie est le sujet ultime de tous les actes intentionnels puisqu'un acte intentionnel est, au sens de Scheler, un acte personnel. Et si la personne n'est pas un sujet intentionnel en sa mondanité, il n'y a d'intentionnalité que pour une personne absolue.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 116-117. [94]

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 525. [546]

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 228. [216]

Autrement dit la personne des personnes, en tant que sujet pur de tout vécu intentionnel affectif, ne va pas plus faire « du commerce », ou aller « se promener » que le sujet logique « je »¹⁴².

Une personne singulière et absolue, n'est-ce pas une antinomie ? Michael Gabel¹⁴³ fait remarquer que Scheler déplace le problème de la personne concrète, en ne donnant à l'adjectif « concret » qu'une fonction superlative, pour désigner un paradigme de la personnalité :

« Au lieu de montrer comment, dans l'accomplissement concret de la relation interne de l'amour, de la préférence et du sentiment émotionnels et de la connaissance théorique, l'être de la personne se présente comme son "unité d'être essentielle et concrète d'actes de diverses essence" (*konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens*)¹⁴⁴, Scheler a uniquement énoncé la définition de la personne comme forme d'existence concrète de l'esprit¹⁴⁵. Or, c'est en raison de ce manque que ses analyses des actes personnels sont d'autant plus significatives. »¹⁴⁶

Si Gabel estime ce procédé heureux, nous estimons au contraire qu'il crée beaucoup de confusion. En effet, la personne n'est pas concrète au sens où les actes intentionnels ne peuvent être mis sur le même plan que l'action d'aller « se promener » ! En quoi s'opposent-elles au « je » alors¹⁴⁷ ? Quand il oppose le « Je » rationnel à la personne, Scheler reproche au premier d'être trop abstrait. Il lui oppose la personne agissante, la personne du quotidien. Mais le sujet intentionnel personnel – le « Je » personnel des vécus intuitifs - n'est pas non plus la personne du quotidien, sans quoi on serait face à un individualisme.

Un article de Leroux sur la réception de Scheler en France souligne l'importance qu'a eu la découverte de Scheler par Sartre. Il reporte cette déclaration :

« Scheler me fit comprendre qu'il existait des valeurs »¹⁴⁸

¹⁴² in : BERMES C., W. HENCKMANN, et H. LEONARDY (dir.), *Person und Wert: Schelers « Formalismus »: Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg, Alber, coll.« Phänomenologie. II, Kontexte », 2000, p. 55.

¹⁴³ Dans « Phänomenologische Rekonstruktion personaler Akt », *Ibid.*

¹⁴⁴ SCHELER M., *Gesammelte Werke II: Der Formalismus*, op. cit., p. 382.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 389.

¹⁴⁶ « Statt also zu zeigen, wie sich im konkreten Vollzug des inneren Zusammenhangs von Lieben, emotionalem Vorziehen und Fühlen und theoretischem Erkenntnis das Sein der Person als deren „*konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens*“ zeigt, trug Scheler lediglich die Definition der Person als konkreter Existenzform des Geistes vor. Von diesem Mangel her werden aber Schelers Analysen personaler Akte umso bedeutsamer. In ihnen begegnet der Vollzug der inneren Einheit der verschiedenen Aktwesenheiten als im geistigen Akt konkret vollzogene Einheit der Person. » BERMES C., W. HENCKMANN, et H. LEONARDY (dir.), *Person und Wert*, op. cit., p. 135.

¹⁴⁷ Nous faisons ici échos à ce passage déjà cité : « À la différence du "Je", ce qu'on vise mentalement, en disant "personne", présente un caractère de *totalité*, qui se suffit à soi-même. Une personne par exemple "fait du commerce", "va se promener", etc. Tout cela est impossible à un Je. Les "Je" ne commercent ni ne vont se promener. » SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 394-395. [404-405]

¹⁴⁸ 1983b, 114, Cahiers pour une morale, cité par Henri Leroux dans « Sur quelques aspects de la réception de Max Scheler en France », in : ALEMANN H. von, E.W. ORTH, et G. PFAFFEROTT (dir.), *Studien zur Philosophie von Max*

Cependant Leroux commente :

« Mais un certain nombre de thèmes sartriens, peu compatibles, semble-t-il, avec une inspiration schelerienne, demeurent au premier plan de cet ouvrage : une liberté "absolue" par un renouvellement, à chaque instant, de soi-même et de la réalité, un engagement inconditionnel de l'individu pour ce qu'il a "choisi", selon un projet qu'il ne doit qu'à lui-même : "Abandonnés par les valeurs éternelles, nous devons créer nos propres valeurs" »¹⁴⁹

« En prenant des "décisions", l'individu, seul avec lui-même, et avec d'autres hommes, pour une affaire entre simples hommes, devient une sorte de "législateur", de *Gesetzgeber* : il est "créateur" de valeurs caractérisées par l'extrême singularité de la situation et des "possibles propres". »¹⁵⁰

S'il était vrai que la personne au sens schelerienne était pleinement concrète, elle serait ce sujet sartrien qui décide lui-même et devient créateur de valeurs individuelles. Mais la liberté de choix sartrienne n'a rien de commun avec la liberté singulière du vécu personnel schelerien, qui est un processus de singularité « absolue » - en tant que participation à une activité unique de singularisation qui réunit l'ensemble des personnes individuelles - et non pas individuel relativiste. Les valeurs personnelles ne sont pas les valeurs individuelles : ce sont les valeurs associées à l'essence de la personnalité. Or cette essence, loin d'être ce qui distingue les personnes les unes des autres, est au contraire ce qu'elles ont en commun.

On peut cependant trouver effectivement des passages dans lesquels Scheler attribue y compris à la personne psycho-physique elle aussi une intentionnalité. C'est le cas, comme le fait remarquer Henckmann, lorsqu'il établit la hiérarchie des valeurs : d'un côté il affirme que la perception des valeurs est un acte spirituel. De l'autre, il définit une perception de valeurs vitales comme un acte proprement vital.

« Ainsi son ordre hiérarchique des valeurs ne se réduit-il pas aux seules catégories spirituelles d'actes et à leurs contenus axiologiques, mais il englobe aussi les donations de valeur des fonctions vitales. C'est pour cela que la personne spirituelle ne pouvait plus être envisagée seule comme corrélat au royaume des valeurs, il fallait y adjoindre aussi le Moi psycho-physique. Quel sens unitaire pouvait-on encore attribuer au royaume des valeurs s'il était corrélé d'un côté aux fonctions de la vie, de l'autre aux actes de l'esprit ? »¹⁵¹

Scheler. Internationales Max-Scheler-Colloquium « Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs ». Universität zu Köln, 1993., Freiburg (Breisgau), Alber, coll.« Phänomenologische Forschungen », 1994, p. 343.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 345.

¹⁵¹ « So umfasst seine Wertrangordnung eben nicht nur geistige Aktarten und deren objektive Wertgehalte, sondern auch die Wertgegebenheiten der Lebensfunktionen. Deshalb konnte auch nicht mehr allein die Geistperson als Korrelat zum Reich der Werte aufgefasst, es musste auch das psychophysische Ich hinzugenommen werden.

Il y a quelque chose de très ambigu dans le concept schelerien de personne, qui est conçue comme une réalité à la fois spirituelle et vitale, tout en n'étant ni totalement l'un ni totalement l'autre. Néanmoins la majorité des textes tend à valoriser une certaine « forme » de personne plus que les personnes individuelles ; ou, comme le fait remarquer Gabel : la personne est un paradigme et non un cas particulier. Nous nous interrogerons sur la manière dont Scheler fait passer ce paradigme de la personnalité en paradigme de l'être en général, ce qui fait échos à l'expression évoquée dans *Methode* de « monde personnel ». Gabel conclut que pour comprendre le rapport entre la personne individuelle et la personne absolue, il faut se reporter à la corrélation entre personne et monde : ainsi la personne individuelle se voit attribuer un rôle dans l'économie générale de cette corrélation¹⁵², or cette corrélation engage avant tout la personne divine.

1.4. Une réduction transcendantale chez Scheler ?

Il y a deux passages principaux, dans *Formalismus*, qui parlent directement de la réduction phénoménologique. Dans le premier, la réduction semble se limiter à la sphère épistémologique. On met de côté l'existence du monde matériel, on suspend l'attitude concernant à attribuer des propriétés à des choses comme si elles existaient en soi, et on s'interroge sur le comment de la donation¹⁵³. Dans le deuxième passage concernant la réduction, Scheler écrit qu'après réduction, la personne apparaît comme « psycho-physiquement indifférenciée », et qu'en parallèle le monde apparaît comme « un ». Scheler commence par une considération mondaine :

« Si je prends un acte singulier temporellement déterminé, par exemple ce que je pense en ce moment lorsque j'écris, c'est un individu humain déterminé (avec tout ce que sont en fait son être et son être-ainsi) qui effectue cet acte, ce n'est pas un "Je" (...) Mais si nous opérons la

Welchen Einheitssinn konnte man dann noch dem Reich der Werte zuschreiben, wenn es einerseits den Funktionen des Lebens, andererseits den Akten des Geistes korrelierte? Müsste dann nicht eher "der Mensch" (...)?» BERMES C., W. HENCKMANN, et H. LEONARDY (dir.), *Person und Wert*, op. cit., p. 25.

¹⁵² *Ibid.*, p. 67-68.

¹⁵³ « C'est seulement dans l'orientation de l'acte de visée intentionnelle, abstraction faite de la personne, du Je et de l'ensemble cohérent des rapports mondains (*Weltzusammenhang*) que nous pouvons regarder et voir ce qui se manifeste ici et comment ce *quid* apparaît ; sans nous soucier le moins du monde de savoir comment il peut se manifester, et comment il nous apparaît en vertu de quelconques présuppositions réelles concernant des choses, des excitants, des homes, etc., effectivement existants (...) ce qui est maintenant "donné", c'est le cube comme chose-vue, c'est-à-dire quelque chose qui assurément ne contient plus de "corporalité", mais qui contient encore la choseité comme point d'appui de la forme, de la couleur, de la lumière et de l'ombre... » SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 78.

réduction phénoménologique et que nous fassions abstraction de cet effectuant, avec sa réalité et sa nature propres, nous n'avons plus affaire alors qu'aux diverses essences d'actes. »¹⁵⁴

Il montre ici comment la réduction s'applique à la conscience de soi : par abstraction de l'individualité pour un sujet. Scheler fait une liste de différents actes divers, puis vient la question :

« À qui appartient "essentiellement" l'effectuation d'actes d'essences si diverses ? (...) [:] la personnalité. »¹⁵⁵

Scheler ajoute alors qu'il faut aussi poser la question pour les choses :

« Si nous avons procédé là aussi à une réduction phénoménologique correspondant à celle que nous avons effectuée du côté des actes, si nous avons fait abstraction de la réalité-effective ou de la non-réalité-effective des objets, pour n'étudier que les corrélations d'essence et de signification de leurs pures quiddités, entendons de leurs quiddités formelles et matérielles, fondées sur diverses zones d'objectalité – comme par exemple celle des valeurs et des objets existants (...) et à l'intérieur même de ces quiddités le riche réseau de leurs subdivisions (par exemple le physique, le psychique, l'idéal), le problème se pose alors de savoir de quelle sorte est l'unité qui doit finalement envelopper ces essences-objectales, compte non tenu de leur accession à l'être en cette chose-ci ou cette chose-là. Et c'est alors que nous nous trouvons pour la première fois en face du problème du monde en tant qu'unité du monde, problème qui correspond de la façon la plus précise à celui de la personne. »¹⁵⁶

Jusqu'ici, tout porte à croire que la réduction opérée par Scheler est de nouveau une réduction épistémologique : on met de côté l'existence mondaine de la personne et l'existence factuelle du monde, pour révéler des lois d'essences. Mais ces lois d'essence n'ont pas la signification ici de lois qui gouvernent la connaissance : les lois d'essences ont ici un statut ontologique. L'essence est une catégorie ontologique, et l'existence mondaine, une autre. Or l'essence du monde, c'est-à-dire le monde comme « un » contient la catégorie ontologique subordonnée, c'est-à-dire celle de l'existence :

« Le psychique et le physique ne représentent rien de plus ici que deux formes d'être (*Seinsformen*) d'un unique être du monde. »¹⁵⁷

Ce qu'il présente comme conséquence est en réalité bien plus proche d'une position panpersonnaliste, notamment lorsqu'il écrit :

¹⁵⁴ SCHELER M., *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, op. cit., p. 386. [395]

¹⁵⁵ *Ibid.* [395-396]

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 386-387. [396]

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 387. [396]

« ...de même en effet qu'à l'idée d'acte correspond essentiellement l'idée d'objet ... »¹⁵⁸

Jusqu'ici, on reste dans le domaine de contenu de conscience. Mais Scheler continue :

« ...mais qu'à tous les modes d'actes essentiels correspondent essentiellement des modes d'objets essential. »¹⁵⁹

L'adjectif « essential » ne correspond plus à un contenu de conscience : Scheler glisse sensiblement dans un registre ontologique. Le sens de ces déclarations est qu'à tous les modes d'être de la personne sont corrélés ontologiquement des modes d'être des choses. À la matérialité de la personne, celle des choses, à la dimension vitale de la personne correspond l'environnement : chaque degré de l'acte personnel a son équivalent dans le monde, comme si le monde avait lui-même une forme personnelle¹⁶⁰. On peut trouver confirmation de cette interprétation dans la déclaration suivante :

« S'il est vrai que la vérité concernant le monde et le monde absolu est en un certain sens une "vérité personnelle" (...), cela ne tient aucunement à une prétendue "relativité", et "subjectivité" ou à un prétendu "caractère humain" de l'idée de vérité, mais à la corrélation essentielle qu'on a dite entre personne et monde : il dépend de l'essence de l'être – non de celle de la "vérité" – qu'il soit ainsi et non autrement. »¹⁶¹

La précision de Scheler permet d'un côté de ne pas réduire la corrélation entre les actes personnels et les données eidétique à un anthropocentrisme, ni à un subjectivisme rationalisme : la personne n'est si l'homme ni le sujet rationnel. Il défend l'idée que si la vérité est certes « personnelle », elle ne l'est pas au sens où elle serait personnelle « humaine » ni relative aux actes rationnels (donc aux vérités au sens logique). La vérité n'est « personnelle » que parce que cette personnalité est inscrite dans l'être même. Il nous semble évident que Scheler a ici une compréhension autant inspirée de l'Erscheinung de Lotze, qui donne accès à l'essence personnelle du monde, que de l'idée de Husserl pour laquelle les essences sont des corrélats

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Citons tout le passage en allemand : « Und wiederum erst an dieser Stelle stellt sich das Problem der Welt als der Welteinheit vor ns hin: Ein Problem also, das mit jenem der Person aus genaueste korrespondiert.

Denn genau so wie der Idee des Aktes die Idee des Gegenstandes, allen wesenhaften Aktarten aber wesenhafte Gegenstandsarten, den Aktformen z.B. der inneren und äusseren Wahrnehmung die Seinsformen des Physischen und Psychischen, den vitalen Akten eine "Umwelt" wesenhaft korrespondiert, - so korrespondiert der Person (als Wesen) eine Welt (als Wesen). Und hier beachte man wohl: Psychisches und Physisches stellen hier durchaus nur zwei Seinsformen eines *einzigsten Weltseins* dar, beide *a priori* bestimmt durch zwei grundverschiedene Formen der Mannigfaltigkeit. »SCHELER M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, *op. cit.* p. 470.

¹⁶¹ SCHELER M., *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, *op. cit.*, p. 399-400. [410] Citons l'allemand : « Dass also die Wahrheit über die Welt und die absolute Welt in einem gewissen Sinne eine "persönliche Wahrheit" ist (...), das liegt nicht an einer vermeintlichen "Relativität" und "Subjektivität" oder "Menschlichkeit" der Wahrheitsidee, sondern an jenem Wesenszusammenhang von Person und Welt: Es ist im Wesen des Seins – nicht aber der "Wahrheit" – gegründet, dass es so ist und nicht anders. » *Ibid.*, p. 486.

intentionnels. Scheler a donc cette position paradoxale : il est possible que Scheler préserve la thèse de la transcendance du monde à l'égard de l'activité de conscience personnelle – donc des vécus intentionnels – mais si c'est le cas : ça n'empêcherait pas le monde d'être, en sa transcendance, « personnel », donc - d'un point de vue ontologique – structuré selon les lois du vécu personnel.

Dire qu'il y a une communauté ontologique entre la personne et le monde n'est pas réduire la personne à une chose matérielle, mais c'est au contraire personnaliser le monde. Nous pensons que Scheler attribue au monde une structure personnelle : c'est en cela que consiste un rapprochement possible avec le subjectivisme husserlien. L'argument contraire serait de dire : que l'être des choses est hétérogène aux vécus personnels et qu'il y a une différence ontologique entre les actes personnels et ses objets. C'est la thèse défendue par l'interprétation réaliste de Scheler. D'après ces interprétations, Scheler attribuerait aux choses un statut ontologique hétérogènes aux actes personnels¹⁶². Dans son commentaire, Gabel, qui souhaite préserver l'attribution à Scheler d'une position réaliste, suggère de concevoir la corrélation comme expérience d'une différence ontologique. Cette voie est donc l'opposé de la nôtre. La thèse mise en avant par Gabel est que : la personne, contrairement à ses objets, ne peut être « objectivée ». Il a tout à fait raison sur ce point et nous avons déjà cité ce passage précédemment¹⁶³. Mais ce que Gabel omet de dire, c'est que pour Scheler : les choses non plus ne peuvent être objectivées. Ou plus exactement, l'essence des choses ne réside pas dans leur objectivabilité, de la même

¹⁶² C'est par ailleurs la thèse attribuée par Michel Henry à Scheler et que nous jugeons erronée. Michel Henry résume la pensée de Scheler dans « l'affectivité selon Scheler », une sous-partie de *L'essence de la manifestation*, en trois objectifs principaux. Le premier est d'accorder au sentiment une originalité, donc une antériorité sur tout acte de représentation. Le deuxième, de considérer la logique rationnelle et la logique interne des sentiments comme égales en valeur, donc comme analogues. Le troisième, d'attribuer au sentiment – du moins à certains sentiments - une structure intentionnelle. La sélection de texte a pour objectif, non plus la restitution d'une pensée, mais bien sa condamnation, à laquelle Henry se consacre très librement dans le reste du texte. Il reproche en particulier à son traitement des sentiments d'être enfermé dans un schéma husserlien et dans une conception "logique" de ceux-ci, schéma qui l'amène trahir leur nature authentique, au motif que Scheler attribuerait une hétérogénéité aux objets intentionnels. Or Scheler est beaucoup plus henryen que ce-dernier ne le suppose : dans la perception affective, il y a en quelque sorte auto-affection de la personne, puisque c'est l'essence personnelle qui est à la fois source et *telos* de toute perception. HENRY M., *L'essence de la manifestation* (1963), Paris, PUF, 2011, p. 715-735.

¹⁶³ « Avec la référence à la révélation est encore une fois abordée une dernière expérience de différence, celle de l'inobjectivité (*Ungegenständlichkeit*) de l'être personnel (*das personale Sein*). Que l'on puisse effectivement rencontrer aussi, par delà la forme personnelle spécifique, individuelle et limitée dans laquelle s'accomplit l'expérience humaine, un autre être personnel individuel et concret ne saurait être mis en évidence à partir de l'accomplissement proprement dit d'un acte, mais peut seulement être attendu dans la spontanéité inverse de la vie en tant qu'ouverture qui s'ouvre. » « Mit dem Verwiesen auf Offenbarung ist nochmals eine letzte Differenzenerfahrung angesprochen, nämlich die Differenz der Ungegenständlichkeit des personalen Seins. Dass jenseits der eigenen individuell-begrenzten personalen Gestalt menschlichen Erfahrungsvollzuges faktisch noch anderes individuell-konkretes Personsein begegnet, kann nicht aus dem eigenen Aktvollzug heraus erschlossen, sondern nur in der umgekehrten Spontaneität des Liebens als sich öffnender Offenheit erwartet werden. » BERMES C., W. HENCKMANN, et H. LEONARDY (dir.), *Person und Wert*, op. cit., p. 70.

manière que l'essence de la personne. C'est la raison pour laquelle Scheler s'oppose constamment au rationalisme : parce que cette connaissance réduit l'être des choses à un être-objectivable. Si on doit, selon Scheler, fonder la connaissance sur l'amour, c'est parce que seul l'amour permet l'accès à cette essence, qui n'est pas objectivable. Dans la conception personnaliste, les objets visés ne sont de toute façon pas objectivés, ils sont « aimés » : ils ne seraient objectivés que dans le cadre d'une corrélation husserlienne basée sur la représentation. En ne se basant que sur une corrélation schelerienne c'est-à-dire personnaliste, fondée sur l'amour et les actes affectifs, la thèse d'une différence ontologique ne tient pas : l'essence de la personne et l'essence des choses sont au contraire, selon Scheler, analogues. Il n'y a pas d'expérience de différence ontologique au sein de la corrélation schelerienne¹⁶⁴. Gabel n'envisage l'idéalisme subjectif que comme rationalisme. Or, s'il y a un idéalisme subjectif schelerien, il faut nécessairement le penser dans les termes de son personnalisme. Un idéalisme subjectiviste schelerien consisterait à :

- poser une communauté ontologique entre la personne et le monde (en tant qu'essence, unité d'essences et totalité des étants)

¹⁶⁴ Dans sa contribution au même ouvrage collectif, Urbano Ferrer appuie cette interprétation. Tout son texte « Identität und Relation im Begriff der Person » est articulé autour de cette citation de *Formalismus* : « Jeder Zusammenhang bleibt ein blosser Zusammenhang abstrakter Aktwesen, sofern nicht die Person selbst gegeben ist ». SCHELER M., *Gesammelte Werke II: Der Formalismus*, op. cit., p. 384. Ferrer distingue dans la sphère personnelle deux niveaux de sens, l'un variable corrélés aux actes individuels, l'autre commun à toutes les personnes. Concernant le côté subjectif de cet état de fait, il semble que seul un acte jaillissant du noyau singulier de la personne est capable de rencontrer l'aspect des choses qui est doté de sens. Il en résulte que le sens est ambigu. Un rapport caractéristique de sens se crée aussi bien entre les actes variables qu'entre les objets profanes élargis *in infinitum* : pas d'acte qui soit dénué de sens dès lors qu'il est entendu comme motif, et pas d'objet qui soit dénué de sens dès lors qu'on l'envisage comme arrière-fond commun correspondant à différents objets. [...] Par le biais du sens, l'unité de la personne comporte cependant une autre expression qui, en tant que système des essentialités, fonde un rapport de corrélation spécifique entre elle et le monde. Scheler désigne par *ordo amoris* la structure commune à ces deux côtés. L'*ordo amoris* représente un point de référence pour le monde particulier que la personne individuelle comporte toujours en elle, aussi bien que pour ces déterminations qui sont dépendantes des rencontres variables d'attraction et de rejet avec les choses. » ; « Bezüglich der subjektiven Seite dieses Tatbestands scheint es, dass allein ein dem eigentümlichen Kern der Person entspringender Akt fähig ist, dem mit Sinn belegten Ansicht der Dinge zu begegnen. So ergibt sich, dass der Sinn zweideutig wird. Ein bezeichnender Sinnzusammenhang entsteht nämlich sowohl zwischen den variable Akten als auch zwischen den *in infinitum* erweiterten weltlichen Objekten : kein Akt ohne Sinn als Motiv und kein Objekt ohne Sinn als verschiedenen Objekten gemeinsam zugehöriger Hintergrund (...) Die Einheit der Person enthält durch den Sinn jedoch einen anderen Ausdruck, der als System der Wesenheiten ein eigentümliches Korrelationsverhältnis zwischen ihr und der persönlichen Welt stiftet. Scheler bezeichnet mit *ordo amoris* die diesen beiden Seiten gemeinsame Struktur. Der *ordo amoris* stellt einen Bezugspunkt dar sowohl für die eigentümliche Welt, die die einzelne Person stets in sich mitbringt, als auch für diejenigen Bestimmungen, die von den variablen anziehenden bzw. abstoßenden Begegnungen mit den Dingen abhängig sind ». Nous ne croyons pas quant à nous que l'immanence des objets à la sphère personnelle se traduise en termes d'une réduction de l'être au « sens ». L'essence des choses à pour Scheler un aspect beaucoup moins intellectualiste. L'amour d'une chose, en ayant établi que l'amour est l'acte de corrélation originale, n'est pas une institution de sens. in : BERMES C., W. HENCKMANN, et H. LEONARDY (dir.), *Person und Wert*, op. cit. p. 77-78.

- faire dépendre l'essence et l'existence des choses du monde de l'activité personnelle.

1. 5. *Corrélation entre la personne infinie et le monde*

Lorsque Scheler déclare que « la personne et le monde sont des êtres absolus et liés par des corrélations essentielles réciproques »¹⁶⁵, nous l'interprétons cette corrélation comme un rapport de communauté et de dépendance ontologique unilatéral : le monde est un corrélat intentionnel du vécu personnel¹⁶⁶. Ce lien de corrélation est la condition de possibilité d'une connaissance qualifiée de « personnelle » par opposition à une connaissance prétendue « universellement valable ». En cela, la phénoménologie permet à Scheler de répondre à l'interrogation qu'il avait formulée dans *Methode* : comment défendre l'idée que la connaissance puisse être mobile, singulière, propre à une époque déterminée pour une personne individuelle sans pour autant tomber dans une thèse relativiste ? Il y répond grâce au principe de corrélation. Cependant, il ne peut y répondre qu'à condition de transformer le sens de la corrélation, en lui donnant un fondement ontologique et le même que celui déjà implicitement présent dans *Methode* et provenant de l'influence de Eucken. Nous estimons en effet qu'une métaphysique pan-personnaliste se tient en arrière-plan de la phénoménologie personnaliste. Tandis que Husserl cherchait à fonder la possibilité de la connaissance scientifique, Scheler poursuit la même ambition pour la connaissance non-scientifique : une connaissance du singulier, de ce qu'il y a de « personnel » dans le monde. La connaissance personnelle peut être

¹⁶⁵ SCHELER M., *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, op. cit., p. 400. [410]

¹⁶⁶ Dans un article consacré exclusivement à la corrélation entre la personne et le monde, « Person und Welt bei Max Scheler », Henckmann donne une interprétation prudente, en précisant : « Chez Scheler, il n'y a pas de théorie homogène, cohérente, de la personne et du monde, mais seulement une doctrine qui change à mesure qu'elle s'épanouit et qui, de surcroît, est demeurée à maints égards fragmentaire et plurivoque ». « Bei Scheler gibt es keine einheitliche, in sich konsistente Theorie von Person und Welt, sondern nur eine sich in ihrer Entfaltung wandelnde Lehre, die überdies in mancherlei Hinsicht fragmentarisch und mehrdeutig geblieben ist. », in: PÖLTNER G. et M. WIESBAUER (dir.), « *Welten* » - zur Welt als Phänomen, Frankfurt am Main ; New York, Peter Lang, coll.« Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie », n° 15, 2008, p. 81. Mais quand il doit résumer la position générale de Scheler, il écrit très directement – par exemple dans « Person und Wert. Zum Genesis einer Problemstellung » - que la corrélation personne-monde est la structure fondamentale de la pensée de Scheler, dont la corrélation personne-valeur est une partie : « Le corrélat universel des diverses catégories spirituelles d'actes d'évaluation est le royaume des valeurs. C'est une partie de la totalité des possibilités d'actes de la personne spirituelle. La corrélation personne-monde représente la structure fondamentale de la philosophie de l'esprit de Scheler, la corrélation personne-valeur en est une structure partielle. ». « Das universale Korrelat der geistigen Wertungsarten ist das Reich der Werte. Es ist ein Teil der Totalität der Akt-Möglichkeiten der geistigen Person ausmacht. Die Korrelation Person-Welt stellt die Grundstruktur von Schelers Philosophie des Geistes dar, die Korrelation Person-Wert ist davon eine Teilstruktur. » in : W., BERMES C., W. HENCKMANN, et H. LEONARDY (dir.), *Person und Wert: Schelers « Formalismus »: Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg, Alber, coll.« Phänomenologie. II, Kontexte », 2000, p. 12.

jugée objective grâce à l'affirmation de l'existence d'une personne absolue dont le monde est le corrélat.

Cette corrélation entre la personne infinie et le monde suppose l'existence d'une analogie entre les lois qui structurent les vécus personnels et celles qui structurent le monde. Pour étudier la structure du vécu personnel infini, on se fonde sur le vécu personnel individuel à travers lequel s'expriment les actes de la « personne spirituelle infinie et parfaite » :

« Mais ce qui correspondrait, sur le plan personnel, à l'idée de macrocosme, ce serait l'idée d'une personne spirituelle infinie et parfaite, dont les actes nous seraient donnés, selon leurs déterminations essentielles, dans la phénoménologie des actes qui concerne les actes de toutes les personnes possibles. »¹⁶⁷

La corrélation entre la personne infinie et le monde est par ailleurs régulièrement reformulée en termes d'une corrélation entre Dieu et le monde ou Dieu et le macrocosme.

« Mais comme l'unité et l'unicité du monde ne sont pas déjà elles-mêmes fondées sur l'unité de la conscience logique (...), comme elles sont moins encore fondées sur la "science" (...) ou sur toute autre base spirituelle de la culture, mais bien sur l'essence d'un Dieu concret personnel, de même **aucune communauté essentielle de personnes individuelles ne se fonde sur aucune sorte de "conformité à la loi rationnelle" (...) mais seulement sur la communauté possible entre ces personnes et la personne des personnes, c'est à dire sur leur communauté avec Dieu.** Cette communauté est le *fondement* de toutes les autres communautés de caractère moral et juridique. Aucun *amare*, aucun *contemplare*, aucun *cogitare* **n'est donc intentionnellement lié à un monde concret unique, le macrocosme, qu'à titre d'abord d'*amare* "in Deo", de *contemplare* "in Deo"**. Mais ce n'est pas ici le lieu d'insister davantage sur cette relation. »¹⁶⁸

Scheler met ici en miroir la personne et le monde : la personne infinie est la personne telle qu'elle s'appréhende sur le mode idéal eidétique, autrement dit c'est l'essence commune à toutes les personnes individuelles. Le monde en tant qu'unité est aussi le monde tel qu'il s'appréhende sur le mode idéal eidétique, autrement dit c'est l'essence commune à la totalité des étants. Dire que l'« unité » du monde repose sur l'« essence » de Dieu, puis que la communauté des personnes est fondée sur une communauté avec Dieu : cela fait de Dieu le fondement de deux essences. Si Dieu est le fondement de ces essences, est-il aussi principe des étants, c'est-à-dire le créateur des personnes individuelles et le créateur des étants qui composent « le » monde ? Scheler y répond dans *Ordo Amoris* :

¹⁶⁷ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personalisme éthique*, op. cit., p. 401. [411]

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 402. [413]

« Ainsi l'amour est toujours ce qui *éveille à la connaissance et à la volonté*, voire est la mère de l'esprit et de la raison elle-même. Mais ce "l'un" qui "prend part" à tout, sans la volonté duquel rien de réel ne peut être réel, et à travers quoi toutes choses participent de quelque façon (spirituellement) et son solidaires entre elles, ce "l'un" qui les créa (*schuf*) et vers lequel elles s'élèvent ensemble dans des limites qui leur sont proportionnées et assignées : ce "l'un" est le Tout-Aimant, donc Celui qui reconnaît et veut tout, *Dieu* – le Centre-Personne du monde en tant que cosmos et que tout. Le but et les idées de toutes choses sont éternellement en Lui objet de prédilection et de prévision.

L'*ordo amoris* est donc le noyau de l'ordre du monde en tant qu'*ordo* divin. Et l'homme se situe dans cet ordre (...) et ce n'est en tant que tel qu'il peut être appelé le seigneur de la création (*Herr der Schöpfung*). On ne considère ici que la *partie de l'ordo amoris* qui lui appartient précisément, qui lui est propre (...) Cette partie est déterminée par les qualités de valeurs et les modalités de valeur accessibles à l'homme en général, et qu'il peut donc repérer sur n'importe quel objet. Ce ne sont donc pas les choses reconnaissables ni leurs propriétés qui déterminent et délimitent le monde des valeurs, mais c'est le monde des valeurs qui délimitent et détermine quel être l'homme peut connaître et faire émerger comme une île dans l'océan de l'être. »¹⁶⁹

Ce passage donne directement accès aux thèses sous-jacentes à la plupart des déclarations schelériennes relatives à une personne absolue. On confirme en le lisant que Scheler a bien présent à l'esprit un Dieu personnel créateur. C'est parce que les choses sont des choses créées par Dieu qu'il existe une corrélation entre la personne et le monde. On comprend par ailleurs ici que les valeurs sont les catégories par lesquelles la personne individuelle a rapport aux choses : les valeurs d'une chose ne sont pas la chose, mais la font émerger, la font voir. Ainsi plus on perçoit les valeurs dont la chose est le support, plus la chose elle-même se donne à voir. La personne est donc détectrice de valeurs, mais également créatrice, au sens où : cette détection de valeurs associées à la chose confère à cette dernière un statut ontologique différent, nous verrons plus tard plus exactement comment. Nous nous contentons pour le moment de cette conclusion, à savoir qu'il n'y a aucun doute possible : le monde est ordonné par les lois de la personne divine, dans son acte de création. La personne individuelle, d'un côté détecte les lois personnelles et n'est pas elle-même créatrice, mais de l'autre participe à cette création et la connaissance véritable ne peut s'accomplir qu'à cette condition.

Après avoir présenté la thèse d'une personne créatrice du monde, le principe de « loi du cœur » nous apparaît différemment. Scheler estime que les lois du monde ne sont pas fondées

¹⁶⁹ SCHELER M., *Six essais de philosophie et de religion, Introduction de Hans Urs von Balthasar*, traduit par Philibert SECRÉTAN, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg, 1996, p. 64.

sur les lois de la conscience logique, mais que seules la personne divine – par la médiation des personnes individuelles avec lesquelles est unies – confère au monde ses lois. Par conséquent si le monde - corrélat de la personne absolue - n'est pas fondé sur les lois de la conscience logique, il possède bien des lois : ce sont les lois « du cœur ». Dire que le monde obéit aux lois du cœur renvoie implicitement à la thèse selon laquelle : les étants procèdent de l'intention aimante de la personne divine. Regardons dans quel contexte apparaît l'expression de logique du cœur :

« Je songe en particulier à Saint Augustin et Blaise Pascal. Dans les écrits de ce dernier nous trouvons, comme un fil directeur, une idée qu'il traduit tantôt par la formule "ordre du cœur", tantôt par les mots "logique du cœur". Lorsqu'il écrit : "le cœur a ses raisons", il songe à une légalité éternelle et absolue de la perception affective de l'amour et de la haine, aussi absolue que la légalité de la pure logique, mais qu'on ne peut ramener d'aucune façon à une légalité intellectuelle (...) Pour lui la personne qui a le mieux et le plus parfaitement saisi et vécu cet "ordre du cœur" est Jésus Christ. »¹⁷⁰

On retrouve la même opposition : légalité logique d'un côté, légalité affective de l'autre. Or, que nous disent ici les références à Augustin et le Christ ? Augustin est toujours associé par Scheler à l'idée d'une immanence de Dieu. Le Christ est plus que l'idée d'une immanence divine, c'est Dieu incarné. Quand bien même Scheler attribue cette référence au Christ à Pascal : il n'est pas impensable que Scheler voie dans la personne, source de tous les actes intentionnels, Dieu lui-même. Ce serait un Dieu totalement immanent, qui serait cependant : principe de la connaissance autant que principe de l'être. C'est le Dieu augustinien, présent au plus intime de soi. Ici, la référence au Christ n'est pas seulement un exemple de réalisation personnelle de l'axiologie du « cœur », qui serait réservé à Pascal : si Scheler s'y rapporte ici, c'est tout sauf accessoire. Ça l'est d'autant moins lorsqu'on compare tous les passages où Scheler ne cesse de parler de l'union entre la personne – humaine donc – et Dieu. Le Christ est le modèle parfait de cette union avec Dieu. Cette union avec Dieu étant la source et le but de toute connaissance, le Christ est le modèle parfait de cette humanité unie à Dieu¹⁷¹. Ça n'aurait pas de sens de nier ici que c'est bien pour Scheler – et non uniquement Pascal - que Jésus Christ est la personne qui a « parfaitement saisi et vécu » l'ordre du cœur. Le Christ est le paradigme

¹⁷⁰ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personalisme éthique*, op. cit., p. 266-267. [261]

¹⁷¹ Par ailleurs, le Christ est aussi le modèle parfait pour penser l'unité entre l'historicité et l'ahistoricité. Cela nous renvoie à l'ambivalence de la définition schelérienne de la personne comme sujet d'actes « concrets » : censée être une personne individuelle (qui « va se promener ») et supra-individuelle (indépendante des déterminations spatio-temporelles). Le Christ est cette personne, qui tout à la fois est sujet d'action pratique et pleinement éternel par sa divinité.

schelerien de l'homme connaissant : il est uni au Dieu créateur et participe de son être comme aucune autre personne ne le pourrait. Le Christ voit dans les choses l'intention personnelle du Dieu aimant.

Nous estimons qu'il n'y a de « logique du cœur », dans la phénoménologie schelerienne, que fondée sur l'idée d'une corrélation entre la personne infinie et le monde, ainsi que sur l'idée que la personne infinie est créatrice de la totalité des étant et que sa création est gouvernée par cette « logique du cœur ». Le monde obéit à la logique du cœur. Il n'existe pas de transcendance à l'égard du vécu personnel, le monde est immanent au vécu personnel infini. Il serait impropre de dire que le monde est immanent à la conscience, tant Scheler se méfie du terme de conscience qui suggère trop l'idée d'une représentation d'objet. Aussi faut-il lui trouver un substitut. Or la conscience objectivante est au sujet logique ce que, chez Scheler, l'amour est à la personne. Le monde est immanent à l'acte intentionnel affectif qu'est l'amour et dont le sujet est la personne infinie. Nous pensons donc qu'il n'y a pas de réalisme chez Scheler, et que l'être des choses est réduit à un être-donné, car chez lui l'être n'est donné qu'en tant qu'être créé. L'être est donné selon la logique du cœur qui préside à sa création. Scheler ne dit pas que le sujet individuel « crée » les objets évidemment : mais que le sujet individuel ne peut connaître les objets en leur être véritable – c'est-à-dire non pas en leur qualité d'être objectivé, mais d'être aimé - qu'en s'unissant à Dieu, qui lui, est la personne absolue créatrice.

La thèse d'une corrélation entre la personne et le monde, en tant que totalité des étant, a déjà été avancée par Henckmann. Il prend également comme point de départ la corrélation que Scheler établit entre la personne et l'« unité du monde », pour se demander à quoi renvoie cette « unité du monde »:

« La "personne" englobe la totalité des actes possibles et elle est par là l'objet universel de la phénoménologie d'acte (*Aktphänomenologie*), le "monde" englobe la totalité des essentialités de chose (*Sach-Wesenheiten*) possibles et il est l'objet universel de la "phénoménologie de chose" (*Sachphänomenologie*). »¹⁷²

Il se demande quelle est la place des faits et des actes mondains dans cette corrélation :

« La tâche de la phénoménologie de corrélation [*Korrelationsphänomenologie*] consiste à examiner dans quelle mesure les deux concepts de personne et de monde ne peuvent s'appréhender

¹⁷² « "Person" umfasst da Ganze möglicher Akte und ist dadurch der universale Gegenstand der Aktphänomenologie, "Welt" umfasst das Ganze möglicher Sach-Wesenheiten und ist der universale Gegenstand der "Sachphänomenologie". » PÖLTNER G. et M. WIESBAUER (dir.), « *Welten* » - zur Welt als Phänomen, op. cit., p. 84.

qu'en corrélation l'un avec l'autre, c'est-à-dire la "personne" non sans y inclure les domaines factuels du monde et le "monde" non sans les actes personnels corrélés aux domaines des faits. »¹⁷³

Henckmann fait remarquer qu'en dépit de déclarations générales établissant un rapport de corrélation entre la personne et le monde, Scheler ne précise pas si ce monde comme unité est un monde particulier, la totalité de l'étant, ou encore l'ensemble de tous les objets intentionnels possibles. Il va donc chercher dans *Formalismus* ce qu'est le monde unique et à quelle pluralité cette unité s'oppose. Il tire de sa lecture de *Formalismus* différents « mondes » auxquels Scheler se réfère au fil du texte et correspondant à des catégories d'objets intentionnels :

« On peut donc dire qu'en suivant le fil conducteur des catégories d'actes s'opère une différenciation du concept général de monde en quatre "mondes particuliers" distincts : le monde de l'être, le monde des valeurs, le monde des buts (*Welt der Zwecke*) et le monde du sacré. Le concept universel de "monde" se trouve-t-il ainsi complètement épuisé ? Sans doute pas vraiment. Mais se dessine malgré tout la tâche de développer une "logique interne du concept de monde". Scheler a fait différentes propositions dans ce sens, par exemple à l'aide du concept de personne, mais sans se déterminer définitivement pour aucune d'entre elles, et il a laissé pour finir la tâche en suspens. »¹⁷⁴

Le constat fait par Henckmann est que l'imprécision laissée par les analyses fugitives de Scheler et l'absence de vue d'ensemble interdisent toute conclusion définitive sur la question de savoir si et dans quelle mesure personne et monde sont bien corrélées de telle sorte qu'il n'y ait aucune sphère d'être du monde qui échappe à, ou excède, une appréhension personnelle quelle qu'elle soit. Henckmann propose alors d'analyser la hiérarchie des valeurs à la lumière de l'idée de corrélation totale et fait remarquer que l'on trouve dans les valeurs tous les degrés d'être, chacune étant corrélée à une sphère déterminée de vécu. Mettant en parallèle la hiérarchie des valeurs de *Formalismus* et les thèses de *Ressentiment* à propos du moi vital, il établit les corrélations suivantes :

- À l'homme de la « vision naturelle du monde » correspond le monde des valeurs pratiques
- À la chair correspond l'environnement
- Au moi psychique correspond le « monde intérieur » (« *Innenwelt* »)

¹⁷³ « Die Aufgabe der Korrelationsphänomenologie besteht darin zu untersuchen, inwiefern die beiden Begriffe Person und Welt nur in Korrelation zueinander begriffen werden können, also "Person" nicht ohne Einbeziehung der Sachbereiche der Welt und "Welt" nicht ohne die den Sachbereichen korrelierenden Personakte.» *Ibid.*

¹⁷⁴ « Man kann also sagen, dass am Leitfaden der Aktarten eine Differenzierung des allgemeinen Weltbegriffs in vier verschiedene "Sonderwelten" erfolgt: in die Wesenswelt, Wertewelt, Welt der Zwecke und Welt des Heiligen. Ist dadurch der Universalbegriff "Welt" vollständig eingeteilt? Wohl kaum. Immerhin aber zeichnet sich die Aufgabe ab, eine "innere Logik des Weltbegriffs" zu entwickeln. Scheler hat dafür verschiedene Vorschläge gemacht, wie z.B. mit Hilfe des Personsbegriffs, sich aber für keinen endgültig entschieden und am Ende die Aufgabe offengelassen. » *Ibid.*, p. 85.

- Aux sens extérieurs le « monde extérieur » (« *Aussenwelt* »)
- Au corps-chair (« *Körperleib* ») le monde des corps inanimés¹⁷⁵

Ainsi, tout en reconnaissant la dimension très incomplète de la proposition schelerienne du rapport de corrélation entre personne et monde, Henckmann parvient à trouver dans les textes des indices qui la confirment effectivement. Il fait par ailleurs remarquer que cette corrélation est, dans les textes les plus marqués par la référence au christianisme, comparée à la création du monde¹⁷⁶. Henckmann rappelle enfin la thèse de *Formalismus*, selon laquelle la personne individuelle peut faire unité avec d'autres personnes individuelles uniquement sur fond d'une unité avec la personne des personnes, c'est-à-dire Dieu et en conclut¹⁷⁷ :

« La corrélation fondamentale de la personne et du monde est par conséquent à entendre comme un reflet de la corrélation de la personne infinie du Créateur à sa créature. »¹⁷⁸

Le rapport homme-monde Dieu est pensé ici « comme si Dieu se substituait aux rapports de corrélation »¹⁷⁹.

Quelle pourrait être la traduction phénoménologique de cette relation spécifique entre le monde et la personne des personnes qu'est Dieu ? Il est possible de remplacer chaque fois qu'il apparaît le mot Dieu par personne infinie dans la mesure où il s'agit toujours d'une personne immanente à toute personne individuelle. « Dieu » ne serait qu'un autre nom pour « personne pure » qui n'est pas sans point commun avec l'« *ego* pur » : même si Dieu ne constitue pas le monde à travers un flux de vécu objectivants, mais que Dieu crée le monde à travers l'acte d'amour continu auquel participe perpétuellement tous les sujets personnels aimant. Parler de « personne transcendantale » chez Scheler ne veut pas dire que la personne constitue le monde : mais que la personne est principe de l'être du monde, et non pas

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 91.

¹⁷⁶ « Dans son traité sur "Le ressentiment dans la construction des morales" de 1912, Scheler a déjà envisagé la personne finie de l'être humain et la totalité du monde qui lui est corrélée comme des créations de Dieu. ». « Die endliche Person des Menschen und die ihr korrelierende Totalität der Welt hat Scheler bereits in seiner Abhandlung über "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen" (1912) als Schöpfungen Gottes aufgefasst. » Henckmann renvoie à : SCHELER M., *Gesammelte Werke III: Vom Umsturz der Werte*, Francke Verlag., Bern, München, Maria Scheler, M. S. Frings, 1955, p. 73, 80 (suiv). Il renvoie également à « Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt » (1917), in: SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen*, Francke Verlag., Bern, München, Maria Scheler, M. S. Frings., 1954, p. 355-401, notamment p. 357 ; « Probleme der Religion » (1921), *Ibid.*, p. 101-354, notamment p. 107, 171. PÖLTNER G. et M. WIESBAUER (dir.), « *Welten* » - zur Welt als Phänomen, *op. cit.*, p. 92.

¹⁷⁷ SCHELER M., *Gesammelte Werke II: Der Formalismus*, *op. cit.*, p. 396.

¹⁷⁸ « Die Grundkorrelation von Person und Welt ist demzufolge als ein Spiegelbild der Korrelation der unendlichen Person des Schöpfers zu seiner Schöpfung zu verstehen » PÖLTNER G. et M. WIESBAUER (dir.), « *Welten* » - zur Welt als Phänomen, *op. cit.*, p. 93.

¹⁷⁹ « als Gott nun an die Stelle der Korrelationsverhältnisse trat » *Ibid.*

uniquement source de sa connaissance. En cela, l'intentionnalité de Scheler n'est pas seulement réceptive – même si les valeurs ne sont pas « créées » mais « détectées » -, elle est générative, au sens où la connaissance des choses repose sur une participation à leur création. Accepter la thèse du personalisme transcendantal chez Scheler suppose de transposer la constitution : ça ne peut pas être une constitution à travers les flux de conscience objectivante, mais c'est une création à travers les flux de conscience aimante. Il faut regarder dans quelle mesure le thème de la création par Dieu peut être mis en parallèle avec celui de la constitution du monde.

Reprenons, pour résumer, les caractéristiques de la personne dans le cadre de la phénoménologie schelerienne : nous avons vu que la personne-sujet d'actes intentionnels n'est pas la personne individuelle mondaine. En ce sens, tout vécu personnel n'est pas source de connaissance : sont exclus les vécus personnels individuels. À la différence de l'*ego*, elle n'est pas prioritairement un acte de pensée, mais un acte d'amour ou de perception affective. Ces actes affectifs sont qualifiés à la fois de spirituels et de vitaux. Le vécu personnel correspond donc ici à la « forme spirituelle » du vécu présent dans les textes de jeunesse. Tout comme dans *Méthode*, la personne individuelle ne peut être source de connaissance sans participer à une personne absolue. C'est uniquement en tant que participant à une activité personnelle supra-individuelle que l'on peut accéder à cette unité de la temporalité et de l'intemporalité, seul gage de connaissance. Il est sans doute exagéré de voir dans ce personalisme un subjectivisme transcendantal dans la mesure où Scheler ne nie pas l'existence mondaine des individus et ni nie pas l'existence matérielle des étants. Néanmoins, en faisant de tout objet le corrélat de la personne supra-individuelle, en posant la corrélation personne-monde, Scheler donne l'impression que la structure de la personne – les différents niveaux de vécus : matériel, spirituel, vitalo-spirituel – est la structure même du monde. L'auteur ne refuse donc pas l'existence des choses, mais les choses sont toujours rapportées à l'activité personnelle car la personne, par son acte d'amour, participe à leur création. C'est en tant que toute chose est produite par l'amour personnel que l'on peut parler de « personne transcendantale » : la personne confère aux choses leur être. Par conséquent, si Scheler ne nie pas l'existence matérielle et ne peut être dit idéaliste en ce sens, sa pensée de la corrélation est si générale et englobante que l'existence matérielle s'y semble incluse : dans ce cas, il ne faudrait pas parler

d'un subjectivisme idéaliste, mais d'un subjectivisme-personnaliste réaliste ; l'être des choses n'est pas réduit à une idéalité, mais pour autant, il est malgré tout créé par les actes personnels-intentionnels unis à l'acte personnel divin.

2. *L'amour, une forme de constitution ?*

Nous nous baserons sur une définition minimale de la constitution. Il ne s'agit pas d'établir un parallélisme strict entre les concepts husserliens et scheleriens. Les méthodes des deux auteurs sont tellement différentes que ce serait impossible. Il s'agit de montrer que l'orientation générale de la pensée de Scheler est plus proche du subjectivisme husserlien qu'on ne le pense et que son réalisme revendiqué n'est pas si clair. La question que nous posons est : dans quelle mesure l'être matériel et/ou essentiel, qui est objet de connaissance, dépend-il de l'acte personnel ? La thèse de fond étant que la corrélation affective fondée sur l'amour n'est pas seulement un mode d'accès à la connaissance des choses, mais que les choses elles-mêmes se déterminent dans le flux même de ces vécus de conscience affective, au point qu'on pourrait alors parler d'une constitution. Nous nous demanderons donc si chez Scheler, la « chose même » se détermine au sein des vécus de conscience personnels. Qu'est-ce qui se détermine alors ? Lorsque dans *Sympathie*, Scheler prend l'exemple de la relation amoureuse, il considère que l'amour transforme. Cette transformation par l'amour s'applique-t-elle à la relation personne-monde ?

2.1. *L'intentionnalité de l'amour*

Nous proposons un parallèle entre la transformation de l'objet par l'amour et l'intentionnalité constituante. Cela suppose de conférer une structure intentionnelle à l'amour, ce que nous déduisons de toutes les affirmations par lesquelles Scheler qualifie l'amour de source de toute connaissance. Il l'écrit par ailleurs très explicitement dans certains passages, notamment dans *Sympathie*, où l'amour est qualifié de « mouvement intentionnel »¹⁸⁰.

¹⁸⁰ SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie contribution à l'étude des lois de la vie affective*, op. cit., p. 296.

L'interprétation la plus commune est que l'amour est l'acte personnel par excellence, et en cela il est l'intentionnalité même d'où dérivent les différentes catégories de sentir affectif. Cependant, même si l'intentionnalité de l'acte d'amour est considérée comme acquise par une évidence par la plupart des commentaires de Scheler, les passages où il le déclare explicitement sont rares. D'un côté il affirme que les perceptions de valeurs, qui sont des perceptions affectives, sont intentionnelles, et de l'autre que l'amour est source de toute perception de valeur. La synthèse des deux déclarations conduit à attribuer une structure intentionnelle à l'amour, et nous nous baserons sur cette conception. Pour justifier notre position, nous citerons un exemple dans lequel Scheler refuse d'attribuer à l'amour une structure intentionnelle. Nous voulons montrer par que cette déclaration ne reflète pas la pensée générale de l'auteur mais est relative à des contextes spécifiques dans lesquels change toute sa terminologie :

« Si, faisant abstraction de l'amour et de la haine en tant qu'états affectifs, nous nous demandons s'ils peuvent être considérés comme des sentiments dirigés intentionnellement "sur quelque chose", nous nous apercevons aussitôt qu'il n'en est rien, car un sentiment peut posséder une valeur positive, sans comporter un amour pour celui qui en est l'objet. »¹⁸¹

Scheler écrit ensuite à peine une page plus loin :

« La "préférence" et la "postférence" expriment une *connaissance* de valeurs, (...) tandis que l'amour et la haine sont des actes n'ayant aucun caractère cognitif. L'un et l'autre expriment une certaine attitude particulière à l'égard des objets porteurs de valeurs, mais ne correspondent certainement pas à une fonction cognitive. Ils peuvent (et nous montrerons plus loin qu'il en est ainsi) servir de base à une connaissance de valeurs, mais ne représentent pas une connaissance de ce genre. »¹⁸²

Il faut préciser qu'ici Scheler parle de l'amour et de la haine d'autrui, donc d'un type spécifique d'amour, et non de l'amour en tant que structure originaire du vécu personnel. Dans ce contexte, il s'agit avant tout de présenter l'amour et la haine comme des actes spontanés et non réflexifs et avant tout de ne pas faire dépendre les sentiments amoureux d'une objectivation d'autrui. Il écrit :

« Dans l'amour et dans la haine, il n'y a pas de distance entre le sujet et l'objet ; ils représentent des attitudes émotionnelles, primitives et directes, à l'égard de ce qui possède une valeur, sans que la perception même de la valeur (intuition, préférence) y intervienne. »¹⁸³

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 286-287.

¹⁸² *Ibid.*, p. 287.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 288.

Et en conclusion de ce passage :

« Pour toutes ces raisons, l'amour et la haine me paraissent échapper à toute attitude rationaliste. »¹⁸⁴

La distinction établie entre l'amour et la perception de valeur n'a de sens que dans ce contexte précis où Scheler oppose une intentionnalité spontanée, et intentionnalité objectivante ; il n'est pas du tout question dans ce passage de la distinction opérée, dans *Formalismus*, entre états affectifs (non-intentionnels) et perception affective. Très exceptionnellement, Scheler accorde dans ce texte un caractère objectivant à la perception affective de valeur et à l'intentionnalité axiologique ; or c'est une position plus que marginale dans toute sa phénoménologie. Par ailleurs, les attributs ici accordés à l'amour – le fait d'être une attitude non-réflexive et spontanée – correspondent pleinement au vécu intentionnel affectif dont il est question dans la grande majorité des écrits de cette période : le sentir (*Fühlen*) intentionnel n'est pas réflexif chez Scheler, son accès direct aux choses est pour lui pleinement spontanée. L'absence de réflexivité ne qualifie pas l'état affectif, par opposition au sentir intentionnel : dans *Formalismus*, les valeurs sont données au sein des tendances spontanées (*Streben*)¹⁸⁵ : Scheler distingue tendances et perceptions de valeurs, mais la perception de valeurs ne suppose aucune réflexivité, elle est aussi spontanée que la tendance. L'affirmation selon laquelle l'amour n'est pas intentionnel exprimée dans ce contexte précis ne doit donc pas être prise au pied de la lettre : il faut uniquement comprendre ici que l'amour n'est ni un acte objectivant, ni un acte cognitif rationnel. Or, à la question : qu'est-ce qui s'oppose à l'intentionnalité et correspondrait en propre à l'amour ? Scheler répond : la donation de l'objet, ce qui est précisément le sens qu'il attribue dans la majorité de son œuvre à l'intentionnalité affective.

« Toutes les caractéristiques, toutes les activités et toutes les œuvres de l'objet aimé ne reçoivent toute leur valeur que de cet objet lui-même qui en est le porteur, ou du sujet qui les réalise. »¹⁸⁶

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 289.

¹⁸⁵ « S'il est donc établi que la possession de valeurs n'est liée en aucun sens à une tendance (*Streben*), il reste à se demander si c'est en vertu d'une loi-essentielle que, chaque fois qu'une tendance est donnée (au niveau où nous la considérons en ce moment), elle se fonde sur une perception affective des facteurs axiologiques de son contenu final, ou bien si des valeurs aussi peuvent apparaître *originellement* dans une tendance et y être également perçues comme valeurs, à titre parfaitement supplémentaire. **C'est en tout cas en vertu d'une corrélation-essentielle qu'à toute valeur donnée dans une tendance "correspond" aussi une possession possible de cette valeur dans la perception affective que nous en avons.** » SCHELER M., *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, *op. cit.*, p. 61. [33] Scheler considère parfois « acte » et « tendance » comme synonyme, comme lorsqu'il écrit : « **L'amour est la tendance** (*Tendenz*), ou encore l'acte (*Actus*), qui cherche à promouvoir chaque chose en direction de la perfection de valeur qui lui est propre » SCHELER M., *Six essais de philosophie et de religion, Introduction de Hans Urs von Balthasar*, *op. cit.*, p. 63. Ou encore : « L'amour aime, et en aimant il regarde toujours au-delà de ce qu'il tient et possède. **La pulsion instinctive** (*Triebimpuls*) qui le déclenche peut se relâcher, lui ne se lasse jamais. », *Ibid.*, p. 66.

¹⁸⁶ SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie contribution à l'étude des lois de la vie affective*, *op. cit.*, p. 289.

L'objet fournit ses propres critères d'appréciation. Il n'y a ici rien d'étranger à la structure intentionnelle : de même que la « chose même » se donne au sein d'une attitude affective, la personne d'autrui se donne au sein du sentiment amoureux. Scheler souligne par ailleurs le rapport de corrélation en affirmant que « dans l'amour et dans la haine, il n'y a pas de distance entre le sujet et l'objet. »¹⁸⁷ L'absence de distance s'oppose ici à une relation médiatisée par la représentation ne donnant accès qu'à une image de l'objet, et non à l'objet lui-même¹⁸⁸.

Il serait donc faux de refuser à l'amour un statut intentionnel sur la base de ce passage ou d'autres similaires. L'amour n'est pas un acte intentionnel au sens « rationaliste », cela est évident. Mais ça ne lui retire en rien son intentionnalité proprement affective et personnelle. Cette intentionnalité est, pour Scheler, spontanée ; comparable à la puissance spirituelle dont il était question dans ses premiers écrits. L'intentionnalité de l'amour a la forme d'une pulsion spirituelle.

2.2.L'amour : entre mouvement intentionnel et création

L'opposition ordinaire entre phénoménologie transcendantale et phénoménologie réaliste juge l'une dynamique (générationnelle), l'autre statique (réceptive). Dans la constitution transcendantale de l'objectivité, il n'y a pas simple découverte d'un monde d'objets préexistants, comme c'est le cas en revanche dans une phénoménologie réaliste. Si Scheler n'affirme jamais en ces termes que l'amour « constitue » le monde, il laisse souvent penser que l'amour produit une transformation de l'objet qu'il vise. Dans l'étude sur la sympathie en particulier, où il privilégie l'exemple de l'amour interpersonnel, Scheler écrit :

« L'amour est, de par sa nature, mouvement (...) Il ne peut être question d'amour que pour autant qu'à la valeur donnée comme réelle s'ajoute un mouvement intentionnel vers des valeurs de plus en plus hautes, vers des valeurs qui peuvent bien exister à titre de potentialités, mais qui ne sont pas encore données en tant que qualités positives. »¹⁸⁹

Il précise :

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 288.

¹⁸⁸ Scheler ne préserve en effet pas toujours la distance nécessaire à la corrélation : pour qu'il y ait corrélation, il faut en effet une distance du sujet à l'objet. Mais l'absence de distance évoquée ici désigne l'immédiateté de l'accès du sujet à l'objet, par opposition à une connaissance médiée : qui ne porte que sur les représentations des choses (qualifiées d'images ou de symboles par Scheler). La distance entre le sujet et l'objet que l'amour dépasse ici est une distance jugée insurmontable. D'où le fait que, dans ce contexte : absence de distance équivaut à corrélation.

¹⁸⁹ SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie contribution à l'étude des lois de la vie affective*, op. cit., p. 296.

« C'est dans ce mouvement de l'amour vers des valeurs de plus en plus hautes (mouvement déjà entrevu par Platon) que réside son rôle créateur. Mais cela ne veut pas dire que l'amour crée les valeurs ou leur supériorité. Non ! Les valeurs dont il rend possible l'existence ne sont supérieures et nouvelles que par rapport à notre perception (...) Autrement dit, l'amour est "créateur" d'une "existence" qui n'est nouvelle que par rapport aux sphères de manifestations. »¹⁹⁰

C'est dans cette attribution à l'amour d'une dynamique créatrice¹⁹¹ que nous proposons de voir une analogie avec la constitution transcendantale. Dans ce passage, Scheler présente de nouveau sa position comme un entre-deux : l'amour ne crée pas ses objets, mais ne se borne pas à faire « ouvrir les yeux » sur des objets préexistants.

« L'amour ne consiste donc pas à avoir les "yeux ouverts" sur les valeurs supérieures. »¹⁹²

« Il fait surgir, d'une façon continue, dans l'objet sa valeur supérieure, comme si cette valeur "émanait" toute seule de l'objet aimé. »¹⁹³

Ainsi Scheler conclut-il :

« On peut donc dire que la définition : "L'amour se porte sur les objets tels qu'ils sont" est incontestablement exacte. (...) mais on doit se garder d'une fausse interprétation des mots : "Tels qu'ils sont." Lorsque nous disons, en effet, que l'amour se porte sur les objets tels qu'ils sont, nous n'entendons pas dire qu'on aime les objets avec les valeurs telles qu'on les perçoit ou qu'on aime ces valeurs à travers les objets auxquels elles appartiennent. Une pareille conception dépouillerait l'amour de son caractère dynamique qui fait partie de son essence même. »¹⁹⁴

L'analyse de l'amour présentée dans ces lignes lui confère un statut général. Pourtant, ce passage s'inscrit dans une analyse particulière du sentiment amoureux. Scheler précise ce qu'il entend par « caractère dynamique » de l'amour en ajoutant qu'aimer l'autre, c'est actualiser ses valeurs potentielles et ainsi l'aider à devenir ce qu'il est¹⁹⁵. Par conséquent, par l'amour, la personne aimée – actualisant ses valeurs potentielles – devient « elle-même ». La question est :

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 297.

¹⁹¹ « Il s'agit (...) d'actes dans lesquels l'univers de valeurs, quel qu'il soit, qui est accessible à la perception affective d'un être (...) donne lieu à une expérience d'*élargissement* ou de *rétrécissement* (...) de l'univers de valeurs donné à un être (...) je ne pense évidemment pas le moins du monde à une création, à une fabrication ou à une destruction des valeurs par l'amour et par la haine. Les valeurs ne peuvent être ni créées ni détruites. Elles existent indépendamment de toute structure organique propre à tel ou tels êtres-spirituels » ». SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, *op. cit.*, p. 273. [268]

¹⁹² SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie contribution à l'étude des lois de la vie affective*, *op. cit.*, p. 303.

¹⁹³ Scheler précise plus loin que ce changement ne peut être provoqué par le sujet de manière volontaire ; il ne procède pas d'une volonté de changer l'autre, donc l'objet aimé. *Ibid.*, p. 302 ; *Ibid.*, p. 304.

¹⁹⁴ SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie contribution à l'étude des lois de la vie affective*, *op. cit.*, p. 305-306.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 306.

peut-on donner à cette affirmation une portée générale ? Cela concerne-t-il aussi l'amour en tant que source originaire de toute connaissance ? En tant qu'acte intentionnel par excellence ? Peut-on définir l'amour originaire - donc l'intentionnalité – comme actualisation des valeurs potentielles de l'objet et/ou acte par lequel l'objet « devient » lui-même ?

La conclusion du chapitre « Phénoménologie de l'amour et de la haine », dans laquelle cette analyse de la relation amoureuse prend place, nous invite en effet à transférer ce que Scheler écrit à propos de l'amour entre deux personnes à l'amour originaire, structure de toute intentionnalité affective. Elle propose une définition générale qui dépasse le cas particulier du sentiment amoureux, comme si celui-ci servait d'exemple paradigmatique pour décrire la structure essentielle de l'amour :

« L'amour est un mouvement à la faveur duquel tout objet individuel et concret, porteur de valeurs, **réalise les valeurs les plus hautes compatibles avec sa nature et avec sa destination idéale** ; ou encore : l'amour est un mouvement à la faveur duquel l'objet individuel et concret réalise la valeur idéale inhérente à sa nature. »¹⁹⁶

Nous retrouvons ici la même idée que précédemment, mais Scheler l'élargit hors de la relation amoureuse : il est question de l'amour en général et de « tout objet (...) porteur de valeurs ». On peut donc superposer et considérer comme identiques l'« actualisation des valeurs potentielles » et la « réalisation des valeurs les plus hautes compatibles avec sa nature et avec sa destination idéale ». L'amour est donc cette actualisation et/ou réalisation de valeurs, par laquelle la personne d'autrui, mais également « tout objet individuel et concret » devient soi-même ce qu'il n'était qu'en puissance. Cet actualisation et/ou accomplissement de valeur participe à son être : ça ne suffit pas à le faire être, mais ça permet de devenir ce que l'objet a à être, comme si un destin de l'objet s'accomplissait grâce à l'intentionnalité aimante. Par l'intentionnalité, l'objet parvient à sa destination idéale : il devient soi¹⁹⁷.

Si l'on peut établir une analogie avec la constitution transcendantale, et avec l'immanence des objets intentionnels à la conscience qu'elle implique, pareille analogie ne

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 308.

¹⁹⁷ Le lien entre devenir soi et la réalisation de ses valeurs laisse entendre que l'être de l'objet réside dans cet accomplissement de valeurs. On peut penser qu'il n'y a pas de catégorie ontologique sinon celle de la valeur. Cela serait contradictoire avec la distinction établie au début de *Formalismus* entre les valeurs et leur support. Mais on peut penser qu'il y a d'un côté des valeurs attachées à l'objet de façon accidentelle, comme c'est le cas des valeurs morales, et des valeurs intrinsèques à l'être de l'objet : qui déterminent cet être même. On peut imaginer que cette distinction entre deux ordres de valeurs et analogue à la distinction utilisée par les réalistes pour distinguer tout comme il existe des essences générales et des essences singulières des choses. Cf. HERING J., « Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee », *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1921, vol. 4, p. 495-543.

s'applique pas qu'aux essences axiologiques. Nous aimerions savoir si les objets porteurs de valeurs, autrement dit le monde et ses objets, sont eux aussi « créés » par une intentionnalité affective, dans la mesure où ce monde est conçu comme le corrélat de la personne. Si c'est le cas, lorsque Scheler écrit que l'amour réalise les valeurs supérieures de l'objet, il ne faut pas considérer celles-ci comme une propriété annexe ou partielle de l'objet. Les valeurs de l'objet constituent sa valeur propre, et cette valeur propre est son essence même : l'« archétype » de l'objet. Cette idée apparaît dans « *ordo amoris* », où Scheler rappelle la conclusion du chapitre de *Sympathie* précédemment cité, ajoutant cette référence :

« L'amour est la tendance, ou encore l'acte, qui cherche à promouvoir chaque chose en direction de la perfection de valeur qui lui est propre, et qui la promeut effectivement, là où rien ne vient faire obstacle. C'est donc l'action édifiante et edificatrice dans le monde et au-dessus, que nous déterminons comme l'essence de l'amour » (...) L'amour humain n'est qu'une sorte particulière, voire une partie de cette puissance universelle, efficace partout et en toutes choses. Partout l'amour nous apparaît comme un dynamisme : un devenir, une croissance, **une émergence des choses en direction de l'archétype que Dieu leur a destiné.** »¹⁹⁸

Nous retrouvons dans ce passage les mêmes thèmes qu'évoqués précédemment : l'amour qui « promeut quelque chose en direction de la valeur qui lui est propre » est le même que l'amour qui actualise les valeurs potentielles de la personne, et le même que l'amour que le « mouvement à la faveur duquel tout objet individuel et concret (...) réalise les valeurs les plus hautes compatibles avec sa nature et sa destination idéale ». Scheler rappelle que l'amour est un « dynamisme », un « devenir », et il ajoute : « une croissance » et une « émergence » en direction d'un archétype qui est l'être même.

Si tous les éléments ne sont pas réunis pour prouver un subjectivisme ontologique : il nous semble clair qu'on ne peut pas considérer la phénoménologie schelerienne comme strictement réceptive. La phénoménologie de Scheler est plus proche d'une phénoménologie générative. Elle n'est pas générative où, au sens où Scheler le dit très clairement : l'intentionnalité ne crée pas les choses ex nihilo. Mais elle est générative au sens où : elle permet un « devenir soi » des choses, et ce devenir soi est une actualisation de valeurs potentielles. Par ailleurs, si l'intentionnalité n'est pas « créatrice » au sens d'une création ex nihilo : Dieu l'est. C'est Dieu qui « destine » un archétype aux objets ; Dieu, qui est défini ici comme puissance universelle, efficace partout et en toutes choses, autrement dit comme un Dieu immanent (comparable en cela au principe vitalo-spirituel des *Beiträge*, qui est tout à la

¹⁹⁸ SCHELER M., *Six essais de philosophie et de religion*, Introduction de Hans Urs von Balthasar, op. cit., p. 63.

fois principe de la connaissance et principe du monde). La personne individuelle et ses actes intentionnels aimant font « partie de cette puissance universelle », et en tant que telle, elle participe à la création, à leur mesure, c'est-à-dire : non pas en destinant un archétype aux choses, mais en permettant aux choses de parvenir à cet archétype. L'objet est donc, d'une part, créé par la personne infinie, et d'autre part il atteint sa perfection à travers les actes personnels individuels, qui sont une partie de l'acte de création.

On pourrait cependant juger que les thèses de *Ordo Amoris* sont à traiter séparément du corpus phénoménologique de Scheler, en raison de la référence au concept de Dieu et des thèmes théologiques qui ponctuent le texte. Mais Scheler lui-même l'inscrit dans la continuité des écrits de la même période : dans cet essai, il se réfère directement à son étude sur la sympathie et revendique le statut intentionnel de l'amour, comme si *Ordo Amoris*, *Sympathie* et *Formalismus* communiquaient et se répondaient l'un l'autre. Par ailleurs, la thèse de *Formalismus* sur la « logique du cœur » qui reparaît sous l'expression « *ordo amoris* » en des termes certes d'apparence théologique mais peut-être suffit-il simplement de substituer au concept de « Dieu » celui de « personne ». Si nous le faisons, le subjectivisme n'en sera que plus marqué, car la personne-sujet d'actes intentionnels ne sera plus seulement partie mais totalité de la « puissance universelle » qui régit l'ordre du monde. Si on identifie la personne à Dieu, le sujet d'acte intentionnel ne fera plus que participer à la création du monde, il sera le sujet de cette création. En conservant la distinction, il y a bien une dépendance de l'être des choses à l'égard d'un sujet, mais c'est un sujet divin : tous les objets sont objets d'une intention divine :

« Ce que nous appelons vraiment "**réel**" **présuppose un acte de la volonté réalisante** d'un sujet quelconque, mais un acte de la volonté qui présuppose un acte d'amour qui le précède et qui lui donne son orientation et son contenu. »¹⁹⁹

On pourrait dire alors que : certes, les objets sont créés et voulus par Dieu, mais cela ne leur retire pas leur transcendance. Autrement dit : une fois créés, ils sont bel et bien autonomes vis-à-vis de cette activité divine. Or, ce n'est pas le cas, puisque la création n'est pas donnée une fois pour tout : elle se poursuit à travers le temps et à travers la collaboration des personnes singulières. Les objets ne sont pas seulement créés, ils deviennent eux-mêmes : ils parviennent à leur archétype. Par conséquent, leur être est toujours dépendant de l'activité de la « puissance universelle » ; c'est uniquement par elle qu'ils parviennent à l'accomplissement de leur être. Il y a donc un lien qui n'est jamais rompu entre Dieu, sujet personnel suprême, et l'objet ; ce qui

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 64.

amène Scheler à des positions qui parfois pourraient être interprétées comme panthéistes. Scheler affirme en effet que Dieu est un tout « sans la volonté duquel rien de réel ne peut être réel, et **à travers quoi toutes choses participent de quelque façon** »²⁰⁰ ; ajoutant qu'il est « à la fois **source et fin de tout** »²⁰¹, pour conclure :

« L'*ordo amoris* est donc le noyau de l'ordre du monde en tant qu'*ordo* divin. »²⁰²

« Car ce que métaphoriquement nous appelons le "cœur" de l'homme (...) est lui-même un *pendant* structuré de tous les "*amabilia*" possibles. »²⁰³

Nous voyons donc reformulée ici la thèse, avancée dans *Formalismus*, d'une corrélation entre la personne et le monde, qui attribue aux principes d'ordonnement du monde une structure analogue aux actes affectifs personnels. Or dans cette double conclusion, Scheler met en avant d'une part l'*ordo* divin, d'autre part le cœur de l'homme. Aussi, la seule réserve que l'on pourrait émettre sur la thèse d'un subjectivisme dans la pensée de Scheler est que deux modèles sont possibles, selon le rapport que l'on établit entre la personne-sujet d'actes intentionnels et Dieu :

- Si la personne, sujet d'acte intentionnel, est identique à Dieu : alors c'est bien la personne-sujet d'acte intentionnel qui est corrélat du monde, mais aussi créatrice du monde.
- Si la personne, sujet d'acte intentionnel, est différente de Dieu : alors le subjectivisme n'est que partiel, dans la mesure où les actes personnels intentionnels transforment les objets, participent à leur création, mais ne les crée pas entièrement. Si c'était le cas, la phénoménologie de Scheler ne pourrait pas être qualifiée de subjectiviste, mais pas non plus de réaliste : car le réalisme suppose une autonomie des choses, or ici les choses dépendent de l'intentionnalité pour « devenir » ce qu'elles ont à être. Ce serait une phénoménologie théiste. Or Dieu est défini comme une personne et comme immanent au monde, par conséquent la personne transcendante serait Dieu.

Dans l'un ou l'autre cas, que l'on distingue la personne intentionnelle de la personne divine ou qu'on les identifie : le monde, en tant que totalité des étants, est structuré par les lois de l'amour, qui sont des lois personnelles. Les choses du monde sont toutes dépendantes de la personne intentionnelle soit en vertu de son rôle de créateur, soit en vertu de son rôle de

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*, p. 67.

²⁰² *Ibid.*, p. 64.

²⁰³ *Ibid.*, p. 69.

participant à l'accomplissement de la création. Dans le premier cas, elles seraient dépendant de la personne intentionnelle seule. Dans le deuxième cas, elles seraient dépendantes de la personne intentionnelle et de la personne divine. Or, dans les deux cas, il y a une personne qui est définie comme principe de l'être. Donc dans les deux cas : la personne n'est pas uniquement une source de la connaissance. La question que l'on se pose est : la logique du cœur peut-elle fonctionner sans ce postulat ontologique premier d'une création personnelle du monde suivant des lois du cœur ? Autrement dit, la logique du cœur n'est-elle possible en tant que méthode que parce qu'il y a d'abord une logique du cœur gouvernant la création du monde ? Donc est-ce qu'une connaissance fondée sur l'affectivité, telle qu'elle est valorisée par Scheler, est possible sans postuler l'existence d'un principe ontologique ayant créé le monde ?

Si l'amour est l'acte personnel par excellence et, en tant que source de tout vécu intentionnel, le vécu intentionnel par excellence : cette intentionnalité personnelle n'est pas un acte d'objectivation et cette différence suffit à établir un écart incontestable entre le subjectivisme de Husserl et le personalisme de Scheler. Néanmoins, cet écart ne rend pas impossible la lecture subjectiviste de la phénoménologie schelérienne. Le personalisme phénoménologique stipule qu'il y a une personne divine qui est créatrice des étants, et que cette création est continue, car c'est également en Dieu que les étants se réalisent. Dieu est à la fois source et fin de toute chose du monde. La personne-sujet d'actes intentionnels participe à cette activité divine. Par conséquent elle exerce sur l'objet une action : la connaissance acquise par la donation des objets dans des actes intentionnels fait partie du processus de création. Dire que l'amour est source de la connaissance suppose de définir le connaître comme participation à la création des choses : non pas être source d'une création ex nihilo, mais avoir un rôle dans un processus de création divine. Par conséquent : si on ne peut pas dire que la phénoménologie schelérienne est subjectiviste parce qu'elle n'est pas uniquement la personne-sujet de vécu individuel qui est considérée comme productrice du monde, mais la personne divine, on doit : d'une part, reconnaître que la personne sujet d'acte-intentionnel détermine – même si c'est partiellement – l'être des choses, et d'autre part, reconnaître que l'être des choses est de part en part déterminé par des motifs personnels ; quand bien même il s'agit de la personne divine et non pas uniquement de la personne-sujet intentionnel. Il n'y a donc aucun être - aucune essence,

aucun étant - qui ne soit corrélat d'un acte personnel d'amour. C'est en ce sens uniquement que l'amour schelerien peut être considéré comme une constitution. Cette dépendance va à l'encontre d'une position réaliste qui postulerait l'indépendance et l'autonomie des choses. Par conséquent, s'il y a eu un tournant idéaliste dans la pensée de Husserl, l'idéalisme de Scheler en revanche n'a jamais failli depuis sa philosophie de jeunesse, et la phénoménologie ne l'a pas converti à un réalisme ontologique. Pour confirmer cette thèse, nous voulons encore montrer que la logique de l'affectivité est inséparable du statut de principe ontologique accordé à la personne.

3. Une phénoménologie sans logique est-elle possible ?

La phénoménologie schelerienne répond à deux objectifs : établir un exposé systématique des structures essentielles des vécus intentionnels affectifs et valoriser la singularité insubstituable des affects. Dans la mesure où les structures essentielles inhérentes aux vécus affectifs sont communes à toutes les personnes individuelles, ces deux objectifs peuvent sembler antinomiques. Deux interprétations sont possibles : soit on estime qu'il faut distinguer la structure essentielle, qui est transindividuelle (la structure de la joie par exemple), et le contenu de cette structure (ma joie) qui est insubstituable. Dans ce cas, une logique formelle et matérielle des affects est possible. Soit on estime que Scheler valorise le caractère insubstituable de l'affect à tel point qu'il en fait l'essence de l'affectivité. Notre hypothèse est que, dans son analyse des sentiments, Scheler adopte les deux positions : son approche des sentiments est parfois totalement normative, et alors il veut dégager une structure formelle des vécus affectifs. D'autres fois au contraire, il met en avant le caractère absolument personnel, voire individuel de la structure de la perception affective, qui ne peut être formalisée ni ne répond à aucune loi, y compris une loi de l'affectivité. Sont intentionnels les vécus délivrant une intuition d'essence, mais celle-ci relève soit d'une légalité universelle soit d'une singularité absolue. Ainsi Scheler estime parfois :

« Ce qui est vrai sur le plan théorique s'applique aussi, par analogie, dans une large mesure, au domaine des valeurs et du vouloir. »²⁰⁴

Nous comprenons ici que la perception affective de valeurs est structurée logiquement, par analogie avec la logique formelle. Mais il écrit aussi :

²⁰⁴ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 82.

« Une essence peut être individuelle, sans pour autant cesser d'être une essence. »²⁰⁵

« L'essence de l'objet (*Gegenstand*) et de l'être (...) n'exclut pas que (...) *dans un unique* acte quelque chose soit donné en personne ; **cela n'exclut pas non plus qu'un objet déterminé puisse être donné d'une manière particulière qu'à un seul** [une seule personne]. »²⁰⁶

Il laisse alors entendre au contraire qu'une intuition d'essence peut être individuelle sans cesser d'être vraie. N'échappe-t-elle pas alors à toute logique possible ? Dans ce cas, sur quoi repose la nécessité et/ou la légitimité de ce donné : est-ce sur un principe, non pas gnoséologique, mais ontologique ? Celui, à nouveau, de la création divine ?

3.1. La logique de l'affectivité

Scheler le répète inlassablement : le cœur a ses raisons, une connaissance affective est possible, et pour l'éthique elle est nécessaire. En ce sens, dans *Formalismus*, il a pour objectif, dans la suite des *Beiträge*, de montrer que dans le domaine de la connaissance des valeurs morales, il faut penser une structure cohérente et « logique » des sentiments. Or, dans les deux textes, la question se pose de savoir si les sentiments permettent uniquement la connaissance des valeurs éthiques, s'il s'agit de la connaissance des valeurs en un sens plus vaste que le domaine moral, ou encore si les sentiments sont le fondement de toutes les connaissances possibles. L'ambiguïté dans l'exposition des lois régissant les relations entre valeurs est telle que Scheler donne l'impression de dessiner une typologie ontologique : c'est le cas lorsqu'il explique que toutes les valeurs sont fondées sur une valeur supérieure, et remonte des valeurs vitales aux valeurs spirituelles²⁰⁷, pour conclure :

« Toutes les valeurs possibles "reposent" sur la valeur d'un Esprit personnel infini et du "monde des valeurs" présent à cet esprit. Les actes par lesquels se fait l'appréhension des valeurs ne saisissent eux-mêmes les valeurs absolument objectives que dans la mesure où ils s'accomplissent en Lui, et les valeurs ne sont des valeurs absolues que dans la mesure où elles apparaissent dans ce royaume. »²⁰⁸

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 76.

²⁰⁶ SCHELER M., *Gesammelte Werke X: Schriften aus dem Nachlass, Band. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, *op. cit.*, p. 393.

²⁰⁷ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, *op. cit.*, p. 115. [93]

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 116-117. [94]

Les différentes valeurs, rapportées ici à un principe spirituel premier, sont des modalités d'être des choses²⁰⁹ : la chose même est, pour Scheler, la valeur ou le complexe de valeur. La valeur est l'être en tant que perçu affectivement par une personne : c'est l'objet intentionnel. Il n'y a que les valeurs pour se donner pleinement au sein d'un vécu originaire affectif. C'est la thèse suggérée par Henckmann, lorsqu'il fait remarquer qu'il est étonnant que Scheler - ayant au préalable défini la perception de valeur comme un acte spirituel - introduit dans la hiérarchie des valeurs vitales, agréables et utiles²¹⁰. La théorie des valeurs permet à Scheler d'établir une cosmologie personaliste : tous les degrés d'être correspondent à des niveaux de perception affective.

On aurait tort de voir dans la phénoménologie schelerienne une opposition entre la logique et l'éthique en associant à la logique les actes de conscience représentative et à l'éthique les actes intentionnels affectifs. L'axiologie schelerienne mise en place dans *Formalismus* excède le seul domaine éthique²¹¹. Dans cet ouvrage, il s'agit de mettre en parallèle les lois régissant les vécus affectifs avec celles qui ordonnent les relations entre les différentes espèces de valeurs. Si le point de départ de cette analyse s'inscrit dans le domaine éthique, Scheler se tourne vers une axiologie générale qui tend à l'ontologie : tout contenu eidétique est pensé sur le modèle de la valeur, et – sauf quelques rares exceptions - toute connaissance trouve dans l'affectivité son fondement premier, y compris la connaissance rationnelle. Il apparaît en effet que l'intentionnalité affective n'est ni une sous-catégorie de la conscience – quand bien même Scheler emploie parfois l'expression de conscience affective – ni un vécu sans rapport avec la conscience, mais sa structure première. Or, si plusieurs ouvrages de littérature secondaire proposent une restitution systématique de l'organisation des lois de l'affectivité en parallèle avec des lois axiologiques, il est difficile de dégager des textes scheleriens un système de correspondance entre les lois de l'affectivité et l'ensemble des contenus d'une connaissance possible. On aimerait voir quel rapport Scheler établit entre l'essence, l'être, l'étant et la valeur. Or, chaque fois que Scheler évoque des lois, des normes, il en revient toujours aux valeurs, comme si valeur et essence étaient équivalentes.

« *Le cœur a ses raisons* : les "siennes", dont la raison ne sait rien et ne pourra jamais rien savoir ; et il a des "raisons", c'est-à-dire des lumières

²⁰⁹ Les valeurs dont Scheler dresse une hiérarchie ne sont pas en soi « morales » ni « éthiques ». Seule l'action motivée par telle ou telle valeur peut être soumise à un jugement moral et donc avoir un caractère éthique ou non. Scheler écrit lui-même qu'avant la visée intentionnelle de caractère moral, il faut posséder une connaissance essentielle de cette sorte de visée intentionnelle SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie contribution à l'étude des lois de la vie affective*, op. cit., p. 68.

²¹⁰ BERMES C., W. HENCKMANN, et H. LEONARDY (dir.), *Person und Wert*, op. cit., p. 25.

²¹¹ SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie contribution à l'étude des lois de la vie affective*, op. cit., p. 68.

objectives et évidentes sur des faits – des lumières auxquelles la raison est "aveugle", comme l'aveugle l'est aux couleurs et le sourd aux sons. (...) Il y a un ordre du cœur, une logique du cœur, une mathématique du cœur, aussi rigoureuse, aussi objective, aussi absolue, aussi inflexible que les propositions et les inférences de la logique déductive. »²¹²

L'inconvénient est que la légalité du cœur n'est jamais exposée, sinon dans la petite partie concernant la perception des valeurs morales. Or l'amour permet de connaître beaucoup plus que les seules les valeurs morales. Il faudrait donc présenter non seulement d'autres lois – comme il le fait sporadiquement à travers ses études sur une série d'affects comme la souffrance, la sympathie, etc. – qui montrent comment s'organise effectivement cette « logique » égale à la logique rationnelle. Pour seul principe logique, Scheler ne fait que rappeler celui de l'intuition donatrice. En effet, s'appuyant sur la déclaration de Pascal en lui empruntant l'idée d'une logique du cœur, il affirme d'emblée, comme s'il avait saisi la clé de cette logique :

« Disons-le tout de suite : il *existe* une perception affective *originelle*, qui est une visée intentionnelle. »²¹³

D'un côté il postule l'existence de lois de l'affectivité, de l'autre il ne donne que des informations très éparses. A ceux qui défendraient que *Formalismus* contient la formulation de plusieurs axiomes d'axiologie formelle et matériale, Henckmann, connaisseur en détail de tous les écrits schelériens, notamment antérieurs et contemporains de *Formalismus*, répond que les informations données dans l'un et l'autre texte à propos de ces axiomes ne coïncident pas. Notamment, Scheler ne donne pas toujours les mêmes catégories de valeurs : la hiérarchie de valeurs elle-même n'est pas stable à l'intérieur même de la période phénoménologique de sa pensée, et même lorsqu'on considère des textes publiés la même année, en 1913 : *Formalismus* et *Sympathie*. Citons Henckmann :

« Mais la question est restée ouverte de savoir combien il y a de domaines axiologiques indépendants et comment ils s'ordonnent les uns aux autres ou comment on pourrait les ranger dans un ordre hiérarchique. Dans sa thèse, Scheler a implicitement reconnu les valeurs religieuses comme quatrième domaine axiologique, mais il semble s'être rapidement détourné ensuite de cette hypothèse. Dans ses leçons sur *Travail et connaissance* [...], il a établi en 1909 une autre hiérarchie de quatre sortes de valeurs : 1) les valeurs de plaisir, 2) les valeurs d'utilité, 3) les valeurs vitales et 4) les valeurs spirituelles – les valeurs religieuses ne sont donc plus du tout énoncées ici en tant que catégorie axiologique autonome. Dans son livre sur le formalisme, elles sont

²¹² SCHELER M., *Six essais de philosophie et de religion, Introduction de Hans Urs von Balthasar, op. cit.*, p. 69-70.

²¹³ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs, essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique, op. cit.*, p. 267. [262]

réintégrées en revanche dans l'ordre hiérarchique, elles en forment le sommet, qui comprend aussi, en ligne descendante, les valeurs spirituelles ou culturelles, les valeurs vitales et pour finir les valeurs sensibles. Mais ici, les valeurs d'utilité ont désormais perdu leur indépendance, elles sont simplement rattachées au rang le plus bas des valeurs sensibles. Dans le livre sur la sympathie, Scheler est encore un peu plus insoucieux. D'un côté, il semble se satisfaire de trois sortes de valeurs : les "valeurs vitales" englobent des catégories comme noble, commun, simple, les "valeurs psychiques" (*die seelischen Werte*) se rapportent, contrairement à ce qui est exposé dans le livre sur le formalisme, à la connaissance, à la beauté et aux valeurs culturelles en général, tandis qu'à un autre endroit du livre, ce sont quatre groupes axiologiques qui apparaissent : les valeurs sensibles, vitales, spirituelles et sacrées – cet ordre hiérarchique, qui est également présent dans le livre sur le formalisme, semble avoir procédé du retour de Scheler à une vie religieuse catholique approfondie. »²¹⁴

On peut estimer que Scheler a lancé l'idée d'une logique du cœur sans aller jusqu'au bout de son exposition systématique, et que cette logique lui est encore « cachée », comme il l'écrit ici :

« Qui vous dit que là où vous ne voyez qu'un chaos d'états désordonnés il y a également un ordre de faits encore caché, mais accessible à la découverte : "l'ordre du cœur" ? »²¹⁵

Si la logique du cœur est « accessible à la découverte », force est de constater que Scheler peine à sortir de l'apparent « chaos désordonné », dans la mesure où il n'expose jamais de façon systématique l'agencement des différents vécus affectifs entre eux. Cet exemple est représentatif, mais nous pourrions en citer bien d'autres :

« Intuition pure, une perception affective pure, un pur amour, une haine pure, une pure tendance et un vouloir pur, tout cela aussi indépendant que la pensée pure de la structure organique psychophysique de notre espèce-humaine, et soumis en même temps à une

²¹⁴ « Offen geblieben ist aber die Frage, wieviele unabhängiger Wertbereiche es gibt und wie sie einander zuzuordnen bzw; in eine Rangordnung einzuordnen wären. Implizite hat Scheler in seiner Dissertation die religiösen Werte als vierten Wertbereich anerkannt, wovon er bald darauf jedoch wieder abgegangen zu sein scheint. In seinen Vorlesungen über *Arbeit und Erkenntnis* (...) hat er 1909 eine andere Rangordnung von vier Wertarten aufgestellt: 1/ die Lustwerte, 2. die Nützlichkeitswerte, 3. die vitale Werte und 4. Die Geisteswerte - die religiösen Werte werden hier also überhaupt nicht mehr als eine selbständige Wertart aufgeführt. Im Formalismusbuch werden sie hingegen wieder in die Wertangordnung aufgenommen; sie bilden die Spitze der Rangordnung, die in absteigender Linie noch die geistigen bzw. Kulturwerte, die vitalen und schliesslich die sinnlichen Werte umfasst. Hier aber haben nun die Nützlichkeitswerte ihre Selbständigkeit verloren, sie werden einfach dem untersten Wertrang der sinnlichen Werte zugeordnet. Im Sympathiebuch ist Scheler noch um einiges sorgloser. An der einen Stelle scheint er sich mit drei Wertgattungen zufrieden zu geben : die "vitalen Werte" umfassen Kategorien wie edel, gemein, schlecht, die "seelischen Werte" beziehen sich, das anders als im Formalismusbuch, auf Erkenntnis, Schönheit und auf Kulturwerte generell (1913, 70), während an einer anderen Stelle vier Wertgruppen werden : die sinnlichen, vitalen, geistigen und heiligen Werte – diese Rangordnung, die auch im Formalismusbuch vertreten wird, scheint aus Schelers Rückkehr zu einem vertieften katholischen Glaubensleben hervorgegangen zu sein. » BERMES C., W. HENCKMANN, et H. LEONARDY (dir.), *Person und Wert*, op. cit., p. 26-27.

²¹⁵ SCHELER M., *Six essais de philosophie et de religion, Introduction de Hans Urs von Balthasar*, op. cit., p. 70.

légalité originelle parfaitement irréductible aux règles de la vie "de l'âme" empirique. »²¹⁶

Quelle relation établit-il entre ces concepts, dont la liste laisse à penser qu'ils sont distincts les uns des autres : intuition, perception, amour, tendance ? Scheler distingue ici et là l'un de l'autre, pour utiliser ailleurs des définitions incompatibles avec les premières, voire identifier tout simplement l'intuition à la perception etc., et les considère tous comme synonymes.

Dans les textes de la période de *Formalismus*, on ne trouve pas de logique de l'affectivité. On trouve des morceaux de logique : notamment une logique de la hiérarchie des valeurs morales, dont nous avons cependant montré, avec le commentaire de Henckmann, qu'elle varie selon les textes, y compris de période proche. Mais de logique des structures essentielles de l'affectivité, c'est-à-dire au minimum l'étude du rapport entre : l'intuition, la perception affective, l'amour, la tendance, le vouloir, donc tous ces vécus présentés comme originaires dans tel ou tel contexte ; il n'y en a pas. Une logique de l'affectivité, analogue à une logique formelle, ne permettrait-elle pas de distinguer le propre de l'intuition pure de la perception ? de l'amour ? du vouloir ? Les textes de Scheler rapportent toute connaissance objective soit à l'intuition pure, soit à l'amour pur, soit à la perception affective, etc. mais ne défendent aucune distinction entre chacun de ces vécus purs de façon continue et homogène. Tout est vécu intuitif, mais impossible de comprendre le rapport des uns aux autres.

Notre question est : cette absence de systématisme est-elle une lacune ou bien a-t-elle un sens en soi ? Nous pensons qu'elle a un sens, et qu'au fond Scheler pense cette logique du cœur uniquement sur le principe d'une logique personnelle divine.

Cette logique est perceptible par les sentiments fondés sur l'amour, puisque l'amour est Dieu lui-même : participer à l'acte divin, c'est voir et comprendre le monde dans le regard de Dieu. La participation à l'amour divin suit une « logique du cœur », qui est « logique », parce qu'elle est nécessaire, mais non intelligible par la pensée. La logique divine est celle de l'amour créateur, en cela elle est guidée par la liberté absolument singulière de Dieu, que la pensée ne peut concevoir. Si l'idée d'un « amour en Dieu » vient, selon Scheler, de Saint Augustin, il ne peut ignorer que cette idée signifie, chez son auteur de référence, que la connaissance naturelle des réalités est produite directement par Dieu dans l'âme humaine, selon la comparaison plotinienne du soleil qui rend possible la vue des réalités parce qu'il les éclaire. L'appellation des réalités par leur nom, qui précède ou entérine leur connaissance, n'est que la production

²¹⁶ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 266. [260-261]

extérieure d'un verbe sonore. Ce verbe sonore n'a pour fonction que d'avertir l'âme, la sienne propre ou celle d'un interlocuteur, mais l'acte de connaissance lui-même est le fait d'un verbe intérieur, différent du verbe sonore, illuminé par le Verbe divin, unique « Maître intérieur » de l'âme, qui lui révèle en chaque acte de connaissance la réalité²¹⁷. Il y a quelque chose dans le vécu intuitif qui est a-logique : qui ne répond ni à une logique formelle, ni à une logique matérielle. S'il n'y a pas de place, chez Scheler, pour une distinction précise entre l'amour pur, la volonté, la perception affective, etc. c'est parce qu'il n'y a pas de raison d'en avoir. La seule loi est de savoir si cet acte est authentiquement personnel et s'il procède de l'amour, autrement dit de Dieu. La seule logique que l'on pourrait imaginer serait une logique divine. L'exposition des lois réglant les perceptions affectives de valeurs dans le *Formalisme* jouent un rôle secondaire et ne peuvent être appliqués à la connaissance en général des choses, qui est fondée dans l'amour.

Le caractère a-logique de la pensée de Scheler soulève une question : que reste-t-il de la phénoménologie en dehors de la logique sinon l'ontologie et/ou la métaphysique qui garantirait la légitimité de l'intuition ? Que reste-t-il de la phénoménologie, si elle n'est pas une « logique » à proprement parler et qu'il est impossible de lui conférer une méthode ?

3.2. L'a-logisme de l'affectivité

L'intérêt de Scheler pour les sentiments est motivé par une volonté de défendre un type de vérité qui ne corresponde pas à une validité universelle fondée sur la forme logique. De ce point de vue, le caractère alogique de sa pensée serait un parti pris revendiqué. C'est dans ce contexte qu'intervient la valorisation de l'historicité de la connaissance et de sa nécessaire relativité :

« Il est non seulement possible mais même vraisemblable que, chez certaines races d'hommes, des sortes d'actes et des sortes de valeurs correspondant à ces actes se manifestent effectivement, qu'on ne

²¹⁷ Augustin expose sa conception dès les *Soliloques* : « Dieu lumière intelligible, en qui, par qui et par l'intermédiaire de qui tout ce qui brille d'une lumière intelligible brille d'une lumière intelligible. » I, 3, AUGUSTIN, « Les Soliloques (386) », *Les Confessions, précédées de Dialogues philosophiques, Œuvres I*, traduit par Sophie DUPUY-TRUDELLE, Gallimard., coll.« Pléiade », 1998, p. 191. Il la reprend et la développe en particulier dans *De Magistro* et dans *De Trinitate* Livre IX. Cf. sur ce thème le chapitre intitulé « La lumière de l'âme » : GILSON É., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, coll.« Études de philosophie médiévale », n° 11, 1987. p. 103-130.

rencontre pas dans le reste de l'humanité. Mais cela n'enlèverait *rien* à l'objectivité de ces phénomènes et la nécessité essentielle de leurs corrélations. »²¹⁸

« Il est donc parfaitement possible que dans l'histoire certaines qualités axiologiques morales nouvelles soient saisies, et que, par exemple, elles apparaissent d'abord au regard affectivo-perceptif d'un *seul individu*. La saisie évidente d'une telle qualité et le fait qu'elle constitue une valeur supérieure à toutes celles qui étaient connues jusqu'alors n'ont rigoureusement rien à voir avec l'universalité ou la plus ou moins grande aire d'expansion de cette "saisissabilité". Ils n'ont rien à voir non plus avec la prétendue "validité universelle" des normes. »²¹⁹

Scheler distingue ensuite d'un côté la disposition à saisir les valeurs, qui n'est pas universelle, et les valeurs elles-mêmes, « dont l'affirmation "vaut" de façon universelle »²²⁰. Le problème est que dans un contexte phénoménologique, il ne devrait pas y avoir de différence entre l'acte de saisie de valeurs et les valeurs : si les valeurs sont des corrélats intentionnels, ce ne sont pas des objets en soi séparés de leur saisie possible. Il semble dans ces passages que Scheler affirme deux choses : d'un côté, que les modalités de la saisie de valeurs sont relatives, de l'autre, que les valeurs sont universelles et autonomes. Or, on ne peut pas défendre en phénoménologie que la saisie de valeurs est relative : cela revient à substantialiser les objets intentionnels et en faire des choses en soi.

Si les valeurs sont telles qu'elles se manifestent, immanentes aux actes d'appréhension, cela suppose nécessairement : que si les valeurs sont universelles, il existe une universalité des actes de saisie de valeurs. Cette universalité est défendue dans lorsque Scheler expose le principe d'une légalité des vécus affectifs. Si les lois de l'affectivité sont absolues, pures et équivalentes en cela aux lois logiques, elles ne permettent pas non plus une conception relativiste de la connaissance. La thèse relativiste défendue ici (l'absence de structure universelle des actes de perception de valeurs) est en contradiction, semble-t-il, avec le principe de « loi du cœur ». La loi du cœur exige une universalité des structures de l'affectivité. Le postulat d'une loi du cœur, si on conçoit la loi du cœur par analogie avec la logique formelle - entre en conflit avec l'idée que certaines valeurs puissent être perçues uniquement par certains individus, à certains moments de l'histoire et/ou à certaines races. L'universalisme de

²¹⁸ SCHELER M., *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, op. cit., p. 283. [280]

²¹⁹ *Ibid.*, p. 284. [280]

²²⁰ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit. p. 284 [280]

l'intentionnalité émotionnelle est en désaccord avec le relativisme défendu dans de nombreux passages. Scheler écrit :

« Si je ne considère d'une personne quelconque qu'un seul de ses actes concrets, non seulement cet *actus* contient en soi toutes les essences possibles d'actes, mais son corrélatif objectal contient aussi en soi tous les facteurs mondains de caractère essentiel, par exemple l'égoïsme, le Je individuel, tous les constituants essentiels du psychique, également l'extéro-mondanité, la spatialité, la temporalité, le phénomène proprio-corporel, la choséité, l'efficacité etc., etc. Et cela en vertu d'une structure aprioriquement conforme à une loi, structure qui ne se réfère à aucun cas particulier et vaut pour toute personne, et non seulement pour le monde effectif mais pour tout monde possible. »²²¹

« L'essence de l'objet (*Gegenstand*) et de l'être, qui peut être tout autant être-acte que être-valeur et être-objet (*Widerstand-sein*), n'exclut pas que par exemple seul un unique et dans un unique acte quelque chose soit donné en personne ; **cela n'exclut pas non plus qu'un objet déterminé puisse être donné d'une manière particulière qu'à un seul** [une seule personne]. Cela n'exclut pas un être-vrai et être-bon pour un **individu** : l'existence déterminante d'une validité **individuelle** ainsi qu'une vérité et considération malgré tout rigoureuse et objective. »²²²

Scheler maintient les deux positions : d'un côté, il valorise l'acte concret, donc individuel, de la personne. De l'autre, il fait de l'objet intentionnel le corrélat de toute personne possible. Relativisme ou universalisme ? Scheler alterne d'une position à l'autre et c'est ce qui nous intéresse ici : de quel point de vue peut-on concilier ces deux positions ? En quoi peut-il y avoir loi du cœur sans formalisme de l'affectivité ? Sans conception universaliste des structures d'actes intentionnels ?

On sait ce qu'il critique : le subjectivisme transcendantal rationnel fondé sur une constitution objectivante :

« Les prétendus concepts "transcendants" de vérité, d'existence et d'objectivité, qui volatilisent l'objet en une simple liaison de représentation, nécessaire et universellement valable, ne sont que les produits d'une falsification subjectiviste. Et la transformation de l'être

²²¹ *Ibid.*, p. 398. [408-409]

²²² « Das Wesen des Gegenstandes und des Seins, das auch Aktsein sowie Wert- und Widerstandsein sein kann, schliesst er daher durchaus nicht aus, das z. B. *nur ein Einziger* in einem einzigen Akte sich etwas zur Selbstgegebenheit bringe; ja es schliesst es auch nicht aus, dass ein bestimmter Gegenstand *nur Einem* so gegeben sein kann. Es schliesst nicht aus ein Wahrsein und Gutsein von etwas für ein Individuum : also sogar *wesenhaft individualgültige und doch streng objektive und absolute* Wahrheit und Einsicht », SCHELER M., *Gesammelte Werke X : Schriften aus dem Nachlass, Band. I : Zur Ethik und Erkenntnislehre, op. cit.* p. 393.

absolu en "chose en soi" n'est que la *conséquence* de cette falsification. »²²³

Scheler refuse que l'objet ne se réduise à une « liaison de représentation ». Mais que propose-t-il d'autre ? Pas le réalisme ! Il récuse ici la thèse de l'existence de chose en soi. Scheler s'oppose à définir l'objet comme liaison de représentation. Mais l'objet peut-il être défini comme objet de liaison d'actes personnels ? De *Fühlen* ? Scheler critique le subjectivisme rationaliste, et non le subjectivisme en tant que tel. Or, si la logique du cœur est pensée comme analogue à la logique formelle, les objets intentionnels que sont les valeurs notamment seraient bel et bien définies comme des liaisons de perceptions affectives. Il y aurait un subjectivisme affectif. La seule différence est que les vécus subjectifs ne sont pas rationnels.

Henri Leroux propose de parler d'un aspect « formel » des affects, qui serait distinct d'un « formalisme ».

« Une problématique majeure se cache derrière la question du "formalisme" : la nécessité d'un formel sans formalisme. »²²⁴

« Le formel de Kant est-il vraiment "dépassé" par le formel schelérien de la "personne" (...) ? »²²⁵

« Scheler lui-même, tout en renonçant au formalisme, a cherché un formel, parallèlement à Kant, dans le sentir des niveaux d'existence. »²²⁶

L'opposition se construit ainsi : le formalisme est une attitude consistant à nier la finitude, et le formel au contraire en définit la structure. C'est la forme du vécu associé au devenir-autre et permettant son intelligibilité. Cette distinction ne change rien au problème de fond, à savoir : que la forme de l'historicité n'est pas un vécu historique, et de la même manière la forme de la singularité n'est pas un vécu singulier. Leroux signale alors une distinction qui manque souvent à Scheler :

« Pour Scheler, le formalisme est une valeur négative surtout parce qu'il rend "aveugle" (blind) à la richesse de l'expérience, au monde même. Alors, valeur absolument négative, en définitive ? Pourtant il ne faut pas confondre "formalisme" (qui n'est que l'absolutisation du formel, de la déduction) et "intellectualisme". »²²⁷

²²³ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, essai nouveau pour fonder un personalisme éthique*, op. cit., p. 399. [409-410]

²²⁴ Henri Leroux, *La valeur européenne du Formalisme*, in : BERMES C., W. HENCKMANN, et H. LEONARDY (dir.), *Person und Wert*, op. cit., p. 234.

²²⁵ *Ibid.*, p. 239.

²²⁶ *Ibid.*, p. 239-240.

²²⁷ *Ibid.*, p. 234.

Dans sa critique du formalisme, Scheler ne vise le plus souvent que le formalisme intellectualiste, sans concevoir qu'il puisse exister un formalisme de l'affectivité. Sa position n'est donc pas tout à fait claire : soit il s'oppose à tout formalisme, dans ce cas il faudrait valoriser la singularité en elle-même, soit il veut penser une logique analogue à la logique formelle dans le registre de l'affectivité, et dans ce cas il faudrait développer l'exposition systématique de cette logique. Nous constatons que les deux thèses sont présentes : la valorisation de la singularité du vécu contre le formalisme (sous-entendu formalisme rationnel, mais par extension, Scheler formule des thèses qui vont à l'encontre de tout formalisme possible), et l'institution d'une logique de l'affectivité, qui revient à défendre un universalisme de l'affectivité. On pourrait dire, comme Leroux, que Scheler tend vers une conception formaliste de l'affectivité, lorsqu'il établit des hiérarchies précises d'actes de perception de valeur. Mais nous estimons surtout que les hiérarchies attirent beaucoup plus d'attention qu'elles n'en méritent : elles apparaissent ponctuellement dans les textes de Scheler, mais sous des formes très parcellaires, sans continuité d'un texte à l'autre. Par contre, l'affirmation selon laquelle connaître suppose de connaître en Dieu, ou aimer, d'aimer en Dieu, est un mot d'ordre qui revient constamment : c'est le seul critère fondamental de validité de toute forme de connaissance. Nous pensons que les déclarations prônant une « logique du cœur » ne sont pas à comprendre au pied de la lettre comme une organisation systématique des vécus affectifs se prêtant à une formalisation possible.

La valorisation de la singularité du vécu est ce qui tient le plus de place dans l'ensemble de la phénoménologie schelerienne : en ce sens, il ne peut y avoir aucune norme, aucune méthode, aucune légalité, permettant l'explication des vécus intuitifs ou leur décomposition systématique : chaque vécu intuitif est un cas particulier et un cas unique. On le voit notamment dans ce passage :

« Dans la question de la vérité de validité universelle et dans la compréhension de la vérité de validité individuelle, le fait que malgré son caractère individuel la validité reste possible, le débat engagé par les questions phénoménologiques n'est en aucun cas exclu, comme les opposants le prétendent volontiers- non pour réfuter les phénoménologues, mais plutôt pour les faire taire. Aussi il est tout à fait clair : si cela qui est vu par A est une essence véritable, alors cela doit potentiellement être visible par tous, comme c'est contenu par une nécessité d'essence dans le contenu de toute expérience possible. La question peut être uniquement celle-ci : que dire si B, après que l'expérience ait été faite, le montre à A, et qu'il prétend ne pas le voir ? Cela peut avoir plusieurs raisons : A fait mine d'avoir vu (*er-schaut*) quelque chose, de ce qu'il a en fait seulement observé par exemple ; il

se trompe dans la signification phénoménologique, il fait mine d'avoir une considération, là où il n'y en a aucune. L'attitude qu'il a prise peut être fautive ou insuffisante. Il se peut que B n'ait pas compris A. B peut s'être lui-même "trompé" au sens phénoménologique. Il n'y a pas ici de dénommé "critère universel". C'est à décider au cas par cas. »²²⁸

Scheler alterne entre attitude universaliste et attitude relativiste. Leroux, dans son commentaire, choisit de faire ressortir l'universalisme davantage que le relativisme schelerien²²⁹. Néanmoins il y a bien relativisme. Comment penser, dès lors, une universalité alors même que le vécu est chaque fois singulier, unique, et à « décider au cas par cas » ?

La seule issue possible pour articuler relativité de la structure des vécus affectifs (en fonction des cultures, des époques), et l'existence d'une logique du cœur est le postulat d'une personne infinie. Cette personne serait alors universelle en tant que paradigme de la singularité. L'absence de principe méthodologique est remplacée par une représentation subjectiviste et métaphysique : la personne individuelle peut connaître objectivement, même si la structure des vécus change avec les époques etc. parce qu'elle peut participer à l'être de Dieu, et que de cette participation seule, elle tire une connaissance objective. La connaissance ne repose pas sur des lois idéales, toute idéalité, toute loi, est subordonnée à la loi de Dieu, qui est dictée par l'amour et la dynamique de création, or c'est la singularité qui préside à cet acte divin. C'est la raison pour laquelle c'est la singularité qui préside à la connaissance qu'a la personne individuelle du monde ; cette singularité n'étant pas la sienne en tant qu'individu isolé, mais la sienne en tant qu'unie à la singularité divine.

²²⁸ « Doch ebensowenig ist in Fragen allgemeingültiger Wahrheit und in dem Verstehen individualgültiger Wahrheit, das trotz der individualen Gültigkeit möglich bleibt, die Erörterung phänomenologischer Fragen ausgeschlossen, wie die Gegner gerne behaupten – nicht, um den Phänomenologen zu widerlegen, sondern um ihn zum Schweigen zu bringen. Denn so viel ist klar : Ist das von A Erschaute ein *echtes Wesen*, so muss es auch von jedem erschaubar sein, da es im Gehalt aller möglichen Erfahrung auch wesensnotwendig enthalten ist. Die Frage kann nur sein : Was ist, wenn B, nachdem der Versuch von A gemacht wurde, ihm jenes aufzuzeigen, behauptet, er sehe es nicht ? Dann kann dies die verschiedensten Gründe haben : A vermeint, etwas er-schaut zu haben, was er faktisch z.B. nur an sich beobachtet hat; er täuscht sich im phänomenologischen Sinne, er vermeint Einsicht zu haben, wo er keine Einsicht hat. Sein Verfahren der Aufweisung kann ferner schlecht und unzureichend sein. B kann A nicht verstehen. B kann sich selbst "täuschen". Ein sog. "allgemeines Kriterium" gibt es hier nicht. Das ist von Fall zu Fall zu entscheiden ». Dans : « Phänomenologie und Erkenntnistheorie », SCHELER M., *Gesammelte Werke X : Schriften aus dem Nachlass, Band. I : Zur Ethik und Erkenntnistheorie*, op. cit., p. 392-393.

²²⁹ Leroux veut marquer la continuité entre Kant et Scheler et prend pour appui des textes dans lesquels Scheler affirme la volonté de penser une éthique absolue. Il sélectionne donc les passages qui valorisent l'universalisme et en premier lieu celui des valeurs. BERMES C., W. HENCKMANN, et H. LEONARDY (dir.), *Person und Wert*, op. cit., p. 236.

La phénoménologie de Scheler ne peut pas être une simple épistémologique, elle suppose nécessairement une métaphysique, et une métaphysique personaliste. C'est pour pallier l'absence de méthodologie qui s'impose par ce caractère singulier absolu de la personne infinie autant que Scheler introduit le concept de participation au vécu. Cette participation ne concerne pas uniquement les personnes individuelles entre elles, l'intersubjectivité n'a de sens que fondée sur l'union des personnes individuelles avec la personne divine. Ainsi ces mots d'ordre que Scheler répète inlassablement de « connaître en Dieu », « aimer en Dieu », sont les clés d'interprétation de toute sa phénoménologie : et surtout de sa compréhension de la « logique » du cœur.

« Aucun *amare*, aucun *contemplare*, aucun *cogitare* n'est donc intentionnellement lié à un *monde concret unique*, le macrocosme, qu'à titre d'abord d'*amare "in Deo"*, de *contemplare "in Deo"*. »²³⁰

La seule garantie du caractère authentique du vécu individuel est son ancrage dans l'activité personnelle absolue. Nous retrouvons la thèse métaphysique défendue dans *Methode* : seul un principe ontologique consistant en un avènement de nouveauté. Cette thèse, reformulée ici sous les termes de création personnelle, garantit l'unité possible entre la singularité du vécu individuel et sa vérité objective. En ce sens, toute réduction conduit à un dépassement de la singularité individuelle au profit d'une singularité absolue. La logique du cœur renvoie à une structure ontologique personaliste, fondée sur l'idée que le monde entier est régi par une volonté personnelle infinie. Cela expliquerait que chaque degré d'être – ou de valeurs – allant du plus matériel au plus spirituel soit pensé à partir des différentes composantes du vécu personnel.

Cette métaphysique est-elle incompatible avec la phénoménologie ? Deux réponses sont possibles, qui dépendent du sens attribué à la métaphysique :

- Soit on estime que la métaphysique personaliste – soit l'idée que les essences des actes personnelles coïncident avec celles d'un Dieu personnel – est fondée sur l'expérience phénoménologique ; alors, ces déclarations sont métaphysiques et « légitimes ». On pourrait ainsi concevoir le Dieu schelerien par analogie avec l'*ego* husserlien, et ne voir qu'une transposition de l'idéalisme subjectiviste adapté au personalisme.

²³⁰ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personalisme éthique*, op. cit., p. 402. [413]

- Soit on estime que le subjectivisme en général est un présupposé métaphysique, comme le font les réalistes, et dans ce cas, le théisme personnaliste le serait tout autant métaphysique au sens du présupposé non phénoménologique.

Chapitre 3. Phénoménologie et métaphysique

L'opposition entre la phénoménologie et la métaphysique est un point de départ pour la phénoménologie husserlienne et sera utilisée comme un mot d'ordre accompagnant l'exigence du principe du retour aux choses mêmes. Mais cela rend-il impossible tout rapport entre phénoménologie et métaphysique ? Outre le fait que Husserl n'a pas le monopole des règles et des limites de la méthode phénoménologique, penser une opposition systématique suppose que tous les phénoménologues au moins s'entendent sur le terme métaphysique et c'est loin d'être le cas. Les définitions changent en fonction des auteurs, et parfois d'un texte à l'autre. Nous avons donc d'un côté l'opposition entre la phénoménologie et la métaphysique, de l'autre une conception tellement hétérogène de la métaphysique que certains auteurs en revendiquent une définition exactement contraire. En reconnaissant la phénoménologie et la métaphysique incompatibles par principe, attribuer telle ou telle définition à la métaphysique revient à définir par défaut ce qu'est la phénoménologie. Ainsi, de cette pluralité de sens de la métaphysique découle une pluralité de définitions de la phénoménologie qui risque de rendre l'opposition caduque. Le cas de Scheler est en ce sens révélateur. Nous avons signalé l'influence de la métaphysique vitaliste sur sa phénoménologie. Il semble qu'existe chez lui un principe ontologique vital et spirituel de création immanent au monde- la personne infinie - auquel la personne individuelle participe lorsqu'elle adopte une attitude aimante, attitude qualifiée de structure intentionnelle originaire de la vie de conscience. Scheler concilie donc des postulats métaphysiques et phénoménologiques. Or dans cet exemple, la métaphysique ne suppose pas nécessairement l'existence d'un monde extérieur ou de « choses en soi ». Les objets aimés, créés, sont toujours corrélés à l'acte aimant et créant. Ainsi, si la métaphysique désigne uniquement la thèse de l'existence transcendante des choses, comme dans l'introduction des *Prolégomènes*, le principe ontologique de l'existence d'une personne idéale absolue immanente à tous les vécus personnels n'est-elle pas métaphysique ? Quel crédit apporter à une opposition face à une telle plurivocité ? Nous verrons comment s'agencent plusieurs conceptions de

l'articulation et/ou opposition entre la phénoménologie et la métaphysique, chez Husserl d'abord, chez Scheler ensuite.

1. La phénoménologie entre deux paradigmes métaphysiques

Le contexte de la première énonciation du principe de « retour aux choses mêmes » est la fondation d'une logique indépendante de toute métaphysique : une discipline consacrée à la légitimation par l'intuition des concepts et lois fondamentaux communs à toutes les sciences. Husserl songera cependant, quelques années plus tard, à faire de cette logique le préalable nécessaire d'une métaphysique. Phénoménologie et métaphysique, perçues comme antinomiques, peuvent s'harmoniser à condition de fonder la métaphysique sur la phénoménologie. Chez Husserl lui-même, il ne s'agit pas de rejeter toute métaphysique, mais uniquement celles jugées naïves, non fondées sur l'expérience intuitive. Une métaphysique phénoménologique serait possible. Mais si ce tournant est refusé par la plupart des disciples de Husserl, est-ce parce qu'ils refusent-ils la possibilité d'une phénoménologie métaphysique ? Ou qu'ils ne considèrent pas la métaphysique annoncée par Husserl comme phénoménologique ? Conçoivent-ils alors la possibilité d'une métaphysique phénoménologique, et dans ce cas en quel sens ? Entre métaphysique naïve, dogmatique, et métaphysique phénoménologique, il est difficile d'établir une ligne de partage qui puisse convenir à tous lorsque ce qui est jugé dogmatique par les uns peut être présenté comme intuitif par les autres. Se demander à quelle métaphysique les *Recherches Logiques* s'opposent permet de préciser et relativiser une telle opposition. Ce texte, qui fait office de manifeste pour les phénoménologues, appelle à une mise à distance de tout postulat métaphysique, mais cette mise à distance a donné lieu à deux interprétations opposées.

1.1. À quelle métaphysique les Recherches Logiques s'opposent-elles ?

A la question de savoir à quelle métaphysique les *Recherches Logiques* s'opposent, deux réponses sont possibles : pour Husserl il s'agit de penser les vécus de conscience en dehors de l'effectivité. Pour ses disciples qui se définiront plus tard comme réalistes, il s'agit au contraire de parvenir à penser l'effectivité en dehors des vécus de conscience.

Une doctrine de l'effectivité, c'est le sens principal que Husserl attribue à la métaphysique dans les *Recherches Logiques*. Il souhaite mettre au jour les présupposés théoriques sur lesquels sont fondées les sciences expérimentales qui prétendent expliquer par l'expérience seule les lois de la pensée. Il s'agit de démanteler la conception matérialiste des vécus de conscience en plaçant les tenants d'un empirisme strict devant les fondements métaphysiques sur lesquels cet empirisme repose sans les interroger et sans en avoir conscience. La conception de la métaphysique introduite en introduction des prolégomènes est donc avant tout contextuelle et prend place dans une polémique et un dialogue dont toutes les *Recherches Logiques* se feront la caisse de résonance : la déconstruction de la conception empirique de l'expérience.

« Ces présuppositions [métaphysiques] sont, par exemple, qu'il y a un monde extérieur étendu dans l'espace et dans le temps, l'espace ayant le caractère mathématique d'une multiplicité euclidienne à trois dimensions, le temps celui d'une multiplicité orthoïde à une dimension ; que tout devenir est soumis à la loi de causalité, etc. »²³¹

Autant l'argument principal des empiristes contre les philosophes rationalistes était que tout ce qui ne repose pas sur l'expérience est arbitraire, autant Husserl renverse la situation et fait de cette expérience empirique un produit de dogmes plus arbitraires encore que les lois de la raison. La séparation entre métaphysique et logique a pour but de renforcer l'accusation et de renverser les définitions communes - ce n'est pas la logique qui est métaphysique, mais l'empirisme, en s'inspirant du postulat d'existence de « choses en soi » – dans le but d'invalider les objections matérialistes. Dire que le rationalisme - l'existence de lois pures logiques- n'est pas métaphysique, mais que l'empirisme l'est, c'est une reconfiguration des catégories en usage à l'époque. Or cela rend l'opposition entre la phénoménologie et la métaphysique très partielle. La phénoménologie ne s'opposerait qu'à une certaine définition – qui plus est originale pour l'époque – de la métaphysique.

L'emploi par Husserl d'une définition si singulière de la métaphysique a conduit Jocelyn Benoist à lui reprocher ce qu'il estime être une position de mauvaise foi : Husserl appellerait logique ce qui relève de la métaphysique – la question des fondements ultimes de la connaissance – mais il ne s'agit que d'un changement de nom. Si l'on conservait le sens critique ou criticiste de la métaphysique, la logique husserlienne s'inscrirait pleinement dans cette tradition. En ce sens, la logique phénoménologique serait métaphysique.

« Suivant une alliance qui ne se démentira pas dans la pensée de Husserl, un lien constitutif est avancé entre effectivité, réalité naturelle (*Wirklichkeit*) et

²³¹ HUSSERL E., *Recherches logiques. Tome premier, Prolégomènes à la logique pure (1900-1901)*, op. cit., p. 11-12.

métaphysique. Pour Husserl, on est sur le terrain de la métaphysique et il est question de thèses métaphysiques là où il y va de l'effectivité, de ce qui est et de ce qui n'est pas en un sens empirique et naturel. »²³²

Benoist met Husserl en porte-à-faux en faisant remarquer que la question des conditions de possibilité de la science a toujours, dans l'histoire, été une question métaphysique. Husserl en a « relativement » conscience, puisqu'il prend soin de rappeler cette définition de la métaphysique au début des *Recherches Logiques*. Mais en assimilant la métaphysique à une doctrine de l'effectivité, il échappe au joug de sa définition classique, celle qui pose la question : « Qu'est-ce qui fait que des sciences sont des sciences, etc ? » Husserl qualifie alors cette question ainsi que le domaine de recherche qui lui correspond de « théorie de la science », présentée dès lors comme une « discipline nouvelle ». C'est donc cette discipline qui se voit attribuer la primauté architectonique classiquement décernée à la métaphysique. Il substitue donc l'une à l'autre d'une manière « d'autant plus claire qu'elle est consciente et affichée »²³³. Pour Husserl, la logique pure en tant que système théorique des vérités purement catégoriales précède toutes les sciences puisqu'elle se tient à distance de toute matière de la connaissance. La logique précède la métaphysique. Cette compréhension de la métaphysique va à l'encontre de la métaphysique au sens ordinaire, qui - depuis l'âge classique (néoscolastique) jusqu'à Kant - identifie la théorie de la connaissance à la métaphysique. La pensée moderne a toujours un ancrage métaphysique. Mais pour Husserl, dans la mesure où métaphysique équivaut à doctrine de l'effectivité, le royaume de la logique commence hors de la métaphysique. Pour lui, la métaphysique vient après, comme une application des sciences ou de la théorie de la connaissance plutôt que comme leur fondement ou principe. Autrement dit Husserl propose une définition nouvelle de la métaphysique et en ce sens, sa phénoménologie ne s'oppose qu'à cette définition très spécifique et non à « la métaphysique » dans la mesure où non seulement il n'existe pas de définition homogène mais surtout que Husserl n'utilise pas et à dessein la définition classique.

Les premiers disciples de Husserl ont-ils bien perçu que l'opposition de la phénoménologie à la métaphysique n'était due qu'à l'interprétation de la métaphysique comme doctrine de l'effectivité ? La réaction de rejet de l'idéalisme transcendantal d'une partie d'entre eux nous en fait douter, surtout lorsque ce « tournant » idéaliste est compris d'une part en termes de tournant, et non de radicalisation d'une pensée déjà en germe, mais surtout en termes de

²³² BENOIST J., *Autour de Husserl : l'ego et la raison*, Paris, J. Vrin, coll.« Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1994, vol. Husserl au delà de l'ontothéologie, p. 203.

²³³ *Ibid.*, p. 204.

tournant « métaphysique », car l'idéalisme transcendantal est l'exact opposé de la doctrine de l'effectivité. Si le premier est « métaphysique », comment qualifier l'autre ? Le conflit apparu à la publication des *Ideen I* permet de prendre conscience du grand malentendu concernant la métaphysique. Or ce malentendu révèle les différences importantes entre leurs diverses conceptions et attentes vis-à-vis de la phénoménologie. Si l'on considère que les *Recherches Logiques* présentent une neutralité métaphysique, contrairement aux *Ideen I*, c'est sur la base d'une conception de la métaphysique forcément différente de celle de Husserl. Car pour lui, l'idéalisme transcendantal est au contraire moins métaphysique, en ce sens, que celui du postulat d'existence. Niant le postulat d'existence en soi, elle est d'autant plus phénoménologique. Et c'est en raison de ce total détachement de la métaphysique ancienne, naïve, dogmatique, qu'il peut proposer une métaphysique pure, et qu'il estime fondée légitimement sur la phénoménologie.

1.2. La phénoménologie husserlienne entre subjectivisme et objectivisme

A la question de savoir si les *Recherches Logiques* sont « neutres » ou dénuées de présupposés métaphysiques, il y a de nouveau deux réponses possibles : la réponse donnée par Husserl après le tournant transcendantal est négative, tandis que celle donnée par les phénoménologues refusant ce tournant est au contraire positive.

La réaction d'étonnement et de révolte suscitée à la parution des *Ideen I* au sein du cercle de phénoménologie est interprétée comme une retombée dans l'ancienne métaphysique. Cela laisse entendre que les *Recherches Logiques* étaient, quant à elles, « neutres » ou dénuées de présupposés métaphysiques. Est-ce le cas et en quel sens ?

Considérons le point de vue husserlien et définissons la métaphysique comme simple doctrine de l'effectivité. Est-il vrai que les *Recherches Logiques* s'opposent à la métaphysique ? Jean-François Lavigne répond :

« Dans l'analyse de l'argumentation de ce premier tome, on interprète ordinairement la *réalité* que Husserl attribue au vécu intentionnel singulier comme un simple point de contraste destiné à faire ressortir l'idéalité spécifique des objets logico-formels, comme tels rétifs à toute interprétation psychologique. Mais on ne peut dissimuler que "*real*" est aussi considéré par Husserl à cette date comme une *détermination positive*. »²³⁴

« Si donc il est exclu pour Husserl de tenir les "vécus psychiques" pour des choses, il ne reste plus qu'à les déterminer, en vertu de l'ontologie traditionnelle dont il se réclame ici, comme "partie constituante d'une chose" (...); or, cela implique bien que le vécu intentionnel possède le même mode d'être que la chose : la réalité empirique. »²³⁵

Il ajoute en note :

« Ici Husserl assume consciemment une "ancienne conception" qu'il reconnaît lui-même comme métaphysique. »²³⁶

En attribuant au vécu intentionnel le mode d'être de la réalité empirique, Husserl postule, lui aussi, l'existence de cette détermination ontologique spatio-temporelle. Il mobilise donc la thèse métaphysique dont il voulait au contraire se tenir à l'écart en introduction des *Prolégomènes*. De ce fait, on peut dire que de son point de vue - en se basant sur sa définition de la métaphysique - il n'y a pas de neutralité dans les *Recherches Logiques*. Il en va tout autrement pour les phénoménologues réalistes, soit une grande partie de ses disciples²³⁷.

Hedwige Conrad Marius perçoit les *Ideen I* comme « un incompréhensible retour au transcendantalisme, au subjectivisme, sinon carrément au psychologisme ». Elle prône une ontologie phénoménologique – celle des phénoménologues du cercle - opposée à la phénoménologie transcendantale. Mais substituer l'ontologie à l'idéalisme, n'est-ce pas substituer une métaphysique à une autre ? La réponse des réalistes est négative, et elle sera explicitée ultérieurement par Patočka : pour eux, la métaphysique est synonyme de subjectivisme. Par conséquent ni l'ontologie ni la cosmologie ne sont « métaphysiques » en ce sens et donc ni l'une ni l'autre ne sont opposées à la phénoménologie. Cela revient à dire exactement l'inverse de Husserl, non seulement celui des *Ideen I* mais aussi des *Recherches Logiques*. La phénoménologie n'a pas à s'opposer à l'existence des choses, au contraire elle y conduit, en revanche elle soit s'opposer à la métaphysique, c'est-à-dire au subjectivisme. Selon

²³⁴ LAVIGNE J.-F., *Husserl et la naissance de la phénoménologie, 1900-1913. Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2005, p. 122.

²³⁵ *Ibid.*, p. 125.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ Nous excluons ici Scheler, que nous ne considérons pas – pour les raisons évoquées dans le chapitre II - comme un phénoménologue réaliste.

cette définition de la métaphysique, on ne peut pas qualifier la phénoménologie husserlienne de « métaphysique », et ceci dès les *Recherches Logiques* - sauf éventuellement de façon sous-jacente, si l'on estime qu'elles contiennent en germe ses thèses ultérieures - dans la mesure où effectivement son subjectivisme est, à cette époque, méthodologique et non ontologique. Dans tous les cas, il n'y aurait à aucun moment de phénoménologie sans métaphysique : mais uniquement une alternative entre un paradigme métaphysique et l'autre.

Selon la thèse de Patočka, Husserl indique, dans les *Recherches Logiques*, les éléments d'une méthode visant la « déconstruction des constructions », mais il manque de radicalité, manque exacerbé à partir du tournant transcendantal. Patočka estime qu'il revient à la phénoménologie de déconstruire les préjugés dogmatiques conservés par Husserl. L'erreur consiste en une surdétermination de la pensée organisée au sein même de l'expérience, ou ce que Patočka désigne par l'expression de conscience « purement réflexive » traduisant une « reprise du subjectivisme » que la phénoménologie, selon lui, a pour but de dépasser. Patočka introduit sa critique en se faisant porte-parole d'un mouvement de contestation plus large et qui compte, en premier lieu, « la première génération des disciples de Husserl à Göttingen »²³⁸. Cette contestation est décrite comme :

« La déception de ceux qui, considérant la phase-transcendantale de la pensée husserlienne, inaugurée peu après la rédaction des *Recherches Logiques*, comme un retour à la thématique traditionnelle de la philosophie moderne de la conscience, se virent contraints de renoncer aux espérances qu'ils avaient d'abord conçues quant à un véritable renouveau de la philosophie qui donnerait accès aux choses mêmes et romprait avec la conception formelle des tâches philosophiques. »²³⁹

On en trouve confirmation dans de nombreux textes de l'époque de Göttingen. Ce qui nous intéresse plus particulièrement, c'est l'utilisation du qualificatif « métaphysique » pour qualifier un tel retour au subjectivisme, puisque dans ce contexte, « métaphysique » ne désigne plus une doctrine de l'effectivité mais son opposé : la réduction de l'existence réelle à une donation pour la conscience. L'erreur de Husserl se trouve dans le « préjugé dogmatique de la donation absolue des *cogitationes* »²⁴⁰.

Dans son texte « Subjectivisme et asubjectivité », Patočka utilise l'adjectif

²³⁸ PATOČKA J., *Qu'est-ce que la phénoménologie ? (1960-1976)*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, p. 165.

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ Ici Patočka se réfère à l'interprétation de ERNST TUGENDHAT, *Über den Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger.*, Place of publication not identified, E-Content Generic Vendor, 1967, p. 208-211.

« métaphysique » pour parler des présupposés Brentaniens de la distinction entre les phénomènes physiques et psychiques, terminologie qui, selon Patočka, « s'appuie sur une métaphysique substantialiste de l'âme »²⁴¹. Une telle métaphysique substantialiste conduit à refouler la dimension individuelle et personnelle du sujet et à focaliser l'attention sur les vécus impersonnels, réflexifs, tels que la représentation. À la différence de ce substantialisme, Husserl, dans les *Recherches Logiques*, « ne reconnaît pas l'existence d'un *ego* "pur" »²⁴² et échappe ainsi au présupposé métaphysique dont est victime Brentano et qui conduit tout autant au rationalisme qu'au subjectivisme. Donc pas de subjectivisme affiché dans les *Recherches Logiques*²⁴³. Husserl vise « des structures de la sphère phénoménale (...) derechef "objectives" »²⁴⁴. En revanche, on y trouve bien un subjectivisme latent, « à l'état naissant »²⁴⁵ qui se cristallisera autour du principe de corrélation. Il décrit ensuite le tournant transcendantal, dans lequel le « *sum* » existant disparaît au profit de la seule « *cogitatio* » :

« Alors qu'on voyait d'abord qu'il y a, dans la sphère phénoménale qui se donne directement, des relations comme celles de l'objet médiateur et de l'objet médiatisé, les relations de l'objet dans ses différents modes de donation, etc., on parle désormais de l'objectif comme apparaissant dans le vécu et comme transcendant au flux réel du vécu. »²⁴⁶

Patočka en arrive à la conclusion suivante :

« Au fond, le problème de la constitution est insoluble *dans son ensemble* (...) Pourtant, ce dont on se sert, sans examen, pour établir, à la suite de la réduction à l'immanence pure, la constitution de l'objectivité dans la conscience purifiée, affranchie de toute thèse mondaine posant un étant objectif, n'est pas qu'une petite parcelle du monde, mais bien une théorie franchement métaphysique. »²⁴⁷

« Métaphysique », l'adjectif est lancé comme un coup de grâce. La pire erreur que Husserl aurait pu commettre, c'est donc une métaphysique dogmatique et non pure ou fondée intuitivement. Pourtant Patočka cite ici la « thèse mondaine posant un étant objectif » et ce qui est métaphysique, pour lui, est bien l'affranchissement de cette thèse et non au contraire la thèse

²⁴¹ PATOČKA J., *Qu'est-ce que la phénoménologie ? (1960-1976)*, op. cit., p. 172.

²⁴² *Ibid.*, p. 176.

²⁴³ ²⁴³ « La notion d'actes intentionnels et de l'objectivité correspondante l'intéresse dans la mesure où elle lui semble permettre d'éviter, à condition de prendre certaines précautions, la confusion du subjectif et de l'objectif qui n'est que trop courante dans la psychologie de son temps, déterminée par l'empirisme. Ce qu'il a en vue, en parlant de « vécus » et de leur « caractère intentionnel », n'est rien de subjectif au sens de l'égologie »

Ibid., p. 175.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 176.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 177.

²⁴⁶ PATOČKA J., *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, op. cit., p. 181.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 182.

mondaine elle-même. Les deux conceptions de la métaphysique se renvoient dos à dos. Pour Patočka, il ne fait pas de doute que la thèse de l'existence des choses factuelles n'est pas spécifiquement une thèse métaphysique, dans la mesure où elle n'est ni subjectiviste ni rationaliste. Et considérant l'ensemble de l'évolution de la pensée husserlienne, il déclare :

« Il est probable que Husserl a fini par voir clair dans la situation de la phénoménologie subjective, quoiqu'il n'eût apparemment pas le courage de sacrifier la métaphysique idéaliste de la conscience qu'il défend encore dans la *Krisis* et qui provient intégralement de la subjectivation artificielle du phénoménal. »²⁴⁸

Il s'autorise alors à désigner sa propre perspective phénoménologique, « a-subjective », comme vœu secret mais non réalisé, aussi bien « les dernières volontés » que « l'intention première de Husserl ».

Si dans les *Recherches Logiques*, Husserl définit la métaphysique comme doctrine de l'effectivité, c'est pour contrer les injonctions des sciences expérimentales qui estiment que seule la méthode empirique est neutre de tout présupposé et ne se fonde que sur l'expérience. Husserl dément cette thèse en révélant les présupposés métaphysiques implicites de cette méthode. À ce moment, la métaphysique désigne un ensemble d'axiomes très spécifiques. Or interprétée comme une opposition à toute métaphysique possible, la déclaration programmatique de Husserl a donné lieu à des malentendus. Car ce qu'une partie de ses disciples définit comme métaphysique est tout autre chose. Alors que cette annonce d'une phénoménologie qui exclut la thèse de l'existence mondaine s'inscrit déjà dans une pensée subjectiviste, Husserl maintient l'existence matérielle des vécus de conscience et de ce fait trahit son intention initiale. C'est alors pour se libérer de ces résidus métaphysiques qu'il se tourne résolument vers un subjectivisme ontologique plus radical, alors défini comme métaphysique fondée sur la phénoménologie. Ce subjectivisme lui paraît dénué de tout dogme et fondé intuitivement. Or les réalistes considèrent que ce subjectivisme est dogmatique et qu'à l'inverse c'est la thèse de l'effectivité qui est fondée intuitivement. Dans ce débat, la position de Scheler ne peut être qu'ambivalente puisqu'il se déclare réaliste, en un sens qui n'a rien à voir avec la thèse de l'existence effective, et que sa pensée témoigne d'un subjectivisme. Il se tient donc en quelque sorte en dehors du débat, au point que l'opposition stricte entre phénoménologie et

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 184.

métaphysique n'est pas un axe déterminant dans sa pensée, ce qui l'amène parfois à les opposer, parfois à substituer l'une à l'autre.

2. Les multiples métaphysiques : la distance prise par Scheler à l'égard d'une opposition stricte (1911 – 1918)

Dans les années 1911-1918, Scheler n'a aucune idée préconçue concernant la métaphysique. Il ne pense pas que la phénoménologie et la métaphysique soient des disciplines devant nécessairement s'exclure mutuellement. La phénoménologie lui paraît délivrer une connaissance plus originaire que la métaphysique en tant que telle. Pour autant, il ne met jamais en avant (jusque dans les années 1920²⁴⁹) l'existence d'un sous-bassement métaphysique à la phénoménologie, comme nous l'avons au contraire proposé dans le chapitre précédent concernant l'ancrage du personalisme dans le vitalisme. Ponctuellement, il s'oppose à une métaphysique ou à ce qu'il considère comme tel : le matérialisme empirique. Mais à d'autres moments, il qualifie de « métaphysiques » certains sentiments comme l'amour ou la sympathie. Or dans un cas, il s'agit d'un système de représentation non fondé sur l'intuition, dans l'autre le mot désigne au contraire le donné intuitif. Parler de métaphysique chez Scheler suppose à nouveau l'emploi du pluriel²⁵⁰ : la métaphysique dogmatique peut désigner d'un côté le rationalisme ou le matérialisme, opposés à la phénoménologie, de l'autre, la phénoménologie elle-même.

2.1. L'avant phénoménologie : un projet métaphysique avorté ?

Pendant les années de rédaction de *Logik* (1905-1906), Scheler se sent encore en relation étroite avec Eucken, et déclare avoir comme projet commun une métaphysique fondée sur des bases autant philosophiques que religieuses. Henckmann montre cependant que l'enthousiasme

²⁴⁹ Nous excluons en particulier *Probleme der Religion* de 1921 dans lequel Scheler oppose la métaphysique à la religion et l'associe au rationalisme, ainsi que les textes ultérieurs dans lesquels il tente de définir une métaphysique nouvelle.

²⁵⁰ Un texte de Henckmann a pour objet les multiples occurrences du mot métaphysique et ses différents sens à chaque moment de sa pensée, au point qu'il décrit la métaphysique schelerienne comme une « mosaïque » : « Si l'on voulait cependant tenter de déterminer le point de vue spécifique de la métaphysique de Scheler à l'aide d'une telle image mosaïque, on tomberait dans l'embarras. ». « Wollte man allerdings versuchen, mit Hilfe eines solchen Mosaikbildes den spezifischen Standpunkt von Schelers Metaphysik zu bestimmen, gerät man in Verlegenheit ». W. Henckmann, « Schelers Metaphysik im Horizont der obersten Wissensformen », in : BECKER R. et E.W. ORTH (dir.), *Religion und Metaphysik als Dimensionen der Kultur*, Würzburg, Königshausen & Neumann, coll.« Trierer Studien zur Kulturphilosophie », 2011, vol.18, p. 99.

de Scheler pour la pensée euckenienne se tarit, et qu'on le ressent dès *Logik*. Dans ce texte en effet, il est question d'une critique globale de la métaphysique occidentale en général : depuis Platon, en passant par la métaphysique critique, et par ses contemporains les plus proches. Par opposition, Scheler n'expose pas sa métaphysique nouvelle, celle dont il aurait – avec Eucken – le projet. Il est donc possible que cette œuvre commune – ce projet qui l'engage aux côtés de Eucken - ne donne pas satisfaction à Scheler et qu'il cherche encore comment formuler les principes fondamentaux d'une métaphysique qu'il voudrait renouveler²⁵¹. Selon Henckmann, dans les années où il était chargé de cours (*Dozent*) à Munich, Scheler avait encore à l'esprit ce projet métaphysique. Seulement, les textes de cette période, 1906-1910 sont peu nombreux. Il y a un fragment de texte qui pourrait être défini comme métaphysique, « *Lehre von den drei Tatsachen* », qui date de 1910-1911²⁵². À partir de 1912, apparaissent les pensées sur la *Selbsttauchung*, le ressentiment, et en 1913, les écrits sur la sympathie et *Formalismus*. Dans tous ces textes, il n'est plus question de métaphysique. La thèse de Henckmann est qu'en réponse à sa recherche de métaphysique, Scheler a trouvé la phénoménologie.

« La phénoménologie assume ainsi la fonction d'une "science fondamentale", au moyen de laquelle est implicitement abordée la question centrale de la "logique métaphysique" critiquée dans la logique de 1906, celle du rapport entre vérité et réalité. C'est à l'évidence la phénoménologie qui s'est donc substituée à la "métaphysique critique". Si la métaphysique est entendue comme prime philosophie, elle entre alors dans un rapport intime avec la théorie de la connaissance, et cela a d'ailleurs été ensuite un domaine important où les intuitions métaphysiques de Scheler ont continué de se développer pendant la période d'avant-guerre. »²⁵³

La phénoménologie prend la place de la métaphysique en tant que philosophie première, qui interroge les conditions de possibilité de la connaissance. Néanmoins il reste à l'esprit de Scheler l'interdit anti-métaphysique des *Recherches Logiques*, renforcé dans les *Ideen I*. La phénoménologie est une méthode qui s'oppose d'une part à l'existence de choses et d'autre part à des systèmes de représentation du monde quels qu'ils soient dès lors qu'ils ne sont pas attestés d'un point de vue phénoménologique. Aussi Scheler va-t-il s'opposer en effet à des systèmes

²⁵¹ *Ibid.*, p. 76.

²⁵² SCHELER M., *Gesammelte Werke X: Schriften aus dem Nachlass, Band. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, *op. cit.* p. 431-502

²⁵³ « Die Phänomenologie übernimmt dadurch die Funktion einer "Grundwissenschaft", womit implizite die zentrale Frage der in der Logik von 1906 kritisierten "metaphysischen Logik" nach dem Zusammenhang zwischen Wahrheit und Realität angesprochen wird. An die Stelle der "kritischen Metaphysik" ist nun offenbar die Phänomenologie getreten. Wird Metaphysik als Erste Philosophie verstanden, tritt sie in einen engen Zusammenhang mit der Erkenntnistheorie, und dies war dann auch ein wichtiger Sachbereich, in dem sich Schelers metaphysische Anschauungen in der Vorkriegszeit weiterentwickelt haben », BECKER R. et E.W. ORTH (dir.), *Religion und Metaphysik als Dimensionen der Kultur*, *op. cit.*, p. 79.

de représentation du monde jugés non phénoménologiques. Mais par ailleurs, les rares fois où il utilise le terme de métaphysique : ce n'est pas pour penser une métaphysique qui serait fondée sur la phénoménologie, donc comme Husserl après le tournant transcendantal. Scheler a tendance à identifier tout bonnement la phénoménologie et la métaphysique et ce, non pas seulement au sens de métaphysique critique mais aussi de philosophie spéciale et d'ontologie.

2.2. La métaphysique, un système de représentation du monde

La métaphysique est le plus souvent, chez Scheler, synonyme de vision du monde (*Weltanschauung*), donc de ce que Husserl considère être une pensée relevant de l'attitude naturelle. Il faut cependant se garder d'attribuer à celle-ci, à l'instar de Husserl, une connotation péjorative. Pour Scheler, toute vision du monde relative à l'attitude naturelle n'est pas dogmatique. Nous avons vu au contraire quelle importance il accorde, depuis *Methode* et jusqu'à *Formalismus* et écrits contemporains, à l'historicité de la pensée, et par là aux traditions²⁵⁴, donc aux *Weltanschauungen*. Au vu de cette définition de la métaphysique, cherchons à savoir s'il existe une ou des métaphysiques plus légitimes que d'autres et ce qui permet d'établir tel ou tel critère de légitimité.

Scheler établit au moins deux catégories de métaphysiques comprises comme visions du monde : l'une spontanée, l'autre « construite ». La première consiste en un système de croyances propre à une époque : le sens commun imprégné des représentations culturelles, principalement morales et religieuses. C'est à ce système que Scheler se réfère lorsqu'il évoque la possibilité d'une intuition eidétique coïncidant avec un contenu de croyances. Cette vision du monde n'est donc pas, par principe, opposée à la vision d'essence, au contraire elles sont parfois synonymes. La particularité de cette métaphysique réside dans sa spontanéité. Scheler la nomme « métaphysique naturelle du peuple » : c'est le système de représentation inconscient et partagé par une communauté²⁵⁵. La deuxième est une métaphysique construite, élaborée de

²⁵⁴ Rappelons ce passage : « un discernement apriorique ne perd aucunement son caractère apriorique parce qu'il se transmet, par exemple, sous forme de tradition » SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 101. [76]

²⁵⁵ Il s'autorise à utiliser le terme de *Weltanschauung* et lui accorder un statut phénoménologique en prétendant que la *Weltanschauung* à laquelle Husserl s'oppose n'est que la philosophie « scientifique » :

« Ces visions du monde (*Weltanschauungen*) peuvent se trouver et s'étudier dans les syntaxes des langues, mais aussi dans la religion, l'éthos. Ainsi ce que j'appelle "métaphysique naturelle" des peuples fait-il également partie de la sphère de ce que *Weltanschauung* englobe en tant que mot. [...] Husserl [en revanche] nomme philosophie de la *Weltanschauung* exactement ce que j'appelle, à beaucoup plus juste titre historique, la "philosophie scientifique", c'est-à-dire la tentative née de l'esprit du positivisme de faire, à partir des "résultats scientifiques"

façon consciente. Cette élaboration est appelée « *Metaphysierung* »²⁵⁶.

Scheler marque une préférence pour la *Weltanschauung* spontanée. Son idée est de parvenir à la *Weltanschauung* authentique, qui précède les constructions. Scheler entend donc destituer les constructions, en raison du fait qu'elles sont « construites » et non spontanée, et retrouver un fondement légitime, l'intuition, pour fonder une métaphysique légitime. La distinction schelerienne sert surtout à distinguer : les croyances naturelles – et l'expression de métaphysique du peuple serait une référence directe à la religion du peuple, donc à l'idée d'une croyance fondée sur les sentiments - de la « *Metaphysierung* » qui renvoie à la métaphysique en tant que système élaboré et surtout rationnel :

« Partout "celui qui aime" (*Liebhaber*) précède le "celui qui connaît" (*Kenner*) et il n'y a pas de domaine de l'être (que ce soit les chiffres, les astres, les situations réelles historiques, les choses divines) dont l'exploration n'aurait pas à passer par une première phase empathique avant d'entrer dans la phase d'analyse impartiale – une phase qui coïncidait la plupart du temps avec une sorte de *Metaphysierung* du domaine (sa promotion (*Erhebung*) mensongère en signification "absolue"). Même les chiffres furent d'abord des "dieux" pour les

en question, une métaphysique ou une supposée *Weltanschauung* "concluante" (*abschliessend*), ou de vouloir transformer la philosophie en doctrine de la science, c'est-à-dire en doctrine des principes et des méthodes de la science. C'est en termes exquis que Husserl réprovoque donc de telles tentatives de fabriquer une métaphysique à partir des concepts fondamentaux d'une science particulière ("énergie", "sensation", "volonté") ou de toutes les sciences ensemble, et qu'il donne les tentatives entreprises par Oswald, Verworn, Haeckel, Mach, comme des exemples à l'aide desquels montrer que, à travers elles, le progrès par essence infini de toute perception, observation, analyse scientifique concrète peut *arbitrairement* s'arrêter à n'importe quel stade. C'est tout à fait mon opinion. La "philosophie scientifique" est en effet une *aberration* (*Unding*). »

« In die Syntaxen der Sprachen, aber auch in Religion, Ethos, usw., lassen sich diese "Weltanschauungen" finden und erforschen. So gehört auch, was ich "natürliche Metaphysik" von Völkern nenne, in die Sphäre dessen, was Weltanschauung als Wort umfassen soll. (...) Husserl [dagegen] nennt Weltanschauungsphilosophie genau das, was ich mit weit mehr historischem Recht die "wissenschaftliche Philosophie" nenne, d.h. den aus dem Geiste des Positivismus herausgewachsenen Versuch, aus jeweiligen "Ergebnissen der Wissenschaft" eine "abschließende" Metaphysik oder sog. "Weltanschauung" zu machen, oder doch die Philosophie in Wissenschaftslehre, d.h. in Lehre von Prinzipien und Methoden der Wissenschaft aufgehen lassen zu wollen. In ausgezeichneten Worten tadelt nun Husserl Versuche solcher Art, aus Grundbegriffen einer Einzelwissenschaft ("Energie", "Empfindung", "Wille") oder aller zusammen eine Metaphysik zu fabrizieren, und gibt Versuche, wie sie Oswald, Verworn, Haeckel, Mach gemacht haben, als Beispiele an, an denen zu zeigen ist, wie durch sie dem wesensunendlichen Fortschritt aller wissenschaftlichen Dingwahrnehmung, -beobachtung, -untersuchung an irgendeiner Stelle willkürlich Halt geboten wird. Dies ist ganz meine eigene Meinung. Die "wissenschaftliche Philosophie" ist in der Tat ein Unding. SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen, op. cit.*, p. 76.

²⁵⁶ La frontière entre les deux n'est pas systématique, car la métaphysique du peuple provient parfois d'une métaphysique construite : Scheler décrit notamment le processus de diffusion d'une théorie, défendue par une élite intellectuelle, à l'ensemble d'une communauté. Ainsi, le matérialisme empirique, par exemple, n'est pas seulement défendu par les auteurs et les acteurs de la discipline, mais peut potentiellement entrer dans les mœurs et devenir la métaphysique « du peuple ». Scheler veut marquer la distinction entre ce qui est « construit » et ce qui est spontanée. Malgré tout, dans la spontanéité, on hésite parfois à savoir s'il s'agit de celle des présupposés, ou celle authentique, de l'intuition. On hésite à savoir si la métaphysique du peuple peut être fondée intuitivement du fait de sa spontanéité. Scheler semble confondre parfois les deux : spontanéité de l'intuition, et spontanéité de la croyance, conférant aux contenus de croyance un statut intuitif de façon parfois rapide.

pythagoriciens, [...]. La géométrie analytique [...] chez son inventeur
Descartes [...]. »²⁵⁷

Ce qui relève d'un élan affectif spontané est toujours favorisé par Scheler et la réduction phénoménologique n'a pour but que de revenir à cet élan initial, de le dépouiller de toutes ses adjonctions de significations, comme ici le fait de faire d'une catégorie ontologique la catégorie suprême à partir de laquelle toutes les autres vont être pensées. On procède à une « *Metaphysierung* » en érigeant en éléments constituant l'ensemble de la réalité un petit nombre de ses composantes. Si la *Metaphysierung* était forcément décriée, on se demanderait si Scheler n'érige pas aussi la personnalité en détermination ontologique supérieure, ou la valeur en modèle pour penser l'essentialité. En quoi ne s'agirait-il pas dans son cas d'une « *Metaphysierung* » ?

Peut-être que le personnalisme schelerien est une « *metaphysierung* », et que c'est par elle qu'il estime retrouver la *Weltanschauung* légitime, authentiquement fondée sur les vécus affectifs eidétiques, et non construites artificiellement par la raison.

Le comportement à adopter face aux métaphysiques construites est de les destituer. Scheler appelle donc à une forme de déconstruction : une « *Entmetaphysierung* ». Le contre-exemple type est ce que Scheler appelle la métaphysique « mécaniciste ». La plupart du temps, dans la période de rédaction de *Formalismus*, Scheler appelle en effet « métaphysique » le naturalisme. La métaphysique « mécaniciste » renvoie à toutes les conceptions mécaniques de la vie, et particulièrement de la vie de l'esprit, autrement dit le psychologisme. Cependant, le naturalisme, bien qu'exemple privilégié au point que le terme « métaphysique » devienne parfois synonyme de « psychologisme » ou « naturalisme », n'est pas la seule métaphysique possible. Scheler ne rejette ni ne défend la métaphysique en tant que telle. Il prend en compte la multiplicité de formes de métaphysiques. Plutôt que faire référence à « la » métaphysique, il évoque « telle ou telle métaphysique ». Prenons un exemple :

« Que telle ou telle métaphysique voie là une "illusion" (tout comme la métaphysique mécaniciste nie l'identité de la couleur et du son, par exemple, dans la perception et dans le souvenir), *cela* ne nous gêne d'aucune façon, si nous nous tenons ferme aux principes de base qui s'opposent d'emblée à *toute*

²⁵⁷ « Überall geht der "Liebhaber" dem "Kenner" voraus, und es gibt kein Seinsgebiet (seien es Zahlen, Sterne, Pflanzen, geschichtliche Wirklichkeitszusammenhänge, göttliche Dinge), dessen Erforschung nicht eine *empatische Phase* durchlaufen hätte, bevor es in die Phase *wertfreier* Analyse trat – eine Phase, die meist mit einer Art *Metaphysierung* des Gebiets (seiner fälschlichen Erhebung in "absolute" Bedeutung) zusammenfiel. Selbst die Zahlen waren den Pythagoreern erst "Götter", (...) Die analytische Geometrie... bei ihrem Erfinder Descartes... » SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., p. 81.

position métaphysique de ce genre. »²⁵⁸

La métaphysique mécaniste est présentée comme une métaphysique parmi d'autres possibles. Notons à nouveau la référence à des principes « de base », comme si la métaphysique présentait toujours la même structure, à savoir des axiomes fondamentaux sur lesquels s'élève une pensée structurée par des principes établis de manière à former un système cohérent. L'ambiguïté de l'exemple donné est que Scheler semble adopter une position relativiste. Une proposition métaphysique est acceptée dans la mesure où elle est cohérente avec les axiomes fondamentaux du système de déploiement d'une pensée systématique. Elle ne « gêne » pas, autrement dit : il n'y a pas d'opposition stricte avec l'attitude métaphysique en tant que telle mais un refus des résultats de telle ou telle métaphysique possible.

Par ailleurs, Scheler précise qu'il ne s'oppose qu'à certaines positions métaphysiques : il n'y a aucune exclusion de principe. Ainsi la source subjective de la métaphysique, la *Metaphysierung*, action consistant à faire passer pour structure de tous les êtres les qualités propres à l'une ou l'autre de ses sous-catégories, peut-elle aussi produire de vraies métaphysiques ? Dans les *Beiträge*, Scheler écrivait :

« À ce propos, il faut nous mettre clairement les choses à l'esprit : c'est seulement par une *Entmetaphysierung*²⁵⁹ complète de la physique que la philosophie sera en mesure de réunir les éléments pour construire une *métaphysique de l'esprit*. Si l'on enlève de la nature ces états et ces attaches anthropologiques que sont par exemple la "chose", la "puissance", la "loi de causalité", c'est la fin du conte de fées de la "vision du monde selon les sciences naturelles". »²⁶⁰

La phénoménologie schelerienne est habitée par la même volonté de neutraliser la conception matérialiste de l'être et de la vie. Rien ne s'oppose à une métaphysique personaliste : au contraire.

2.3. La possibilité d'une métaphysique phénoménologique

Nous avons souligné la continuité entre la phénoménologie schelerienne de l'affectivité et sa philosophie, inspirée par la métaphysique vitaliste de ses années de jeunesse. Si ses écrits

²⁵⁸ SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie contribution à l'étude des lois de la vie affective*, op. cit.

²⁵⁹ Nous ne pensons pas qu'il y ait de différence de sens en fonction des deux orthographes: « metaphysierung » et « metaphysierung ».

²⁶⁰ « Darüber müssen wir uns klar werden: Nur durch eine völlige Entmetaphysizierung der Physik vermag die Philosophie zu einer *Metaphysik des Geistes* die Bausteine zu gewinnen. Nimmt man diese anthropomorphen Stützen und Klammern wie "Ding", "Kraft", "Kausalgesetz" usw. aus der Natur heraus, so hat das Märchen von der "naturwissenschaftlichen Weltanschauung" ein Ende. » SCHELER M., *Gesammelte Werke I: Frühe Schriften*, op. cit., p. 89.

de jeunesse laissent entendre de façon explicite que l'objectif de Scheler est de constituer une nouvelle métaphysique, ce mot d'ordre disparaît des écrits phénoménologiques. Pourtant, les thèses préliminaires à cette métaphysique nouvelle, basée sur l'originalité des affects, la corrélation entre personne et essence et l'existence d'une personne infinie occupent une place centrale. On peut donc supposer qu'à cette époque, Scheler envisage la possibilité d'une métaphysique compatible avec la phénoménologie.

Dans un essai consacré aux philosophies de la vie, Scheler utilise plusieurs expressions qui autorisent à concevoir la possibilité d'une interprétation métaphysique des axiomes phénoménologiques principaux de sa pensée. On observe en effet un changement de registre, dans la mesure où la vie n'est plus seulement une condition de possibilité de la connaissance, mais bien - dans la continuité de *Methode* – un principe ontologique de création perpétuelle du monde et d'avènement de constante nouveauté. Ce changement de registre est rendu manifeste par les multiples références de Scheler à Bergson. Dans *Versuche einer Philosophie des Lebens*²⁶¹ (1913), il décrit la philosophie de la vie en termes de participation du vécu individuelle à une vie supra-individuelle :

« Dans l'expression "philosophie de la vie", le mot vie est un génitif subjectif, c'est-à-dire une philosophie issue d'une plénitude de la vie ou plus exactement une philosophie qui naît de la plénitude de vie. »²⁶²

Il y a donc deux niveaux de vie : l'épreuve du vécu individuel et celle du vécu supra-individuel. L'un participe à l'autre lorsqu'il peut être identifié comme un « *aktus* créateur » :

« Cette "vie", totalement différente, qui est saisie dans l'épreuve même du vivre (*Erleben*) comme dans un *aktus* plus profond et créateur, qui toujours déjà s'est saisi d'un nouveau contenu, différent. »²⁶³

Ce vécu créateur, cet « *aktus* », est un acte à la fois singulier, parce qu'il y a avènement de nouveauté, et absolu, en ce qu'il s'enracine dans un principe ontologique absolu. Dans ce texte, Scheler expose la pensée de trois auteurs : Nietzsche, Dilthey et Bergson, dont il veut faire la synthèse. Il prête à Nietzsche la paternité du concept de vie, défini comme processus de devenir et non conservation de l'être, mais n'attribue qu'à Dilthey et Bergson le statut d'authentiques philosophes de la vie. Il emprunte à Dilthey l'idée d'une participation au vécu d'autrui qui rend

²⁶¹ SCHELER M., *Gesammelte Werke III : Vom Umsturz der Werte*, op. cit.

²⁶² «Eine "Philosophie des Lebens", in deren Benennung "des Lebens" ein Genitivus subjectivus ist, d.h. eine Philosophie aus der Fülle des Lebens heraus, ja – schärfer gesagt – eine *Philosophie aus der Fülle des Erlebens des Lebens heraus*. » *Ibid.*, p. 313.

²⁶³ « (...) jenes [ganz verschiedene] "Leben", das sich *im Erleben selbst* als einem tiefsten und schöpferischen Aktus, der immer schon einen neuen und anderen Inhalt ergriff » *Ibid.*, p. 313-314.

possible la formation d'une communauté entre toutes les personnes. Chez Bergson enfin il puise l'idée d'une attitude de l'âme humaine vis-à-vis du monde comparable à celle qu'il défend :

« La vraie grandeur de Bergson tient (...) à l'autorité avec laquelle il a su pousser l'attitude (*Haltung*) de l'être humain envers le monde et envers l'âme dans une direction nouvelle, qui s'écarte de la voie principale empruntée par toute pensée spécifiquement moderne. »²⁶⁴

Puis il exhorte la philosophie à la tâche d'un « reconstruire » (*rekonstruieren*) de la réalité se substituant aux constructions métaphysiques rationalistes :

« Selon Bergson, la philosophie ne doit donc ni construire la réalité (à la façon de la métaphysique rationaliste), ni [...], mais elle doit reconstruire (*rekonstruieren*) l'univers par "intuition". »²⁶⁵

Il s'agit donc de penser la tâche de la philosophie par opposition à la métaphysique rationaliste, sans exclure que cette « reconstruction » soit elle-même qualifiée de métaphysique : ce qui s'oppose aux constructions métaphysiques illégitimes, ce sont les connaissances basées sur l'intuition. Or, l'intuition donne accès à l'être même (*das Sein selbst*) et en cela, estime Scheler « la "phénoménologie" allemande se sait unie avec Bergson »²⁶⁶ : selon cette conception, c'est cet être lui-même, qui est donné dans une pleine évidence. La re-construction est donc issue de cette donation de l'être dans l'intuition. Scheler développe ensuite l'idée que les représentations théoriques qui se sont succédées dans l'histoire ont été au service d'une « libération de l'esprit à l'intuition et l'amour de Dieu et du monde »²⁶⁷, il évoque ensuite la thèse de l'existence d'une puissance spirituelle créatrice (« *andrängenden schöpferischen Geist* »), qui présiderait à la connaissance et aurait donné naissance aux systèmes de représentation culturels successifs et à l'apparition de nouveaux contenus, des nouvelles valeurs, de tout ce qui est marqué par une dynamique de création²⁶⁸.

Scheler prête à Bergson l'idée d'une corrélation entre la dynamique créatrice de l'esprit qui est sujet de vécu, et la dynamique créatrice inhérente au monde lui-même. Il rapproche cette conception de celle d'une création continue²⁶⁹. Or, dans cette présentation on voit de façon d'autant plus nette que la logique exposée par Scheler est celle qu'il suit lui-même et qui oriente

²⁶⁴«Bergsons wahrhafte Grösse liegt (...) in der Macht, mit der er die *Haltung des Menschen zur Welt und zur Seele* in eine neue, von der Grundrichtung alles spezifisch neuzeitlichen Denkens abweichende Richtung zu drängen wusste. » *Ibid.*, p. 324.

²⁶⁵ « Die Philosophie soll daher nach Bergson weder die Realität konstruieren (nach Art der rationalistischen Metaphysik), noch (...) sondern sie soll durch "Intuition" das All *rekonstruieren* » *Ibid.*, p. 328.

²⁶⁶ « Die deutsche "Phänomenologie" [weisst sich] mit Bergson einig. » *Ibid.*

²⁶⁷ « ... sukzessive *Befreien des Geistes* zur Anschauung und Liebe Gottes und der Welt » *Ibid.*, p. 331. »

²⁶⁸ « Unableitbar, Neues und Unvorsehbares » schöpferische » ins Dasein treten. » *Ibid.*

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 332.

sa phénoménologie. Nous l'avons vu, l'idée d'une logique du cœur est elle-même fondée sur l'idée d'une création continue : cette « logique » n'étant pas référée à un ordre déjà établi, mais se rapportant à la structure fondamentale des vécus personnels, qui coïncide avec l'acte d'amour divin (acte d'amour étant équivalent à l'acte créateur). Dans la position attribuée à Bergson, l'être est également défini comme objet d'intuition possible en sa singularité parce que mu par le même processus de création continue que les vécus spirituels. « L'essence de l'esprit est création nouvelle et croissance »²⁷⁰ ajoute-t-il. Scheler invite alors à concevoir les actions cognitives comme des parties de la vie universelle de cet esprit. Il invite à penser l'organisation des différentes parties de cette vie universelle entre elles, et cette organisation serait la « vraie "Cosmogonie" »²⁷¹. On voit ici à quelle « métaphysique » cette « *rekonstruktion* » de la réalité conduit : une métaphysique, vitaliste dans le cas de Bergson, personaliste pour Scheler, inspirée du thème de la création continue.

Cette métaphysique (qu'elle soit vitaliste ou personaliste) a deux piliers : l'intuition et l'immanence. L'intuition est bien plus qu'un mode de connaissance, c'est une participation à la création même qui régit tous les êtres. Cette participation fait qu'il n'y a pas de différence ontologique entre l'acte de connaissance et les objets connus : la connaissance ne fonctionne que par communauté ontologique, au contraire. Il n'y a pas ici de réalisme, au sens d'une existence en soi, ontologiquement séparée des actes de conscience (même si ici il faudrait dire : des actes de la vie spirituelle et/ou des vécus personnels)²⁷². Il n'y a pas de différence ontologique.

On a donc ici un exemple de métaphysique fondée intuitivement : cette métaphysique est présentée comme analogue à la phénoménologie, et on voit bien que ce qui, chez Bergson, est appelé élan vital, Scheler lui substitue le Dieu personnel : c'est un principe ontologique absolument immanent au monde et aux vécus individuels. Scheler aurait donc totalement pu définir sa phénoménologie personaliste comme une métaphysique, au sens de cette métaphysique vitaliste, intuitive, et fondée sur l'immanence. Or, en ce sens, ce serait une métaphysique au sens husserlien : une métaphysique « phénoménologique », du fait qu'elle ne

²⁷⁰ « Das Wesen des Geistes ist Neuschöpfung und Wachstum. ») SCHELER M., *Gesammelte Werke III : Vom Umsturz der Werte*, op. cit.

²⁷¹ « wahre "Kosmogonie". » *Ibid.*, p. 337.

²⁷² Scheler prend précisément l'exemple du problème de la transcendance du monde et déclare qu'il faut « renverser » ce problème pour penser ce qui apparaît ici comme une corrélation ontologique : « Eben damit ist auch das Problem der Wahrnehmung und der "Transzendenz", der inneren wie der äusseren, prinzipiell umgestellt. Jede Frage : "Wie komme das Bewusstsein zur Wirklichkeit", durch welche sog. "Objektivierungsakte" oder "Schlüsse" usw. überschreitet der Geist den blossen "Inhalt des Bewusstseins", wird nun falsch gestellt aufgewiesen. Nach Bergson leben wir in der "puren" Wahrnehmung (..) in den Sachen selbst. » *Ibid.*, p. 330.

postule pas de thèse d'existence en soi et fonctionne dans un strict régime d'immanence à la « conscience » (c'est-à-dire, pour Scheler : au *Fühlen* intentionnel personnel fondé sur l'amour).

Il est arrivé que Scheler expose les grandes lignes de sa métaphysique : ce que nous estimons être le système sous-jacent à sa phénoménologie. Or, les rares textes où Scheler donne explicitement une interprétation métaphysique des principes phénoménologiques font encore référence à Bergson. Dans un texte de 1912-1914 consacré à la liberté que Maria Scheler, pour la publication posthume, a intitulé « Phénoménologie et métaphysique de la liberté », Scheler expose une conception phénoménologique de la liberté, pour s'opposer aux métaphysiques mécanistes. Selon la thèse principale de cet essai, il existe une « conscience immédiate de la liberté »²⁷³. Pour percevoir la liberté de l'acte d'autrui – ce en vertu de quoi cet acte peut être estimé créateur - il faut parvenir à vivre « de l'intérieur » la prise de décision et l'action accomplie par cette personne. Cette perception est un « sentiment de liberté créatrice »²⁷⁴. Ce sentiment qualifie, dans ce texte, l'attitude phénoménologique. C'est par lui que l'on peut déceler l'essence générale d'une chose dans un cas particulier. Ainsi, grâce à cette attitude, nous percevons non seulement le caractère libre de l'acte particulier d'une personne singulière mais surtout « l'essence de la liberté ». Scheler passe alors de la liberté d'un acte subjectif à la liberté inhérente aux étants en général, comme si – encore une fois – le monde était pensé par analogie avec la personne et obéissait aux lois des vécus personnels :

« Si la considération phénoménologique nous montre *l'essence* de la liberté depuis l'"intérieur", nous ne pouvons reconnaître *les degrés de la liberté* qui existent *effectivement* dans l'univers que par une méthode qui nous apprend à voir les *indéterminations encore possibles* d'un événement, d'un acte, etc., au travers des segments relatifs à la cause qui nous sont connus.

Si nous suivons cette méthode, le monde se présente à nous comme un *édifice de liberté croissant par degrés*, édifice que nous pouvons décrire d'abord *en faisant abstraction de l'ordre concret de la nature*, à partir des entités qui la constituent et des liens qui les relient. »²⁷⁵

²⁷³ « Dieses unmittelbare Bewusstseins von Freiheit... » SCHELER M., *Gesammelte Werke X: Schriften aus dem Nachlass, Band. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre, op. cit.*, p. 157.

²⁷⁴ « das Gefühl schöpferische Freiheit. » *Ibid.*, p. 162.

²⁷⁵ « Zeigt uns die phänomenologische Betrachtung das Wesen der Freiheit von „innen“ her, so können wir die *Stufen der Freiheit*, die im Weltall *tatsächlich* bestehen, nur erkennen durch eine Methode, die uns die *noch mögliche Indetermination* eines Geschehens, Tuns, etc. bei gegebenen Kausalgliedern kennen lehrt.

Scheler poursuit en se plaçant sur deux niveaux : d'une part, un niveau ontologique, puisqu'il va jusqu'à attribuer une liberté à chaque atome individuel en expliquant que chacun « est différent de l'autre et se comporte différemment dans des conditions identiques »²⁷⁶, et d'autre part au niveau théologique : celui d'un principe originaire, cause absolue de toutes les relations, libres ou déterminées, qui anime l'ensemble des êtres et qu'il appelle « l'être originaire » (*Urwesen*)²⁷⁷, ou « agent d'ordre supérieur »²⁷⁸. Ainsi, de la simple exposition phénoménologique du vécu de la liberté, nous passons à l'esquisse d'une véritable métaphysique, comprenant à la fois une ontologie et une théologie.

Dans un article qui commente cet essai, Heinrich Rombach remarque que Scheler fait de l'objet intentionnel phénoménologique une modalité d'être. La duplicité des méthodes possibles pour analyser la liberté – psychologique ou phénoménologique – donne lieu à un dédoublement ontologique. Rombach écrit :

« "Apparaître" (*Erscheinen*) n'a plus le sens d'une opposition à la raison et à l'idée, mais en signifie justement le mode de réalité (*Realitätsmodus*) spécifique. »²⁷⁹

L'apparaître est ici double : en tant qu'apparaître d'espèce, signalant une essence particulière, et principe unique :

Folgen wir dieser Methode, so stellt sich uns die Welt als ein *Stufenbau* dar von wachsender Freiheit, den wir, zunächst mit *Absehen von der konkreten Naturordnung*, nach den in ihr gelegenen Wesenheiten und deren Verknüpfung beschreiben können » *Ibid.*, p. 163.

²⁷⁶ « Même là où le déterminisme semble régner sans bornes, ceci n'est encore qu'une apparence et la liberté est seulement cachée dans le territoire de ce qui est incontrôlable par les sens, les instruments de mesure, etc. En réalité, chaque *atome* individuel est différent de l'autre et se comporte différemment dans des conditions identiques ; mais nous nous contentons d'étudier la moyenne des atomes à travers la moyenne de leurs comportements. » « Auch wo der Determinismus schrankenlos zu herrschen in das Gebiet des durch Sinne, Masswerkzeuge usw. Unkontrollierbare. Tatsächlich ist jedes *Atom* individuell vom anderen verschieden und verhält sich unter gleichen Bedingungen ungleich wie das andere; aber wir begnügen uns, Durchschnittsatome nach ihrem Durchschnittsverhalten zu erforschen. » *Ibid.*, p. 163-164.

²⁷⁷ « Ist die Welt nur von der Freiheit her verständlich, so muss die Freiheit des *Urwesens* noch gesteigert ins Absolute gedacht werden. » « Si le monde est compréhensible seulement à partir de la liberté, alors la liberté de l'être originaire (*Urwesen*) doit être pensée encore plus dans l'absolu » *Ibid.*, p. 163.

²⁷⁸ « Le pragmatisme ne voit pas que toute *liberté dans l'organisation* (*Gestaltung*) de l'univers est seulement une liberté relative par rapport à une forme déterminée de causalité, et que ceci correspond en même temps à une forme de *dépendance* (*Gebundenheit*), de *détermination* et d'*enfermements* provoqués pas un agent d'ordre supérieur. C'est pourquoi, à la place de la liberté, il met l'arbitraire. » « Der Pragmatismus sieht nicht, dass alle *Freiheit in der Gestaltung* des Universums nur *relativ* gegen eine bestimmte Form der Kausalität Freiheit ist, dass aber ebendasselbe gleichzeitig eine Form der *Gebundenheit*, *Determination* und *Eingeschlossenheit* durch ein Agens *höherer* Ordnung ist. So setzt er an die Stelle der Freiheit die Willkür. » *Ibid.* p. 164

²⁷⁹ « "Erscheinen" bedeutet jetzt keinen Gegensatz mehr gegen Vernunft und Idee, sondern gerade deren eigentümlichen Realitätsmodus. » dans : Rombach, H. « Die Erfahrung der Freiheit », GOOD P. (dir.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern, München, Francke, 1975, p. 61.

« La liberté devient un principe ontologique général qui prend effet dans toutes les dimensions. »²⁸⁰

De ce fait, il n'y a plus de limite infranchissable entre phénoménologie et métaphysique :

« Si la phénoménologie représente l'aspect interne qui, encore une fois, est lui-même le mode d'apparition (*Erscheinungsweise*) de la liberté, c'est l'opposition initiale de la phénoménologie et de la métaphysique qui disparaît alors. »²⁸¹

Il souligne aussi un rapport de dépendance :

« Le monde n'est intelligible qu'à partir de la liberté, telle est la thèse obligée dans la mutation de la métaphysique à la phénoménologie, qui représente en même temps une mutation de la phénoménologie à la métaphysique. »²⁸²

pour enfin s'interroger sur l'originalité de cette métaphysique schelerienne fondée sur une phénoménologie de la liberté et qu'il qualifie de « cybernétique ontologique » (*ontologische Kybernetik*), qui s'oppose donc à une métaphysique statique. Or cela rejoint l'affiliation de la phénoménologie schelerienne à une orientation plus idéaliste transcendantale que réaliste. On peut l'interpréter ainsi : l'acte de perception de l'essence est fondé sur la liberté, c'est un acte libre et en ce sens une création qui à la fois révèle la création intrinsèque à toutes les choses du monde et y participe. Cette participation consiste en un co-agir du sujet individuel avec l'agent suprême : c'est cette co-crédation que Scheler envisage et nomme amour en Dieu (*amare in Deo*), ou connaissance en Dieu.

Pour résumer, le texte portant sur la liberté permet d'apercevoir toute ce système de représentation implicite et sur lequel Scheler fonde sa phénoménologie : il permet de montrer la phénoménologie de Scheler comme une métaphysique. Le monde est conçu comme création d'une personne absolue. Entre la personne divine et la personne individuelle, il n'y a pas d'exclusion radicale : Dieu n'est pas pensé comme le tout autre, au contraire, il est l'intime de

²⁸⁰ « Freiheit wird zu einem allgemeinen ontologischen Prinzip, das in allen Dimensionen wirksam ist. » *Ibid.*, p. 68.

²⁸¹ « Wenn Phänomenologie den Innenaspekt darstellt, der selbst wieder die Erscheinungsweise der Freiheit ist, dann verschwindet der anfängliche Gegensatz von Phänomenologie und Metaphysik. » *Ibid.*, p. 61.

²⁸² « Die Welt ist nur von der Freiheit her verständlich, dies ist die unvermeidliche These in einer Wendung von der Metaphysik zur Phänomenologie, die zugleich eine Wendung der Phänomenologie zur Metaphysik darstellt. » *Ibid.*, p. 62.

soi.

Devant ce texte, on hésite entre deux positions : d'un côté, nous sommes face à une métaphysique qui peut tout à fait être qualifiée de « phénoménologique ». Il n'y a aucune entorse à la phénoménologie en postulat une identité d'essence entre la liberté éprouvable phénoménologiquement et la liberté comme principe d'intelligibilité. On peut également penser la création divine sur le modèle de l'activité de constitution, et ainsi convertir tout ce qui apparaît comme théologiques comme principe égologiques. Au fond on pourrait trouver que Scheler propose un idéalisme subjectiviste entièrement transposé sur le registre personnaliste : au lieu d'une constitution, il y a création personnelle, au lieu de la représentation, il y a l'amour, etc. De l'autre côté, on ne peut s'empêcher d'associer la création divine à une transcendance pure, à penser à la tradition religieuse judéo-chrétienne, et dans ce cas on se demande si on n'est pas face à une transposition en concepts philosophiques d'axiomes religieux. Et si c'est le cas, le point de vue se renverse : l'analogie perçue entre Husserl et Scheler - entre la constitution et la création, l'*ego* pur et la personne divine - ne révèle-t-il pas que l'idéalisme subjectiviste est aussi une transposition d'axiomes religieux ?

Les nombreuses références à la théologie chrétienne dans la phénoménologie de Scheler posent question. Faut-il considérer l'association entre la personne des personnes et Dieu comme ponctuelle, marginale, et sans effet sur sa pensée générale de l'affectivité, ou joue-t-elle un rôle déterminant ? Ou bien peut-on accorder à ces thèses un fondement intuitif et par là un statut phénoménologique ? S'il y a une théo-logique dans la phénoménologie schelerienne, peut-elle encore être considérée comme phénoménologique et à quelles conditions ?

Conclusion partie I

Nous avons montré que, contrairement à son récit tardif, la conversion de Scheler à la phénoménologie n'a pas été immédiate. Scheler a d'abord été déçu par les *Recherches Logiques* de Husserl. Il critique son rationalisme et son « platonisme » des idées logiques. La conversion s'est faite progressivement, par la rencontre et les discussions avec les munichoïses, donc des phénoménologues qui refuseront plus tard le tournant idéaliste de Husserl. Notre question était :

si Scheler s'est rapproché de ce groupe, est-ce parce qu'il reconnaissait en eux un parti pris réaliste ? Dans ce cas, réaliste en quel sens ? Car la position de Scheler avant sa « conversion » à la phénoménologie (qui commence en 1911) est loin d'être réaliste au sens d'une affirmation d'existence factuelle du monde. Elle est réaliste au sens où Scheler s'oppose au rationalisme et valorise les vécus affectifs personnels. Mais rien n'empêche que les objets de connaissance soient conçus comme immanents aux actes personnels. Or cette valorisation de l'affectivité est influencée par la pensée de Eucken pour lequel il existe une personne absolue, Dieu, qui contient toutes les réalités du monde ; autrement dit cette pensée de l'affectivité s'établit sur fond d'une métaphysique théiste et personnaliste.

Dans les *Beiträge*, l'alternative proposée à une connaissance de l'être est une connaissance de la valeur. La valeur a ceci de particulier qu'elle est objective tout en étant immanente au vécu de valeur, qui est un vécu affectif. Il n'est pas précisé de façon explicite que le refus de la logique et de l'ontologie conduit au refus de toute existence en soi. Pour cela, il faudrait que la valeur devienne un critère ontologique substitué à l'être ; il n'y aurait d'être hors de la sphère d'immanence au vécu. Dans le texte des *Beiträge*, Scheler estime seulement : qu'il n'y a pas de connaissance certaine en dehors de cette corrélation. En revanche, lorsque Scheler avance, dans *Methode*, la thèse d'un principe ontologique vitalo-spirituel : si ce principe de connaissance est aussi principe du monde et qu'il est personnel : cela suppose de considérer que toutes les choses du monde sont régies par des actes personnels. Si on se place dans un système pan-personnaliste tel que celui de Eucken, c'est en effet le cas.

Il nous fallait donc nous demander dans quelle mesure Scheler était encore influencé ou non par le pan-personnalisme euckenien dans sa phénoménologie.

Il ressort de l'analyse de la phénoménologie schelerienne, axée sur les vécus affectifs et personnels, qu'elle ne tranche pas avec sa philosophie antérieure, contrairement aux interprétations réalistes qui en sont faites. En cela, Scheler est certes proche du cercle des phénoménologues réalistes par son refus du rationalisme husserlien, mais il est moins proche de la thèse ontologique réaliste que de l'idéalisme transcendantal : son concept de personne n'est pas mondain, dans la mesure où la réduction permet le dépassement de la sphère psychophysique empirique vers une « personne transcendantale » ou, pour utiliser son expression, une « personne infinie » et les essences ne sont pas des choses en soi, mais des corrélats intentionnels de cette personne absolue.

Cette position, que l'on peut qualifier d'idéaliste ou de subjectiviste, à condition de débarrasser ces deux termes de toute référence au primat de la rationalité, n'est pas directement inspirée de Husserl ; elle s'ancre dans la métaphysique personaliste qui ont influencé ses écrits de jeunesse.

Si la phénoménologie schelerienne peut être pensée comme analogue, par la métaphysique personaliste qu'elle propose, à l'idéalisme transcendantal husserlien, elle est conforme à l'exigence du maître de refuser tout postulat d'existence en soi, auquel cas elle s'oppose à toute métaphysique entendue en ce sens. Mais si nous estimons, comme le font les réalistes, que le subjectivisme est un présupposé métaphysique, cela suppose une toute autre définition de la métaphysique que celle associée au postulat d'existence transcendantale dont il est question dans les *Recherches Logiques*.

La comparaison des différents courants de phénoménologie fait apparaître des divergences profondes sur le statut à accorder à la métaphysique autant qu'à la phénoménologie. Cela conduit à remettre en cause l'idée d'une épistémologie ne supposant aucun postulat ontologique. On assiste plutôt à un débat opposant une métaphysique à une autre, autant qu'une phénoménologie à une autre. Considère-t-on que cette dernière exige une pensée de l'immanence radicale, comme la transposition de l'épistémologie husserlienne en une ontologie subjectiviste le laisse entendre, on s'interdit tout postulat de transcendance, mais non tout postulat ontologique : l'être même est déterminé par le sujet. À l'inverse, si l'épistémologie phénoménologique et la pensée de l'immanence doivent cohabiter avec la thèse de l'existence en soi des choses sans la remettre en question, il y a d'entrée de jeu un postulat ontologique revendiqué. La place de Scheler dans ce débat le rend plus complexe encore, car si notre auteur reconnaît une opposition entre pensée dogmatique et pensée intuitive, ses propres postulats métaphysiques sont particulièrement inspirés de doctrines religieuses bien spécifiques. Se présentent alors deux possibilités : soit Scheler fonde sa phénoménologie sur un personalisme métaphysique qui n'est qu'inspiré lointainement de la théologie chrétienne, soit sa phénoménologie implique d'avoir directement comme fondement un postulat théiste ainsi que plusieurs axiomes de la théologie chrétienne. Dans un cas comme dans l'autre, le problème de la limite entre phénoménologie et métaphysique se trouve déplacé : ce n'est plus l'opposition entre réalisme et idéalisme. L'opposition en cause est entre la possibilité d'une intuition pure et l'impossibilité d'échapper à tout présupposé issu d'une *Weltanschauung*.

PARTIE II. UNE THÉO-LOGIQUE DÉVOILÉE PAR LA
PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RELIGION

La phénoménologie de Scheler semble influencée par la religion chrétienne. Pourtant, la méthode phénoménologique impose selon Husserl, en particulier à partir des *Ideen I*, une suspension de toute forme de croyance et de tout dogme, *a fortiori* de tout dogme religieux. L'exigence critique ainsi que la primauté épistémologique nécessitent de ne rien présupposer qui n'ait reçu validité d'une intuition réitérable à tout moment par tout sujet possible, quelle que soit sa culture religieuse. Mais si nous partons du principe général que le phénoménologue distingue : l'attitude naturelle, qui relève de la croyance ou des représentations culturelles, de l'attitude réflexive, intuitive, dénuée de tout présupposé quelle place donner au théisme de la phénoménologie schelerienne ? Comment considérer les analogies entre Dieu et la personne absolue, ou encore entre la constitution et la création ? Il apparaît nécessaire de cibler les sources chrétiennes de la phénoménologie schelerienne et de nous demander s'il s'agit de trahison de notre auteur envers la méthode à laquelle il se réfère. Pour mettre au jour les présupposés religieux de la pensée schelerienne, nous utiliserons une méthode prudente. Il ne s'agit pas de vérifier si sa pensée obéit fidèlement à une doctrine spécifique, d'autant plus que le christianisme n'est pas réductible à un contenu dogmatique homogène. Nous comparerons ce que Scheler attribue lui-même à la pensée chrétienne à sa définition des principes de l'analyse phénoménologique. Nous verrons si ce que Scheler attribue à la pensée chrétienne dans certains contextes est aussi présenté comme vérité « eidétique » dans d'autres. Si cela tel est le cas, nous nous interrogerons sur la légitimité du donné eidétique et sur la possibilité même d'une intuition dénuée de tout présupposé culturel. L'utilisation du mot théo-logique permet de ne pas confondre les présupposés religieux du penseur avec des actes de foi personnels. L'influence de la religion chrétienne sur une pensée philosophique ne vient pas forcément de l'adhésion personnelle, elle peut être uniquement le signe d'une présence, dans la culture et particulièrement la tradition philosophique, d'habitudes de pensées marquées des représentations religieuses collectives. Ce que nous appelons la théo-logique²⁸³ de Scheler est la présence, dans sa philosophie, d'habitudes de pensée marquée par des représentations religieuses chrétiennes. Dans ces conditions, le débat pourra s'engager dans deux directions : celle où l'on étudie l'influence du christianisme dans le rapport entre phénoménologie et métaphysique, ou celle où on l'étudie dans le rapport entre phénoménologie et anthropologie. Dans le premier cas, nous faisons explicitement référence au concept kantien mais surtout heideggerien d'ontothéologie autour duquel s'est cristallisé le débat entre la phénoménologie et la métaphysique dans la deuxième moitié du XXème siècle. Peut-on considérer, et à quelle

²⁸³ De surcroît, Scheler n'envisage nullement sa réflexion personnelle comme une théologie s'inscrivant dans la tradition des théologiens de l'histoire chrétienne.

condition, qu'une théo-logique irrigue une grande partie de la pensée schelerienne ? Cette théologique relève-t-elle de l'ontothéologie stigmatisée par Heidegger ? Est-elle une métaphysique au sens de ce dernier ? Dans le second cas, il faut se demander si, dès lors que la théo-logique n'est pas une ontothéologie au sens heideggerien, cela suffit à la libérer de tout arrière-plan chrétien. Peut-on penser une influence culturelle sans subordination à des contenus doctrinaux. Cette question a été largement abordée par Husserl, en particulier après les années 1930. Tout en défendant le principe des principes, il affirme la nécessité de prendre en compte le contexte historique d'émergence des vécus eidétiques. Mais c'est la nécessité eidétique qui fonde la phénoménologie de l'intentionnalité historique, et non l'inverse. Une phénoménologie peut-elle être considérée neutre tout en étant théo-logique ? Cette théo-logique peut-elle être intuitive ? Ou bien le primat de l'intuition comme critère de légitimité est-il fondé sur une théo-logique ? C'est une chose de dire qu'un ancrage culturel est nécessaire à toute visée d'essence, une autre de favoriser sa propre culture comme si elle était le seul terreau favorable à un tel développement. En dehors des débats métaphysiques, la question devient celle de la religiosité des principes phénoménologiques, repérée par les recherches en anthropologie des cultures non européennes. L'enjeu est de considérer la phénoménologie, en vertu de cette influence religieuse, comme une *Weltanschauung* parmi d'autres. Il apparaît que le problème soulevé par la théo-logique inhérente à la phénoménologie schelerienne n'est pas d'ordre métaphysique, mais avant tout anthropologique : l'influence du christianisme ne laisse-t-il pas apparaître une particularité culturelle ? Par conséquent, ériger en données d'essences ce qui provient de représentations culturelles ne conduit-il pas à un ethnocentrisme ? Il s'agit de déceler dans la phénoménologie les influences de dogmes religieux qui la rendent tributaire d'une *Weltanschauung*, donc d'un contexte historique et culturel donné.

Ce chapitre sera divisé en deux parties. La première est consacrée à l'analyse des références de Scheler à la tradition chrétienne et leur rôle dans l'ensemble de sa pensée phénoménologique. La deuxième interroge le rapport entre théologie et phénoménologie en mettant en avant la critique historiciste formulée par les anthropologues de Scheler.

Chapitre 1. Une théologie dans la pensée schelerienne

Distinguons trois types d'influence religieuse. Le premier prend la forme d'une déclaration de foi explicite (ex : « Nous chrétiens... »). Le deuxième est la référence chrétienne évidente, lorsque Scheler aborde par exemple les thèmes de la survie après la mort ou accorde une grande importance à la sainteté ou à la valeur du sacré. Le troisième est ce qu'on peut appeler la « consonance » chrétienne : ce qui pourrait être pensé hors de toute religion, mais trouve tout de même ses racines dans la tradition chrétienne. Parmi les trois, seul le dernier est véritablement ambigu. Le premier type représente une entorse ponctuelle au principe d'« athéisme méthodologique » par des déclarations explicites et gênantes, mais on peut en faire abstraction. Le lecteur reste libre d'occulter les passages qu'il considère comme des dérapages de l'auteur. Par ailleurs les déclarations uniquement ponctuelles n'influencent pas nécessairement la totalité de la pensée. La position des concepts à consonance chrétienne est intermédiaire. Le lecteur reconnaît l'influence chrétienne, mais il peut leur donner une traduction « séculière » et faire en sorte qu'ils soient utilisés en perdant leur caractère religieux évident. Le troisième type d'influence religieuse est beaucoup plus difficile à cerner, mais aussi à juger. Affirmer de but en blanc que le concept schelerien d'amour peut être substitué la plupart du temps au concept de Dieu ne sera pas forcément accepté par les commentateurs. Dans quel contexte serions-nous autorisés à tirer ce genre de conclusion ? Et si c'était le cas, faudrait-il renier d'emblée la valeur phénoménologique de l'analyse schelerienne de l'amour ? Peut-être pas. Aussi nous pencherons-nous en particulier sur ce troisième type de présence du religieux dans les textes scheleriens : la présence implicite ou « consonance » chrétienne.

Se demander dans quelle mesure la pensée générale de Scheler prend sa source dans la tradition chrétienne - en dehors des déclarations de foi - c'est dépasser la simple alternative entre l'individu croyant et le penseur objectif. Dans le cas de Scheler, qui déplace déjà les critères définissant l'objectivité philosophique, sa conception de l'objectivité elle-même peut être influencée par un dogme religieux implicite. C'est pourquoi, aux termes « religieux » ou « religion », qui suscitent immédiatement des débats autour de l'opposition foi/raison que nous voudrions écarter, sera substitué l'adjectif théo-logique. Dans quelle mesure la pensée schelerienne est-elle théo-logique ? Ce qui revient à demander : dans quelle mesure la structure de pensée schelerienne ainsi que sa conception de la vérité en philosophie sont-elles

déterminées par une représentation chrétienne de Dieu, identifié comme paradigme de la vérité ? Nous verrons d'abord dans quelle mesure la pensée schelerienne est habitée par les dogmes chrétiens, puis nous étudierons le rapport qu'entretiennent, plus spécifiquement, pensée théologique et pensée métaphysique. Nous espérons ainsi justifier notre néologisme *théologique*, en écho à la définition heideggerienne de la métaphysique comme ontothéologie.

1. *Des concepts de provenance chrétienne dans Formalismus et écrits contemporains (1911-1918)*

Comparons les premiers écrits phénoménologiques de Scheler, qui témoignent d'une présence ponctuelle de thèses à caractère explicitement théologique, avec des passages d'apparence neutre. Il est question de Dieu conçu comme personne et s'incarnant dans le Christ, ainsi que de la nécessité pour l'homme de s'unir à Dieu, de participer à sa divinité, pour son propre épanouissement ainsi que pour son rayonnement sur l'ensemble d'une communauté humaine²⁸⁴. Scheler se réfère à un contenu doctrinal de plusieurs manières. En le considérant comme celui d'une religion parmi d'autres possibles, bouddhisme²⁸⁵ ou hindouisme²⁸⁶ le plus souvent, ou comme un courant de pensée philosophique parmi d'autres. Dans ce deuxième cas, il se réfère à « l'église chrétienne »²⁸⁷ comme porteuse d'un contenu philosophique, écrivant par exemple que « même les symboles de l'église chrétienne relatifs à la "résurrection de la chair" sont infiniment plus profonds et plus sensés que ces doctrines modernes affirmant des substances désincarnées ». Parfois, les deux se croisent et la différence s'efface entre un contenu dogmatique religieux et la pensée d'un auteur ou une tendance philosophique, notamment dans le texte *Amour et connaissance*, où hindouisme et « hellénisme » sont traités de façon égale, hellénisme faisant référence dans ce contexte à la doctrine platonicienne de l'amour exposée dans le *Banquet*. Dans le même texte, l'hindouisme est rangé dans la catégorie des « panthéistes » tels que sont pour lui Spinoza, Hegel et Schopenhauer, la limite entre contenu

²⁸⁴ SCHELER M., *Le Saint, le génie, le héros*, traduit par Emile MARMY, Aubier., 1944, p. 65, 84.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 67.

²⁸⁶ SCHELER M., *Le sens de la souffrance*, traduit par Pierre KLOSSOWSKI, Montaigne., Paris, coll.« Aubier », 1936, p. p.151.

²⁸⁷ SCHELER M., *Mort et survie : Suivi de Le Phénomène du tragique*, traduit par M. DUPUY, Montaigne., Paris, 1952, p. 76.

doctrinal religieux et philosophique ayant alors complètement disparu. Puis surviennent ces moments déroutants où Scheler fait passer un énoncé dogmatique pour une loi générale, une vérité établie qui s'imposerait de toute évidence, comme par exemple le fait de fonder en Dieu tout contenu de connaissance²⁸⁸. On ne sait dans ce contexte s'il faut comprendre « toute » connaissance possible, y compris le savoir scientifique, mais également toute la philosophie, ou s'il s'agit seulement de la connaissance concernant l'être de Dieu, donc la théologie. Ainsi, Scheler part dans certains passages d'une étude contextuelle de la connaissance religieuse ou relative à un dogme précis, mais y introduit une affirmation de portée générale. D'autres fois en revanche, nous verrons qu'au milieu d'une analyse qui semble exclusivement philosophique, des déclarations relèvent d'une posture théologique, Scheler prenant pour acquis un axiome chrétien. Refusant de considérer ces passages comme accidentels, nous chercherons dans quelle mesure ces axiomes sont des constituants fondamentaux de la phénoménologie schelerienne de l'affectivité.

Quels sont les concepts à consonance chrétienne qui constituent les pierres de touche de la phénoménologie schelerienne des affects et des valeurs ? Nous en avons retenu trois, que nous estimons être les plus déterminants : la personne, l'amour et la connaissance affective. Ces trois concepts ne faisant pas explicitement référence à un contexte religieux, il nous faut avancer en essayant d'éviter le risque de surinterprétation. À cette fin nous partirons donc chaque fois d'une référence explicite. Nous commencerons par présenter ces concepts dans un contexte religieux pour les comparer ensuite aux usages faits par Scheler des mêmes termes ou des mêmes idées, hors de tout contexte spécifique.

1.1. La personne

La personne est indéniablement un concept phare de la phénoménologie schelerienne. Son origine, supposée kantienne par le terreau neo-kantien dont est issu Scheler, l'inscrit dans un héritage moderne de pensée critique. On ne peut cependant négliger son origine théologique, même si cela ne suffit pas à qualifier de théologique la primauté du concept de personne dans la phénoménologie schelerienne. Seuls les écrits de Scheler lui-même nous y invitent, comme ce texte de 1904 qui porte précisément sur Kant et rattache le concept kantien de personne à celui issu de la théologie chrétienne :

²⁸⁸ SCHELER M., *Le sens de la souffrance*, op. cit., p. 163.

« Toutes ces idées et ces ferments vitaux de la supériorité absolue, par nature et selon la loi, de l'esprit moral, du "royaume de Dieu qui est en nous et pourtant pas de ce monde", de la supériorité de la **création personnelle** sur la réplique (*Abspiegelung*) intellectuelle d'un ordre **donné** que la parole et la vie de Jésus avaient jeté dans le monde : tout cela était en *contradiction* avec l'image achevée d'un cosmos donné, clos sur lui-même, que la philosophie grecque avait dessiné, avec l'assujettissement (*Gebundenheit*) intérieur de la **personne morale** à sa propre organisation naturelle, avec son double assujettissement extérieur aux ordres éternels du cosmos et aux ordres des règles (*Satzung*) humaines toujours plus nombreuses. C'est Saint Augustin qui a lutté le plus en profondeur avec cette contradiction. »²⁸⁹

Cet extrait fait apparaître deux types de personnes : la personne créatrice du monde (évidemment suggérée par l'expression « création personnelle » et la « personne morale » humaine. Dans ce texte, où Scheler oppose les représentations de l'Antiquité grecque à la vision chrétienne du monde, se dessinent plusieurs thèmes que nous recroisons dans sa phénoménologie : le parallélisme entre les deux personnes, humaine et divine, et l'insistance sur la situation exceptionnelle de la personne dans le monde, à la fois partie de la nature mais contenant en elle les lois d'ordonnement du monde²⁹⁰. En 1904, Scheler attribue à Kant la formulation philosophique de l'idée d'une immanence des lois dans le vécu personnel et cette idée est pour lui typiquement chrétienne. Kant aurait donné naissance à la première « philosophie chrétienne », par opposition à la philosophie grecque :

« Ce qu'il y a de tout-à-fait exceptionnel dans le travail d'Emmanuel Kant, c'est d'avoir été le premier de tous les penseurs ayant vécu après Jésus qui *ait produit un rééquilibrage (Ausgleichung) logique interne entre les idées fondamentales et les ferments vitaux de l'Évangile et le fait des sciences naturelles modernes*. Avant Kant, il y eut longtemps une façon chrétienne de mener sa vie ; c'est seulement depuis Kant qu'il y a une "philosophie chrétienne" – non au sens d'une pensée liée à une *confession*, mais au sens d'une conception du monde compatible avec les idées fondamentales du christianisme. »²⁹¹

²⁸⁹ « Alle jene Ideen und Lebensfermente von der absoluten Natur- und Gesetzesüberlegenheit des sittlichen Geistes, von dem "Gottesreich, das in uns ist und gleichwohl nicht von dieser Welt", von der Überlegenheit *persönlicher Schöpfung* über intellektuelle Abspiegelung einer *gegebenen* Ordnung, die Jesu Wort und Lebensführung in die Welt geworfen hatte: sie standen in *Widerspruch* zu dem fertigen Bilde eines gegebenen, in sich abgeschlossenen Kosmos, den die griechische Philosophie gezeichnet hatte, zu der inneren Gebundenheit der sittlichen Person an ihre eigene Naturorganisation, zu ihrer doppelten äußeren Gebundenheit an ewige Ordnungen des Kosmos und Ordnungen sich häufender menschlicher *Satzung*. Mit diesem Gegensatz hat am tiefsten gerungen der heilige Augustinus ». SCHELER M., *Gesammelte Werke I: Frühe Schriften*, op. cit., « Kant und die Moderne Kultur ». p. 367.

²⁹⁰ Comme nous l'avons vu dans la première partie. Voir I.A.B.2. « L'amour, une forme de constitution ».

²⁹¹ « Es ist das ganz Einzigartige in der Leistung I. Kants, daß er zuerst von allen Denkern, die nach Jesus gelebt haben, eine *innere logische Ausgleichung der evangelischen Grundideen und Lebensfermente mit dem Faktum der modernen Erforschung der Natur hergestellt hat*. Lange vor Kant gab es eine christliche Lebensführung; erst seit Kant gibt es eine "christliche Philosophie" –, nicht im Sinne eines *konfessionell* gebundenen Denkens, sondern im

D'après ce passage, Scheler considère que Kant avait réussi à transposer à la philosophie moderne la « logique interne » de l'Évangile. Cette « logique interne » non-confessionnelle mais correspondant à la conception chrétienne du monde est mise en évidence. Elle est présentée comme une conception à caractère philosophique, n'impliquant pas nécessairement la foi religieuse personnelle. On ne peut déduire de ce texte de 1904 que le personnalisme en éthique de 1913-1916 possède, en vertu du statut spécifique accordé à la personne, une logique interne adéquate à la « *Weltauffassung* » chrétienne. Néanmoins, il nous autorise à en formuler l'hypothèse : si l'immanence à la conscience de lois d'ordonnement du monde, que nous avons mis en évidence dans notre première partie, était une pensée « chrétienne », cette adéquation s'appliquerait à l'ensemble de la phénoménologie.

La thèse selon laquelle l'idée de la personne humaine est fondée sur l'idée de Dieu n'est pas propre aux textes de jeunesse : on la trouve notamment en 1914 dans *Zur Idee des Menschen* :

« Ce n'est donc pas l'idée de "personne" appliquée à Dieu qui est un anthropomorphisme ! Dieu au contraire est la seule personne *parfaite et pure*. Et ce qui peut être nommé ainsi parmi les hommes n'est qu'une "personne" imparfaite, ne l'est que de façon symbolique. »²⁹²

« Nous devons dire : l'animal et l'homme forment en la matière un strict continuum, et toute différenciation, fondée sur de simples propriétés naturelles, entre l'homme et l'animal n'est qu'une coupure arbitraire que fait notre raison. Ou encore plus brièvement : "*Il n'y a pas d'unité naturelle de l'être humain.*" Il n'y a rien de *nouveau* selon l'être et l'espèce – non selon le degré – qui commence chez *l'homo naturalis*, cela ne commence qu'avec l'homme "historique" lié à Dieu, avec cet homme qui ne gagne son unité qu'à travers ce qu'il *est censé* être et devenir : justement à travers l'idée de Dieu et d'une personne parfaite infinie.

Si, malgré les faits patents des sciences naturelles, qui *n'établissent pas* de véritable unité d'espèce de l'être humain, nous retenons *néanmoins* sans condition l'"unité de l'homme" dans son concept, sa conscience et son sentiment – même les non-croyants le font –, c'est précisément là une *preuve* rigoureuse que le noyau de notre idée d'unité ne se fonde absolument pas sur l'organisation naturelle de l'ensemble des êtres,

Sinne einer den Grundideen des Christentums adäquaten Weltauffassung. » SCHELER M., *Gesammelte Werke I: Frühe Schriften*, op. cit., p. 368.

²⁹² « Nicht also die Idee "Person" auf Gott angewandt, ist ein Anthropomorphismus ! Gott – das ist vielmehr die einzige *vollkommene* und *pure* Person. Und das ist nur eine unvollkommene, eine gleichnisweise "Person", was unter Menschen so heißen darf » SCHELER M., *Gesammelte Werke III: Vom Umsturz der Werte*, op. cit., p. 190.

mais que le principe ultime de notre postulat d'unité repose sur une tout
autre base. »²⁹³

Cette thèse est par ailleurs exposée dans *Formalismus* :

« Quel non-sens par conséquent de voir au contraire dans l'idée de Dieu un "anthropomorphisme" alors que c'est, tout à l'inverse, dans le théomorphisme de ses plus nobles exemplaires que repose l'unique valeur de son "humanité" ! »²⁹⁴

Dans ces deux citations, on observe toutefois un changement par rapport au passage de 1904. Une chose est de dire que le concept chrétien de la personne divine coïncide avec la pensée philosophique de la personne, une autre d'affirmer que « l'idée de Dieu et d'une personne infinie » est nécessaire pour penser la personne humaine. La source chrétienne n'est explicite que dans le premier cas. Dans le second cas, Scheler fait comme si Dieu était universellement et nécessairement conçu comme une personne infinie ; or il s'agit toujours de la conception chrétienne du divin. Pour qu'il y ait validité phénoménologique à cette proposition, il faudrait que la divinité personnelle, indépendamment du postulat religieux dans lequel elle apparaît, puisse être objet d'une intuition adéquate. Si son intention est de montrer les *nécessités eidétiques* sous-jacentes qui font coïncider l'essence de l'être-personne (*Personsein*) avec ce que la pensée éthique d'origine chrétienne (St Paul et St Augustin, bien avant Kant) a acclimaté dans la culture de l'Occident, il ne peut présupposer une conception de la personne, mais doit montrer que celle-ci est un donné d'essence.

Dans *Formalismus*, la seule différence que Scheler établit entre l'attitude philosophique et celle du croyant réside dans l'affirmation ou non de l'existence de Dieu. C'est pour Scheler la limite que le philosophe²⁹⁵, *a fortiori* le phénoménologue, ne peut franchir. Pour contourner cette difficulté, il parlera plutôt de l'« idée » de Dieu, qui est même pour lui un contenu eidétique nécessaire.

²⁹³ « Wir müssen sagen: Tier und Mensch bilden in der Sache ein strenges Kontinuum, und eine auf bloße Natureigenschaften geründete Scheidung von Mensch und Tier ist nur ein willkürlicher Einschnitt, den unser Verstand macht. Oder noch kürzer: "Es gibt keine natürliche Einheit des Menschen." Ein dem Wesen und der Art – nicht dem Grade – nach Neues beginnt nicht beim homo naturalis, sondern es beginnt erst im gottbezogenen "historischen" Menschen; in jenem Menschen, der seine Einheit erst durch das empfängt, was er sein und werden soll: Eben durch die Idee Gottes und einer unendlichen vollkommenen Person.

Wenn wir trotz der offensichtlichen Tatsachen der Naturforschung, die eine echte Arteinheit des Menschen nicht aufweist, dennoch die "Einheit des Menschen" in Begriff, Bewußtsein und Gefühl unbedingt festhalten, ja auch die Ungläubigen dieses tun, so ist eben dies ein strenger Beweis dafür, daß der Kern unserer Einheitsidee gar nicht in der natürlichen Organisation der zusammengefassten Wesen gegründet ist, sondern der letzte Grund unserer Einheitssetzung auf einem ganz anderen Grunde beruht.» SCHELER M., *Gesammelte Werke III : Vom Umsturz der Werte*, Francke Verlag., Bern, München, Maria Scheler, M. S. Frings., 1955, « Zur Idee des Menschen », p. 194.

²⁹⁴ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 299.

²⁹⁵ Cf. citation suivante.

« Il existe une *idée axiologique a priori du "divin"*, qui ne présuppose aucune expérience ni historique ni inductive, disons plus : qui n'est *aucunement* fondée sur l'existence d'un monde et d'un Je. Par là nous acceptons le noyau de vérité qui, depuis Saint Augustin, anime le courant de pensée religieuse qu'on a appelé l'"ontologisme". Assurément dans ce courant de pensée ce n'est pas seulement la qualité du divin, mais aussi l'existence même de Dieu, en tant que *Substance* déterminée, qui est considérée comme immédiatement et intuitivement donnée, sans exiger pour être saisie ni la présence d'un monde ni certaine structure de ce monde qui réclamerait le recours à une "cause suprême" ni non plus la structure même de cette cause (comme dans l'argument "téléologique"). Ce qui est vrai dans cette doctrine, c'est qu'il existe dans toutes les idées objectives de caractère religieux un élément dernier de caractère immédiat et intuitif. Mais **ce qu'il faut rejeter totalement, c'est la conception presque toujours liée à l'"ontologisme", d'une saisie possible par cette voie de la présence de Dieu à titre de substance effectivement existante.** Une telle saisie requiert nécessairement une expérience religieuse positive et spécifique par le moyen d'une révélation. »²⁹⁶

La distinction entre deux types de « substances » permet de répondre à l'objection possible d'une phénoménologie qui refuse l'existence hors de toute corrélation. Scheler ne va pas – dans ce passage du moins – jusqu'à poser l'existence de Dieu. Que l'idée de Dieu soit indépendante d'un « Je » renvoie uniquement ici au sujet empirique. Scheler a conscience qu'il ne peut pas accréditer la thèse de l'existence d'un Dieu en phénoménologie et lui substitue l'intuition de l'idée de Dieu. Il rappelle cependant la provenance religieuse de cette conception de Dieu, répétant que la philosophie – ici, la phénoménologie - et la religion chrétienne « coïncident ».

1.2. L'amour

L'amour est le deuxième concept central de la phénoménologie schelérienne de l'affectivité. C'est la structure même de l'intentionnalité, la source de toute connaissance - la raison étant « toujours remorque de notre amour ou de notre haine »²⁹⁷ - et l'acte par lequel la personne individuelle participe à l'acte de la personne divine, celui de « créer » le monde. Demandons-nous maintenant si ce primat de l'amour est guidé par la « logique interne » qui coïncide avec la conception chrétienne de l'amour. Pour cela, il faut mettre en parallèle les textes concernant le rôle de l'amour dans la connaissance - dans son cadre phénoménologique présenté comme non explicitement religieux – et ceux qui exposent la conception chrétienne de l'amour. Celle-ci est présentée dans plusieurs textes : soit dans un contexte littéralement théologique, où il est question de l'être de Dieu, soit dans un contexte épistémologique, où Scheler expose le

²⁹⁶ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 303-305. [303-304]

²⁹⁷ SCHELER M., *Le Saint, le génie, le héros*, op. cit., p. 70.

rôle joué par l'amour dans la conception chrétienne de la connaissance, soit enfin dans un contexte sociologique, faisant par exemple l'éloge des valeurs chrétiennes pour la reconstruction de l'Europe. Nous mettrons la partie sociologique de côté pour nous intéresser au contexte théologique et épistémologique. C'est le cas d'un texte, *Liebe und Erkenntnis*, publié pour la première fois en 1915,²⁹⁸ où la fonction épistémologique de l'amour dépend de la conception de Dieu. On y retrouve l'antériorité nécessaire d'une intuition de l'idée de Dieu sur celles permettant d'autres connaissances. Le texte est introduit par le projet ambitieux de comparer les différentes conceptions de l'amour dans trois grands systèmes : hindouiste, grec et chrétien. Par ailleurs, la séparation entre culture grecque et culture chrétienne montre que Scheler s'écarte des pensées téléologiques de l'histoire de la raison. Malheureusement le traitement des trois cultures ne se fait pas à parts égales, l'hindouisme étant rapidement délaissé au profit d'une confrontation entre la conception platonicienne de l'amour et celle qui est présentée comme chrétienne. De plus, cette confrontation ne cache pas son but : émanciper la pensée chrétienne de déterminations culturelles issues de la Grèce ancienne, et proposer une nouvelle conception de la vérité, axée sur l'amour et non plus sur la raison, à condition de donner à l'amour un sens chrétien et non grec.

Examinons les différents modèles d'amour proposés par Scheler, définis en fonction du rôle de l'amour dans la connaissance. Pour lui, hellénisme et hindouisme considèrent l'amour comme une « simple phase de la progression cognitive, comme transition et mouvement d'une connaissance plus pauvre à une connaissance plus riche ». L'amour chrétien, lui, il le définit comme une « dynamique de connaissance »²⁹⁹, comme cela transparait dans la théologie de Saint Augustin.

Cette dynamique de connaissance est également analogue à la conception bergsonienne, et nous avons vu à quel point la phénoménologie de Scheler s'inspire de Bergson, dont il cite aussi bien *Les données immédiates de la conscience*³⁰⁰ que *L'évolution créatrice*. La distinction entre deux formes de connaissances fait penser à celle que Bergson établira ultérieurement dans

²⁹⁸ Publication dans la revue « Die Weissen Blätter ».

²⁹⁹ SCHELER M., *Le sens de la souffrance*, op. cit., p. 151.

³⁰⁰ Citation « Les données immédiates de la conscience » : SCHELER M., *Gesammelte Werke II : Der Formalismus*, op. cit., p. 335., SCHELER M., *Gesammelte Werke VII : Wesen und Formen der Sympathie*, op. cit., p. 68, 252. SCHELER M., *Gesammelte Werke III : Vom Umsturz der Werte*, op. cit. p. 256, 324. Citation de *L'évolution créatrice* : *Ibid.*, p. 336.

*Les deux sources de la morale et de la religion*³⁰¹. Scheler oppose, comme ultérieurement Bergson, d'un côté une conception statique de la connaissance – ce qui est à connaître est fixe, seul le sujet progresse et son but ultime est la contemplation - et de l'autre, une conception dynamique, pour laquelle ce qui est à connaître est inséparable de l'action, voir : le but de la connaissance est un certain type d'action. D'après les deux auteurs, de telles différences de conception de la connaissance – *a fortiori* de la vérité – sont fondées sur des appréhensions de Dieu différentes. Scheler, focalisé sur l'amour, voit en Platon le représentant de l'hellénisme, tandis que Bergson prend comme référence la métaphysique aristotélicienne. Ils parviennent à la même conclusion : considérer les divinités helléniques comme des divinités « statiques ». Leur but est également le même : présenter le Dieu chrétien comme la divinité dynamique par excellence. Ainsi Scheler déplore, comme dans son texte de 1904 sur Kant, l'absence d'une définition chrétienne du rapport entre la connaissance et l'amour et que « l'expérience de Dieu et du monde se vît obligée de s'insérer dans la solide charpente rationnelle de la pensée hellénique, au lieu de se construire elle-même un édifice nouveau qui lui fût entièrement adapté »³⁰². Bergson estime par exemple que Plotin n'est pas parvenu au mysticisme parce qu'il considère l'action comme un « affaiblissement de la contemplation », restant ainsi « fidèle à l'intellectualisme grec »³⁰³. La faille reconnue par Scheler dans la conception platonicienne de l'amour est de même nature : Platon considère l'amour comme un moyen qui permet de s'élever d'un stade inférieur à un stade supérieur de connaissance. Ceci revient à dire que l'amour est la marque d'une incomplétude ou d'une imperfection. Or, pour Scheler, l'amour est l'activité divine par excellence. À l'inverse de la conception hellénique perçue par les deux auteurs comme intellectualiste, on trouve chez l'un la figure d'une action divine, créatrice et aimante, chez l'autre celle d'un amour divin, créateur, agissant perpétuellement dans le monde, les deux employant cette idée déterminée du divin, propre à une tradition religieuse déterminer, le christianisme.

³⁰¹ BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Edition en ligne Les Échos du Maquis., Paris, 2013. Ch. II. « La religion statique » et ch. III. « La religion dynamique ».

³⁰² SCHELER M., *Le sens de la souffrance*, *op. cit.*, p. 161.

³⁰³ « En ce qui concerne Plotin, la réponse n'est pas douteuse. Il lui fut donné de voir la terre promise, mais non pas d'en fouler le sol. Il alla jusqu'à l'extase, un état où l'âme se sent ou croit se sentir en présence de Dieu, étant illuminée de sa lumière ; il ne franchit pas cette dernière étape pour arriver au point où, la contemplation venant s'abîmer dans l'action, la volonté humaine se confond avec la volonté divine. Il se croyait au faite : aller plus loin eût été pour lui descendre. C'est ce qu'il a exprimé dans une langue admirable, mais qui n'est pas celle du mysticisme plein : « l'action, dit-il, est un affaiblissement de la contemplation. » Par là il reste fidèle à l'intellectualisme grec, il le résume même dans une formule saisissante ; du moins l'a-t-il fortement imprégné de mysticité. En un mot, le mysticisme, au sens absolu où nous convenons de le prendre, n'a pas été atteint par la pensée hellénique », BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), *op. cit.*, p. 135.

Bergson appelle expérience mystique entière celle du saint qui donne sa vie pour imiter le Christ³⁰⁴, une expérience qui n'a été possible ni dans la culture grecque, ni dans la culture hindoue (à laquelle il fait également référence), l'une et l'autre visant la contemplation tandis que pour être totale. La connaissance mystique s'accomplit dans l'action, ou plus précisément dans la simultanéité de trois actions : l'action, la création et l'amour,³⁰⁵ une simultanéité qui n'est possible que chez les mystiques chrétiens³⁰⁶. Bergson fait donc des mystiques chrétiens et de l'imitation du Christ un modèle pour penser la connaissance. C'est ce que fait également Scheler lorsqu'il se réfère à la participation à l'être de Dieu, à l'union mystique, et notamment lorsqu'il écrit : « Par cet amour, le saint pénètre en Dieu, et la pensée du génie devient œuvre créatrice. »³⁰⁷

Dans *Liebe und Erkenntnis*, le passage le plus emblématique de l'union établie par l'idée de faire de la mystique un modèle de connaissance, est celui dans lequel Scheler déclare que des expériences chrétiennes (notamment de St François d'Assise) devraient être plus influentes dans la construction d'une conceptualité philosophique. C'est le cas lorsqu'il écrit :

« C'est d'un élargissement et d'un approfondissement antérieur de la sphère de notre amour et de notre intérêt que dépendent l'approfondissement et l'élargissement de notre image du monde. »³⁰⁸

L'amour présenté comme un moyen se double d'une vertu en partie créatrice :

« A l'amour qui l'interroge, le monde répond, et dans cette réponse seulement parvient à son plein être-là, à sa pleine existence et à sa pleine valeur. »³⁰⁹

Puis il ajoute :

« C'est ainsi qu'Augustin attribue aux plantes la tendance à être vues par l'homme, le fait d'être vues équivalent au fait d'être délivrées de leur existence particulière, renfermées sur elles-mêmes, comme si la connaissance toute guidée par l'amour, que nous avons de leur existence, était analogue à la rédemption des hommes dans le Christ. »³¹⁰

On voit très bien, en lisant ces passages dans quelle mesure Scheler prend également comme modèle de connaissance l'expérience mystique qui consiste en une imitation du Christ. Mais il ne s'arrête pas là : il ne se contente pas de dire que l'expérience mystique est un modèle pour

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 21.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 121.

³⁰⁶ « Le mysticisme complet est en effet celui des grands mystiques chrétiens », *Ibid.*, p. 122.

³⁰⁷ SCHELER M., *Le Saint, le génie, le héros*, op. cit., p. 155.

³⁰⁸ SCHELER M., *Le sens de la souffrance*, op. cit., p. 179.

³⁰⁹ *Ibid.* p. 179.

³¹⁰ *Ibid.* p. 179.

penser la connaissance. Il confère à l'expérience mystique une portée ontologique : l'amour participe à la création et la rédemption du monde. Par conséquent, le primat de l'amour et de l'expérience mystique ne peut se passer de la thèse ontologique sous-jacente : l'idée qu'il y a création et salut du monde par un Dieu personnel incarné dans le Christ, et que l'homme, en vertu de son analogie avec ce Dieu, peut réaliser. Les axiomes chrétiens sont inséparables et sont les conditions nécessaires à l'affirmation du primat de l'amour dans la connaissance, telle qu'il est conçu par Scheler. Par ailleurs, Scheler n'hésite pas à définir l'amour chrétien comme seul amour « vrai ». C'est le cas également pour Bergson. Chez l'un l'amour, chez l'autre le mysticisme, ne prennent leur véritable sens et ne s'accomplissent vraiment que dans l'amour et le mysticisme chrétiens. Lorsque Scheler parle d'amour comme vécu originaire, cet amour est implicitement synonyme d'« amour chrétien » : l'amour désigne l'activité de Dieu, quand il ne désigne pas Dieu lui-même ; une définition rappelée dans *L'homme du ressentiment*, lorsque l'auteur présente la conception « qui est au fond de l'idée chrétienne » :

« Chaque membre regarde vers le Dieu lointain, l'assiste et le sert et, par là, s'assimile à la Divinité, dont l'*essence* est précisément ce grand amour, ce grand service, ce grand don de soi. »³¹¹

Dans l'amour se produit une participation du sujet connaissant à l'activité de Dieu, soit à l'être même de Dieu, ce qui par conséquent donne aussi un sens théologique à la connaissance.

1.3. *La connaissance affective*

La connaissance affective est moins un concept que le motif qui dirige toute la phénoménologie schelérienne, soit le fondement de toute connaissance sur des vécus affectifs. L'affectivité évoque une expérience pure, absolument détachée de toute pensée préalable et *a fortiori* de tout système de pensée. Pourtant affirmer sa primauté n'est pas neutre, si cela suppose de présupposer tout un système de représentation théologique : Dieu défini comme personne, créateur du monde, activité d'amour et source de la connaissance, incarné dans une personne humaine, le Christ, que l'homme doit imiter. C'est beaucoup d'axiomes religieux pour être estimés déduits par des intuitions eidétiques absolument neutres et sans présupposés préalables !

Pour qu'il y ait connaissance, le sentiment doit être personnel. Cela signifie, non pas être un sentiment individuel, mais un sentiment qui ait la forme de la personnalité : un sentiment

³¹¹ SCHELER M., *L'Homme du ressentiment*, traduit par Maurice DE GANDILLAC, Paris, Gallimard, 1970, p. 74.

relevant de la logique du cœur, qui est une logique de création. Un acte est personnel s'il a la forme des actes du Dieu personnel. Ainsi déclare-t-il par exemple dans *Formalismus* :

« L'homme est le support d'une tendance qui transcende toute valeur vitale possible et qui est orientée vers le "divin", ou plus brièvement que l'homme est en quête de Dieu. »³¹²

Ceci rappelle le passage de *Ordo Amoris*, où il écrit :

« Chaque phase de l'augmentation de valeur que suscite l'amour est toujours également une station sur la voie qui conduit du monde à Dieu. Chaque amour est un amour de Dieu encore inachevé, surtout endormi, stupéfait, en quelque sorte arrêté sur son chemin. »³¹³

Revenons à *Formalismus*. Scheler précise que la formation d'une représentation de Dieu est donnée dans une perception affective et dans l'amour « de Dieu » :

« Ce qui oriente la formation des *idées* et des *concepts* concernant Dieu, ce sont toujours ces qualités axiologiques du divin, avec leurs nuances propres, qui ne peuvent être données que dans la perception affective et la visée intentionnelle de l'amour de Dieu. »³¹⁴

Il affirme ici qu'une tendance inhérente à tout homme fait de lui un être en quête de Dieu. Toutefois, il n'est pas dit que cette quête soit consciente sous la forme d'une conscience représentative. Scheler montre au contraire qu'une idée de Dieu ne se construit pas au moyen de représentations. Il y a là une modalité de « présence » à la conscience très particulière, Dieu n'étant pas exactement objet intentionnel mais *telos* ultime de toute visée. Il est présent à tout acte intentionnel sans en être directement l'objet.

Assemblons ces deux thèses : d'une part l'idée de Dieu est impliquée dans toute relation de compréhension avec une personne humaine finie, et d'autre part, que Dieu est *telos* de toute visée intentionnelle. Dieu est donc à la fois immanent et présent sous forme de *telos*, ce qui correspond à une transcendance dans l'immanence. Dans la dernière proposition, il ne s'agit plus seulement de la connaissance de l'homme, mais de toute connaissance possible, fondée sur l'intentionnalité. Dans tout vécu intentionnel, Dieu est donc présent. N'est-il présent que comme *telos* ? Non, il l'est également en tant que sujet. C'est le cas lorsque Scheler écrit :

« Aucun *amare*, aucun *contemplare*, aucun *cogitare* n'est donc intentionnellement lié à un *monde concret unique*, le macrocosme, qu'à titre d'abord d'*amare "in Deo"*, de *contemplare "in Deo"*. »³¹⁵

³¹² SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 302.

³¹³ SCHELER M., *Six essais de philosophie et de religion, Introduction de Hans Urs von Balthasar*, op. cit., p. 63.

³¹⁴ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 304.

³¹⁵ « Mais comme l'unité et l'unicité du monde ne sont pas déjà elles-mêmes fondées sur l'unité de la conscience logique (...), comme elles sont moins encore fondées sur la "science" (...) ou sur toute autre base spirituelle de la

Il ne s'agit plus ici, comme précédemment, d'avoir une idée de Dieu – l'idée d'un Dieu personnel et infini - dont dépendrait l'idée de l'homme ou d'autre chose. Dieu est ici co-sujet des actes intentionnels : c'est la « personne transcendante » identifiée dans la première partie. Scheler reprend à sa façon la théorie augustinienne de la connaissance par l'illumination divine³¹⁶. La référence au Dieu personnel chrétien comme acteur de la connaissance est à ce point claire qu'il est conduit à interpréter comme un contresens le fait de ne pas nommer Dieu pour ce qu'il est réellement :

« Ce n'est pas un moindre contresens [philosophique] que de remplacer ce Dieu par un "substitut" : raison cosmique universelle, Je rationnel transcendantal, ordonnateur moral du monde, sujet logique infini, etc. »
317

Dieu est une personne agent de tous les actes cognitifs et de tous les actes affectifs « personnels » (non individuels³¹⁸) mais il est aussi leur ultime objet. Dès qu'il y a visée intentionnelle, - pour reprendre les mots de Saint Paul - ce n'est « plus moi qui vit »³¹⁹, mais cette personne absolue. L'hypothèse moderne d'un *ego* non réductible au sujet empirique, tellement motrice de la phénoménologie husserlienne, ne désigne rien d'autre que Dieu.

Le plus étonnant dans cette thèse est la double position : Dieu à la fois sujet et objet. Si Dieu est sujet de tout acte intentionnel, faut-il dire qu'il se vise lui-même intentionnellement comme un *telos* ? Scheler évoque deux actes croisés : l'amour de Dieu pour le monde, l'amour du monde pour Dieu.

culture, mais bien sur l'essence d'un Dieu concret personnel, de même aucune communauté essentielle de personnes individuelles ne se fonde sur aucune sorte de "conformité à la loi rationnelle" (...) mais seulement sur la communauté possible entre ces personnes et la personne des personnes, c'est à dire sur leur communauté avec Dieu. Cette communauté est le *fondement* de toutes les autres communautés de caractère moral et juridique. *Ibid.*, p. 402. [413].

³¹⁶ « Cette clarté vécue de l'attribut divin s'introduisant dans la lumière de la raison limitée, saint Augustin l'exprime dans l'idée que nous saisissons toute chose *in lumine dei* dès lors que nous les saisissons véritablement, c'est-à-dire telles qu'elles sont en elles-mêmes – sans avoir cependant ainsi l'intuition de Dieu lui-même. ». « Dieses erlebte Hereinleuchten des göttlichen Attributes in das Licht der endlichen Vernunft drückt der Gedanke des hl. Augustin aus, dass wir alle Dinge "*in lumine Dei*" erfassen, sofern wir sie wahr d.h. so erfassen, wie sie in sich selbst sind – ohne doch dabei Gott selbst anzuschauen » Il ajoute que la métaphysique peut essayer de retrouver cette relation par une nécessité logique et d'autres chemins de preuves. SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen, op. cit.*, p. 164., p. 164.

³¹⁷ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique, op. cit.*, p. 401. [412].

³¹⁸ Dans la participation à l'amour de Dieu, il n'y a plus de personne individuelle mais une communauté de toutes les personnes : « En réalité l'amour d'autrui ne se fonde aucunement sur l'amour de soi (moins encore, comme le veut Kant, sur le respect de soi) ; il est aussi originaire et d'égale valeur, et ils se fondent tous deux en dernier ressort sur **l'amour de Dieu, lequel est toujours en même temps un co-aimer de toutes les personnes finies "avec" l'amour de Dieu et tant que personne des personnes.** C'est donc dans l'amour de Dieu que les valeurs fondamentales d'ordre moral, individualistes et universalistes, que la "sanctification de soi" et l'"amour du prochain" trouvent pleinement leur unité organique ultime et indivisible. » *Ibid.*, p. 498, 499. [518].

³¹⁹ Ga 2. 15-20, traduction Osty, Paris 1977.

« La forme suprême de l'amour de Dieu n'est pas l'amour "à l'égard de Dieu" considéré dans sa toute bonté, c'est-à-dire comme une chose, mais la *participation* à son amour pour le monde ("*amare mundum in Deo*") et pour lui-même ("*amare Deum in Deo*"), c'est-à-dire ce que les scolastiques, les mystiques et, avant eux déjà, saint Augustin, appelaient "*amare in Deo*" »³²⁰

La personne individuelle est donc à la fois sujet d'une visée intentionnellement dirigée vers Dieu et objet d'une visée intentionnelle dont le sujet est Dieu (l'amour de l'homme par Dieu étant contenu dans son amour du monde³²¹) et cela chaque fois qu'il y a acte d'amour, et/ou co-sujet de cette « visée » divine, l'amour de Dieu pour le monde désignant la création et le salut du monde. Dieu n'est pas seulement contenu, ou « moment » du vécu, pôle noématique de la visée, objet intentionnel inhérent à l'acte sous forme de « tendance », comme toute autre essence. C'est à l'inverse la personne individuelle qui est – en un autre sens – contenu, « moment » de l'acte d'amour dont le sujet est Dieu, et non seulement elle mais tous les actes intentionnels et l'ensemble de ses objets. Si la personne transcendante est Dieu, les thèses exposées en première partie s'appliquent à Dieu : le monde a une structure personnelle parce qu'il est créé par l'acte personnel divin.

Si l'amour du monde pour Dieu ne se fait qu'« en Dieu », cela suppose un amour de Dieu pour soi-même, dont l'amour du monde ne serait qu'une partie. Cet amour de soi divin présente une analogie avec la conscience de soi divine, à laquelle – selon Hegel - le sujet connaissant est amené à participer. L'ambivalence sur le double statut de sujet et d'objet des actes intentionnels attribué à Dieu rappelle la logique divine de Hegel. On peut de fait supposer que Scheler a cherché à transposer la logique divine hegelienne dans le registre de l'affectivité. Ainsi la conscience de soi de l'esprit absolu serait remplacée par un amour de soi. Voici en effet un passage où il est question de l'amour de soi divin :

« À chaque fois que nous ressentons la personne aimée comme bien supérieure à nous, il se produit le phénomène suivant : nous nous emparons de son être en prenant part aux actes de son amour pour elle-

³²⁰ « Die höchste Form der Gottesliebe ist nicht die Liebe "zu Gott" als dem Allgütigen, d.h. einer Sache, sondern der *Mitvollzug* seiner Liebe zur Welt (*amare mundum in Deo*) und zu Sich selbst (*amare Deum in Deo*), d.h. das, was die Scholastiker, die Mystiker und vorher schon Augustin "*amare in Deo*" nannten ». SCHELER M., *Gesammelte Werke VII : Wesen und Formen der Sympathie*, op. cit., p. 166.

³²¹ « Comme l'amour acosmique de la personne se rattache au théisme par des liens nécessaires de nature et de signification, l'amour général de l'humanité constitue également une condition essentielle de l'amour de Dieu, pour autant que cet amour n'est plus seulement un "*amare Deum*" que connaissaient déjà Platon et Aristote, mais un "*amare in Deo*", et pour autant qu'il est expérimenté et pensé comme conditionné lui-même par l'amour préalable de Dieu pour l'homme ». « Da die akosmistische Personliebe mit dem Theismus in Wesens- und notwendigem Sinnzusammenhang steht, ist die allgemeine Menschenliebe auch Wesensbedingung für die Gottesliebe, sofern diese *mehr* ist als "*amare Deum*", das auch Plato und Aristoteles kennen, nämlich "*amare in Deo*", und sofern sie durch eine zuvorkommende Liebe Gottes zum Menschen als bedingt erlebt und gedacht ist. » *Ibid.*, p. 111.

même et en cherchant à comprendre ce qui nous est donné par ces actes. Cette participation amoureuse, par exemple à **l'amour dont Dieu s'aime lui-même**, c'est elle que Franz Brentano, dans son récent livre sur Aristote, prétend trouver déjà dans la métaphysique de celui-ci et que certains mystiques et scolastiques ont appelée l'"*amare Deum in Deo*". »³²²

Dans un texte tardif, on trouvera l'idée d'une « *Erhebung* »³²³ de la personne individuelle dans la personne absolue. Dans ce passage, Scheler répond à la question « Qu'est-ce qui nous est donné de nouveau dans la réduction phénoménologique ? », et parmi une liste de propositions se trouve celle-ci :

«[Dans la réduction,] L'inscription (*Einstellung*) de "mon" acte de pensée dans le sens de l'acte (*Akt-sinn*) d'une pure conscience absolue, qui devient alors elle-même, en tant qu'acte – non en tant que conscience –, "être absolu". C'est un acte d'"élévation" (*Erhebung*) des centres souverains de la personne jusqu'au centre personnel divin. Ce n'est pas seulement un "processus logique", pas seulement une "abstraction de l'unité psychophysique de la vie", mais l'acte spirituel qu'on "arrache" au service de l'élément vital : pour le rendre à ses fonctions, à ses devoirs, à ses besoins. C'est un mouvement vers, une tendance vers un "devenir pur esprit", être centré dans l'"esprit" : *cogitare, amare, contemplare, velle "in deo"*. »³²⁴

Enfin, dans *Formalismus* même, Scheler décrit l'homme comme un « passage au divin » :

« En sorte que précisément nous pouvons dire qu'à bien le considérer il n'est que le mouvement, la tendance, le passage au divin. Il est l'être doué d'un corps propre qui vise intentionnellement Dieu et le point où se fait la percée vers le royaume de Dieu, celui par les actes de qui se constituent pour la première fois l'être et la valeur du monde. »³²⁵

La connaissance elle-même peut être un passage au divin, puisque les choses connues quittent leur existence individuelle. Rappelons ce passage déjà cité :

« A l'amour qui l'interroge, le monde répond, et dans cette réponse seulement parvient à son plein être-là, à sa pleine existence et à sa pleine valeur (...) C'est ainsi qu'Augustin attribue aux plantes la tendance à

³²² « Überall da, wo die geliebte Person von uns als weit überlegen empfunden wird, da tritt das Phänomen auf, daß wir uns dadurch ihres Personseins bemächtigen, daß wir die Akte ihrer eigenen Selbstliebe "mitvollziehen" und hinsehen, was uns in diesen mitvollzogenen Akten gegeben wird. Diese liebende Teilnahme z.B. an der Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, ist es, die neuerdings Franz Brentano in seinem Aristoteles Buche schon in der Metaphysik des Aristoteles finden will und welche einige Mystiker und Scholastiker das "*Amare Deum in Deo*" genannt haben » *Ibid.*, p. 169.

³²³ Ce n'est certes pas une « *Aufhebung* » mais la fonction ici de l'« *Erhebung* » n'est pas sans analogie.

³²⁴ « Die Einstellung "meines" Denkaktes in den Akt-sinn eines absoluten reinen Bewußtseins, das nun selber als Akt – nicht als Bewußtsein – "absolutes Sein" wird. Das ist ein Akt der "Erhebung" der souveränen Personzentren in das göttliche Personzentrum. Es ist nicht nur "logisches Verfahren", nicht nur "Abstraktion von der psychophysischen Lebenseinheit", sondern eine "Losreißung" des geistigen Akts vom Dienste des Vitalen, an dessen Ziele, Aufgaben, Bedürfnisse: ist Bewegung auf –, Richtung auf "reiner Geist werden", im "Geiste" zentriert sein; *cogitare, amare, contemplare, velle "in deo"*. » SCHELER M., *Gesammelte Werke XI : Schriften aus dem Nachlaß Band 2*, Francke Verlag., Bern, München, Maria Scheler, M. S. Frings., 1979, p. 95.

³²⁵ SCHELER M., *Le Saint, le génie, le héros, op. cit.*, p. 299. [298].

être vues par l'homme, le fait d'être vues équivalant au fait d'être délivrées de leurs existences particulières, renfermées sur elles-mêmes. »³²⁶

Dieu intervient nécessairement dans toute relation horizontale de l'homme avec le monde. De cette façon, la relation interpersonnelle qui fait l'objet de l'étude sur la sympathie n'est pas une sous-région de la conscience affective : tous les vécus intentionnels sont pensés sur le modèle d'une relation interpersonnelle. « Derrière » tout objet donné, c'est toujours Dieu qui se donne et agit. Le principe selon lequel toute connaissance s'enracine dans l'affect repose sur l'idée que tout acte de connaissance est fondé sur une relation interpersonnelle entre la personne individuelle et Dieu. En ce sens, ce que Scheler appelle connaissance est la participation avec Dieu à la création du monde, comme nous l'avions souligné dans la première partie. L'être autonome de la personne ou des étants semble réduit à un moment de ce devenir divin.

L'ambivalence de la position schelerienne tient au fait qu'il ne cherche pas plus à dissimuler qu'à divulguer les dogmes chrétiens, mais il en est à ce point pénétré que sa pensée s'organise autour de pôles majeurs attribuables à la pensée chrétienne. Pour résumer, Scheler met la « personne » et non le sujet rationnel au centre de la connaissance, parce que la personne est l'analogie de Dieu, source de toute connaissance. Dans mon vécu singulier qui est fini se réalise une structure eidétique, qui est la structure eidétique de l'amour lui-même. Si à cet amour on attribue la forme de la personne en soi – non pas transcendante mais la personne comme essence – on peut dire que chaque fois que j'aime, que j'accomplis un vécu singulier d'amour, je réalise l'essence même l'essence de l'amour qui est Dieu. L'être de Dieu est l'amour, comme l'atteste toute la tradition chrétienne à la suite de Saint Jean³²⁷. La connaissance affective porte donc en elle ces deux dimensions : en connaissant, on participe à la création et au salut des personnes et du monde. D'autres concepts à caractère théologique sont utilisés par Scheler.

³²⁶ Rappelons que ce passage du *Saint, Génie, Héros*, concernait seulement la conception chrétienne de l'amour. Le contexte était religieux et non général. Nous le citons une deuxième fois ici après avoir exposé différents éléments permettant de penser que cette conception religieuse et chrétienne de l'amour est aussi celle que Scheler utilise dans ses textes en général, et hors du domaine propre à la religion chrétienne. Nous espérons en le citant une deuxième fois ici, sans pouvoir affirmer de façon trop frontale que, partout, l'amour est pour Scheler synonyme de création, faire sentir la ressemblance entre l'emploi phénoménologique de l'amour et sa signification chrétienne. *Ibid.*, p. 179.

³²⁷ 1^{ère} Épître de Saint Jean, 4, 8. « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour ».

Dupuy cite celui qu'il nomme la « théonomie de la moralité »³²⁸. Nous aurions pu étendre notre recherche mais nous nous sommes limités à ces points clés : personne, amour, connaissance affective, pour souligner les références à la religion qui sont déterminantes dans la conception schelerienne de la méthode phénoménologique, celle fondée sur l'affectivité. L'important pour nous était de montrer que la pensée de Scheler ne témoigne pas seulement d'une présence de sources chrétiennes lointaines : les axiomes théologiques chrétiens sont absolument inséparables de sa conception de la personne, de l'amour, de l'affectivité. On ne peut pas traiter l'un sans l'autre, et utiliser sa conception de l'amour par exemple, sans rappeler qu'elle ne fonctionne que sur un fondement théologique. Il ne s'agit donc pas seulement de dire que Scheler alterne entre des moments où il affirme sa foi chrétienne et d'autres, comme si dans ces autres moments, on pouvait les considérer comme autonome : ça n'est pas le cas. Sa méthode phénoménologique est impensable sans les thèses théologiques, et sans sa conception d'un Dieu personnel créateur, incarné dans le Christ, qui crée et sauve le monde etc.

Notre but ici n'est pas de dénigrer la phénoménologie schelerienne parce qu'elle serait théologique, mais au contraire, d'estimer que ça n'a pas de sens de vouloir à tout prix opposer une attitude purement intuitive et une attitude dogmatique et/ou habitée par des présupposées. Or cette opposition est un pilier de la méthode phénoménologie. On pourrait dire, avec Emmanuel Falque, qu'il y a non seulement une fécondité de la théologie pour la phénoménologie³²⁹, mais que la phénoménologie est dès le départ héritière par bien des aspects par la théologie ; sans théologie chrétienne, peut-on penser une phénoménologie de l'affectivité ? Sans théologie chrétienne, la phénoménologie de l'affectivité schelerienne au moins ne pourrait pas tenir : les thèses chrétiennes sont les axiomes implicites qui rendent

³²⁸ « Il y a par ailleurs une autonomie de la morale pour Scheler, pas de commandement divin. Les valeurs morales sont fondées sur des valeurs, les plus inférieures sur les plus supérieures – la valeur sacrée étant la plus haute, elle fonde toutes les autres, par un modèle pyramidal ». C'est ce modèle pyramidal gouverné par la valeur du sacré que Dupuy attribue à une théonomie de la moralité. DUPUY M., *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, PUF., Paris, 1959, p. 30.

Dans *Probleme der Religion*, Scheler écrit en référence et pour s'opposer à Kant : « Evident scheint uns der Satz : Wen es einen Gott gibt, so ist eine *absolute Autonomie* der praktischen Vernunft widersinnig und darum unmöglich und *Theonomie* selbstverständlich »SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., p. 302.. Scheler rejette l'idée selon laquelle l'existence de Dieu impliquerait l'absence d'autonomie de la raison pratique. Il déclare au contraire que l'autonomie de la raison pratique procède de Dieu. « Gibt es Gott, so könnte eine praktische Vernunft nur autonom sein, wenn sie zusammenfiel mit der göttlichen Vernunft selbst ». *Ibid.*

Nous avons ici l'unique occurrence du concept de «Theonomie » dans l'ensemble des oeuvres complètes ; concept sur lequel est basée l'interprétation de Hammer, cf. HAMMER F., *Theonomie Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und Seine Grenzen*, Den Haag, Martinus Nijhoff, coll.« Phaenomenologica », n° 45, 1972. Cette étude montre ici comment la conception de l'homme est pensée, selon Scheler, par analogie avec la conception de Dieu.

³²⁹ FALQUE E., *Passer le Rubicon : philosophie et théologie: essai sur les frontières*, Bruxelles, Lessius, coll.« Donner raison », n° 42, 2013, p. 18.

possible sa conception de la connaissance fondée sur l'amour. On pourrait ajouter, pour reprendre les mots de Falque, que « Tout irait donc pour le mieux (...) si cependant un certain préjugé (...) ne survivait pas encore dans le fameux idéal d'une possible "absence de préjugés". »³³⁰

Les axiomes théologiques chrétiens s'observent dans toute sa phénoménologie schelerienne de l'affectivité, et non pas uniquement sur des objets d'étude spécifiques (la figure du saint, la valeur du sacré, etc). Ils sont déterminants pour sa méthode, la logique du cœur et le principe d'une intuition aimante. Ce que nous avons qualifié de subjectivisme personnaliste dans notre première partie peut désormais être qualifié de théo-logique.

2 *Quelle théo-logique ? Ce que révèle l'absence de neutralité dans la phénoménologie de la religion (1919-1921)*

L'ensemble des textes réunis sous le titre *Vom Ewigen im Menschen*, occupe une place particulière dans la phénoménologie schelerienne³³¹. L'essai de « phénoménologie de la religion » qu'il contient, *Probleme der Religion* (1921), donne le ton général à l'ouvrage. Son sous-titre annonce un renouveau de la religion. L'idée directrice est énoncée au cœur de l'essai³³² : Scheler met en parallèle le rôle de la phénoménologie eidétique pour la science positive et celui de la phénoménologie de la religion pour la religion. La première a critiqué la science positive pour la refonder et en rechercher les fondements légitimes de même que la seconde doit fournir les outils d'une critique de la religion avec la même ambition. Scheler entend donc utiliser la phénoménologie comme un outil extérieur à la religion pour la renouveler. Le but sous-jacent à ce texte est de montrer que dans la religion, un contenu échappe à tout réductionnisme historiciste : un contenu eidétique. Le problème est que son concept de la religion se limite à des dogmes spécifiques à une religion particulière et qu'il se voit alors obligé d'adapter la phénoménologie pour la rendre compatible avec ceux-ci. Nous verrons

³³⁰ *Ibid.*, p. 101. Falque se réfère ici à la déclaration de Gadamer selon laquelle ce n'est qu'en « reconnaissant que toute compréhension relève essentiellement du préjugé que l'on prend toute la mesure du problème herméneutique » Citation par Falque de Gadamer dans : GADAMER H.-G., *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (1960), Paris, Seuil, coll.« L'ordre philosophique », 1996, p. 291.

³³¹ Le livre était censé n'être qu'une partie d'un système, qui aurait contenu également une partie sur l'éthique, et une autre sur la théorie de la connaissance HENCKMANN W., *Max Scheler*, München, C.H. Beck, coll.« Beck'sche Reihe ; Denker », n° 543, 1998, p. 29.

³³² SCHELER M., *Gesammelte Werke V : Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., p. 169.

comment notre auteur souligne au contraire le caractère religieux de la phénoménologie, voire transforme la définition de la phénoménologie pour permettre une coïncidence entre une croyance et un donné d'essence.

2.1. *La religion est-elle phénoménologique, ou est-elle le fondement de la phénoménologie schelerienne ?*

Dans *Probleme der Religion*, Scheler manifeste à plusieurs reprises sa volonté de ne pas mélanger les genres : philosophie et religion d'une part, analyse eidétique et observation empirique de l'autre. Le texte est divisé en trois parties, nous nous concentrerons sur les deux premières. La première consiste précisément à distinguer la philosophie de la religion. Dans la deuxième, deux fois plus longue, il se livre à une « phénoménologie eidétique de la religion » dans laquelle il mobilise des observations empiriques et, tout en procédant à une étude comparative succincte, cherche l'« essence » des représentations religieuses. La méthode permet difficilement de cerner la part proprement phénoménologique de cette exposition des « essences » des objets et des actes religieux. Cette deuxième partie est divisée en trois sous-parties : la première consacrée au « divin », la seconde aux « actes religieux », avant de s'attacher à l'idée d'un renouveau de la religion. Le texte présente donc une structure en cohérence avec sa visée philosophique : il promet, par son plan et son intention, un traitement philosophique neutre – après avoir bien délimité les sphères disciplinaires – des phénomènes religieux. Dans le contenu du texte cependant, il trahit sa promesse et passe d'un domaine à l'autre³³³.

³³³ La patience dont témoigne Dupuy dans la volonté de trouver partout où Scheler se contredit une logique implicite et finalement cohérente, allant jusqu'à défendre la cohérence de l'incohérence, a trouvé ses limites. Dupuy écrit qu'outre l'implication pratique dont témoignent des réflexions sur l'apport de la pensée chrétienne de l'amour et de la communauté sur la société contemporaine, l'aspect décousu de l'auteur est en cohérence avec sa pensée, qui se veut pensée vivante. Dupuy évoque alors l'affirmation de l'avant-propos de *Vom Ewigen im Menschen* : la philosophie doit être systématique, mais système ouvert, vivant, et celui de *Formalismus*, où Scheler déclare qu'une philosophie systématique est fautive par principe, qu'elle procède d'une volonté de mensonge. Après avoir rappelé que Scheler distingue deux plans : ce qui repose sur un discernement essentiel et ce qui est matière de la foi positive, Dupuy ajoute : « cette distinction de deux plans sur lesquels la pensée se développe tour à tour a échappé à bon nombre de lecteurs qui ont en somme voulu attribuer à l'oeuvre une sorte d'unité qu'elle n'avait pas (...) Loin de voir ici dans l'analyse philosophique une recherche exempte de présupposés, ils l'ont considérée comme une tentative de transposition rationnelle de croyances religieuses préalables imposant à la réflexion de l'auteur son point de départ et son orientation. Avouons qu'ils n'étaient pas sans excuses. » SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen*, op. cit. p. IV, SCHELER M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, op. cit. p. VII, SCHELER M., *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, op. cit., p. 13.

Cette trahison est perçue également dans la distinction centrale du texte entre philosophie et religion. Il veut distinguer la philosophie de la religion, mais toute son argumentation est construite sur une opposition entre la métaphysique et la religion, ce qui est très différent ! Scheler fait alors comme si la philosophie était réductible à la métaphysique. Par ailleurs, il utilise un concept de métaphysique jamais utilisé dans ses textes antérieurs³³⁴, réduisant celle-ci à un système purement rationaliste. Que la distinction entre philosophie et religion coïncide avec une distinction entre métaphysique et religion est d'autant plus contestable³³⁵. Le but est uniquement ici de faire ressortir le caractère non métaphysique – au sens de la métaphysique rationaliste - de la religion et de mettre en évidence son caractère phénoménologique. Phénoménologie et religion ont ceci de commun qu'ils doivent être opposés à la métaphysique rationaliste. Ce point commun est-il plus important que leurs différences ? En quoi le statut de la phénoménologie et de la religion diffèrent-ils alors ?

Le postulat de l'existence de Dieu semble pour Scheler la seule limite infranchissable entre la phénoménologie et l'attitude naturelle.

Dans *Probleme der Religion*, l'interrogation portant sur la distinction entre théologie naturelle, théologie positive et métaphysique est entièrement focalisée sur le problème de l'existence de Dieu, une question déjà esquissée dans *Formalismus*. À l'époque de *Formalismus*, Scheler défend l'existence d'une « idée » de Dieu mais refuse celle d'une existence divine « positive », pour se conformer à ce qu'il estime être la position phénoménologique, qui ne peut se permettre aucun jugement d'existence. Il écarte donc la thèse de l'existence de Dieu pour être fidèle à la méthode phénoménologique. Dans *Probleme der Religion*, Scheler applique ce principe à l'ensemble de la philosophie. Il oppose une pensée philosophique qui suspend l'affirmation de l'existence de Dieu, à une pensée religieuse qui affirme l'existence de Dieu. Or cette pensée philosophique n'est plus la phénoménologie : c'est la métaphysique. Il attribue à la métaphysique, parce qu'elle est « philosophique », ce qui était attribué à la phénoménologie. Néanmoins, c'est leur seul point commun. Le portrait de la métaphysique fait ici par Scheler

³³⁴ Les conceptions de la période 1911-1918 de la métaphysique sont exposées dans le 3^{ème} chapitre de notre première partie : il n'y a pas de référence à la métaphysique rationaliste, seulement à la métaphysique mécaniciste, et/ou de manière générale, à la métaphysique comme *Weltanschauung*.

³³⁵ C'est présupposer qu'il n'y a pas de philosophie hors de la métaphysique rationaliste. C'est contradictoire avec sa propre entreprise phénoménologique, ou bien il faudrait dire que la phénoménologie de l'affectivité n'est pas philosophique, puisqu'elle n'est pas rationaliste ?

paraît artificiellement caricaturé pour représenter l'antithèse de sa phénoménologie³³⁶ : aucune allusion au vécu ni à l'intuition, uniquement à la logique rationnelle.

Scheler nomme *Dieu* l'objet intentionnel commun à la métaphysique et la religion. Dans ce partage, on s'attend à ce que le Dieu métaphysique soit plus près de l'idée phénoménologique de Dieu dont on trouve la référence dans *Formalismus*, puisque l'un comme l'autre n'ont pas d'existence positive, à l'opposé du Dieu auquel se rapporte la religion. Scheler introduit au contraire une plus grande affinité entre le Dieu phénoménologique et le Dieu religieux. Dans un passage où il est question de défendre l'autonomie de la métaphysique par rapport à la religion, il déclare :

« Le Dieu de la religion et le principe mondain de la métaphysique peuvent bien être *identiques* d'un point de vue réel (*realidentisch*) ; en tant qu'objets *intentionnels*, ils sont *différents par essence*. »³³⁷

La seule chose établie, c'est que la métaphysique et la religion doivent conduire au *Réel identique* (*zum identisch Realen*) – s'ils doivent atteindre leur but –, à un réel qui donne leur signification réelle dernière à ces deux objets intentionnels différents par essence. »³³⁸

Il s'agit de soumettre à l'examen et à l'analyse phénoménologique l'attitude du métaphysicien et l'attitude religieuse. Chacune de ces attitudes se rapporte à quelque chose, elles se rapportent à Dieu : le Dieu des philosophes et le Dieu religieux.

En écrivant « Le Dieu de la religion et le principe mondain de la métaphysique peuvent bien être *identiques* d'un point de vue réel (*realidentisch*) ; en tant qu'objets *intentionnels*, ils sont *différents par essence* »³³⁹, Scheler semble accorder aux actes religieux autant qu'aux actes de connaissance « métaphysique » une structure intentionnelle. Sa position envers les deux disciplines n'est cependant pas équitable ; il privilégie les affinités entre phénoménologie et religion aux dépens de la métaphysique. Examinons, dans leur ordre d'apparition, les

³³⁶ Antithèse aussi de sa conception de la métaphysique. Quand il écrit : personnellement, en tant que philosophe, je tiens absolument une métaphysique pour possible. Mais toute théorie qui voit dans la métaphysique, fût-elle pensée de manière parfaite et valable pour tous, un quelconque ersatz ou même le but d'évolution suprême de la religion, n'en reste pas moins foncièrement erronée ». « Ich persönlich halte als Philosoph durchaus eine Metaphysik für möglich. Aber jede Lehre, die in der auch vollendet und allgemeingültig gedachten Metaphysik irgendeinen Ersatz oder gar das höhere Entwicklungsziel der Religion sieht, bleibt darum nicht minder grundirrig. », il est évident qu'il ne s'agit pas d'une métaphysique rationaliste. SCHELER M., *Gesammelte Werke V : Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., p. 130.

³³⁷ « Der Gott der Religion und der Weltgrund der Metaphysik mögen *realidentisch* sein ; als *intentionale* Gegenstände sind sie *wesensverschieden*. », *Ibid.* p. 130

³³⁸ « Nur das steht fest, dass Metaphysik und Religion zu einem *identisch* Realen führen müssen – sollen sie ihr Ziel erreichen –, zu einem Realen, das beiden *wesensverschiedenen* Intensionsgegenständen letzte reale Bedeutung gibt. » *Ibid.*, p. 135.

³³⁹ « Der Gott der Religion und der Weltgrund der Metaphysik mögen *realidentisch* sein ; als *intentionale* Gegenstände sind sie *wesensverschieden* », *Ibid.*, p. 130.

caractéristiques de la religion en restant attentifs aux échos « phénoménologiques schelériens » qu'elles suscitent :

- *Le but de la religion : Salut, divinisation*

« Le but de la religion n'est pas la connaissance rationnelle du fondement du monde (*Weltgrund*), mais le *salut de l'homme* par la communauté de vie avec Dieu – divinisation. »³⁴⁰

Le salut, ici présenté comme le but de la religion, était considéré dans *Formalismus* comme le « bien » le plus haut dans l'échelle des valeurs morales³⁴¹. Le salut est une essence³⁴²: « Cette essence axiologique de caractère *à la fois* personnel et individuel, je la désigne par l'expression : "salut personnel" ». Par conséquent, elle est visée dans un acte intentionnel affectif typique de la perception affective de valeurs. Le salut fait aussi référence à ce que nous avons mis en avant à propos des thèmes chrétiens de la phénoménologie schelérienne, d'autant plus dans cette phrase où il est associé à l'idée de divinisation. Lorsque, dans *Formalismus*, Scheler écrit que Dieu est le *telos* de tout acte intentionnel, il est déjà question du salut, défini comme participation à l'être divin par et dans l'amour. D'une certaine manière, les déclarations des *Probleme der Religion* révèlent le sens théologique implicite de la phénoménologie schelérienne, y compris antérieure. Ainsi, d'un côté il mobilise des concepts chrétiens pour décrire le propre de l'activité intentionnelle de la conscience, de l'autre il utilise des concepts phénoménologiques pour décrire ce qu'il estime ici être le propre de la religion, par opposition à la métaphysique.

- *La sainteté*

Scheler oppose la personne religieuse au savant, la première étant tournée vers la sainteté, l'autre vers le savoir.

« Le Dieu de la religion est le Dieu des personnes saintes et le Dieu du peuple (*Volksgott*), non le Dieu de la connaissance (*Wissensgott*) des "gens cultivés". »³⁴³

³⁴⁰ « Das Ziel der Religion ist nicht rationale Erkenntnis des Weltgrundes, sondern das *Heil des Menschen* durch Lebensgemeinschaft mit Gott – Vergottung. » SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen*, op. cit.

³⁴¹ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 539.

³⁴² *Ibid.*, p. 489.

³⁴³ « *Der religiöse Gott ist der Gott der heiligen Personen und Volksgott, nicht Wissensgott der "Gebildeten"* » SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., p. 130.

« La source de toute vérité religieuse n'est pas la discussion scientifique, mais la *croissance* aux déclarations de l'*homo religiosus*, du "saint" ou d'un type d'être humain qui a les caractéristiques suivantes... »³⁴⁴

Cette déclaration s'inscrit dans la continuité de la critique générale de Scheler contre la conception rationaliste de la connaissance, par opposition à une connaissance fondée sur l'amour. Par ailleurs, dans les textes de la période phénoménologique, la valeur de sainteté est la plus élevée dans la hiérarchie des « types de personnes » établie par Scheler³⁴⁵. Il n'y a donc rien de nouveau dans cette déclaration, sinon que Scheler attribue à la religion ce qu'il attribuait auparavant à la phénoménologie : une conception de la connaissance qui n'est pas celle d'un savoir rationnel. De même que la recherche du salut, la sainteté est l'accomplissement ultime de la personne, et ainsi l'accomplissement ultime de la connaissance fondée sur l'amour.

- *Chercher l'essence et le fondement du monde « en soi », ou chercher le salut ?*

Au début du texte, Scheler a attribué à la métaphysique l'objet intentionnel Dieu, laissant supposer qu'il existe des visées intentionnelles métaphysiques. Cela ne va pas de soi et il n'en est plus question dans ce qui suit. La métaphysique est alors définie comme une recherche des choses en soi et du fondement ontique du monde. Il accomplit ainsi un retournement des plus étonnants. L'affirmation d'une existence en soi se voit à présent attribuée à la métaphysique, par opposition à la religion.

« La question de l'essence du monde existant en soi et du principe originaire (*Urgrund*) qui le conditionne : voilà la question métaphysique par excellence (*kat'exochen*). »³⁴⁶

« La question du salut reste secondaire pour le métaphysicien ; la connaissance de l'absolument réel (*wirklich*) secondaire pour le religieux. Puisque le salut et l'amour pour le salut de toute chose restent des catégories premières autonomes de la religion, l'étant, tel qu'il est en soi, reste la catégorie première autonome de la métaphysique. »³⁴⁷

³⁴⁴ « Die Quelle aller religiösen Wahrheit ist nicht wissenschaftliche Erörterung, sondern der *Glaube* an Aussagen des homo religiosus, des "Heiligen" » *Ibid.*, p. 130.

³⁴⁵ SCHELER M., *Le Saint, le génie, le héros*, *op. cit.*

³⁴⁶ « Die Frage nach dem Wesen der an sich bestehenden Welt und des sie bedingenden Urgrundes : das ist die metaphysische Frage katexochen » SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen*, *op. cit.*, p. 134.

³⁴⁷ « Die Heilsfrage bleibe sekundär für den Metaphysiker ; die Erkenntnis des absolut Wirklichen sekundär für den Religiösen. Das Heil und die Liebe zum Heil aller Dinge bleiben selbständige Urkategorien der Religion ; das Seiende, wie es an sich ist, bleibt die selbständige Urkategorie der Metaphysik » *Ibid.*, p. 135.

On voit dans ce passage plus que tout autre à quel point, ce que Scheler veut faire passer pour « la » métaphysique n'est qu'« une » métaphysique et un type de philosophie : ici, il n'est plus seulement question du rationalisme, mais de la recherche de cause première. Difficile de ne pas penser que cette réduction de la métaphysique à des thèses situées aux antipodes de l'attitude phénoménologique n'a que pour objet de mieux faire ressortir la portée philosophique de la religion, au sens schelerien d'une phénoménologie de l'affectivité. Dans *Formalismus*, Scheler opposait le subjectivisme à une « vérité métaphysique »³⁴⁸ décelée grâce à la phénoménologie. Rien de tel ici. Par ailleurs, lorsqu' Scheler invite, dans *Le Saint le Génie le Héros*, la philosophie doit s'inspirer de la mystique chrétienne, il le fait déjà en associant la connaissance chrétienne à une participation au salut des choses, comme c'était le cas dans ce passage déjà cité :

« A l'amour qui l'interroge, le monde répond, et dans cette réponse seulement parvient à son plein être-là, à sa pleine existence et à sa pleine valeur (...) C'est ainsi qu'Augustin attribue aux plantes la tendance à être vues par l'homme, le fait d'être vues équivalant au fait d'être délivrées de leurs existences particulières, renfermées sur elles-mêmes. »³⁴⁹

- *Un Dieu personnel face à un absolu impassible.*

Scheler évoquait dès 1904 la provenance théologique de la personne morale, et dans *Formalismus*, de la personne, sujet de tous les actes intentionnels. C'est un retour au point de départ : le concept moderne de personne s'était émancipé de sa source religieuse, il y revient. Tout comme la personne infinie, le Dieu religieux est dynamique, sujet d'actes affectifs.

« Le Dieu intentionnel (*Intentions-Gott*) de la religion connaît la colère, la vengeance, l'amour, selon des états qui alternent. Le Dieu métaphysique est un étant (*Ens*) absolument immuable et *sans* ces éventuels prédicats. »³⁵⁰

³⁴⁸ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 399. [409-410]

³⁴⁹ Rappelons que ce passage du *Saint, Génie, Héros*, concernait seulement la conception chrétienne de l'amour. Le contexte était religieux et non général. Nous le citons une deuxième fois ici après avoir exposé différents éléments permettant de penser que cette conception religieuse et chrétienne de l'amour est aussi celle que Scheler utilise dans ses textes en général, et hors du domaine propre à la religion chrétienne. Nous espérons en le citant une deuxième fois ici, sans pouvoir affirmer de façon trop frontale que, partout, l'amour est pour Scheler synonyme de création, faire sentir la ressemblance entre l'emploi phénoménologique de l'amour et sa signification chrétienne. SCHELER M., *Le Saint, le génie, le héros*, op. cit., p. 179.

³⁵⁰ « Der Intentions-Gott der Religion kennt Zorn, Rache, Liebe, und zwar in abwechselnden Zuständen. Der metaphysische Gott ist ein absolut unveränderliches Eins und – ohne diese mögliche Prädikate » SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen*, op. cit. p. 136

Dans ce passage, seul le Dieu de la religion est un « *Intentions-Gott* » par opposition au Dieu de la métaphysique. Scheler fait comme si la personnalité divine justifiait la référence à l'intentionnalité. Ceci contredit à nouveau le postulat initial, selon lequel le Dieu de la religion et le Dieu de la métaphysique ont tous deux le statut d'objets intentionnels. Ici cependant, l'expression « *Intentions-Gott* » laisse entendre que Dieu serait sujet d'une intentionnalité. Or c'était déjà le cas lorsque Scheler attribuait à Dieu un amour pour le monde. La conception religieuse de Dieu coïncide donc avec son personnalisme.

- *Révélation divine : ambivalence de l'Offenbarung*

Nous citerons une dernière caractéristique de la pensée religieuse : l'idée d'une révélation (*Offenbarung*) divine. Scheler joue de la similitude entre révélation divine et donation eidétique.

« La religion, dans chacune des formes de son riche contenu, coule toujours d'une source : objectivement de la "révélation" (elle-même graduelle et à multiples échelons) de Dieu, subjectivement de la croyance (*Glauben*). »³⁵¹

Scheler définit alors la révélation :

« En l'occurrence, j'entends par "révélation" non pas ce que les théologiens positifs appellent "la révélation", ni non plus la vraie révélation (sans parler de la "révélation positive"), mais seulement ce type spécifique de donation de l'essence du divin et du sacré à tous les types de données intuitives et vécues, c'est-à-dire ce type spécifique de donation du *transmis* (*Mitgeteiltsein*) ou de la transmission (*Mitgeteiltwerden*) – que ce soit de façon immédiate ou médiata. »³⁵²

Nous trouvons ici un écho du double mouvement de la relation entre personne individuelle et personne infinie décrit précédemment : d'un côté Dieu vise intentionnellement la personne individuelle dans l'amour qu'il lui porte, de l'autre, la personne individuelle vise intentionnellement Dieu, cet amour structure tous ses vécus intentionnels qui sont tous des vécus « en Dieu ». De ce point de vue, vécu intentionnel – caractéristique de l'attitude phénoménologique pour Scheler - et religion coïncident à nouveau.

³⁵¹ « Religion fließt in jeder ihrer Formen des Inhaltsreichtums eben immerdar aus einer Quelle : objektiv aus der (selbst stufenförmigen und stufenreichen) "Offenbarung" Gottes, subjektiv aus dem *Glauben* ». *Ibid.*, p. 143

³⁵² « Hierbei verstehe ich unter "Offenbarung" nicht das, was die positiven Theologen "die Offenbarung" nennen, auch nicht wahre Offenbarung (geschweige "positive" Offenbarung), sondern allein die spezifische *Gegebenheitsart jeder Art* Anschauungs- und Erlebensdata eines Gegenstandes vom Wesen des Göttlichen und Heiligen, nämlich die spezifische *Gegebenheitsart des Mitgeteiltseins* oder *Mitgeteiltwerdens* – sei es auf unmittelbare, sei es auf mittelbare Weise » *Ibid.* p. 143.

Cette présentation de la religion expose la « logique interne », d'inspiration chrétienne, du personalisme phénoménologique. Un point surprend dans les citations précédentes : la référence à la « croyance », qui se voit revêtir un statut analogue à un vécu intentionnel. A-t-il l'intention de faire paraître la religion, phénoménologique ? Dans ce cas, on pourrait soupçonner Scheler de modifier le sens même de l'intentionnalité pour la rendre compatible encore avec la religion. La phénoménologie serait-elle « taillée sur mesure » pour renforcer sa logique religieuse interne, et ainsi faire passer les axiomes théologiques qui lui servent de base – Dieu personnel, créateur, analogie entre homme et Dieu, - pour des vérités d'essence ?

2.2. Une phénoménologie sur mesure

Peut-on faire passer l'acte de croire comme une intuition d'essence ?

Dans un texte de 1914, *Absolutsphäre und Realisierung der Gottesidee*, Scheler avait déjà formulé la thèse d'une auto-donation (*Selbstgegebenheit*) divine. Si Dieu existe, il n'y a qu'une seule manière de se manifester : spontanée, comme autodonation, et comme personne.

« A-t-on le droit de dire – exprimé de façon populaire - : Je ne crois pas en une *possible* révélation ou en une grâce divine, du fait que, pour ce faire, je devrais du même coup croire en la réalité de Dieu, ce en quoi je ne crois pas ? Pour moi, celui qui dit cela n'est pas différent de cet autre qui dit : je ne crois pas à l'existence du nombre, puisque je ne peux pas le voir ni l'entendre ; ou bien je ne crois pas en l'existence de la couleur, puisque je ne peux pas l'entendre. Autrement dit, celui-ci oublie que l'expérience possible – et la forme de connaissance de n'importe quelle objectivité (*Gegenständlichkeit*) et n'importe quelle réalité vise l'essence, et que l'essence de Dieu (en tant que personne dénuée de chair et de Moi) est ainsi faite que – si de lui quelque chose équivaut à du réel – cela ne peut être concevable par aucun acte spontané quel qu'il soit, mais toujours exclusivement au travers d'une communication-de-soi [de Dieu] (Religion).

Qu'il refuse à ses croyances ne serait-ce que la possibilité – non pas seulement d'une effectivité (*Wirklichkeit*) déterminée – de la communication-de-soi, il s'obstine à ne reconnaître la réalité d'une essence qu'il ne lui est donné qu'à travers d'une forme d'expérience bien déterminée, qui précisément – **lorsque quelque chose de cette essence devrait être réel- pour lesquelles précisément, il est impossible *a priori* et selon toute évidence de les conduire à une connaissance-réale de la sorte.**

Cela est absurde *a priori*, aussi absurde que de vouloir rendre l'existence des couleurs dépendante de la capacité à les entendre. La

croyance (en tant que contenu-de-croyance) en la possibilité de la révélation (communication-de-soi) découle de *l'essence* divine. »³⁵³

Quelle est, en effet, l'acte adapté pour percevoir l'existence divine, correspondant à la vue pour les couleurs, à l'ouïe pour les sons, sinon la croyance religieuse ? Dans *Formalismus*, Scheler distingue la visée intentionnelle de l'idée de Dieu de l'affirmation de son existence, en précisant que l'une ne peut donner droit à l'autre. De quel Dieu s'agit-il dans le passage cité : l'idée de Dieu, perceptible dans une visée intentionnelle, ou le Dieu existant qui se donne dans une révélation ? Il s'agit bien du Dieu existant, et un mode de donnée qui est celui de la révélation. Est-ce une révélation, au sens du mode de donnée des phénomènes : une donation au sein d'un vécu intentionnel ? Ou une révélation au sens du mode de donnée propre à la religion, c'est-à-dire relatif à l'activité de croyance ? Cette croyance que la phénoménologie schelerienne se donne comme limite – dans *Formalismus* – de ne pas dépasser. Dans ce texte consacré à la manifestation de Dieu, la limite entre donation propre des phénomènes et révélation divine semble s'estomper, ce qui indirectement fait se recouper le vécu intuitif du vécu de croyance.

La proximité entre croyance et intuition réapparaît dans un passage de *Probleme der Religion*. Scheler y propose une définition de la métaphysique, mettant en avant non pas son formalisme, mais son fondement empirique. Il cite un très large éventail d'auteurs, se rapportant à leurs « systèmes métaphysiques » : Aristote, Leibniz, Hegel côtoient Schelling, Fechner, Schopenhauer, Hartmann et Bergson³⁵⁴.

« Leurs idées particulières du principe du monde ne sont que les formulations concluantes, synthétiques des extrémités x, y, z... que rencontrent pour ces penseurs les fils de toutes les sortes de choses et de faits du monde lorsqu'on les suit, par delà la sphère de l'existence objectivement réelle, mais encore *relatif* par rapport à l'élément

³⁵³ « Hat jemand – populär gesagt – das Recht zu sagen : Ich glaube nicht an eine *mögliche* Offenbarung oder Gnade Gottes, da ich, um so etwas zu glauben, zuerst an die Realität Gottes glauben müssten, an die ich nicht glaube? Mir kommt ein solcher, der dies sagte, nicht anders vor als einer, der sagte : Ich glaube nicht an die Existenz der Zahlen, da ich sie nicht sehen oder hören kann; oder ich glaube nicht an die Existenz der Farben, da ich sie nicht hören kann. D.h. ein solcher vergisst, dass sich die mögliche Erfahrungs- und Erkenntnisart irgendeiner Gegenständlichkeit und Realität überall *nach deren Wesen richtet*, und dass das Wesen Gottes (als leibloser und ichloser *Person*) eben so beschaffen ist, dass – wenn ihm ein Reales entspricht – es überhaupt *nicht durch spontane Akte* irgendwelcher Art Erfassbar sein kann, sondern ausschließlich durch *Selbstmitteilung* (Religion). Versagt er also seinen Glauben schon der Möglichkeit – nicht erst einer bestimmten Wirklichkeit – der Selbstmitteilung, so versteift er sich darauf, die Realität eines ihn gegebenen Wesens in einer sobestimmten Erfahrungsart zu erkennen, die gerade – wenn etwas dieses Wesens real sein sollte – evident und *a priori* unmöglich zu seiner Realerkenntnis führen kann. Das aber ist *a priori* widersinnig, genau so widersinnig wie die Existenz von Farben von ihrer Hörbarkeit abhängig machen zu wollen. Der Glaube (als Glaubens-Inhalt) an eine Möglichkeit der Offenbarung (Selbstmitteilung) folgt also aus Gottes *Wesen*. » SCHELER M., *Gesammelte Werke X: Schriften aus dem Nachlass, Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre, op. cit.*, p. 200.

³⁵⁴ SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen, op. cit.*, p. 145.

suprasensible, à l'absolu du réel, jusqu'à leur enracinement commun dans l'absolument existant (*das absolut Daseiende*). »³⁵⁵

Il ajoute qu'aucune de ces métaphysiques ne se contente de formes et d'abstractions et précise :

« Chacune de ces métaphysiques est vraiment enceinte du "monde" et du contenu spirituel de l'expérience, et cherche à montrer que ce monde est enraciné dans le "principe du monde". »³⁵⁶

La métaphysique est incapable d'accéder à un principe qui soit hétérogène à l'étant. Par conséquent, si tous ces penseurs définissent Dieu comme la cause première et le fondement du monde – c'est du moins la thèse de Scheler et sa définition intrinsèque de la connaissance métaphysique de Dieu – ils ne parviennent pas à penser Dieu en dehors des catégories de l'étant. Ils ne pensent qu'à partir d'observations de faits, dont leurs raisonnements ne sont qu'un prolongement homogène. Définir Dieu comme *ens a se* et *causa sui* relève en définitive d'une connaissance relative, puisque dérive de l'expérience empirique, qui est elle-même relative, et Scheler ajoute « comme Husserl l'a dit très justement »³⁵⁷. Formalisme et matérialisme sont renvoyés à la même catégorie de connaissance relative, qui s'oppose à la connaissance eidétique évidente. Où classer la croyance religieuse dans ce cas ? Comme elle s'oppose à la métaphysique, elle n'appartient pas à la catégorie de connaissance relative : il ne lui reste que des similitudes avec la connaissance eidétique fondée sur l'évidence. Scheler poursuit en effet en déclarant que dans la croyance religieuse, il n'y a pas de place pour l'incertitude, la supputation, mais uniquement pour des évidences³⁵⁸. Dans ce passage, il est très clair que pour lui, la croyance religieuse est bien une connaissance phénoménologique, en vertu de son

³⁵⁵ « Ihre besonderen Ideen von Weltgrunde sind nur die abschließenden, synthetischen Formulierung der Endpunkte... x y z, die für diese Denker die Fäden aller Arten von Dingen und Begebenheiten der Welt finden, wenn sie über die Sphäre des objektiv realen, aber im Verhältnis zum Übersinnlichen, Absoluten der Wurzelung im absolut Daseienden verfolgt werden » *Ibid.*, p. 145.

³⁵⁶ « Jede dieser Metaphysiken ist wirklich schwanger von "Welt" und geistigem Erfahrungsgehalt und sucht zu zeigen, wie diese Welt im "Weltgrund" eingewurzelt ist ». *Ibid.* p. 145.

³⁵⁷ « Denn alle Urteile positiver Realwissenschaft sind ihrer *Natur* nach wahrscheinlich und nie evident wahr. Jedes dieser Urteile kann durch den Fortschritt der Beobachtung, seiner Gültigkeit wieder beraubt werden. Denn – **wie Husserl treffend gezeigt hat** – jedes reale Ding und Ereignis, wie klein und arm es immer sei im Verhältnis zu anderen Ereignissen, ist *wesensunerschöpflich* an rein induktorischem Gehalt und wesensmäßig nur in einem *unendlichen* Prozeß des Bestimmens bestimmbar. **Nur die evidenten Wesenserkenntnisse sind dem induktorischen Wissen gegenüber geschlossen** und schneiden – bildlich gesagt – den unendlichen Prozeß, in dem das induktorische Forschen und Bestimmen dahineilt, an jedem Punkte. » *Ibid.*, p. 147.

³⁵⁸ « Es gibt keinen Wahrscheinlichkeits-Glauben; es gibt keinen hypothetischen Glauben. Die sich auf die Glaubensevidenz aufbauende "felsenfeste Gewißheit" ist von allem Vermutungswissen grundverschieden. Nur die Freiheit des Glaubensaktes im Unterschiede vom rein sachgebundenen Verstandesakte macht die Evidenz des Glaubens und die "felsenfeste Gewißheit" möglich. Glaube ist freie *Einsetzung der Person* und ihres Kernes für den Glaubensinhalt und das Glaubensgut – das *Glaubensurteil* ist nur das Urteil über den im Glaubensakte gegebenen Gehalt. Für Hypothesen und Wahrscheinlichkeiten – resp. bloße Annahmen und Vermutungen auf der Aktseite – ist im Glauben und im Glaubensgegenstand nirgends eine Stelle. » *Ibid.*, p. 147.

fondement intuitif, son caractère évident et certain³⁵⁹, ce qui n'est pas le cas de la connaissance métaphysique de Dieu, condamné à être un savoir relatif. La suite du texte confirmera cette thèse, soit par la thèse d'une existence d'objets essentiels religieux³⁶⁰, soit par l'idée d'une connaissance immédiate de Dieu³⁶¹, Scheler présentant la religion comme une connaissance immédiate de Dieu, à l'opposé de la métaphysique, qui ne parviendrait aux mêmes résultats que par un chemin indirect. Il s'appuie alors de nouveau sur l'idée d'une connaissance « en » Dieu qui jalonne plusieurs textes. Loin d'opposer philosophie et religion, comme semblait le promettre le titre, Scheler oppose donc la religion à la métaphysique – donc à une sous-partie de la philosophie -, présentant la religion comme un mode phénoménologique d'accès au divin.

Pour Hafkesbrink³⁶², l'objectif de Scheler est de réaliser une synthèse entre le catholicisme et la philosophie moderne. Il s'appuie pour cela autant sur les références fréquentes de Scheler à Augustin que sur la pensée de Przywara, qui considérait la phénoménologie comme un « chemin du retour de la vie spirituelle extra- catholique à la cathédrale abandonnée de la vieille philosophie »³⁶³ :

« Même Przywara, qui, parmi les commentateurs, est celui qui se rapproche le plus de la compréhension de la problématique essentielle de Scheler lorsqu'il caractérise sa position comme une "position médiane entre la scolastique et la philosophie moderne", ne touche pas le noyau de la philosophie schelerienne de la religion. Car Scheler ne

³⁵⁹ « Car comment ce qui n'est qu'hypothétiquement vrai peut-il "justifier" une chose absolument vraie ? Comment une supposition peut-elle justifier un savoir évident (comme l'est subjectivement le savoir de la foi) ? On peut seulement parler ici de "confirmation" (par un autre biais), et non de "justification" ». « Denn wie kann ein nur hypothetisch Wahres ein absolut Wahres, wie eine Vermutung ein evidentes Wissen (wie es das Glaubenswissen subjektiv ist), wie eine Wahrscheinlichkeit eine Wahrheit "begründen"? Nur von einer "Bestätigung" (auf anderem Wege), nicht von einer "Begründung" kann hier die Rede sein. » *Ibid.*, p. 148.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 169.

³⁶¹ « Auch ein Schluß des Inhalts: es müsse die Ursache menschlicher Vernunft und die Ursache des Daseins der ihren Gedankenformen entsprechenden Seinsformen gleichfalls vernünftig – ja vermöge der formalen Verabsolutierung und Verunendlichung aller göttlichen Attribute durch das *Ens a se* "absolut und unendlich vernünftig" sein, ist etwas Grundverschiedenes von dem erlebten Hereinleuchten der unendlichen Vernunft in die endliche Vernunft und ihrem Herausleuchten aus den Dingen. Dieses erlebte Hereinleuchten des göttlichen Attributes in das Licht der endlichen Vernunft drückt der Gedanke des hl. Augustin aus, daß wir alle Dinge "in lumine Dei" erfassen, sofern wir sie wahr d.h. so erfassen, wie sie in sich selbst sind – ohne doch dabei Gott selbst anzuschauen. Mit dem *Ens a se* und der alldurchdringenden Wirkkraft ist in der Idee des Göttlichen notwendig und wesentlich für das religiöse Bewußtsein ohne weiteres verknüpft die Wertmodalität des *Heiligen* mit allen ihr zugehörigen reichen Wertqualitäten. » *Ibid.*, p. 164.

³⁶² HAFKESBRINK H., *Das Problem des religiösen Gegenstandes bei Max Scheler, Inauguraldissertation*, Bertelsmann., Gütersloh, 1930.

³⁶³ « Heimweg des ausserkatholischen Geisteslebens zum verlassenen Dom der alten Philosophie. » PRZYWARA E., *Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*, Theatiner Verlag., München, 1923, p. 10.

veut pas se placer "entre" la scolastique et la modernité, mais il cherche une nouvelle unité des deux, une synthèse créatrice. »³⁶⁴

Hafkesbrink reproche toutefois à Scheler de nier l'historicité de la religion pour se tourner systématiquement vers une essence religieuse³⁶⁵. Cette interprétation néglige cependant l'aspect que nous voulons mettre en évidence ici : que la phénoménologie schelérienne ne vise pas seulement une réconciliation de la pensée moderne et de la théologie chrétienne comme un but, elle la présuppose. L'analyse de Johannes Schaber³⁶⁶ met en évidence cette ambiguïté schelérienne. D'un côté, Scheler reconnaît vouloir renouveler la pensée d'Augustin à la lumière de la philosophie contemporaine : que ce soit dans sa lettre à Hertling de 1906³⁶⁷ ou dans *Christentum und Gesellschaft* (1920)³⁶⁸. Mais de l'autre, il considère Augustin - à la suite de Eucken - comme le père de la philosophie moderne ; autrement dit la modernité philosophique n'est pas extérieure à la tradition chrétienne, comme si deux histoires parallèles devaient être amenées à se rencontrer³⁶⁹. Henckmann, soulignant également cette intention schelérienne de réconcilier la pensée moderne et le christianisme, écrit par ailleurs que l'enjeu ne se trouve pas seulement dans une conception phénoménologique de Dieu, mais dans une conception religieuse du monde³⁷⁰. Fonder une phénoménologie sur des principes et concepts augustiniens relève, dans le cas de Scheler, d'une conception du monde inscrite dans un héritage religieux³⁷¹.

³⁶⁴ « Auch Przywara, der von den Scheler Kriterien dem Verständnis der prinzipiellen Fragestellung Schelers relativ am nächsten kommt, indem er Schelers position charakterisiert als eine "Mittelstellung zwischen Scholastik und moderner Philosophie", trifft nicht den Kern der schelerschen Religionsphilosophie. Denn Scheler will sich nicht "zwischen" Scholastik und Moderne stellen, sondern er sucht eine neue Einheit von beiden, eine schöpferische Synthese. » HAFKESBRINK H., *Das Problem des religiösen Gegenstandes bei Max Scheler, Inauguraldissertation, op. cit.*, p. 3.

³⁶⁵ « Il n'importe pas à Scheler d'étudier la religion dans son effectivité psychologique et historique, seul compte pour lui de saisir l'*eidōs* de la religion, tel qu'il est au fondement de toute réalité religieuse psychologique et historique. ». « Es kommt Scheler nicht darauf an, die Religion in ihrer psychologischen und historischen Tatsächlichkeit zu studieren, sondern allein auf die Erfassung der *Eidos* der Religion, wie es aller psychologischen und historischen religiösen Wirklichkeit zugrunde liegt. » *Ibid.*, p. 41.

³⁶⁶ Johannes Schaber, « Zwischen Thomas von Aquin und Kant. Max Schelers Augustinus-Rezeption ». BERMES C., W. HENCKMANN, et H. LEONARDY (dir.), *Person und Wert, op. cit.*

³⁶⁷ SCHELER M., « Schreiben Schelers an Hertling aus Berlin, 27. April 1906 », *op. cit.*

³⁶⁸ SCHELER M., *Gesammelte Werke VI : Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, op. cit.*, p. 242.

³⁶⁹ BERMES C., W. Henckmann, et H. Leonardy (dir.), *Person und Wert, op. cit.*, p. 179. Johannes Schaber, « Zwischen Thomas von Aquin und Kant. Max Schelers Augustinus-Rezeption ».

³⁷⁰ « Il ne s'agit pas simplement d'un concept vivant de Dieu, mais fondamentalement de la vraie compréhension de la "vision religieuse de Dieu, du Soi et du monde" (SCHELER M., *Gesammelte Werke III : Vom Umsturz der Werte, op. cit.*, p. 362.), donc d'une vraie vision de la totalité (structurée) du monde. ». « Es geht nicht bloss um einen lebendigen Gottesbegriff, sondern grundsätzlich um das wahre Verständnis der "religiösen Gottes-, Selbst- und Weltanschauung", also um eine wahre Anschauung vom (strukturierten) Ganzen der Welt ». W. Henckmann « Schelers Metaphysik im Horizont der obersten Wissensformen », in : BECKER R. et E.W. ORTH (dir.), *Religion und Metaphysik als Dimensionen der Kultur, op. cit.*, p. 81.

³⁷¹ Gabel, dans « Die logischen und ethischen Prinzipien bei Scheler in Ihrem Verhältnis zur Religionsphilosophie », fait quant à lui remarquer que Scheler considère dès ses écrits de jeunesse que l'esprit est une synthèse entre tous types de vécus, y compris religieux. C'est ce qui l'autorise à considérer indirectement certains dogmes

Dans *Probleme der Religion*, Scheler veut utiliser la phénoménologie comme un outil extrinsèque à la religion pour la renouveler. Or dès le premier chapitre, il souligne le caractère intrinsèquement phénoménologique de la religion. Il n'y a plus dès lors de religion phénoménologique d'un côté et de religion hors phénoménologie de l'autre. Elle est un mode de connaissance intuitif, personnel et fondé sur l'amour, tout comme l'est la phénoménologie au sens où l'entend Scheler. Elle est, en tant que telle, « phénoménologique », c'est-à-dire ici autant intuitive qu'objective. Scheler dévie de son intention première : il ne critique ni ne légitime la religion, il ne fait que lui adapter la phénoménologie. En accordant à la croyance un statut intuitif, il dénie l'opposition entre attitude dogmatique et attitude intuitive. Or sa définition du religieux n'est pas neutre, elle suppose un contenu doctrinal : l'intuition religieuse de Scheler n'est pas une expérience religieuse commune à toutes les religions. Elle implique un Dieu personnel, une création du monde, une analogie entre l'homme et Dieu, la possibilité de leur unité, etc. Toute la phénoménologie de Scheler - organisée autour des concepts d'amour, de personne, de connaissance affective - est pensée pour correspondre à ce contenu doctrinal spécifique. Cela n'échappe pas à Scheler lui-même : l'essai *Probleme der Religion* a-t-il pour but de légitimer la validité intuitive des présupposés religieux qu'il mobilise dans toute sa phénoménologie de l'affectivité ? Dans ce cas, le statut accordé à la phénoménologie est ambivalent : Scheler n'utilise pas la phénoménologie comme un outil critique³⁷² pour renouveler la religion, il assoit la religion sur une phénoménologie adaptée à elle.

L'une des thèses avancées par Scheler pour justifier la possibilité d'une concordance entre croyance et intuition est la fonctionnalisation des essences : à partir du moment où des essences se sont manifestées - donc à un certain moment de l'histoire - les structures de la conscience ont changé et se sont adaptées à elles. C'est ce qui permet, comme dans une lecture téléologique de l'histoire, de conférer à un donné historique spécifique une vérité d'essence. En phénoménologie, une telle conception - téléologique ou de fonctionnalisation des essences -

chrétiens comme universels. Ainsi Scheler souligne-t-il d'ailleurs dans plusieurs commentaires du livre en 1903 que dans la conception d'Eucken, c'est la religion, en tant que "vie spirituelle transcendantale, divine" dépassant l'esprit individuel des êtres humains pris un à un, qui fonde l'unité de la raison logique, éthique et esthétique (SCHELER M., *Gesammelte Werke I: Frühe Schriften*, op. cit., 339-342, 343-353, 340). ». « So hebt Scheler denn auch in mehreren Buchbesprechungen im Jahr 1903 hervor, dass in Euckens Konzeption die Religion als "transzendentes, göttliches Geistesleben", das den individuellen Geist der einzelnen Menschen überragt, die Einheit der logischen, ethischen und ästhetischen Vernunftvermögen begründet. » in : BERMES C., W. HENCKMANN, et H. LEONARDY (dir.), *Denken des Ursprungs - Ursprung des Denkens*, op. cit., p. 69.

³⁷² SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., p. 168.

est nécessaire, car la phénoménologie a une base théologique incontestable, à commencer par la réappropriation de la pensée de Saint Augustin dont l'idée d'un Dieu – synonyme de vérité et d'amour – habite l'homme.

Dans un commentaire de *La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale* (1935-1936), Emmanuel Housset fait remarquer que pour Husserl, la philosophie grecque annonce la phénoménologie transcendantale du fait qu'elle rompt avec le naturalisme³⁷³, mais que pourtant il « ne dit quasiment rien de la religion grecque ou des dieux grecs »³⁷⁴. Husserl « s'approprie la vérité augustinienne, "*in interiore homine habitat veritas*" »³⁷⁵ et la détourne pour définir l'attitude philosophique comme une autodétermination absolue de la volonté, un « se vouloir soi-même absolument »³⁷⁶. Dans les deux cas Husserl extrait la structure d'une pensée en retirant les éléments du contexte, et estime s'émanciper ainsi du caractère historique de ces pensées. Il n'en récupérerait que le noyau universel.

Scheler rappelle régulièrement le contexte religieux de l'émergence d'une pensée philosophique, ce qui le ramène aussi au problème de l'historicité de la pensée. La proposition initiale et humble de *Formalismus* consistait à dire :

« Il existe dans toutes les idées objectives de caractère religieux un élément dernier de caractère immédiat et intuitif. »³⁷⁷

Cela laisse entendre que dans toute religion il y a un élément intuitif, par conséquent, cela ne concerne pas uniquement le christianisme. C'est ce qu'il exprime notamment par cette phrase :

« Le savoir sur l'*a priori* n'est donc lui-même d'aucune façon un *savoir a priori*. »³⁷⁸

L'idée de prendre en compte l'évolution historique de la connaissance est ancienne et date de ses écrits de jeunesse et sa recherche d'un idéal culturel. Elles sont effacées pendant si l'on regarde uniquement les textes phénoménologiques de la période 1911-1918. Ils interviennent ici, où Scheler, tout en attribuant aux vécus religieux un contenu eidétique, associe également la religion à un contenu culturel relatif. Il veut penser les deux : la vérité eidétique des vécus

³⁷³ HOUSSET E., *Husserl et l'idée de Dieu*, Paris, Cerf, coll.« Philosophie & théologie », 2010, p. 38.

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 37.

³⁷⁷ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personalisme éthique*, op. cit., p. 303.

³⁷⁸ « Das Wissen um das Apriori ist also selbst keineswegs apriorisches Wissen. » SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., p. 197.

religieux et l'historicité de ces vécus, qui les soumet par conséquent aux changements historiques et à la diversité culturelle.

« Car étant donné que les cercles factuels des "*matters of fact*" sont différents pour tous les hommes et tous les groupes, les *groupes de vues d'essences (Wesenseinsichten) de différents sujets* (peuples, races, etc.) peuvent être eux aussi *de différentes espèces* – sans préjudice du caractère *a priori*, de l'évidence et de l'indestructibilité axiologique (*geltungsmässig*) des vues d'essences (*Wesenseinsichten*) acquises. »³⁷⁹

Scheler veut penser un *a priori* « évolutif » en fonction du temps. Il introduit alors le concept de « fonctionnalisation »³⁸⁰ :

« La connaissance de l'essence (*Wesenserkenntnis*) se fonctionnalise en une loi de la simple "application" de la raison dirigée vers les faits fortuits, raison qui saisit, décompose, considère, juge le monde factuel fortuit comme "déterminé selon" des connexions d'essence (*Wesenszusammenhänge*). Ce qui était précédemment chose (*Sache*) devient forme de pensée sur les choses ; ce qui était objet d'amour devient forme d'amour dans laquelle un nombre illimité d'objets peuvent à présent être aimés ; ce qui était objet de volonté devient forme de vouloir, etc. »³⁸¹

Ce concept marque un changement d'orientation dans la pensée de Scheler : car il soumet le vécu subjectif à une évolution générée par les choses qui se donnent. Autrement dit, la position de Scheler est ici réaliste : ce n'est pas le flux des vécus personnels qui déterminent l'être des choses, mais l'être qui forme les vécus personnels. Selon cette conception, le vécu personnel n'a pas une structure *a priori* au sens commun, c'est-à-dire : toujours identique, quel que soit le contenu. La structure du vécu change en fonction des contenus, selon un processus qui n'est pas accidentel mais jugé lui aussi « *a priori* », donc suivant une nécessité téléologique. Scheler développe l'idée selon laquelle les différentes religions ont toutes effectivement un contenu eidétique, et que toutes se complètent. Les religions les plus divers auraient chacun une connaissance partielle du divin, qui serait amenée à se développée³⁸². L'idée que l'on trouvera

³⁷⁹ « Denn da die Tatsachenkreise von "*matters of fact*" für alle Menschen und Gruppen verschiedene sind, so können – unbeschadet der Apriorität, Evidenz und geltungsmässigen Unzerstörbarkeit der gewonnenen Wesenseinsichten – auch die *Gruppen der Wesenseinsichten verschiedener Subjekte* (Völker, Rassen, usw) *verschiedenartige* sein. » *Ibid.*, p. 199.

³⁸⁰ Le concept de « Funktionalisierung » apparaît dix-sept fois dans le seul chapitre intitulé « Das Göttliche ».

³⁸¹ « Die Wesenserkenntnis funktionalisiert sich zu einem Gesetz der blossen "Anwendung" des auf die zufälligen Tatsachen gerichteten Verstandes, der die zufällige Tatsachenwelt "nach" Wesenszusammenhängen "bestimmt" auffasst, zerlegt, anschaut, beurteilt. Was vorher Sache war, wird Denkform über Sachen ; was Liebesobjekt war, wird Liebesform... Willensgegenstand... Wollensform. » SCHELER M., *Gesammelte Werke V : Vom Ewigen im Menschen, op. cit.*, p. 198.

³⁸² Citons ici le passage complet : « Wenn wir (nur per analogiam, wie wir sahen) Gott die vernünftige Geistigkeit zusprechen dürfen und sollen, so ist es nach dem Gesagten gar nicht anders zu erwarten, als daß die Fülle seiner Geistigkeit jedem Menschen, jeder Gruppe, jedem Volke nur *partiell* zugänglich sein kann, da ja die spontane metaphysische Erkenntnisfähigkeit jedes dieser Erkenntnissubjekte je nach der Art der Funktionalisierung der von ihm erworbenen oder ihm tradierten Wesenseinsicht eine verschiedene ist. Wenn daher die *Gottesideen* der

dans *Stellung des Menschen im Kosmos*, à savoir que Dieu, en tant qu'esprit, est soumis à un devenir, vient de cette réflexion sur cette évolution de la conception que l'homme a de Dieu et qui varie dans le temps³⁸³.

Scheler semble affirmer ici que l'esprit est malléable : non seulement les contenus de pensée, mais aussi la structure de la pensée. Il s'appuie à plusieurs reprises sur cet argument pour critiquer les catégories kantienne, dont il estime qu'elles sont « historiques » et qu'il n'existe pas de telles catégories fixes qui structurent la pensée quelle que soit l'époque. Et cette absence d'universalité fixe n'est pas seulement le fait des lois de la pensée, comme si les lois de la pensée se formaient d'après les visées d'essences³⁸⁴.

Le principe de fonctionnalisation permet de relire rétrospectivement l'histoire que Scheler fait, en 1904, du concept de personne³⁸⁵ : il disait alors simplement que, d'origine théologique chrétienne, le concept de personne est entré dans la philosophie moderne. Il y a d'abord une conception d'un Dieu « personne », puis par analogie une conception de l'homme (ce que Scheler appelle le théomorphisme dans *Formalismus*³⁸⁶). La question que l'on se pose, avec le principe de fonctionnalisation, c'est : si ce « concept » de Dieu personnel a comme source l'essence même de Dieu, il est difficile d'imaginer ici qu'il n'y a pas chez Scheler de

positiven Religionen diese Geistigkeit sehr verschieden nehmen und auffassen, ferner die Geistesfunktionen (Wille, Verstand, Liebe, Macht, Weisheit etc.) sehr verschiedenartig in ihrer Gottesidee mischen und anordnen, dazu diese Idee von Gottes »Geist« selten die Züge vermissen läßt, die der geistigen Artung dieser Gruppen und Personen zukommen, so ist wahrlich nach dem Gesagten nichts anderes zu erwarten. Es könnte beruhen – es braucht aber keineswegs nur zu beruhen – auf der je besonderen Beschränktheit eines einzigen vernünftigen *Mustergeistes* (mit einheitlichen apriorischen Funktionsgesetzen) durch Naturanlagen, Leidenschaften und Geschichte – jenes einzigen vernünftigen *Mustergeistes* Kants und der Rationalisten, den wir ja eben in seiner Existenz bestreiten. Es können aber die verschiedenen Geistesideen vom Geiste Gottes auch alle *wahr* sein – und nur in je verschiedenem Sinne inadäquat. Es braucht nicht in der Beschränktheit der Menschen – es kann auch an der unaussprechlichen *Fülle* und der unendlichen, auch qualitativen Vollkommenheit des göttlichen Geistes liegen, daß dies so ist. Nur dies folgt nun mit Notwendigkeit: daß schon im Wesen der natürlichen Religion und Gotteserkenntnis wie Gottesanbetung und -Verehrung es gelegen ist, daß sie im Unterschiede von aller Erkenntnis der positiven Wissenschaft eine *gemeinschaftlich-kooperative sein muß*. » *Ibid.*, p. 205. Nous reviendrons sur cette idée de coopération et de complémentarité des différents contenus éidétiques et/ou culturels à la fin de cette deuxième partie, lorsqu'il sera question de la téléologie schelérienne.

³⁸³ « Ebenso notwendig ist aber auch die *Geschichtlichkeit* schon der natürlichen Gotteserkenntnis – ein Satz, den alle Vernunfttheologie im radikalen Sinne der Aufklärungsphilosophie und -theologie, den aber auch I. Kant vollständig verkannt hat. Da es ein *Werden* gibt für alle spezifische Vernunftorganisation (durch Funktionalisierung der Wesenseinsichten zu Funktionsgesetzen), ferner ein Wachsen (und Abnehmen), so gilt, daß sich der steigend volle und reine Sinn des nur per analogiam gültigen Satzes »Gott ist Geist« nur im geschichtlichen Wachstum des vernünftigen Geistes an den ja nie wiederkehrenden Konstellationen der Welt erschließen kann. » *Ibid.*, p. 206.

³⁸⁴ « Ein *Werden und Wachsen* der Vernunft *selbst*, d.h. ihres Besitztums an apriorischen Auswahl- und Funktionsgesetzen, wird uns durch die *Funktionalisierung der Wesenseinsicht* verständlich. » *Ibid.*, p. 199.

³⁸⁵ SCHELER M., *Gesammelte Werke I : Frühe Schriften*, op. cit., « Kant und die Moderne Kultur », p. 367.

³⁸⁶ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs, essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 299.

thèse de l'existence de Dieu ! Il semble au contraire que Dieu soit à l'origine de cette donation, et non relative à une intentionnalité quelconque, venant d'un sujet autonome. Il semble donc que, selon la fonctionnalisation des essences, l'apparition dans l'histoire du monothéisme et de l'incarnation ont engendré le « théomorphisme » et la possibilité de concevoir un « *ego* » ou une « personne » purs.

Par ailleurs, lorsque Scheler aborde par exemple le problème de l'origine historique de la religion, il le qualifie d'« aussi idiot que celui [concernant l'origine] de la langue ou de la raison »³⁸⁷. La possession de la parole et de la raison caractérise en propre l'homme, « Ainsi le rapport de l'homme avec le divin à travers l'acte religieux et la révélation du divin est-il [par ailleurs] constitutif de l'essence de l'homme »³⁸⁸. L'argument, bien qu'à un niveau anthropologique, souligne tout autant la nécessité épistémologique de la religion, placée au même niveau que la langue et la raison, par lesquelles toute pensée et toute connaissance s'expriment. Du point de vue anthropologique donc, la religion fait partie des attributs essentiels de l'homme, au même titre que les caractéristiques de la faculté de connaître.

Scheler mobilise un ensemble d'argument pour réaffirmer la vérité des contenus religieux, leur caractère *a priori*, par-delà leur relativité historique et culturelle ; et cette préoccupation l'amène à forger ce concept de fonctionnalisation, selon lequel les lois de la pensée varient en fonction des contenus eidétiques perçus. Il utilise ce principe pour expliquer pourquoi, dans différentes cultures, les religions n'ont pas le même concept de Dieu. Cela implique donc l'idée que ces cultures ont peut-être des conceptions différentes de Dieu, mais que celles-ci se complètent, exactement comme se complètent en quelque sorte la métaphysique et la religion : le Dieu intentionnel (donc l'idée de Dieu) est différent, mais le Dieu réel est le même. Cette conception peut-elle se passer du postulat d'un être en soi de Dieu, comme objet réel ?

Le problème de l'existence de Dieu est extrêmement délicat chez Scheler : d'un côté il affirme la nécessité d'une essence divine qui se donne, dans une visée d'essence, en tant qu'« idée » de Dieu, de l'autre, Scheler ne cesse de prendre garde à ne surtout jamais formuler aucune thèse concernant l'existence, jugée interdite pour la phénoménologie. Mais avec le

³⁸⁷ SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., p. 171.

³⁸⁸ « So ist auch der Bezug des Menschen auf das Göttliche durch den religiösen Akt und durch das Offenbarwerden des Göttlichen für das *Wesen des Menschen* konstitutiv. » *Ibid.*, p. 171.

principe de fonctionnalisation, on a l'impression que l'essence de Dieu préexiste à tout acte de visée. L'essence serait une modalité d'existence divine.

Dans *Probleme der Religion*, si Dieu n'« existe » pas en tant qu'être séparé du vécu ou du monde, il « existe » indéniablement sous la forme d'une puissance ontologique immanente. La primauté divine est sans cesse rappelée.

« L'"*Immanentia Dei in Mundo*" participe de l'essence de Dieu. Dieu est dans tout existant (*Daseiende*) dans la mesure où ce dernier [*es*, cet existant] est. Toute existence (*Dasein*) a part à son être et n'est un monde qu'à travers cette participation. »³⁸⁹

Suit immédiatement une analogie avec la connaissance des choses en général :

« La connaissance de quelque chose, toute comme le pouvoir sur quelque chose ne sont que des variétés (*Art*) spécifiées de la participation d'un être à un autre. »³⁹⁰

Scheler se réfère enfin à Augustin :

« Ainsi la doctrine de saint Augustin reste-t-elle juste en principe, que la connaissance religieuse de Dieu comme esprit n'est pas dépendante du postulat préalable de l'existence et, tout aussi peu, d'une connaissance de la nature (*Beschaffenheit*) du monde extra-spirituel ; que nous ne connaissons donc pas Dieu comme esprit *in lumine mundi*, mais au contraire le monde *in lumine Dei*. »³⁹¹

Une distinction est établie ici entre Dieu connu comme esprit et Dieu existant. Mais par ailleurs, il est question d'une connaissance « à la lumière de Dieu ». Comment peut-on supposer une illumination divine, si Dieu n'existe pas ? Il faut préciser ce que Scheler entend ici par existence. Dans *Formalismus*, il apporte cette précision : l'intuition de Dieu ne permet pas d'avoir accès à l'être de Dieu « en tant que *Substance* déterminée »³⁹². La question est : ne peut-on penser l'existence divine autrement qu'en tant que substance ? La thèse de l'illumination divine ou de la participation à l'amour divin induisent nécessairement que Dieu existe, mais il existe en tant qu'essence, en tant qu'idéalité : son être est personnel, et comme toute personne il ne peut être réifié, donc être substance, il n'est que dans l'accomplissement

³⁸⁹ « Die "*Immanentia Dei in Mundo*" gehört zum Wesen Gottes. Gott ist in allem Daseienden, soweit es ist. Alles Dasein hat Teil an seinem Sein und ist nur *durch* dieses Teilhaben eine Welt » *Ibid.*, p. 189.

³⁹⁰ « Das Wissen von etwas wie die Macht über etwas sind ja nur spezifizierte Arten der Teilnahme eines Seins an einem anderen » *Ibid.*

³⁹¹ « Es bleibt daher Augustins Lehre im Prinzip richtig, dass die religiöse Erkenntnis Gottes als Geist nicht abhängig ist von einer vorgehenden Setzung der Existenz und ebenso wenig der Beschaffenheit der aussergeistigen Welt ; dass wir also Gott als Geist nicht *in lumine mundi*, sondern umgekehrt die Welt *in lumine Dei* erkennen » *Ibid.*, p. 194.

³⁹² SCHELER M., *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, op. cit., p. 304-305.

de ses actes³⁹³. L'être de Dieu est l'acte pur d'amour. C'est en lui que s'enracine toute connaissance intentionnelle, et non l'inverse. Henckmann écrit :

« Scheler développe les caractérisations matérielles [du divin] en analogie avec le tout de l'esprit humain. Il refuse toute caractérisation qui dépendrait d'une seule sorte d'acte de l'esprit (par exemple la raison, la volonté). Comme dans le cas de l'esprit humain, c'est donc l'amour qu'il faut également voir, dans l'esprit divin, comme la racine la plus primitive de toutes les catégories d'actes spirituels. »³⁹⁴

Il faut distinguer deux choses, qui ne sont pas clairement séparées dans ce texte de Henckmann et dans la lecture courante de Scheler. Si on se place du point de vue schelerien : ce n'est pas le divin qui est pensé par analogie avec l'homme, comme si l'homme était le point de départ d'une idée de Dieu. C'est l'homme qui est pensé par analogie avec le divin. Il y a d'abord une intuition de Dieu, à tel point que l'idée de personne (avant même d'appliquer ce concept à l'homme) vient de l'intuition de l'idée de personne divine³⁹⁵. Que l'intuition de Dieu précède l'intuition de la personne divine est indépendant de toute thèse d'existence. Mais dire, comme le fait Scheler, que l'intuition de Dieu ne peut se faire que par l'intervention de Dieu, non. Ce Dieu, fût-il défini comme processus immanent à la conscience – acte d'amour – en lequel s'enracine les actes spirituels, existe. Le principe de fonctionnalisation renforce la thèse d'existence divine : il y a un Dieu qui se révèle et/ou se donne partiellement – différemment selon les cultures - et progressivement au cours du temps.

En voulant montrer en quoi la religion est phénoménologique, Scheler révèle l'empreinte de la religion présente dans sa phénoménologie, et propose une théorie de la fonctionnalisation qui permet d'expliquer comment un contenu de croyance est devenu structure du vécu intuitif.

³⁹³ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 53. [24]

³⁹⁴ « Scheler entwickelt die materialen Bestimmungen [des Göttlichen] in Analogie zum Ganzen des menschlichen Geistes. Er lehnt jede Bestimmung des Göttlichen in Abhängigkeit von nur einer Artart des Geistes (z.B. Verstand, Wille). Wie beim menschlichen Geist ist deshalb auch beim göttlichen als die ursprünglichste Wurzel aller geistigen Aktarten die Liebe anzusehen (SCHELER M., *Gesammelte Werke V : Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., p. 219 ; SCHELER M., *Gesammelte Werke X : Schriften aus dem Nachlass, Band. I : Zur Ethik und Erkenntnislehre*, op. cit., p. 233.). » HENCKMANN W., *Max Scheler*, Originalausg., München, Verlag C.H. Beck, coll.« Beck'sche Reihe ; Denker », 1998, p. 146.

³⁹⁵ SCHELER M., *Gesammelte Werke I : Frühe Schriften*, op. cit., « Kant und die Moderne Kultur ». p. 367. SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 299.

Dans tout ce texte, Scheler définit la philosophie comme une métaphysique dont la connaissance est fondée uniquement sur la catégorie de l'étant conçu comme être en soi, n'ayant de conception de Dieu que celle d'un Dieu transcendant. Cette connaissance, par ailleurs rationaliste, n'a d'accès à ses objets que de façon médiate puisque ceux-ci sont posés comme irréductiblement séparés de l'acte subjectif. L'objectif de la philosophie métaphysique est alors réduite à une accumulation de connaissances. Par opposition, la religion est un accès à Dieu qui suppose la révélation de Dieu lui-même. Dieu n'est pas transcendant au sens de la métaphysique, au sens d'une substance, mais il est immanent aux actes intentionnels. Le but de la connaissance religieuse est le salut, le sien propre et celui du monde. Être sauvé, c'est être uni à Dieu et participer à son amour qui crée et sauve le monde. Viser le salut ou viser la sainteté sont, en ce sens, identiques : c'est l'accomplissement de la personne individuelle, dans l'unité avec la personne absolue. Ce qui est présenté ici comme connaissance religieuse fait pleinement écho à la phénoménologie personaliste pour laquelle

- il n'y a pas de transcendance, mais uniquement des objets immanents aux actes personnels ;
- Dieu est la personne des personnes, qui se révèle de lui-même, comme tout objet connaissable ;
- L'objet n'est pas pensé comme un être en soi mais comme un objet qui se donne pleinement, et assure ainsi une connaissance immédiate ;
- Cette connaissance, lorsqu'elle est fondée sur l'amour, provoque une transformation de l'objet qui est « spiritualisé » ;
- L'acte d'amour est l'acte personnel par excellence, qui dépasse toute individualité parce qu'il est l'acte de la personne des personnes ;
- Le but de la connaissance est donc d'accorder son acte individuel à cet acte d'amour absolu, ce qui procure un accomplissement de la personne (salut personnel) en plus de la transformation du monde (salut du monde).

Lorsqu'il expose sa définition de la connaissance religieuse, Scheler présente indirectement les principes de sa phénoménologie personaliste. Ce parallèle éclaire le sens de sa phénoménologie : on voyait déjà que la personne des personnes avait une fonction ontologique, qu'elle était comparable à l'élan vital chez Bergson. Les allusions ponctuelles à Dieu permettaient de supposer que son personalisme était un théisme. Mais avec les analogies entre phénoménologie et religion, ainsi que le principe de fonctionnalisation de l'essence divine, on

voit dans quelle mesure la logique de la donation des essences au sein des vécus intuitifs est pensé par analogie avec – sinon sur le modèle d’ – une révélation de Dieu dans le monde.

3. Théo-logique hors du dogmatisme et/ou de la métaphysique ?

Lorsque Heidegger mobilise le concept d’ontothéologie, son but est de montrer que l’histoire de la philosophie a véhiculé une conception selon lui illégitime de l’être. Autrement dit, il critique ce qui est devenu une habitude de pensée, en la ramenant à sa relativité historique. Le « coup d’envoi » herméneutique initial de l’ontologique grecque (principalement, selon lui, platonicienne), se serait inscrit dans les habitudes de pensée de telle sorte qu’il apparaît à tort comme une nécessité. Posons-nous la question : cette critique s’applique-t-elle à la théo-logique schelerienne ? Si c’est le cas, quelles conclusions en tirer ? La phénoménologie schelerienne est-elle métaphysique ? Fait-elle passer pour nécessaire ce qui n’est qu’habitudes de pensée transmises par la religion ? Cependant, métaphysique et religieux, est-ce la même chose ? Pour s’interroger sur cette théo-logique du point de vue de la religion chrétienne dont Scheler, il nous semblait nécessaire de mettre en vis-à-vis deux points de vue : celui de Heidegger, qui reproche à Scheler son anthropologie chrétienne et celui d’un théologien chrétien. Nous utiliserons le commentaire de la phénoménologie schelerienne élaboré par le théologien Hans Urs von Balthasar. Si ce dernier fait l’éloge de certaines intuitions scheleriennes, compatibles selon lui avec la théologie chrétienne, il en critique bien d’autres, les estimant au contraire insoutenables. Cette incompatibilité confirme-t-elle l’idée que Scheler se serait, malgré la structure théo-logique de sa phénoménologie, émancipé de la source religieuse dont il est parti ? Si c’est le cas, cela rend-t-il pour autant sa pensée autonome à l’égard de toute tradition historique ? L’enjeu est ici de voir à quelle métaphysique et/ou dogmatisme la théo-logique schelerienne correspond ou s’oppose, et si cette théo-logique peut être pensée sans se trouver réduite à sa provenance culturelle particulière.

3.1. La théologique schelerienne est-elle ontothéologique ?

Dans *Être et Temps*, Heidegger reproche à Scheler d'avoir construit sa pensée sur une représentation anthropologique chrétienne selon laquelle l'homme étant l'image de Dieu³⁹⁶, il convient de séparer en lui le temporel de l'intemporel, cette séparation s'effectuant au profit de l'intemporel. L'étiquette « anthropologie chrétienne » peut être mise en parallèle avec le concept qu'il énonce ultérieurement pour se l'approprier : l'ontothéologie, de source aristotélicienne serait, selon Heidegger, reprise par l'ensemble de la philosophie moderne, en raison de l'influence théologique dont elle témoigne. Nous nous interrogerons d'abord sur le sens à

³⁹⁶ « Les actes sont quelque chose de non-psychique. Il appartient à l'essence de la personne de n'exister que dans l'accomplissement des actes intentionnels, elle n'est donc essentiellement *pas* un objet. Toute objectivation psychique, donc toute saisie des actes comme quelque chose de psychique, est identique à une dépersonnalisation. La personne est toujours donnée comme ce qui accomplit des actes intentionnels qui sont liés par l'unité d'un sens. L'être psychique n'a donc rien à voir avec l'être-personne. Les actes sont accomplis, la personne est ce qui les accomplit. Mais quel est le sens ontologique de cet « accomplir », comment doit-on déterminer dans un sens ontologique positif le mode d'être de la personne ? En fait, l'interrogation critique ne peut en rester là. (...) Ce qui cependant défigure et fourvoie la question fondamentale de l'être du *Dasein*, c'est l'orientation persistante sur l'anthropologie antico-chrétienne, dont même le personnalisme et la philosophie de la vie manquent d'apercevoir combien les fondements ontologiques en sont insuffisants. » HEIDEGGER M., *Être et Temps (1927)*, traduit par Emmanuel MARTINEAU, 1985, p. 58.

Cette adresse à Scheler ne laissera pas ce dernier indifférent, au point qu'il renverse l'argument, en reprochant à Heidegger une pensée « protestante » et engage avec lui un débat théologique :

« Endlich befürchte ich, daß der Heideggerschen Philosophie – soweit sie bisher vorliegt eine »*theologische Glaubensmeinung* zugrunde liegt, die mit der Barth- Gogartenschen Theologie, eine Art Neucalvinismus, in Verbindung steht. Das lehne ich ab, da ich in Wahrheitsfragen metaphysischer Art jede Art von "Theologie", die nicht selbst philosophisch, sondern "historisch" gegründet ist, zurückweise (Religion und Metaphysik), und da mir außerdem diese besondere Theologie der absoluten Gott- transzendent als eine maßlose hysterische übersteigerte Lehre vorkommt. » *Idealismus-realismus, kleineren manuskripten zu Sein und Zeit*, 1927, dans : SCHELER M., *Gesammelte Werke IX : Späte Schriften: Die Stellung des Menschen im Kosmos*, op. cit., p. 295-296.

« Es mag sein, daß hinter diesen Resultaten der Philosophie Heideggers – in ihm selbst ein religiöser Glaube steht, irgend eine neue Form von finsterem Calvinismus, wie sie ja neuerdings durch Barth, Gogarten u.a. als Theologie entwickelt wurden. *Wir lehnen jedes* Zusammen von Theologie und Philosophie ab. Und wir können – zumal Heidegger seinerseits schon das animal rationale als Rest der antik-christlichen Anthropologie beiseite schiebt – es schwerlich glauben, daß in Heidegger die Daseinslehre so ganz unabhängig von calvinistisch gesteigerten Sündenfallsmythologien ist. "Geworfenheit", "Verfallenheit an Welt" – sind nicht schon die Worte verräterisch? Selbst-erlöst sich das Dasein nach Heidegger nur durch seine Selbstvernichtung, durch das Sterben (als actus) des natürlichen Todes, auf das es ängstlich "vorläuft" – und das ist eben keine Erlösung (auch nicht "Erlösung" im Sinne Buddhas). SCHELER M., *Gesammelte Werke IX : Späte Schriften: Die Stellung des Menschen im Kosmos*, op. cit., p. 282-283.

« Ich habe immer noch die gelinde Angst, daß hinter dieser Philosophie Heideggers, die jede *philosophische* Idee eines *ens a se* ablehnt, noch eine spezifisch antiphilosophische "Theologie" steckt, eine Offenbarungstheologie im schroffen und höchst peinlichen Sinne eines Karl Barth, der mir zumutet, einen sogenannten »Gott« anzunehmen und zu »glauben«, nicht aufgrund meiner Vernunft, sondern aufgrund des mir persönlich (es handelt sich ja eben um Glauben und Vertrauen) höchst ungläubwürdigen und mir gar nicht "Vertrauen" erweckenden hysterischen Juden Paulus und seines mir höchst mißfälligen Geredes über "Gott". Sollte das der Fall sein, so muß ich freimütig erklären, daß die Tragkraft dieser Schlußweise "meiner" Vernunft mir unvergleichlich wesentlicher erscheint, als alle "Offenbarungen", die ja gläubige Gemüter vorgeben – besonders aber als das Gerede des Paulus. » *Ibid.*, p. 292.

donner à cette ontothéologie avant d'examiner ce qu'il en est d'une éventuelle ontothéologie schelerienne.

Commençons par évoquer les multiples sens donnés au concept d'ontothéologie par Heidegger. Face à l'identification constante entre métaphysique et ontothéologie, plusieurs études ont montré l'équivocité que ce concept revêt chez Heidegger lui-même. Olivier Boulnois compare notamment la définition heideggerienne de l'ontothéologie aux structures médiévales de la métaphysique³⁹⁷. Nous utiliserons cette analyse pour situer la pensée de Scheler dans ce débat.

Boulnois relève trois définitions distinctes de l'ontothéologie dans le corpus heideggerien.

- Première définition : l'ontothéologie désigne une interprétation hégélienne de l'être comme logos divin.

Cette définition se trouve dans l'interprétation par Heidegger de la *Phénoménologie de l'Esprit* (1930-1931). Il applique l'expression à la pensée hégélienne. Le savoir absolu est ontothéologie. L'être spéculatif est médiation, unité qui assume toutes les particularités et surmonte toute contradiction.

« Ce que nous voulons dire par l'expression "ontothéologie", c'est que la problématique de l'ón en tant que problématique logique est orientée en première et dernière instance sur le θεός, qui est alors déjà conçu lui-même "logiquement" »³⁹⁸

Heidegger insiste donc sur la dimension logique, c'est-à-dire dialectique et spéculative de l'identification hégélienne de l'étant avec Dieu. En 1930-1931 le sens propre de l'ontothéologie ne concerne donc pas l'essence de la métaphysique comme totalité, mais se résume à la question du lien entre logique et divin. Le divin est-il de structure logique, et la logique de structure divine ? Logique signifie ici spéculativo-dialectique. Dans le même texte, Heidegger estime que depuis Descartes, la conception de l'être est ontothéologique, du fait qu'elle repose sur un déni de sa temporalité³⁹⁹.

³⁹⁷ BOULNOIS O., « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique », *Le Philosophoïre*, mars 1999, n° 9.

³⁹⁸ HEIDEGGER, M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA Bd. 32, hrsg v. I. Görland, Klostermann, Frankfurt am Main 1980, 141-143, trad. fr. E Martineau « *La phénoménologie de l'esprit* » de Hegel, Gallimard, Paris 1984, 157-159.

³⁹⁹ « Heidegger passe donc subrepticement d'un concept d'ontothéologie stricte (l'essence de la métaphysique chez Hegel) à un concept d'ontothéologie large (la pensée de Hegel comme accomplissant toute l'histoire de la métaphysique). Cela suppose que la pensée de Hegel soit bien ce pour quoi elle se donne, l'accomplissement

- Deuxième définition de l'ontothéologie : la duplicité de l'étant

Dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (1949), Heidegger confère à l'ontothéologie une extension universelle, détachée de l'ancrage hégélien. La métaphysique se caractérise par un dédoublement de l'étant. On retrouve ainsi le reproche fait à la pensée de Hegel, qui identifie l'ontologie à la théologie.

- Troisième définition : l'origine grecque de l'ontothéologie

Dans *Identité et différence* (1957, reprise du cours de 1930-1931), l'analyse part toujours de Hegel pour remonter à la source grecque de l'ontothéologie, comme recherche d'une première cause. Heidegger envisage une séparation entre tradition grecque et tradition judéo-chrétienne, en maintenant comme caractéristique de l'ontothéologie la duplicité de l'étant.

« La métaphysique est théologie, non parce qu'elle est ontologie, mais parce qu'elle est discours sur Dieu, parce que le dieu entre dans la philosophie »⁴⁰⁰.

Le Dieu qui entre dans la philosophie est la *causa sui*, pas le « Dieu divin », or cette recherche de *causa sui* répond à un besoin de la métaphysique⁴⁰¹.

Boulnois résume ainsi la position générale de Heidegger :

« Le terme a donc une visée polémique de plus en plus vaste. Il disqualifie d'abord l'interprétation hégélienne de l'être comme Dieu, avec l'accomplissement de la métaphysique chez Hegel, puis l'essence de la métaphysique comme une ellipse à deux foyers, l'être et Dieu, enfin, tout discours philosophique sur Dieu, nécessairement inféodé à la métaphysique. »⁴⁰²

Il en conclut que l'analyse heideggerienne de l'ontothéologie dans ses trois sens laisse de côté les métaphysiques médiévales. Heidegger parle de Hegel, d'Aristote et de l'entrée de Dieu en philosophie mais ne dit rien sur le Moyen Age, comme s'il s'agissait d'un « Age intérimaire de la métaphysique » et cela malgré sa bonne connaissance de cette période⁴⁰³. Boulnois offre en contre-épreuve des modèles de métaphysiques médiévales pour tester l'hypothèse de Heidegger.

historique de l'essence de la philosophie occidentale. » BOULNOIS O., « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique », *op. cit.*, p. 384.

⁴⁰⁰ HEIDEGGER M., *Questions I*, traduit par Henry CORBIN, traduit par Roger MUNIER, traduit par Roger de WAELHENS, traduit par Walter BIEMEL, traduit par Gérard GRANEL et traduit par André PRÉAU, Paris, Gallimard, coll.« Classiques », 1968. p. 290

⁴⁰¹ *Ibid.* p. 306

⁴⁰² BOULNOIS O., « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique », *op. cit.*, p. 387.

⁴⁰³ Non seulement Heidegger connaît la philosophie médiévale mais lui-même avait l'intention de donner un fondement phénoménologique à l'expérience religieuse et l'interprétait en 1918 à travers ce prisme. Cf. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, GA 60, p. 303-337, CAPELLE P., *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 2001, p. 63-64.

L'unification systématique de la métaphysique en un seul concept cède alors la place à la diversité⁴⁰⁴.

« L'onto-théologie ne sera plus pour nous sa "constitution" (un concept qui confond la pluralité de ses formes substantielles dans l'unité d'un déploiement organique), mais l'une de ses diverses structures historiques. »⁴⁰⁵

Dans la même perspective, Jean-Luc Marion⁴⁰⁶ fait remarquer qu'on ne peut pas attribuer de thèse ontothéologique à la pensée de Saint Thomas. Plusieurs auteurs se sont donc consacrés à séparer l'ontothéologie de la théologie, à tel point que Michel Gourinat ne voit dans ce concept heideggerien qu'un outil ayant permis des débats théologiques bénéfiques, mais qui n'a aucune validité en termes scientifiques : comme concept pouvant effectivement unifier toute la tradition philosophique⁴⁰⁷. Il s'appuie en cela sur la déclaration de Boulnois, selon lequel la thèse heideggerienne « est ambiguë. Mais elle est efficace précisément parce qu'elle est ambiguë »⁴⁰⁸.

Nous posons alors la question : quelle place donner à la position de Scheler parmi ces multiples sens de l'ontothéologie ?

Nous défendons en apparence la même thèse que Heidegger - la pensée schelerienne est tributaire de l'anthropologie chrétienne – mais nous pointons par ce christianisme tout autre chose que l'absence d'égard pour la temporalité et la réduction de l'être à un logos hégélien. La part la plus « chrétienne » de Scheler, telle que nous l'avons mise en avant, est son « sentimentalisme ». Le sentiment n'est ni matériel ni rationnel. C'est afin de dépasser ce dualisme qu'il utilise l'adjectif « spirituel » plutôt que « rationnel » pour désigner l'amour ou les actes personnels. L'insistance avec laquelle Scheler défend une pensée « chrétienne » par opposition à une pensée grecque « à ornementation chrétienne » permet de remettre en cause la fusion entre théologie chrétienne et ontothéologie. Ce que Heidegger appelle l'« ontothéologie » correspond peu ou prou à ce que Scheler appelle la pensée « grecque à ornementation chrétienne ».

⁴⁰⁴ BOULNOIS O., « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique », *op. cit.*, p. 388-389.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 389.

⁴⁰⁶ MARION J.-L., « Saint Thomas et l'ontothéologie », *Revue Thomiste*, 1995, n° 1.

⁴⁰⁷ GOURINAT M., « La querelle de l'ontothéologie: L'interprétation de la théologie médiévale par Heidegger », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 12 novembre 1996, n° 2, p. 92.

⁴⁰⁸ BOULNOIS O., « Quand commence l'ontothéologie ? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot », *Revue Thomiste*, 1995, vol. 1, p. 107.

L'un des objectifs principaux de Scheler, qui traverse toute son œuvre, consiste à minorer le rôle donné par la philosophie à la rationalité. Que l'on accrédite ou non notre thèse - assigner une influence de la doctrine chrétienne à cet objectif et les outils employés pour l'atteindre - on ne peut mettre en cause cette volonté affichée d'affranchir la philosophie d'un cadre de légitimité imposé par la culture grecque. Scheler attribue aux Grecs la conception de divinités sans rapport avec le monde matériel. Il critique, comme nous l'avons vu dans *Amour et connaissance*, le mépris des choses considérées « non-divines », donc le mépris des choses sensibles. Ce mépris est mis en opposition avec l'amour du monde par un Dieu personnel. Autrement dit, l'amour sert de médiation entre un monde surnaturel et un monde matériel. La phénoménologie schelerienne des sentiments est une pensée de la relation entre le temporel et l'intemporel, bien plus que de la séparation. En ce sens, elle n'est pas « chrétienne » comme l'entend Heidegger, alors même qu'elle l'est par d'autres aspects. Les thèses que nous avons identifiées comme chrétiennes sont : la présence immanente de Dieu dans le vécu personnel ainsi que la relation intime de l'homme avec Dieu qui s'instaure par la participation de la personne humaine aux actes d'amour - créateurs et salvateurs - de Dieu dirigés vers les êtres. Ce que nous avons appelé la « théo-logique » n'est sans doute pas « ontothéologique » au sens où l'entend Heidegger, à moins de concevoir l'esprit comme un logos aimant, qui est l'amour divin immanent au monde matériel, donc à la temporalité.

À condition d'accepter l'interprétation prêtant à Scheler la présupposition implicite de dogmes chrétiens, on peut penser que pour lui « l'être » est pensé par analogie avec le « divin », pour reprendre l'idée phare de la première version de l'ontothéologie. On peut aussi supposer, à partir du principe d'analogie entre la personne humaine et la personne divine, que Scheler pense conjointement les attributs divins, soit l'objet de la métaphysique spéciale, avec les attributs des essences en général, soit l'objet de la métaphysique générale, et donc intègre la duplicité de l'étant, pour reprendre les mots de Heidegger. Sa pensée serait ontothéologique, enfin, parce que penser la duplicité de l'étant est bien présente et que Dieu est conçu comme créateur, donc cause première. En d'autres termes, on pourrait « traduire » toute la pensée schelerienne en concepts heideggeriens et ranger ainsi notre auteur parmi les classiques de la métaphysique occidentale traditionnelle, qui serait tout entière ontothéologique. Mais le Dieu schelerien n'est pas un logos ou une activité continue de spéculation, il n'est pas hégélien. La logique divine ou logique du cœur n'est pas issue d'un Dieu substantiel séparé mais une action inhérente au devenir du monde. La première cause n'est pas homogène à la loi de causalité naturelle, dont elle serait le point culminant, c'est une intention créatrice, spontanée et libre. Enfin, si Dieu est

le paradigme pour penser l'être – pour Scheler, l'essence des choses - c'est au sens d'un paradigme de la personnalité donc de la singularité des choses, et en cela il n'est pas réifié. Enfin, l'essence n'est ni l'être ni l'étant : l'être relève des opérations strictement logiques et rationnelles de la pensée, l'étant de l'existence strictement factuelle mondaine. Par ailleurs, le problème de la duplicité de l'étant est reformulé chez Scheler par une théorie de la participation et de l'unité entre Dieu et le monde, donc une présence immanente de Dieu dans l'acte d'amour, qui est acte de création ; une présence dans laquelle même la distinction entre le créateur et la créature n'est pas celle d'une radicale hétérogénéité (ce qui le conduira, après les années 20, vers la thèse d'un devenir de Dieu).

Le concept heideggerien d'ontothéologie est si ambivalent qu'on peut tout autant dire qu'il y a une ontothéologie schelerienne dans la mesure où le paradigme de l'être est la personne divine, que refuser absolument d'utiliser cette expression pour le motif qu'il n'y a pas d'« être » chez Scheler. En effet, l'être de la personne divine, c'est son activité personnelle : l'amour, qui est à la fois création et salut. Devrait-on opposer la théo-logique telle qu'elle s'exprime chez Scheler – privilégiant la dynamique de l'amour – à l'ontothéologie ? C'est ce que propose en quelque sorte Jean-Luc Marion dans *Dieu sans l'être* :

« Raturer Dieu, en fait, indique et rappelle que Dieu rature notre pensée parce qu'il la sature ; mieux, n'entre en notre pensée qu'en lui imposant de se critiquer elle-même. »⁴⁰⁹

« Quel nom, quel concept et quel signe pourtant demeurent encore impraticables ? Un seul sans doute, l'amour, ou comme on voudra dire, tel que saint Jean le propose - "Dieu est agape" (1 Jean 4, 8) Pourquoi l'amour ? Parce que ce terme (...) reste encore, paradoxalement, assez impensé... »⁴¹⁰

S'appuyant sur des déclarations de Heidegger qui opposent un Dieu idolâtré, celui des métaphysiciens, et le Dieu « divin », celui de la religion, Marion propose de penser un Dieu hors de la métaphysique. Il s'appuie pour cela sur deux caractéristiques de la pensée métaphysique : la définition de Dieu comme *causa sui*, et la preuve de son existence. De ce point de vue, il oppose la métaphysique à la religion chrétienne.

« La religion chrétienne ne pense pas Dieu à partir de la cause, ni à l'intérieur de l'espace théorique défini par la métaphysique, ni même à partir du concept, mais bien à partir de Dieu seul, pris en tant qu'il inaugure de lui-même la connaissance où il se livre - se révèle. »⁴¹¹

⁴⁰⁹ MARION J.-L., *Dieu sans l'être* (1989), Paris, PUF, coll.« Quadrige », 2013, p. 72.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 57.

Cette définition rejoint la définition schelerienne selon laquelle l'essence divine se manifeste par une auto-donation. Or c'est précisément sur ce point, considérer que Dieu est le paradigme de la « révélation » qu'il y a un parti pris ontothéologique chez Scheler : ontothéologie conçue comme postulation d'une analogie entre Dieu et l'ensemble des choses. La donation par soi des choses est pensée sur le modèle de la donation par soi de la personne divine. La connaissance de Dieu est le modèle absolu de connaissance, qui s'oppose ici radicalement au rationalisme : Scheler faisant de la connaissance mystique la norme de toute pensée, et *a fortiori* de toute phénoménologie. C'est non seulement ici que réside la thèse ontothéologique de Scheler, mais aussi ce que nous avons appelé la « théo-logique » de sa phénoménologie de l'affectivité : à savoir que les concepts phénoménologiques utilisés par Scheler sont sous-tendus par une logique inspirée par la théologie chrétienne. Mais peut-être que Marion reprocherait à ce modèle de tomber dans l'extrême inverse, à savoir la divinisation des choses, et non plus la réification de Dieu.

Peut-on donc véritablement interpréter comme ontothéologie la pensée schelerienne, sans négliger ces particularités ? Lorsque nous utilisons l'adjectif théo-logique pour qualifier la résonance chrétienne de sa phénoménologie, nous prenons forcément le risque que cette théo-logique soit ramenée à l'ontothéologie. Mais ce serait faire abstraction du problème majeur posé par Heidegger : la rationalisation et la réification de l'être et de Dieu, fondées sur une conception logocentrique de l'être de l'étant. Aucune de ces thèses ne peut être attribuée à Scheler. Ce qu'il y a de théo-logique chez Scheler est intrinsèquement lié au rôle central que jouent la personnalité de Dieu et sa présence immanente dans le monde à travers l'acte d'amour qui le caractérise en premier lieu. Cette confrontation entraîne cependant une autre question : cette conception de l'être divin est-elle bien « chrétienne » ? Pour Scheler cela ne fait aucun doute, et ce sont les thèses qu'il attribue au christianisme qui le distinguent le plus d'une réification ou d'une conception logocentrique de l'étant et de Dieu, par conséquent de l'ontothéologie heideggerienne. Mais est-ce vraiment conforme au christianisme et à quel christianisme ? Et Scheler ne manquerait-il pas, par l'absence précisément d'une duplicité de l'étant, d'une séparation entre le temporel et l'atemporel, une vérité fondamentale dans le christianisme, à savoir la transcendance divine ? Ainsi, ce qui l'éloigne de l'ontothéologie est peut-être l'effet d'un contresens théologique, voire d'une hérésie.

3.2. La théo-logique schelerienne : hérésie d'un point de vue théologique.

Être influencé par un dogme religieux ou un contenu de croyance ne sous-entend pas qu'on lui soit absolument fidèle. Si Scheler, autant que d'autres auteurs, peut être influencé par la pensée chrétienne, il est loin d'être dogmatique. Si la phénoménologie schelerienne est fortement tributaire d'une représentation chrétienne de Dieu, il s'agit bien de la représentation de Dieu que Scheler lui-même attribue au christianisme. Celle-ci, comme nous l'avons déjà souligné, est réduite à un petit nombre d'axiomes : l'existence d'un Dieu personnel créateur du monde et dont l'action créatrice équivaut à un acte d'amour. La règle que nous nous sommes donnée pour déceler la théo-logique schelerienne était de comparer une affirmation qualifiée d'« intuitive », « eidétique » ou « universelle », à une autre, présentée dans d'autres contextes comme chrétienne par Scheler lui-même, et de constater leur coïncidence. Le débat suscité à propos de l'attribution ou non à Scheler d'une conception ontothéologique de Dieu permet à lui seul de déceler une diversité au sein de la théologie, fût-elle dans tous les cas chrétienne.

Scheler se définit comme catholique, mais il donne de ses axiomes chrétiens une interprétation si libre qu'il est vivement critiqué par certains théologiens catholiques. À propos de la rupture de Scheler avec l'Église catholique, l'écrivain catholique Theodor Haecker – converti, comme Scheler et von Hildebrand – déclare qu'il n'a jamais tenu Scheler pour un catholique :

« Pas non plus à l'époque où il passait pour catholique, voire, dans une certaine mesure, pour un guide spirituel des catholiques. Car jamais je n'avais trouvé en lui [...] quoi que ce fût qui appartînt au chrétien, donc essentiellement au catholique : la foi, l'obéissance de la foi, l'acceptation sans condition de la révélation, jamais je n'avais éprouvé chez lui aucune vie cachée, invisible, de la grâce, jamais aucun soupçon d'une vie de prière. »⁴¹²

L'infléchissement qu'il fait subir aux doctrines chrétiennes dont il s'inspire pour leur donner une portée philosophique – ne laissant plus apparaître de trace ni des textes sacrés ni de la tradition – le conduit à défendre des thèses inacceptables aux yeux de certains hommes d'Église, comme le privilège de l'Esprit saint sur les deux autres personnes de la Trinité ; Scheler ne

⁴¹² « Auch damals nicht, als er als Katholik, ja gewissermaßen als ein geistiger Führer der Katholiken galt; denn niemals hatte ich in ihm [...] was zum Christen, also wesentlich zum Katholiken gehört, gefunden: den Glauben, den Gehorsam des Glaubens, die bedingungslose Annahme der Offenbarung, nie bei ihm verspürt ein verborgenes, unsichtbares Leben der Gnade, nie den Hauch eines Gebetslebens. », HAECKER, T., *Geist und Leben. Zum Problem Max Schelers*, in : Hochland 23 (1926), Bd. 2, S. 135. , cité par Henckmann dans : HENCKMANN W., *Max Scheler, op. cit.*, p. 141.

mentionne que très rarement le Christ et supprime le plus souvent la transcendance divine pour penser son immanence dans le monde. Acceptant certains dogmes, il en néglige d'autres⁴¹³, et notamment la conception d'un Dieu trine.

Dans la phénoménologie schelerienne, Dieu est identifié soit à une personne qui se manifeste à toute personne individuelle au sein d'expériences vécues comme pôle noématique d'une corrélation intentionnelle, soit à une personne qui co-agit avec la personne individuelle comme le pôle noétique d'un acte de corrélation. Dans les deux cas, Dieu est immanent aux vécus de conscience. Scheler évoque, mais très rarement, l'hypothèse d'une transcendance divine, en particulier lorsqu'il veut souligner la nature inconnaissable de Dieu. Or cette hétérogénéité divine, qui le rend inconnaissable, est suppléée par la possibilité d'être uni à lui. Cela revient à négliger d'une part, l'existence historique du Christ, d'autre part, l'existence de la personne du Père, absolument transcendant. Ces deux caractéristiques de la personne divine semblent n'avoir aucune place dans la phénoménologie schelerienne. Dire que du point de vue phénoménologique, nous n'avons accès qu'à « l' » essence de Dieu, comme il le fait abondamment dans *Probleme der Religion*, interdit de supposer l'existence d'une pluralité au sein de Dieu. Lorsque Augustin emploie le concept de personne appliqué à Dieu dans la théologie latine depuis au moins Tertullien, la personnalité est commune aux trois personnes⁴¹⁴. Or Scheler, lui, ne prend pas en compte la distinction entre les trois personnes, ce qui le conduit à des thèses insoutenables du point de vue de son auteur de référence. Ainsi, dans sa reformulation de l'essence divine en idéalité phénoménologique, Scheler trahit son parti pris d'inspiration augustiniennne, mais aussi la distance qu'il prend par rapport à la théologie augustiniennne. Sa méprise sur la conception trinitaire de Dieu s'explique par le besoin de faire disparaître toute particularité culturelle de l'« essence divine ».

Dans un texte où il présente les idées principales de Scheler, sa phénoménologie et son anthropologie, Balthasar⁴¹⁵ émet à son endroit un certain nombre de critiques ; il lui reproche notamment sa tendance à « diviniser » l'homme. En effet, Scheler placerait une pluralité au cœur de l'être, entre la vie et l'esprit. Son génie, selon Balthasar, est d'avoir inventé, pour réconcilier les deux, un type de volonté de puissance nouveau, plus profond que l'instinct :

⁴¹³ Cf, P. H. Lennertz, *Schellers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche*, 1924. Montre la contradiction entre la doctrine schelerienne de la connaissance de Dieu et celle de l'Église catholique.

⁴¹⁴ Saint Augustin, *De Trinitate*, Livre V, VIII, 10.

⁴¹⁵ BALTHASAR H.U. von, *Apokalypse der deutschen Seele*, op. cit.

l'amour. L'amour permet de réconcilier la vie et l'esprit, l'immanence et la transcendance. Par lui se produit un « devenir semblable à Dieu »⁴¹⁶. Balthasar apprécie chez Scheler la notion d'expérience de fusion mystique⁴¹⁷ et l'idée que « la sphère de la révélation personnelle et de la rencontre de l'homme avec Dieu échappe en tant que telle à la loi d'un progrès (continu) »⁴¹⁸. Cependant, il s'interroge, car Scheler semble parfois considérer l'union avec Dieu comme un but à atteindre, et d'autres fois le présupposer comme condition de possibilité et source de toute action. L'amour est-il toujours déjà là, et dans ce cas l'union avec Dieu serait-elle déjà réalisée ? Ou bien est-elle « à venir » ? Affirmer que l'amour est source de toute perception de valeur, de tout acte personnel, revient – selon Balthasar – à poser l'union de l'homme et de Dieu comme une donnée de fait⁴¹⁹, indépendamment des actions humaines et de la grâce divine. C'est là un trait qu'il juge incompatible avec la doctrine chrétienne.

« Cela a ensuite logiquement élevé en tant que telle la sphère personnelle de l'homme jusqu'au ciel, confondu l'esprit et la grâce, et perdu ainsi (dans l'interprétation de la théologie négative) la distance à la majesté de Dieu. »⁴²⁰

Balthasar évoque et loue la plupart des thèses « chrétiennes » de Scheler : la théorie schelerienne de la participation⁴²¹, l'idée que les choses sont transformées par nos actes de connaissance (l'homme devenant médiateur de la création divine)⁴²² ou encore le fait que l'être

⁴¹⁶ BALTHASAR H.U. von, *Apokalypse der deutschen Seele : Studien zu einer von letzten Handlungen*, 3., Einsiedeln, Johannes Verlag., coll.« Studienausgabe / Hans Urs von Balthasar », 1998, p. 110.

⁴¹⁷ « mystisches Verschmelzungserlebnis » *Ibid.*, p. 107.

⁴¹⁸ « Die Sphäre der persönlichen Offenbarung und der Begegnung des Menschen mit Gott entgeht als solche dem Gesetz eines (kontinuierlichen) Fortschritts». Il se réfère à *Probleme der Religion*, dans : SCHELER M., *Gesammelte Werke V : Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., p. 330 et suivantes. Balthasar estime que Scheler passe d'une conception téléologique centrée sur le christianisme européen à une conception multiculturelle. Balthasar écrit : « Si Scheler a tendance, pendant les années de guerre, à opposer christianisme occidental et christianisme oriental, presque comme s'il opposait le véritable christianisme à un christianisme frelaté par la gnose, il montre pourtant déjà alors une profonde sympathie pour l'idée nationale religieuse russe. [...] Ses dernières œuvres rêvent pour finir d'une synthèse culturelle européo-asiatique et jugent aussi beaucoup plus positivement la mystique indienne ». « Ist Scheler während der Kriegsjahre geneigt, westliches und östliches Christentum fast wie echtes und gnostisch verfälschtes gegenüberzustellen, so zeigt er doch schon damals tiefe Sympathie zur russisch-religiösen Nationalidee (...). Die letzten Werke endlich träumen von einer europäisch-asiatischen Kultursynthese und werten auch die indische Mystik in viel positiverer Weise » BALTHASAR H.U. von, *Apokalypse der deutschen Seele : Studien zu einer von letzten Handlungen*, 3., op. cit., p. 110-111.

⁴¹⁹ URS VON BALTHASAR H., *Apokalypse der deutschen Seele : Studien zu einer von letzten Handlungen*, 3., op. cit., p. 168.

⁴²⁰ « Es erhob dann folgerichtig die Personssphäre des Menschen als solche in den Himmel, verwechselte Geist und Gnade und verlor so (in der Deutung der negativen Theologie) die Distanz zur Majestät Gottes. » *Ibid.*, p. 172.

⁴²¹ Il cite cette phrase de Scheler : « Mener les choses elles-mêmes vers le haut, jusqu'à leur destination : à leur participation *ontique* à Dieu à travers l'accès partiel à l'idée que Dieu a d'elles. », « Hinaufführung der Dinge selbst zu ihrer Bestimmung : ihrer *ontischen* Teilnahme an Gott durch Teilgewinnung an der *Idee*, die Gott von ihnen hat. » SCHELER M., *Gesammelte Werke V : Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., p. 299.

⁴²² Il cite cette autre phrase de Scheler : « On peut aussi dire : la réalité prend conscience en l'homme et à travers lui de son importance (Bedeutung), de son sens (Sinn) et de sa valeur ». « Man kann auch sagen : die Wirklichkeit wird sich im Menschen und durch den Menschen ihrer Bedeutung, ihres Sinnes und ihres Wertes bewusst » note

des choses est pensé sur le modèle de l'être de Dieu, c'est-à-dire comme un être « personnel »⁴²³. Il apprécie le ton dramatique de l'idée schelerienne selon laquelle il existe une tension en l'homme lorsqu'il vise Dieu comme son *telos*. De nombreuses idées inspirées de la pensée de Scheler seront d'ailleurs repris dans *la Gloire et la Croix* comme source d'inspiration pour sa propre théologie. Mais Balthasar estime malgré tout que Scheler est dans l'erreur lorsqu'il « divinise » l'homme. Rappelant une déclaration de Scheler, dans laquelle il estime que le soi doit « transcender son être fini », et se « se diviniser. »⁴²⁴

Il écrit :

« L'idée de voir et connaître "en Dieu", connaître non seulement Dieu mais toutes les choses du monde : de là à une auto-divinisation, il n'y a qu'un pas. »⁴²⁵

Les reformulations philosophiques, par Scheler, d'idées et de dogmes chrétiens sont certes valables aux yeux de Balthasar, mais dès qu'on les prive de leur contenu proprement théologique, elles perdent leur consistance et Scheler deviennent incohérentes d'un point de vue logique, parce qu'il en arrive à défendre des thèses contradictoires, en attribuant à l'amour inhérent à toute personne humaine des pouvoirs que par ailleurs il n'attribue qu'à Dieu seul ; et en outre, d'un point de vue théologique, incohérent et « hérétique », parce qu'il situe Dieu à la mesure et au service de l'homme, niant sa transcendance, ou selon le mot de Balthasar, sa « majesté ». Balthasar conclut donc :

« Certainement "Dieu est amour", comme dit saint Jean, et certainement n'y a-t-il pas en Dieu d'éros qui convoite, mais une *agapè* qui s'offre avec calme. Mais même si tout amour humain doit être participation à cet amour divin, il ne peut pourtant l'être que comme le désir tremblant d'un monde qui reste monde, comme un indépassable, comme un perpétuel mouvement vers, jamais comme une usurpation du centre divin lui-même. Car même dans l'amour divin, vouloir être égal est luciférien. »⁴²⁶

1, *Ibid.* BALTHASAR H.U. von, *Apokalypse der deutschen Seele : Studien zu einer von letzten Handlungen*, 3., *op. cit.*, p. 141.

⁴²³Il cite : « Cela veut dire que le centre de l'acte doit se rendre lui-même, c'est-à-dire son propre *être*, essentiel et éternel par cette participation, tout comme cela veut dire que les essentialités (Wesenheiten) doivent être transférées dans la forme d'être (Seinsform) et l'envergure de la *personnalité* ». « Das besagt ebensowohl, dass das Aktzentrum sich selbst, das heisst sein eigenes *Sein* durch diese Teilhabe zu verwesentlichen und zu verewigen habe, als es besagt, dass die Wesenheiten in die Seinsform und Spannweite der *Personalität* überzuführen seien »SCHELER M., *Gesammelte Werke V : Vom Ewigen im Menschen*, *op. cit.*, p. 86.

⁴²⁴ « jener Versuch des Aufschwungs des ganzen geistigen Menschen immer [ist] immer zugleich ein Versuch des Menschen, sich selbst als natürliches fertiges Sein zu *transzendieren*, sich selbst zu vergöttlichen oder Gott ähnlich zu werden (Platon). » *Ibid.* Cette idée étant, comme il a été souligné en première partie, la reprise d'une thèse de Eucken.

⁴²⁵ URS VON BALTHASAR H., *Apokalypse der deutschen Seele : Studien zu einer von letzten Handlungen*, 3., *op. cit.*, p. 180.

⁴²⁶ « Gewiss ist nach Johannes "Gott die Liebe" und gewiss ist in Gott kein strebender Eros, sondern ruhende, sich verschenkende Agape. Aber wenn auch alle menschliche Liebe Teilnahme an dieser Gottesliebe sein muss, so

À force de vouloir relier le monde, la personne et Dieu, et dépasser les dualismes pour chercher une unité originaire, Scheler parvient ainsi à des fusions malheureuses, comme cette « usurpation ». En examinant la structure de *la Gloire et la Croix*, on observe que ses emprunts fréquents à la phénoménologie – notamment dans la *Vérité du Monde* – sont toujours subordonnés à la pensée de la Trinité. La dramatique divine ne peut se comprendre, selon Balthasar, qu'à partir de celle-ci, ainsi qu'il écrit explicitement dans son introduction :

« L'amour ne pourrait-il constituer le fondement caché de cette circumincession des transcendants, de telle sorte que la dualité apparente du terme "philo-sophia" puisse se résoudre, en fin de compte et selon la vue la plus profonde, en unité vivante et, par là même, montrer une fois de plus l'analogie qui existe entre l'être intramondain et l'être infini, duquel on énonce dans l'identité qu'il est "la sagesse" et "l'amour" ?

Ce qui précède montre déjà en quoi consiste la problématique la plus foncière d'une "théologique". De manière paradoxale, celle-ci demande si la structure de polarité, manifestée par l'analyse de la vérité intramondaine, comme des autres transcendants – polarité qui semble caractériser précisément la dissemblance entre le créé et l'être du Créateur – ne contiendrait pas en même temps, de par sa vitalité interne, un élément de ressemblance positive et d'assimilation avec Dieu. Et ceci, c'est tout simplement la question de "l'image ressemblance" par rapport à l'Être absolu (...) : question qui ne trouve son sens et son urgence **que dans le cadre d'une théologie de la Trinité.** »⁴²⁷

Ce passage reprend plusieurs sujets déjà abordés dans son analyse de la phénoménologie schelérienne : le primat de l'amour dans la connaissance, ou la relation de l'étant avec Dieu par cet amour. Plus loin, Balthasar souligne la difficulté de penser une « polarité » entre l'homme et Dieu ainsi que leur dissemblance par-delà leur analogie. Ce passage cible par ailleurs les erreurs à éviter, en utilisant ces axiomes, ce qui confère à la précision finale toute son importance : pour Balthasar, il est indispensable de s'appuyer sur la Trinité pour fonder toute proposition consistant à identifier Dieu à l'amour, ou encore pour penser une relation de l'homme à Dieu sachant préserver leur ressemblance et leur différence radicale. Seul un Dieu trine peut être à la fois immanent et transcendant, sans que cela implique contre-sens. Les dogmes chrétiens sont indissociables, au point qu'en isoler un, en séparant par exemple de l'économie trinitaire l'identification de Dieu et de l'amour, dénature le sens de cette identification. La tradition théologique parle de « connexion des mystères ». Ne pas prendre en

kann sie es doch nur sein als die zitternde Sehnsucht einer Welt, die Welt *bleibt*, als eine unaufhebbare, ewige Hinzu-Bewegung, nie als eine Usurpierung des göttlichen Zentrums selbst. Denn auch in der Liebe Gottes gleich sein zu wollen ist luziferisch. » *Ibid.*, p. 183.

⁴²⁷ BALTHASAR H.U. von, *La théologique*, Namur, Culture et vérité, 1994, p. 7-8.

compte cette connexion, tel est, selon Balthasar, l'écueil principal auquel se heurte Scheler. On peut estimer cependant que c'est là un parti pris conscient et que Scheler estime non-phénoménologique la doctrine chrétienne. Dans ce cas, il y aurait une véritable opposition entre sa théo-logique et la théologie. Peut-être estime-t-il que la Trinité, n'étant pas intuitivement donnée, n'a pas de légitimité philosophique. Il y aurait alors chez lui une limite à l'acceptation de dogmes religieux. Cette limite est-elle imposée par la méthode phénoménologique ? En mettant de côté le sens que nous avons donné à l'adjectif « théo-logique » pour qualifier sa pensée, interrogeons-nous sur le statut schelerien de la théologie et dans quelle mesure il estime ou non qu'elle s'oppose de principe à la phénoménologie.

3.3. *Quelle place Scheler accorde-t-il à la théologie ? Entre intuition et dogme.*

Scheler distingue quatre formes de la théologie : théologie positive, théologie négative, théologie révélée et théologie naturelle. De manière générale, la théologie négative et la théologie naturelle sont compatibles avec la phénoménologie, tandis que théologie positive et théologie révélée ne le sont pas.

Il se réfère le plus souvent à la théologie négative, qu'il compare à la phénoménologie. Cette voie théologique consistant à nier toute définition de Dieu, anticipe chez lui le refus de toute théorie au profit de l'expérience intuitive⁴²⁸. La théologie positive désigne, à l'inverse, une pensée rationnelle systématique. Théologie négative et positive correspondent à deux modes de pensée inséparables, l'une appelant nécessairement l'autre. Mais du point de vue de la méthode, tout les oppose. Leur relation paraît faire référence – comme si elle en était la transposition - à celle qui existe entre logique pure et logique formelle chez Husserl⁴²⁹. La théologie négative est « le fondement de tout théologie positive », comme si elle était la méthode de légitimation de la pensée organisée.

⁴²⁸ Racines théologiques de la phénoménologie : « C'est d'abord sur une base religieuse, justement, que la phénoménologie a été en général appliquée – au cours de l'histoire du plotinisme – en tant qu'attitude (*Einstellung*) et méthode. Même la "théologie négative" a très souvent été exposée à ce malentendu, comme si elle avait voulu déterminer théoriquement le divin par ses négations, et non éviter à l'inverse qu'il soit déterminé précipitamment – avant d'être saisi selon son essence (*Wesenserfassung*) – de façon en somme rationnelle. ». « Ja die Phänomenologie überhaupt ist – im Laufe der Geschichte des Plotinismus – als Einstellung und Methode gerade auf theologischem Boden zuerst angewandt worden. Auch die "negative Theologie" ist sehr häufig jenem Missverständnis ausgesetzt gewesen, als habe sie mit ihren Negationen das Göttliche theoretisch bestimmen, nicht aber umgekehrt verhüten wollen. » Scheler M., *Gesammelte Werke V : Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., p. 168.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 169.

Scheler distingue par ailleurs la théologie naturelle et la théologie révélée. La théologie naturelle désigne le savoir immédiat que l'on possède du divin, qui est donc à la portée de tous. Elle est comparée à l'expérience phénoménologique de Dieu. La théologie révélée suppose la médiation de textes sacrés, d'une Église, etc. Par là, elle dépend de représentations culturelles. On serait tenté de dire que l'une – la théologie naturelle – est identifiée à la théologie négative, l'autre – la théologie révélée – à la théologie positive, ce qui est vrai dans la majorité des cas. Cependant Scheler joue parfois sur l'ambivalence du concept de « révélation », et confère à la théologie révélée un statut phénoménologique, la plaçant alors du côté de la théologie naturelle. Le statut qu'il accorde à chacune – théologie naturelle ou révélée – varie donc selon les contextes. Dans certains cas, il considère que l'une est philosophique, l'autre religieuse. Dans d'autres, il accorde aussi un statut philosophique à la théologie révélée. La difficulté est d'identifier dans quel contexte il est question de théologie philosophique et de théologie religieuse.

Parfois il insiste sur l'importance de distinguer la théologie naturelle de la théologie rationnelle ou de métaphysique. Il fustige l'erreur, véhiculée par la tradition philosophique, de réduire la théologie naturelle à la seule question de Dieu : il existe un mode philosophique et un mode religieux de se rapporter à Dieu. La théologie révélée et la théologie naturelle dépendent de la religion, tandis que la théologie rationnelle et la métaphysique sont des disciplines philosophiques. Dans ce contexte, contrairement à la tradition scolastique, théologie révélée et théologie naturelle sont identiques⁴³⁰. De cette distinction se dégage l'idée que la théologie n'est pas réservée à la religion : qu'il existe une théologie philosophique et une théologie religieuse.

Sa position devient ambivalente lorsqu'il ajoute que la théologie positive (qu'il prend ici comme synonyme de théologie de la révélation, donc propre à la religion) a comme source de connaissance l'auto-communication de Dieu aux personnes et à la tradition, et à sa suite

⁴³⁰ A propos de la philosophie de la religion, il écrit « Der Name birgt denn auch selbst schon eine besondere Theorie über das Verhältnis von Religion und Philosophie in sich : den Gedanken nämlich, dass sich die Philosophie nicht direkt mit Gott, sondern – wenn überhaupt mit Gott – mit Gott nur durch die Religion *hindurch* zu beschäftigen habe. Solange man einen besonderen Zweig der Metaphysik annahm, der unmittelbar Wesen und Dasein Gottes zum Gegenstande der Erkenntnis hat, sprach man nirgends von „Religionsphilosophie“. Man nannte diesen Teil natürliche Theologie, rationale Theologie. Die natürliche Theologie galt als *gemeinsamer* Teil der ganzen Theologie und der philosophischen Metaphysik. » La position qu'il expose alors, consistant à faire de la théologie naturelle une partie de toute la théologie et de la métaphysique philosophique, est jugée erronée.

l'instauration de dogmes⁴³¹. Ce faisant, il fait apparaître une analogie entre la révélation de Dieu et le mode phénoménologique de donation des choses. Par conséquent, implicitement, l'auto-communication de Dieu - censée être réservée à la connaissance religieuse et non philosophique – est présenté comme un mode de donnée phénoménologique. Il n'y a donc pas d'opposition entre théologie positive (ou théologie de la révélation) et phénoménologie, mais au contraire les deux sont identiques. C'est le cas à nouveau lorsque Scheler estime que la théologie naturelle repose sur une vision d'essence par opposition à la « religion naturelle ». Or toutes les distinctions établies auparavant étaient précisément fondées sur l'identité entre théologie naturelle et religion !

« C'est seulement la *théologie* naturelle, et non la religion naturelle (en tant que contenu partiel de toute religion), qui dépend de la philosophie et de son genre de connaissance méthodique de l'essence (*Wesenserkenntnis*). La *religion* naturelle, dans toutes les religions, dépend plutôt d'une *vision du monde de type naturalo-historique*, la vision du monde de l'homme, respectivement des communautés et des époques humaines dont il s'agit. »⁴³²

Scheler met en avant ici une distinction entre donné historique et donné eidétique. Mais nous voyons bien par ces exemples que la terminologie schelerienne n'est pas fixe. De ce fait, la séparation entre théologie philosophique et théologie religieuse n'est pas clairement établie. Scheler continue, comme dans tout le texte *Probleme der Religion*, à n'opposer que la théologie religieuse et phénoménologique d'un côté à une théologie « philosophique » restreinte à la métaphysique rationaliste. Ce manque d'homogénéité conceptuelle amène Scheler à intervertir les termes et faire passer un contenu de « révélation » religieuse pour un contenu de révélation phénoménologique, ou un contenu de croyance historique pour un donné intuitif. De plus, si on regarde de plus près et que l'on compare les différents textes de Scheler sur ce sujet, même l'opposition entre théologie naturelle et religion naturelle ne tient pas ; comme si Scheler avait soudainement décidé que la « vision du monde de type naturalo-historique » devait s'opposer à l'intuition d'essence, alors que dans la majorité de ses écrits, l'intuition est inséparable d'un contexte historique. Comparons par exemple la citation précédente avec cette thèse de *Formalismus* :

⁴³¹ *Ibid.*, p. 126-127.

⁴³² « Nur die natürliche *Theologie*, nicht die natürliche Religion (als Teilgehalt jeder konkreten Religion), hängt von der Philosophie und ihrer Art der methodischen Wesenserkenntnis ab. Die natürliche *Religion* in allen Religionen hängt vielmehr ab von der *natürlich-geschichtlichen Weltanschauungsform*, der Weltanschauung des Menschen, resp. der Gemeinschaften und Epochen von Menschen, um die es je sich handelt » *Ibid.*, p. 176.

« Un discernement apriorique [qui] ne perd aucunement son caractère apriorique parce qu'il se transmet (...) sous forme de tradition »⁴³³

Rappelons par ailleurs que toutes les thèses majeures de *Probleme der Religion* confèrent à la religion un statut phénoménologique, qui rend inopérante la distinction – que Scheler avait pourtant tenté d'établir - entre religion eidétique et religion historique. Prenons un autre exemple :

« Et pourquoi la religion ne peut-elle se fonder (*stehen*) – justement sur la religion considérée dans son essence éternelle ? Qu'elle est tout de même curieuse, cette méfiance envers la puissance propre, l'évidence propre de la conscience religieuse, méfiance qui se manifeste dans le fait que ses premiers et plus évidents énoncés doivent être "posés" sur quelque chose d'autre que sur la nature des objets de cette conscience elle-même ? »⁴³⁴

Scheler est partagé : attribuer à la religion une légitimité intuitive ou lui refuser ce statut et la limiter à une croyance déterminée historiquement ? Il estime que, « même si les actes religieux sont les actes fondamentaux les plus profonds, les plus simples, les plus indifférenciés de l'esprit humain – que son être divin potentiel (*intendiertes Gottseins*) est fondement de tout être », il faut prendre en compte la diversité des formes de connaissance, de culture et de travail⁴³⁵. On trouverait donc dans toute religion un donné eidétique et un donné historique relatif. La phénoménologie a dans ce cas pour but de mettre au jour le donné eidétique et/ou le contenu de croyance qui, bien que naturel et historique, n'est pas relatif, afin de rendre à la religion son véritable sens.

Qu'on l'appelle religion naturelle ou théologie naturelle : la thèse principale est l'existence d'une « expérience eidétique (*Wesenserfahrung*) du divin »⁴³⁶, thèse que Scheler attribue à Augustin et à la pensée néoplatonicienne, une expérience qu'il veut « fonder de façon

⁴³³ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 101. [76].

⁴³⁴ « Und warum soll die Religion nicht stehen – eben auf der Religion im Sinne ihres ewigen Wesens ? Wie sonderbar ist doch das Misstrauen in die Eigenmacht, die Eigenevidenz des religiösen Bewusstseins, das sich darin bekundet, dass seine ersten und evidentesten Aussagen auf etwas anderen "gestellt" werden sollen als auf den Wesensgehalt der Gegenstände eben dieses Bewusstseins selbst ? » SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., p. 274-275.

⁴³⁵ « Die religiöse Akte [sind] die wurzeltiefsten, einfachsten, persönlichsten, undifferenziersten Grundakte des menschlichen Geistes. » « Eben da die religiösen Akte die wurzeltiefsten, einfachsten, persönlichsten, undifferenziertesten Grundakte des menschlichen Geistes sind – ihr je intendiertes *Gottsein* aber *Fundament* alles übrigen Seins –, so müssen auch Variationen in diesem Zentrum des Menschen für alle anderen menschlichen Erkenntnis-, Kultur- und Arbeitsformen zum wenigsten einen *Spielraum* abstecken *auf alles* je in dieser religiösen Anschauungsart »Mögliche« der genannten außerreligiösen Dinge. » *Ibid.*, p. 275.

⁴³⁶ « Wesenserfahrung der Göttlichen » *Ibid.*, p. 9.

nouvelle et plus profonde avec les outils philosophiques de la phénoménologie »⁴³⁷. Scheler n'utilise pas l'expression « théologie phénoménologique ». Pourtant, il s'agit bien de penser une « théologie naturelle » fondée sur la phénoménologie, de poser « les premiers fondements de la construction systématique d'une "Théologie naturelle" »⁴³⁸. Dans cette théologie, pas de place pour une transcendance : en cela Scheler est fidèle au personalisme transcendantal de sa phénoménologie axiologique. Dieu est peut-être antérieur à la conscience d'un sujet individuel, mais il est toujours immanent à la sphère personnelle (égologique).

Regardons quelles sont les idées centrales d'une possible théologie phénoménologique.

Selon la phénoménologie de Scheler tout discours portant directement et explicitement sur Dieu peut être qualifié de théologie phénoménologique, à la différence de ce que nous avons appelé la théo-logique schelerienne qui renvoie aux influences implicites de la théologie chrétienne dans sa phénoménologie. Il s'agit ici de savoir ce qu'il est légitime de dire à propos de Dieu en partant d'une intuition d'essence, à l'exclusion de toute autre forme de connaissance. En ce sens, l'apparition d'une théologie phénoménologique ne date pas de 1921 : elle est présente dès *Formalismus*, partout où il est question de l'« idée de Dieu » et de sa nécessité. De plus, l'intuition de cette idée de Dieu est une condition de l'accès à celle du monde et de la personne humaine. Le Dieu dont il est question alors est pleinement immanent à la conscience et non « existant » en tant qu'être séparé du vécu intentionnel. Seul ce Dieu immanent peut être compatible avec la phénoménologie, tout discours se rapportant à lui devenant théologie phénoménologique.

La différence entre la théologie et/ou la religion phénoménologique et non phénoménologique est indépendante du problème de la relativité culturelle tient dans le postulat d'existence d'une transcendance pure. Si la religion est ancrée dans l'histoire là où la phénoménologie doit être anhistorique, seule la religion est en droit d'affirmer la transcendance de Dieu là où la phénoménologie s'arrête à l'expérience immanente de Dieu. Scheler n'estime pas ces deux voies incompatibles mais affirme en revanche avec détermination que l'on ne saurait, en se limitant à l'une d'elles, porter de jugement sur les intuitions acquises par l'autre. Rappelons le passage précédemment cité :

« A-t-on le droit de dire – exprimé de façon populaire - : Je ne crois pas en une *possible* révélation ou en une grâce divine, du fait que, pour ce faire, je devrais du même coup croire en la réalité de Dieu, ce en quoi

⁴³⁷ « mit den Gedankenmitteln der phänomenologischen Philosophie neu und tiefer begründen » *Ibid.*, p. 8.

⁴³⁸ « die ersten Fundamente des systematischen Baus einer "natürlichen Theologie" » *Ibid.*

je ne crois pas ? Pour moi, celui qui dit cela n'est pas différent de cet autre qui dit : je ne crois pas à l'existence du nombre, puisque je ne peux pas le voir ni l'entendre ; ou bien je ne crois pas en l'existence de la couleur, puisque je ne peux pas l'entendre. Autrement dit, celui-ci oublie que l'expérience possible – et la forme de connaissance de n'importe quelle objectivité (*Gegenständlichkeit*) et n'importe quelle réalité vise l'essence, et que l'essence de Dieu (en tant que personne dénuée de chair et de Moi) est ainsi faite que – si de lui quelque chose équivaut à du réel – cela ne peut être concevable par aucun acte spontané quel qu'il soit, mais toujours exclusivement au travers d'une communication-de-soi [de Dieu] (Religion). »⁴³⁹

Les deux théologies, ou les deux religions, paraissent ici relever de deux attitudes irréductibles. Dans ce texte, il est question d'une position d'existence « réelle » de l'idée de Dieu et d'une auto-donation. Scheler expose ce qu'il considère comme un faux-problème : l'opposition entre le Dieu immanent et le Dieu transcendant. Ce passage trahit toute l'ambiguïté des débats à propos de la transcendance en général concernant la phénoménologie. Par la précision sur l'essence de Dieu « personne dénuée de chair et de Moi », Scheler exclut une forme de transcendance, à savoir l'existence positive, matérielle. Dieu « n'existe » pas si l'on donne à l'existence le sens d'une réalité factuelle. En revanche, comme l'expérience de Dieu est rendue possible par une manifestation de son essence, l'auteur en déduit une possibilité d'existence. En effet, parce qu'il se manifeste, Dieu existe nécessairement en tant que sujet et acte de cette manifestation.

Pour Scheler, s'acharner à refuser de croire à l'existence divine qui suppose que Dieu se communique soi-même revient à s'interdire l'accès à Dieu :

« Cela est absurde *a priori*, aussi absurde que de vouloir rendre l'existence des couleurs dépendante de la capacité à les entendre. La croyance (en tant que contenu-de-croyance) en la possibilité de la révélation (communication-de-soi) découle de *l'essence* divine ».

Il semble trancher ici avec le postulat de *Formalismus* qui refuse l'existence divine. Dupuy, dans *Phénoménologie de la religion selon Max Scheler*, estime qu'on ne peut dire que le Dieu personnel n'est connaissable que s'il se révèle sans affirmer qu'il existe un Dieu personnel⁴⁴⁰. Il faudrait plus exactement distinguer deux types d'existence : l'existence immanente à la conscience – donc communicable, renvoyant à une donation – et l'existence en soi. Dans plusieurs textes, Scheler prendra soin de séparer d'une part l'« idée » de Dieu – objet

⁴³⁹ SCHELER M., *Gesammelte Werke X: Schriften aus dem Nachlass, Band. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, op. cit., p. 200.

⁴⁴⁰ DUPUY M., *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, op. cit., p. 18.

intentionnel – et d'autre part Dieu, en tant qu'existant « en soi » dans une transcendance à l'égard de tout vécu intentionnel. Mais respecte-t-il vraiment cette distinction ?

Selon Scheler, il suffit de ne pas admettre de transcendance radicale pour rester fidèle à la phénoménologie. La position phénoménologique, tant qu'elle ne se prononce pas sur l'existence, peut en revanche s'aventurer sur les déterminations de l'essence du divin : la sainteté, la spiritualité, la personnalité, la révélation. Cependant il serait faux de dire qu'à cette essence du divin il n'accorde aucune existence. Le problème soulevé par Dupuy concerne la fréquence de la position de réalité d'objets et de déterminations d'ordre suprasensible. En dépit des déclarations de Scheler, la sainteté de Dieu, son aséité, son universelle causalité ne sont pas seulement, en tant qu'objets de l'acte religieux, des structures essentielles ou des structures axiologiques, ce sont les déterminations d'un être réel. Lorsque Scheler se demande par exemple si l'on peut déduire l'existence de Dieu de l'existence des actes religieux⁴⁴¹, il y répond par « la certitude de l'existence de Dieu et d'un règne de Dieu »⁴⁴². Dieu ou son « règne » occupe une place dans la sphère de la manifestation égologique, il existe en tant qu'idéalité. Mais cette idéalité divine est-elle relative à l'*ego* intentionnel, ou le contraire ? N'est-ce pas plutôt l'*ego* intentionnel qui est relatif à l'*ego*-personnel divin, qui a sur tout vécu individuel une antériorité absolue ?

Si l'opposition entre phénoménologie et métaphysique devait mettre en vis-à-vis le vécu purement intuitif et les croyances religieuses, on peut se demander si la position de Scheler ne rend pas cette opposition caduque, tant il est difficile d'établir chez lui une distinction stricte entre les deux. Nous avons montré que la phénoménologie schelérienne pouvait être assimilée à une théo-logique. Nous nous sommes demandé ensuite si cette théo-logique pouvait être qualifiée d'ontothéologie – donc de métaphysique - au sens heideggerien. Or, la critique de Heidegger permet de distinguer plusieurs ontothéologies possibles. Par certains aspects, on peut dire que la phénoménologie schelérienne en est une, car il y a duplicité de l'être, et que l'être est pensé sur le modèle de l'être divin, mais cela suppose une définition de cet être radicalement différente de celle de Heidegger : hors d'une identité à soi et d'une intemporalité. L'être divin est dynamique, personnel, créateur, et s'il est modèle pour penser l'être en général, cela n'a rien

⁴⁴¹ SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., p. 279.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 258.

à voir avec un être logique, séparé, immobile, substantiel. Pourtant, cette conception personnelle de Dieu, donc de l'être, s'inscrit aussi dans une tradition spécifique et une théologie. La question se posait de savoir à quel moment une pensée rattachée à une histoire est-elle jugée légitime ou reste-t-elle attachée à cette histoire, au point que dans un cas on parle d'intuition, dans l'autre de dogme. La critique de Balthasar nous montre qu'il ne suffit pas de témoigner d'une influence de la religion pour être jugé dogmatique. Par exemple, si la conception personaliste de Dieu utilisée par Scheler reste inspirée du christianisme, il l'utilise de telle sorte qu'il conçoit la personne divine comme entièrement immanente aux vécus personnels individuels. Il refuse donc sa transcendance, ce que condamne vivement Balthasar. N'étant pas dogmatique, on peut penser que la théo-logique a une autonomie et peut prétendre à un fondement intuitif.

Cette théo-logique intuitive peut être mise en parallèle avec ce que Scheler appelle « théologie naturelle », par opposition à la « théologie révélée ». En regardant de plus près les distinctions conceptuelles entre l'une et l'autre, on voit que rien n'est moins clair, tant est ambigu le statut donné à la révélation, à la fois un ensemble de dogmes partagés par une communauté culturelle spécifique, mais aussi structure même de la donation par soi d'un Dieu uniquement immanent et intuitif. L'idée que dans le vécu religieux, Dieu se donne lui-même révèle une analogie entre le principe de révélation et celui de donation des choses, qui est le cœur de la phénoménologie.

Le but de Scheler est implicitement de prouver que la religion est phénoménologique, mais ce qui apparaît est au contraire, que la phénoménologie a pu s'inspirer de ce principe de révélation pour forger sa conception de la donation. C'est par là que le mode religieux de connaissance de Dieu devient un principe de connaissance appliqué à toutes choses. Si nous isolons cette thèse, il semble que Dieu soit pensé comme objet intentionnel par excellence, mais en aucun cas postulé comme être en soi transcendant. Dans ce cas, nulle entrave au principe d'immanence imposée par le subjectivisme phénoménologique.

Mais il ne faut pas oublier que Dieu est également le sujet intentionnel par excellence. En ce sens, il est certes toujours pensé relativement à la sphère égologique : mais en tant qu'il est défini comme *ego* absolu. Outre le fait que la révélation divine puisse être conçue comme modèle pour penser la donation des choses, il faut se demander dans quelle mesure le fait de rapporter tout objet à un contenu intentionnel relatif à une sphère égologique - comme garant contre toute thèse métaphysique - n'est pas elle-même théo-logique ?

Chapitre 2. La théologie et les limites de la phénoménologie.

Faire reposer la légitimité phénoménologique sur l'immanence ou la transcendance à l'égard de la conscience suscite un faux débat, qui cache l'élément principal : le fait que c'est bien l'*ego* qui est pensé sur le modèle de Dieu. S'il y a entrave à la phénoménologie, ce n'est pas parce qu'on postulerait que Dieu existe « en soi », en amont de toute activité de conscience ; mais parce que cette idée de l'*ego* est tributaire d'une représentation de Dieu, qui est issue de la religion. Il y a entrave à la phénoménologie si on considère que celle-ci ne peut reposer sur aucun présupposé culturel. Même si Dieu était pensé comme immanent à la conscience, la question est : ce Dieu immanent revêt-il les traits du Dieu de telle ou telle religion, aux dépens d'autres religions ? Aurait-on pu penser un *ego* autonome sans une analogie entre Dieu et l'homme, et la conception d'une « divinité » de l'homme ? Il ne suffit pas de postuler un Dieu transcendant pour s'assurer que la phénoménologie se distingue bien de toute *Weltanschauung* théologique : car on ne peut pas dire qu'il n'y ait pas de tradition théologique de la pensée de l'immanence divine, bien au contraire. On peut même ajouter que les phénoménologues sont les premiers à le rappeler, Husserl et Scheler citant régulièrement Saint Augustin. En ce sens, même si Scheler – d'après Balthasar – réduit les attributs de la Trinité à ceux du seul Esprit saint, la dimension religieuse chrétienne de cette pensée de l'immanence n'est en rien altérée. Cela s'applique-t-il aussi plus largement à la phénoménologie ? La pensée phénoménologique de l'immanence est-elle inspirée de la théologie, et dans quelle mesure ? S'il y a mobilisation de présupposés culturels pour penser l'*ego*, peut-on aller jusqu'à dire que toute égologie est théo-logique ?

Ce sont des questions soulevées indirectement par les sociologues et anthropologues du début du XXème siècle, Durkheim et Levy-Bruhl notamment, et face auxquelles les phénoménologues se positionnent. Leur position consiste à reconnaître effectivement l'héritage culturel, sur fond d'une représentation téléologique de l'histoire.

Nous analyserons dans un premier temps l'héritage religieux de la phénoménologie, avant d'étudier la critique d'ethnocentrisme énoncée par les anthropologues, et enfin l'argument téléologique avancé par les phénoménologues.

1. L'héritage religieux de la phénoménologie

A l'idée husserlienne que la phénoménologie se préserve de toute métaphysique par un refus de la transcendance, on peut objecter qu'en reposant sur une détermination de l'être comme immanent à la conscience, elle n'en est pas moins métaphysique. Nous avons vu en effet comment deux métaphysiques s'opposent, subjectiviste et réaliste, et comment les défenseurs de chacun des deux partis accusent l'autre de pensée dogmatique. On retrouve le même schéma avec la théologie. A l'idée que la phénoménologie se préserve de toute théologie par un refus de la transcendance, ne peut-on objecter que la pensée d'un Dieu immanent est aussi apparue dans un contexte théologique ? Se pose de nouveau la question : laquelle des deux positions est la plus dogmatique – relatif à une *Weltanschauung* - et/ou la plus intuitive ? Lorsque Husserl fait référence à l'idée augustinienne d'un Dieu présent en soi, il se rattache de lui-même à une tradition religieuse. S'il y a une analogie entre le Dieu présent au plus intime de nous-même⁴⁴³ et l'*ego*, peut-on dire que le subjectivisme husserlien est aussi théo-logique ? Une genèse historique de l'avènement de la subjectivité permet aussi de penser que le sujet moderne naît de l'émancipation à l'égard de la théologie, comme le veut l'interprétation courante de la modernité. Néanmoins, à partir des années 1910 commence à apparaître l'idée que la rationalité ou la subjectivité ne seraient qu'européennes et en ce sens inséparables du contexte religieux et/ou culturel dans lesquelles elles sont nées. C'est contre cette interprétation historiciste, donc aussi théologique, de la phénoménologie que sont nés plusieurs essais de phénoménologie de la religion, à commencer par celui de Scheler. Leur but est de montrer que certains vécus religieux sont des vécus eidétiques. Hering, à sa suite, formule l'objection des « ethnologues » et condamne avec eux les « faux apriorismes »⁴⁴⁴, tout en maintenant l'existence de vécus *a priori*, notamment religieux. C'est contre celle-ci également que Husserl défend la nécessité d'une genèse historique des vécus eidétiques, tout en préservant l'autonomie des contenus eidétiques à l'égard de la relativité historique. Mais l'écart entre phénoménologie et anthropologie est-il irréconciliable ? Nous nous demanderons d'abord si l'on peut qualifier la phénoménologie husserlienne de théo-logique et à quelles conditions. Nous présenterons ensuite les thèses principales de la phénoménologie, principalement celle de Hering, qui met en opposition apriorisme et relativisme. Nous esquisserons ensuite les lignes principales d'une critique anthropologique de la phénoménologie qui serait inconciliable avec celle-ci.

⁴⁴³ Livre I des *Confessions*.

⁴⁴⁴ HERING J., *Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la théorie et la connaissance religieuse*, Strasbourg, Impr. alsacienne, 1926, p. 116.

1.1. Une théologie phénoménologique chez Husserl ? Un Dieu immanent.

Dans certains manuscrits de Husserl de 1908⁴⁴⁵, sont regroupées sous le nom « *Metaphysisches* » les pensées relatives à l'idée que la conscience pure est l'« Absolu », comme l'indique le sous-titre « *absolute Bewusstsein* ». Cette thèse sera considérée comme la thèse « métaphysique » constante de Husserl jusque dans *Krisis*. Pourtant, elle n'entraîne aucunement celle de l'existence d'un Dieu, ni même le moindre discours sur Dieu. Dans la mesure où toute transcendance est mise hors-circuit, y compris celle du monde, et que la « transcendance » ne doit pas être prise en un sens métaphysique-théologique, tel qu'il est défini par Husserl, il n'y a aucune place pour un Dieu transcendant dans l'idéalisme transcendantal. Avec l'attribution d'un caractère métaphysique à la conscience constituante, Husserl met « hors-circuit » la transcendance du monde, non seulement du champ de la connaissance – comme c'était le cas dans les *Recherches Logiques* –, mais aussi du champ ontologique. Aucune transcendance n'est extériorité pure, mais extériorité par rapport à la sphère subjective. La transcendance est immanente à la sphère égologique d'une conscience absolue, elle-même réunissant l'ensemble de la communauté intersubjective des *ego* constituants, une communauté définie comme « personnalité d'ordre supérieur »⁴⁴⁶. Cet *ego* absolu ne surplombe pas les sujets individuels mais en serait le noyau, comme chez Scheler, ce qui en effet le conduit à citer aussi Saint Augustin : « la vérité habite l'homme intérieur »⁴⁴⁷. Malgré l'ambiguïté de cette référence – Augustin identifiant lui-même la « vérité » à Dieu - l'*ego* absolu de Husserl n'est donc pas défini comme un Dieu, en raison de son défaut de transcendance. Non seulement l'*ego* absolu n'est pas Dieu, mais le postulat de son existence est incompatible avec celui de l'existence de toute transcendance en général, *a fortiori* d'une transcendance divine⁴⁴⁸. À ce titre, on pourrait dire qu'il n'y a aucune théologie dans la métaphysique husserlienne, à moins de considérer un Dieu immanent à la sphère égologique, comme le fait Scheler.

⁴⁴⁵ Cf. HUSSERL E., *Beilagen*, VolXXIV

⁴⁴⁶ HUSSERL E., *Cinq articles sur le renouveau*, Paris, Libr. Philosophique Vrin, coll.« Bibliothèque des textes philosophiques », 2005, p. 42.

⁴⁴⁷ « *Intiore homine habitat veritas* » HUSSERL E., *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie* (1929), traduit par Gabrielle PEIFFER et traduit par Emmanuel LEVINAS, Paris, Vrin, 2014, p. 251.

⁴⁴⁸ Dans la même conclusion *Med Met*, Husserl précise que la phénoménologie élimine « *la métaphysique naïve*, opérant avec les absurdes choses en soi » HUSSERL E., G. PEIFFER, et E. LEVINAS, *Méditations cartésiennes introduction à la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 2014, p. 250.

Emmanuel Housset, dans l'essai consacré à *Dieu dans la pensée de Husserl*, expose les termes d'une opposition entre la position husserlienne et la thèse de l'existence de Dieu :

« C'est de l'*ego* et de lui seul que doit surgir la règle du vrai et la philosophie ne doit faire appel qu'à l'évidence apodictique, c'est-à-dire l'auto-donation effective des choses. Or, la croyance naïve en l'existence d'un créateur du monde ne peut que rendre impossible une telle fondation absolue du savoir. En conséquence, la foi religieuse est décrite ici comme une forme de l'attitude naturelle dont seule l'altération radicale permet au philosophe d'être fidèle à son idée. »⁴⁴⁹

Housset rappelle la règle élémentaire et le cœur des *Ideen I* :

« Le critère de l'évidence apodictique interdit en fait de poser un être absolu extérieur à la conscience. »⁴⁵⁰

Le principe des principes selon lequel « toute intuition donatrice originaire est source de droit pour la connaissance »,⁴⁵¹ - nulle connaissance en dehors d'une telle intuition - est devenu le maître mot de la phénoménologie depuis *Ideen I*, autant que le cœur des conflits opposant les tenants du réalisme eidétique à l'idéalisme husserlien. Or il rend en effet impossible la thèse de l'existence de Dieu, caractérisée par une transcendance pure. Housset compare différents passages où Husserl parle de Dieu, certains ne supposant aucune transcendance absolue, notamment lorsqu'il conçoit Dieu comme « *alter ego* » constitué.

« *L'a priori* subjectif, c'est ce qui précède l'être de Dieu et du monde et tout ce qui, sans exception, existe pour moi, être qui pense. Dieu, lui aussi, est pour moi ce qu'il est, de par ma propre effectuation de conscience ; de cela je ne peux pas détourner les yeux (...) Ici aussi, comme à l'égard de l'*alter ego*, "effectuation de conscience" ne veut pas dire que j'invente et que je fais cette transcendance suprême. »⁴⁵²

Dans ce passage, Husserl ne dit pas que Dieu est un *ego*, mais il établit une analogie entre l'aperception de l'*alter ego* et celle de Dieu. Dieu est à la fois constitué et « transcendant » - c'est-à-dire ici : constituant – et qualifié en effet de « représentant idéal de la connaissance absolue »⁴⁵³, ce que Housset interprète ainsi : « l'idéalisation du moi et l'idéalisation de Dieu sont absolument indissociables ». Il ajoute :

« Dans cette égologie transcendantale, Dieu est bien logifié, puisqu'il est soumis aux exigences de l'*ego* source originaire de tout sens, et de ce point de vue l'*ego* comme tâche infinie d'autoconstitution a

⁴⁴⁹ HOUSSET E., *Husserl et l'idée de Dieu*, op. cit., p. 22.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁵¹ HUSSERL E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, op. cit., §. 24.

⁴⁵² HUSSERL E., *Logique formelle et logique transcendantale : essai d'une critique de la raison logique* (1929), traduit par Suzanne BACHELARD, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 2009, p. 335-336.

⁴⁵³ HUSSERL E., *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913), op. cit., p. 150, 506.

nécessairement pour corollaire un Dieu qui n'est que l'idée d'une perfection de l'*ego*. »⁴⁵⁴

Ces extraits nous montrent que seule une analogie entre l'*ego*, qui est l'origine de la connaissance, et Dieu, qui en est le « représentant idéal », permet de préserver une transcendance divine au sein même de l'idéalisme transcendantal. La transcendance divine est toutefois singulière puisqu'il n'y a « d'autres façons d'annoncer des transcendances en dehors de la constitution de la réalité des choses en tant qu'unité d'apparences concordantes »⁴⁵⁵, comme l'écrit Husserl dans les *Ideen I*. La transcendance divine apparaît à la conscience comme constituée ou comme constituante, au même titre que l'*alter ego*. Elle est, dans les deux cas, immanente à la sphère égologique.

Cependant, si Dieu est considéré comme un *ego*, ne peut-on émettre l'hypothèse inverse, que l'*ego* pensé comme un Dieu ? D'un côté nous avons une définition de Dieu dans un cadre phénoménologique, soit une « théologie phénoménologique », de l'autre, les présupposés chrétiens implicites à la phénoménologie en général, ce que nous avons appelé la théo-logique de la phénoménologie. Cette théo-logique a surtout été abordée à propos de Scheler, qui se trahit lui-même dans la plupart de ses textes tant il laisse apercevoir ses partis-pris en faveur du christianisme, ou au moins des axiomes auxquels il le réduit. La pensée de Husserl recèle-t-elle également les traces d'une telle théo-logique ? De quoi cette influence religieuse est-elle le symptôme, si ce n'est d'une incapacité de la phénoménologie à se démarquer de l'ancrage culturel – une philosophie moderne tissée de concepts théologiques donc de croyance – dont elle prétend pourtant s'émanciper ?

1.2. Une théo-logique chez Husserl : aberration ou évidence ?

Nous observerons, dans un premier temps, l'absence de présupposés religieux comme formant le cœur de la phénoménologie husserlienne dans la *Krisis*.

Dans *La crise des Sciences Européennes et la phénoménologie transcendantale* (1935-1936)⁴⁵⁶, Husserl parle directement de la place des croyances religieuses dans la structure générale de la conscience.

⁴⁵⁴ HOUSSET E., *Husserl et l'idée de Dieu*, op. cit., p. 87.

⁴⁵⁵ HUSSERL E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par Gérard GRANEL, Paris, Gallimard, coll.« Bibliothèque de philosophie », 1983. Nous utiliserons l'abréviation « *Krisis* » pour désigner ce texte.

⁴⁵⁶ *Probleme der Religion* est publié pour la première fois en 1921.

« La vie naturelle se caractérise comme une façon naïvement directe de vivre dans le monde, monde dont on possède toujours d'une certaine façon conscience, en tant qu'horizon universel, mais qui n'est pas pour autant thématique. »⁴⁵⁷

L'opposition entre la croyance thématique et la philosophie réflexive est maintenue tout au long du texte comme ligne de partage entre les deux modes de pensée. Il s'agit pour Husserl de montrer à la fois leur autonomie, mais aussi leur genèse réciproque. D'un côté, la croyance thématique est l'adoption spontanée d'un contenu de pensée par l'effet de l'habitude⁴⁵⁸. De l'autre, la réflexion est l'analyse du mécanisme de cette attribution spontanée d'un sens aux choses et au monde. Il y a dans un cas une forme de constitution non transcendante – ou pré-transcendante – et dans l'autre une constitution transcendante. La première précède la seconde, d'un point de vue historique, et toute attitude phénoménologique repose ainsi sur une attitude naturelle préalable. Mais la deuxième « fonde » la première, et c'est uniquement à la lumière rétrospective de la réflexion transcendante que l'attitude naturelle acquiert son véritable sens. Aussi Husserl considère l'attitude naturelle et les croyances qu'elle porte illégitimes, « naïves », tant qu'elles ne trouvent pas rétrospectivement leur fondement au sein d'une attitude réflexive. Toute attitude naturelle est donc en tant que telle, c'est-à-dire avant toute ressaisie critique et transcendante, une aliénation. L'attitude religieuse, qualifiée dans la *Krisis* d'attitude « mythico-religieuse » est « naïve » aux yeux de Husserl, quel que soit le degré de complexité de son système de représentation, autrement dit son « mythe ». Il renvoie ainsi dos-à-dos « la vérité quotidienne prise dans les liens de la tradition » et « une vérité qui vaille identiquement pour tous ceux que la traditionnalité n'aveugle plus, une vérité en soi »⁴⁵⁹. Or, loin de les considérer toutes deux comme vérités à part égale - ce qui le conduirait au relativisme qu'il écarte depuis les *Prolégomènes* où il écrivait avec ironie « il y a naturellement autant de "vérités" qu'on se plaît à créer d'équivoques »⁴⁶⁰ - Husserl n'a de considération que pour la deuxième. Quitter la « vérité » aliénante de la tradition est au contraire l'objectif de la philosophie. Cet objectif, Husserl l'attribue aux premiers philosophes grecs et interprète toute

⁴⁵⁷ HUSSERL E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante*, op. cit., p. 361.

⁴⁵⁸ « C'est un fait bien connu – mais c'est aussi une nécessité d'essence que l'on peut apercevoir – que toute humanité vivant naturellement, c'est à dire avant l'irruption et le développement de la philosophie grecque et donc d'une considération scientifique du monde, comporte des motifs religieux mythiques et une praxis religieuse mythique. Or, l'attitude mythique religieuse consiste en ceci, que le monde en tant que totalité y devient thématique, j'entends "pratiquement" thématique (...). L'attitude mythique naturelle comprend d'avance et d'emblée non seulement des hommes et des animaux, et d'autres êtres infrahumains et *infra*-animaux, mais aussi des êtres surhumains. Le regard qui les englobe comme un tout est un regard pratique (...) tout ce savoir spéculatif a pour but de servir l'homme dans ses buts humains, de faire que sa vie mondaine prenne la forme la plus heureuse possible, de la protéger de la maladie, de toutes sortes de destins, de la détresse et de la mort. », *Ibid.*, p. 363-365.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 366.

⁴⁶⁰ HUSSERL E., *Recherches logiques. Tome premier, Prolégomènes à la logique pure (1900-1901)*, op. cit., p. 129.

l'histoire de la philosophie à la lumière de ce but ultime ; un but qui, selon lui, s'accomplit dans la phénoménologie transcendantale. L'objectif de la philosophie est de sortir de l'attitude naturelle - attitude mythico-religieuse ou monde de la vie – pour atteindre un ordre de vérité réflexive. Cependant Husserl reconnaît qu'il est d'autant plus impossible à un penseur de se détacher absolument et constamment de toute attitude naturelle que les dogmes véhiculés par cette attitude lui sont concrètement utiles dans son quotidien ; par conséquent il y revient toujours. Le constat de cette nécessité de l'attitude naturelle et de ses dogmes pour la vie pratique l'amène à assigner à toute croyance, y compris religieuse, une finalité strictement pratique⁴⁶¹. De ce fait, elle est d'autant plus aliénante qu'« intéressée », orientée vers un but déterminé. À l'inverse de l'attitude philosophique présentée comme une attitude strictement désintéressée, son seul but est l'accomplissement de cette libération à l'égard de toute forme d'aliénation.

La séparation nette entre une attitude naïve et une attitude scientifique ou philosophique laisse la place chez Husserl à quelques exceptions, lorsqu'il adopte un point de vue téléologique. Il admet ainsi en de rares occasions qu'un contenu de croyance puisse être élevé au rang d'idéalité philosophique à condition de l'identifier pour ce qu'il est : contenu d'une croyance non-réfléchie, et de chercher ce qui en lui relève proprement d'une essence. Autrement dit, il faut opérer une réflexion critique. Or certaines croyances ont précipité la naissance d'une telle réflexion. C'est le cas du monothéisme qui a favorisé l'émergence du primat du logos et la découverte de l'*ego*. Citons l'exemple de Husserl :

« Ou bien les valeurs traditionnelles sont entièrement rejetées, ou bien leur contenu est l'objet d'une reprise philosophique et reçoit du même coup une nouvelle forme dans l'esprit de l'idéalité philosophique. Un cas remarquable est ici celui de la religion (je ne voudrais pas faire entrer en compte ici les religions "polythéistes"). Des dieux au pluriel, des puissances mythiques de toute nature, sont des objets du monde-ambiant dont la réalité est la même que celle de l'animal et de l'homme. Dans le concept de Dieu, c'est le singulier qui est essentiel. »⁴⁶²

Il ajoute :

⁴⁶¹ « la vie pré-scientifique (...) forme au contraire « un royaume de bonne confirmation et ensuite de connaissances prédictives bien confirmées et de vérités qui sont exactement aussi assurées que l'exige ce qui détermine leur sens : le projet pratique de vie » (...) le « simplement subjectif-relatif » doit tout de même être assez bon pour le savant lui-même, partout où celui-ci y recourt et doit inévitablement y recourir. » HUSSERL E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., p. 142. Il n'y a aucune place ici pour des contenus doctrinaux plus complexes que des superstitions de vie courante. Il semble tout de même difficile de subordonner toute la théologie à un projet de vie pratique.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 369.

« Dans le procès général d'idéalisation, qui procède de la philosophie, Dieu est pour ainsi dire logifié, il devient le porteur du Logos absolu. »⁴⁶³

Le passage décrit ce qu'il advient des contenus de croyance au moment de leur ressaisie philosophique. Tous ne sont pas illégitimes, y compris les croyances religieuses évoquées dans l'exemple. Certains sont « rejetés », d'autres sont au contraire validés et reçoivent une « nouvelle forme ». Dans ce cas précis, Husserl envisage deux conceptions culturelles de Dieu : l'une considère que Dieu est unique, l'autre qu'il y a plusieurs dieux. Il ne cache ni la spontanéité de sa prise de position, ni le mépris qu'il éprouve pour le polythéisme, afin de montrer au lecteur – s'appuyant sur l'histoire de la philosophie occidentale – que « dans le concept de Dieu, c'est le singulier qui est essentiel ». La promptitude de cette affirmation et la faveur immédiate accordée au monothéisme interpellent. Ce Dieu monothéiste est en effet le Dieu de sa propre culture, la philosophie occidentale. Husserl accorde-t-il sa préférence au Dieu unique par détermination culturelle ou sa position est-elle véritablement désintéressée et neutre ? S'agit-il d'une attitude partisane favorisant sa propre culture et d'un manque d'autocritique à l'encontre de son propre héritage ? Il y a là un cercle vicieux : une pensée focalisée sur l'*ego* ne peut que privilégier le monothéisme, et cette pensée est précisément la fille du monothéisme. Hume écrivait :

« Il y a en nous un principe pensant un ; identique, spirituel, impérissable. Toute une métaphysique, mi-rationnelle, mi-religieuse, est sous-jacente à cette doctrine philosophique. **Ils savent aussi que leur analyse des faits donnés dans l'expérience, si elle est exacte et complète, s'accordera nécessairement avec cette métaphysique : car la vérité pourrait-elle être en conflit avec la vérité ?** Mais précisément cette conviction préalable fait que leur analyse peut rester incomplète, inexacte, et même inconséquente avec elle-même, sans qu'ils s'en aperçoivent. Les postulats sous-entendus, les croyances implicitement admises forment une sorte de fond continu sur lequel les trous de la doctrine ne se voient pas. »⁴⁶⁴

Cette formule, « la vérité pourrait-elle être en conflit avec la vérité », pourrait s'appliquer à l'exemple précédent. En accordant d'emblée sa préférence à la thèse du Dieu unique, et négligeant le polythéisme, Husserl laisse transparaître son parti pris religieux, à l'instar de Scheler quand il définit d'emblée Dieu comme une personne. L'*ego* husserlien peut-il être « en conflit » avec le Dieu unique ? Il y aurait, en ce sens, une théo-logique chez Husserl – des présupposés jalonnant toute sa phénoménologie - autant que chez Scheler.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 370.

⁴⁶⁴ HUME D., *Traité de la Nature Humaine*, cité par LÉVY-BRUHL L., « L'orientation de la pensée philosophique de David Hume », septembre 1909, XVII, n° 5, coll.« Revue de Métaphysique et de Morale », p. 606.

Peut-on dire que le concept d'*ego* est une transposition du concept de Dieu ?

Dans un article qui analyse deux déclarations de Husserl datant des dernières années de sa vie, Jocelyn Benoist⁴⁶⁵ se demande si le Dieu évoqué alors par Husserl correspond au Dieu de l'ontothéologie. Husserl y décrit la phénoménologie comme un chemin devant conduire à Dieu, tout en précisant :

« Chemin vers un Dieu athée (...) comme un chemin athée vers l'humanité authentique absolument universelle, et celle-ci comprise en tant que substrat pour une normalisation (*Normierung*) supranationale, supra-historique de ce qui constitue de façon supra-temporelle, supra-empirique une humanité authentique en général. »⁴⁶⁶

Benoist rappelle la différence entre le Dieu phénoménologique de Husserl et le Dieu de la théologie : dans un cas Dieu doit « rester ordonné à l'absoluité du sujet », dans l'autre il se définit « par cette préséance de son être sur le mien »⁴⁶⁷. Il se réfère alors à plusieurs citations de Husserl qui relativisent la portée d'un primat de l'*ego* sur la transcendance divine :

« *L'a priori* subjectif est ce qui précède l'être de Dieu et du monde et tout un chacun pour moi qui pense : Dieu lui-même n'est pour moi ce qu'il est que depuis l'opération de ma propre conscience, là aussi il ne me faut pas détourner le regard par peur d'un supposé blasphème, mais il me faut voir le problème en face. Là encore l'opération de ma conscience ne voudra pas dire, tout comme en ce qui concerne l'*alter ego*, que j'invente et fabrique cette transcendance suprême. »⁴⁶⁸

L'analogie proposée entre Dieu et l'*alter ego*, dont la transcendance n'est pas comparable à celle des choses, autorise Benoist à conclure que « Dieu est la conscience elle-même, ou au moins la conscience comme Idée d'elle-même »⁴⁶⁹. Il emprunte une thèse avancée par Landgrebe selon laquelle « Husserl irait vers un panthéisme subjectif »⁴⁷⁰, en considérant comme un trait caractéristique de la métaphysique moderne le remplacement du *theos*⁴⁷¹ par la subjectivité.

⁴⁶⁵ BENOIST J., « Husserl au delà de l'ontothéologie », *op. cit.*

⁴⁶⁶ HUSSERL E., A, VII, 9, *Horizont*, 1910-1933, p. 11. Cité par Benoist, *Ibid.*, p. 189.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 194.

⁴⁶⁸ HUSSERL E., *Formale und transcendentale Logik*, Hua XVII, édité par Paul Janssen, La Haye, Nijhoff, 1974, §99n p. 258. Cité par Benoist, *ibid.*

⁴⁶⁹ BENOIST J., « Husserl au delà de l'ontothéologie », *op. cit.*, p. 199.

⁴⁷⁰ LANDGREBE L., *Phänomenologie und Metaphysik*, Marion von Schröder Verlag., Hamburg, 1949.

⁴⁷¹ « Les attributs traditionnels de la divinité y sont en effet mis au compte du travail constituant de la subjectivité transcendantale. Il faudrait se demander alors si, en fait d'ontothéologie, on ne retomberait pas ici dans l'ordre de la métaphysique moderne de la subjectivité absolue où la place du *theos* est occupée par le sujet lui-même. » Il n'y aurait donc pas onto-theologie au sens aristotélicienne-leibnizienne, mais au sens de la métaphysique fichtéenne. BENOIST J., « Husserl au delà de l'ontothéologie », *op. cit.*, p. 193.

Selon Benoist, en substituant à Dieu un « moi », Husserl passe d'une métaphysique ontothéologique à une métaphysique subjectiviste et fait disparaître Dieu. En revanche, conférer au « moi » les attributs issus de la théologie en tant que pensée relative à un dogme spécifique, chrétien par l'héritage général de la philosophie occidentale, éclipse le concept de Dieu, mais certains éléments du contenu dogmatique religieux demeurent. La disparition du concept de Dieu n'occulte pas l'héritage religieux et de ce point de vue la réduction transcendantale ne peut être qu'un exercice à renouveler sans cesse, pour effacer encore et toujours les présupposés véhiculés inconsciemment. Dans son article, Benoist commente avec prudence des textes qui appartiennent à un moment spécifique de la pensée de Husserl et devraient, à ce titre, être isolés de l'ensemble de son œuvre. Cependant, ils confirment effectivement la lecture qui tend à voir dans la phénoménologie nombre d'éléments issus de la tradition chrétienne, comme s'ils en étaient la transposition inavouée. Citons simplement ce passage qui présente la réalité effective comme le « déploiement de l'activité divine »⁴⁷² :

« Les monades sont des créatures, et par là même sa volonté doit-elle se tenir au-delà des monades, qui en elles sont comme des objets. Pour sa volonté, pour son "moi", toute la teneur monadique n'est que moyen pour le bien. Naturellement le moi universel, qui a tous les moi et toute réalité effective en lui et n'a rien en dehors de lui, ne peut-il être conçu comme un moi empirique, il est vie infinie, amour infini, volonté infinie, sa vie infinie est une autorité unique, et, comme c'est un remplissement infini, un bonheur infini (...) il [Dieu] participe à leur [les moi] vie (...) Dieu est partout, la vie de Dieu vit en toute vie. Tout ce qu'il y a de beau et de bien, toute volonté finie tournée vers le bien est un rayon de volonté divine (...) Toute réalité effective d'expérience et toute spiritualité finie est une objectivation de Dieu, le déploiement de l'activité divine (...) Dieu comme volonté de bien est réalité effective ultime (...) Dans tout ce que je réalise jamais de noble et de beau, je suis donc Dieu réalisé, volonté de Dieu accomplie, pure et simple nature qui s'est faite Dieu, Dieu accompli – Dieu comme entéléchie, Dieu comme énergie. »⁴⁷³

Ces passages sont semblables à ceux de Scheler cités précédemment, dans lesquels Dieu est aussi « vie infinie, amour infini », contenant tout en lui. S'il est permis d'affirmer qu'il y a une théo-logique inhérente à la phénoménologie schelerienne, cela vaut aussi pour l'idéalisme husserlien. Cette théo-logique est totalement indépendante du postulat d'existence d'une transcendance à l'égard de l'*ego* ou de la personne : elle consiste à penser l'*ego* ou la personne sur le modèle d'une conception culturelle et religieuse de Dieu.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 201.

⁴⁷³ HUSSERL, E. B II 2 *Absolutes Bewusstseins. Metaphysisches* (1907-1908), p. 27 a-b.

Une conception de Dieu peut être compatible avec les principes phénoménologiques si on limite ces principes à l'immanence de Dieu à la conscience. Mais cette comptabilité ne garantit pas l'absence de tout présupposé culturel ; que ce soit dans la conception de Dieu, ou même dans la conception théiste du sujet des actes intentionnels. Nous avons vu Husserl est suspecté par les empiristes de traduire en langage philosophique et épistémologique une théologie et une cosmologie religieuses, judéo-chrétiennes, supposant la création continue, l'existence d'un Dieu unique, conjointement sujet de connaissance et créateur du monde. La critique s'applique tout autant à Scheler, comme nous l'avons abondamment développé dans la première partie de ce chapitre. Nous avons montré que seul un Dieu dont l'essence implique la possibilité de son auto-révélation est compatible avec la réduction phénoménologique, en tant que celle-ci n'accorde de légitimité qu'à ce qui se donne intuitivement. Mais la conception même d'« un » Dieu et d'un Dieu immanent fait entrave à une autre exigence phénoménologique, la suspension de toute croyance liée à l'environnement culturel.

1.3. La religion du point de vue des actes subjectifs : une phénoménologie de la religion est-elle possible ?

La divergence des positions relatives au statut conféré à la religion, à ses contenus ou à ses vécus, repose souvent sur le double statut attribué à la « foi », dérivé de la traditionnelle distinction, là encore augustinienne, entre la *fides quae* et la *fides qua*⁴⁷⁴.

- Elle peut être rapportée aux vécus émotionnels, comme c'est le cas aussi bien pour l'évolutionnisme positiviste que le sentimentalisme romantique et jusqu'à la phénoménologie de la religion, d'Auguste Comte à Max Scheler en passant par Schleiermacher.
- Elle peut être l'adhésion à une doctrine qui, loin d'être fondée sur des vécus affectifs, est au contraire un système de pensée organisé.

Dans le premier cas, la foi désigne ce que vit un individu, dans le deuxième, les concepts à travers lesquels celui-ci retranscrit et donne sens à ce vécu. On peut alors parler de « croyance collective ». Les phénoménologues tels que Scheler ou Hering, qui ont voulu faire valoir une

⁴⁷⁴ « Fides enim non est quod creditur, sed qua creditur... » « La foi n'est pas ce que l'on croit mais ce par quoi l'on croit ». AUGUSTIN, *De Trinitate*, Livre XIV, VIII, 11

phénoménologie de la religion ou une théologie phénoménologique se sont basés sur le premier sens de la foi : le type spécifique d'un vécu affectif. Ces pensées sont construites par opposition à la croyance collective. Scheler se place du côté du vécu affectif religieux, donc de la foi vécue, et c'est dans cette perspective qu'il prétend s'émanciper de toute détermination historique et proposer une conception universelle de Dieu. Toutefois, il utilise lui aussi des concepts pour « traduire » ce vécu, lui donner un sens : Dieu, personne, création, manifestation, amour... Ces concepts ne seraient donc issus d'aucune croyance collective ? Il est bien clair pour Augustin et pour toute la tradition chrétienne que l'acte de foi n'est pas indépendant des contenus collectifs doctrinaux.

La croyance religieuse génèrerait-elle des intuitions illusoire ?

Jean Hering, à la suite de Scheler, a voulu également défendre l'existence d'un *a priori* religieux. Comme lui il concentre toute son attention sur le vécu affectif et cherche à décrire la structure de ce vécu spécifiquement religieux. Hering insiste plus encore que Scheler sur la nécessité de ne pas placer la religion toute entière sous le registre de la « *Weltanschauung* », donc de la croyance collective. De son propre aveu pourtant, la limite entre les deux – vécu religieux et *Weltanschauung* - est difficile à cerner. Par ailleurs, Hering accuse Scheler de s'être souvent contredit, défendant une thèse et son contraire⁴⁷⁵. Cette critique l'amène à formuler une mise en garde contre les *a priori* illusoire qui font passer pour essentiel ce qui est historique. Hering stigmatise le « faux apriorisme » :

« Le tout est d'éviter deux écueils : 1° de prendre à tout prix comme des catégories *a priori* les essences purement empiriques, que fait surgir un déblaiement superficiel du terrain, ou de voir des lois d'essence dans quelques relations fortuites et contingentes (*faux empirisme*) ; 2° de confondre une essence avec une autre, de manière à vouloir reconnaître dans la réalité une essence, qui ne s'y trouve pas (*faux apriorisme*). »⁴⁷⁶

Prendre pour *a priori* les données empiriques et voir des essences là où il n'y en a pas est un double reproche adressé implicitement à Scheler. Cependant, Hering ne rejette pas l'ensemble de la méthode schelérienne mais il pense accomplir un projet que Scheler lui-même a entamé sans le mener à bien. Son objectif reste donc bien l'élucidation d'un véritable *a priori*, là où son prédécesseur a échoué. Mais qu'apporte-t-il de nouveau ?

⁴⁷⁵ Un passage très critique sur Scheler, l'accuse de se contredire, séparant de façon stricte la sphère des essences et celle des contingences, alors que parfois il les confond. Cf. TROELSCH, E, *Gesammelte Schriften*, III, p. 605, HERING J., *Phénoménologie et philosophie religieuse. Étude sur la théorie et la connaissance religieuse*, op. cit., p. 75.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 116.

Hering défend la neutralité de la phénoménologie de la religion, regardons comment il introduit cette idée. Dans *Phénoménologie et philosophie religieuse*, il met en avant l'impasse de l'approche psychologique du vécu religieux, utilisant deux thèses antinomiques présentées par le psychologue Henri Bois. D'après la première il est possible de faire l'expérience de Dieu. Hering en conclut que cela conduit à faire de Dieu le « contenu » de son vécu propre. Ainsi « Le Dieu intérieur ne sera pas autre chose que le moi intérieur, et nous serons en pleine métaphysique panthéiste »⁴⁷⁷. Cette thèse ne convient ni à Bois ni à Hering, tous deux soucieux de préserver la transcendance divine⁴⁷⁸. La seconde thèse contredit exactement la première : faire l'expérience de Dieu est impossible. Cette thèse garantirait, de l'aveu des deux auteurs, l'altérité radicale de Dieu – donc sa transcendance – mais imposerait de refuser à l'homme l'accès à « l'expérience de Dieu lui-même ». L'homme serait condamné à ne faire que des suppositions relatives à Dieu et sur la base de ces suppositions à s'élever par induction, à une conception approchante de Dieu. Cette deuxième solution ne convient donc pas davantage aux deux auteurs, car elle ne propose qu'une connaissance inductive, nécessairement hypothétique, de Dieu, à défaut de toute expérience. En définitive, Hering adopte la même conception que Scheler : celle de Dieu comme personne immanente *et* transcendante. Par conséquent, il introduit l'idée d'une neutralité du vécu phénoménologique de la religion pour éviter le réductionnisme psychologique, et donner un fondement philosophique universel à Dieu, à sa transcendance, à son caractère personnel, donc à des attributs préexistants à l'analyse phénoménologique ; comme si celle-ci venait donner son aval.

En quoi son alerte contre le « faux apriorisme » a-t-elle été utile ? Si Hering parvient à une conception personaliste de Dieu, c'est que cette personnification a véritablement – selon lui - un fondement apriorique. Il a conscience toutefois que le personalisme de Scheler est interprété comme une résurgence de dogmes chrétiens, autrement dit de croyance collective, et non pas de la foi personnelle et d'une pure intuition ; il cite notamment l'étude de Joseph Geysler⁴⁷⁹ selon laquelle l'essence personnelle de Dieu, déclarée nécessaire pour Scheler, ne peut être qu'une révélation positive, et non un contenu intuitif. Il y répond cependant en déclarant que l'essence personnelle de Dieu est un contenu intuitif, et montre comment

⁴⁷⁷ Henri Bois cité par Hering *Ibid.*, p. 128 ; BOIS H., *La Valeur de l'expérience religieuse (1912)*, Paris, Librairie Emile Nourry, 1908, p. 28.

⁴⁷⁸ Il ne serait pas besoin d'aller plus loin pour dénoncer la partialité de l'analyse. En quoi un vécu évident de Dieu ne pourrait-il conduire à une métaphysique panthéiste, mis à part le fait que, pour l'un et l'autre, cela ne correspond pas à la représentation qu'ils attribuent, de façon dogmatique, à Dieu.

⁴⁷⁹ GEYSER J., *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, Freiburg, Herder & Co., 1924.

révélation positive et contenu intuitif peuvent être compatibles. De ce point de vue, Hering esquisse une auto-critique en affirmant que ce que l'on identifie comme donné intuitif pourrait en fait venir de *Weltanschauungen*, mais il ne l'applique pas au personnalisme, qui est sans doute – dans le cas de Scheler – le marqueur principal de sa théo-logique implicite.

Tout comme Scheler, Hering a bien conscience que le concept de personne est né dans un contexte théologique. Il soutient à ce titre la même thèse que Scheler : parfois la tradition peut aussi être lieu de découvertes essentielles.

« Certes, on ne niera pas l'influence de l'hérédité et du milieu sur l'âme du croyant (...) En réalité, il n'y a pas de raison pour nier *a limine*, que les dites influences puissent bien souvent favoriser l'éclosion des intuitions si difficiles à réaliser ; et une comparaison entre les différents systèmes de valeurs préconisés dans l'histoire de l'humanité cessera d'intéresser *uniquement* les conservateurs de musées. »⁴⁸⁰

Hering s'adresse même l'objection formulée par l'« ethnologue » :

« On présente une loi (sans repentir, pas de salut), l'ethnologue dit : elle n'est pas générale parce que telle tribu ne la connaît pas. Réponse de la phénoménologie : on peut tout à fait explorer l'atmosphère particulièrement favorable à l'éclosion des phénomènes religieux mis en question. »⁴⁸¹

Il sait qu'il est possible de considérer à tort une idée comme un donné intuitif et que l'on peut de ce fait estimer universelle une idée qui n'est qu'une projection de notre point de vue culturel. Malgré cela, il revendique la possibilité de dégager un *a priori* et prétend qu'en dépit de l'ancrage chrétien explicite du concept de personne, il y a bien une donation essentielle d'un Dieu personnel. Cependant, il serait intéressant de trouver, dans les textes de Hering ou de tout autre phénoménologue, un exemple d'« atmosphère particulièrement favorable à l'éclosion des phénomènes religieux » autre qu'occidental ou chrétien, ce qui prouverait qu'il n'y a pas universalisation de sa propre culture. Ce qu'un ethnologue spécialisé dans les traditions des populations autochtones de Nouvelle-Guinée – par exemple - peut rétorquer, c'est qu'il y a des cultures dans lesquelles ni l'*ego* ni la personne ne tiennent un rôle central dans la connaissance, et qu'en parallèle il n'y a pas de Dieu unique. Comment se fait-il que les « conditions favorables » de l'émergence d'une intuition dans une tradition se trouvent dans leur propre culture (chez Scheler comme chez Hering) ? C'est dans ces études comparatives que l'on définit sans doute plus distinctement ce qu'on appelle « croyance collective » ou *Weltanschauung*, ces présupposés inhérents à une culture divulgués de façon totalement inconsciente. Et à la

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 102.

⁴⁸¹ *Ibid.* p. 106.

question : la phénoménologie de la religion qui prône une essence divine personnelle est-elle préservée de toute *Weltanschauung* chrétienne ? La réponse de l'ethnologue serait non. Mieux, à la question : la phénoménologie qui fait reposer l'ensemble de la connaissance sur l'autonomie du sujet – qu'il soit un *ego* ou une personne – est-elle préservée de toute *Weltanschauung* chrétienne ? L'ethnologue répondrait également par la négative. Avec quels arguments ?

1.4. La religion du point de vue des représentations collectives : la critique anthropologique de la phénoménologie

Pour les ethnologues, sociologues, anthropologues, il n'y a pas seulement de « faux apriorisme », il n'y a aucune vérité *a priori*. Derrière l'*a priori* se dissimule au contraire une « synthèse déjà faite »⁴⁸² des présupposés culturels, en particulier religieux, mais aucun donné spontané de connaissance pure⁴⁸³. À propos de Sartre et des phénoménologues, Lévi-Strauss estimait que tous partagent « l'illusion des indigènes qui croient à leurs mythes d'origine, et ne perçoivent pas le décalage entre ces mythes et les structures sociales qui les produisent. »⁴⁸⁴ Croire en l'existence d'un possible savoir *a priori* ne serait que croire à son mythe. Aussi fait-il de l'idée de connaissance *a priori* le symptôme d'une absence d'esprit critique, là où précisément il s'agit du fondement du criticisme philosophique. Depuis Hume, l'argument principal utilisé contre le rationalisme moderne est l'hypostase de l'*ego*, qui ne serait qu'une théologie déguisée.

L'*ego* est-il la transposition d'une conception religieuse de Dieu ?

Chez Husserl, de *La phénoménologie comme science rigoureuse*⁴⁸⁵ à *Krisis*, la ligne de partage entre l'attitude mythique et l'attitude philosophique est la réflexivité. Il peut sembler

⁴⁸² Pour reprendre l'expression de Merleau-Ponty lorsqu'il présente la conception anthropologique de l'expérience comme l'analyse de « notre insertion de sujets sociaux dans un tout où est déjà faite la synthèse », dans l'article « De Mauss à Claude Lévi-Strauss », in MERLEAU - PONTY M., *Éloge de la philosophie et autres essais (1953)*, Gallimard., Paris, coll.« Idées », 1965. p.128. KECK F., *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Paris, Pocket, coll.« Agora », 2011, p. 200.

⁴⁸³ On peut juger, comme le fait Husserl, que faut de s'appuyer sur un *a priori* eidétique-logique, aucune démonstration générale n'est possible, et que l'on retombe nécessairement dans l'opinion-croyance et le cas particulier : l'induction finie ne donnant que des convictions provisoires. Il n'est pas question ici de prendre parti en faveur de l'une ou l'autre position, husserlienne ou empiriste, mais de mettre en vis-à-vis les deux positions, pour montrer ensuite comment Scheler utilise cette opposition et répond à l'objection empiriste.

⁴⁸⁴ KECK F., *Claude Lévi-Strauss, une introduction, op. cit.*, p. 205.

⁴⁸⁵ HUSSERL E., *La Philosophie comme science rigoureuse (1910)*, traduit par Marc B. DE LAUNAY, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 2009.

paradoxal de reprocher à cette philosophie son absence d'esprit critique puisque c'est elle-même qui revendique au contraire cette définition, à l'exclusion d'autres champs des sciences humaines. Le « mythe » du phénoménologue⁴⁸⁶ consiste à croire en la possibilité de parvenir à un sol « pur » et libre de toute détermination culturelle, autrement dit de s'abstraire totalement de toute représentation culturelle dans l'attitude phénoménologique. Citons l'exemple de ce passage de *Krisis* :

« La rationalité qui est maintenant en question n'est rien d'autre que l'auto-compréhension effectivement universelle et effectivement radicale de l'esprit, sous la forme d'une science universelle responsable. »⁴⁸⁷

Un idéal que Lévy-Bruhl juge (en 1910) chimérique et source d'erreurs :

« Au plus loin que nous puissions remonter, si primitives que soient les sociétés observées, nous ne rencontrons jamais que des esprits socialisés, si l'on peut dire, occupés déjà par une multitude de représentations collectives, qui leur sont transmises par la tradition et dont l'origine se perd dans la nuit des temps.

La conception d'un esprit humain individuel s'offrant vierge à l'expérience est donc aussi chimérique que celle de l'homme avant la société. Elle ne répond à rien de saisissable ni de vérifiable pour nous, et les hypothèses qui l'impliquent ne sauraient être qu'arbitraires. »⁴⁸⁸

L'accusation vise la possibilité d'une intuition de vérité en amont et indépendamment de toute expérience empirique, cette possibilité qui constitue le point de départ de la phénoménologie. Dans les *Recherches logiques*, les résultats des observations empiriques sont présentés eux-mêmes comme « partiels », c'est-à-dire plein de présupposés, arbitraires, du fait qu'ils sont sans fondement stable, ce double handicap ne leur offrant la possibilité d'accéder qu'à des résultats biaisés, relatifs et incertains. La légitimation des principes logiques par le vécu phénoménologique, un vécu immédiat et pur, est présentée alors comme condition de possibilité d'accès à une connaissance vraie. Toutefois, le phénoménologue n'est pas naïf au point de croire que l'on peut effectivement parvenir à cet état absolument pur de tout présupposé ; cela constitue davantage un idéal à atteindre qu'un événement réalisable dans le temps. Néanmoins,

⁴⁸⁶Husserl n'hésite pas à parler de la pensée « mythique » de Kant « Le manque d'une méthode qui démontre intuitivement est la raison des constructions mythiques de Kant » ou « Kant tombe dans une façon mythique de parler qui lui est propre » HUSSERL E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., p. 130. § 30. Même si Husserl écrit : « J'espère (...) avoir montré qu'il n'y a pas eu de relance du vieux rationalisme, lequel était un naturalisme absurde (...). La rationalité qui est maintenant en question n'est rien d'autre que l'auto-compréhension effectivement universelle et effectivement radicale de l'esprit, sous la forme d'une science universelle responsable » HUSSERL E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., p. 381.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 381.

⁴⁸⁸ LÉVY-BRUHL L., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures (1910)*, PUF., 1951. p.14.

l'expérience pure constitue le modèle de la connaissance dont le penseur cherche à se rapprocher⁴⁸⁹. Pour les anthropologues, cela ne peut même pas être un modèle : c'est une impossibilité de principe. Les chercheurs en anthropologie, comme Lévy-Bruhl, multiplient les mises en situation et les observations de faits, espérant trouver un point de vue neutre. La différence avec la neutralité cherchée par la phénoménologie -spécialement husserlienne - est que l'anthropologie s'autorise à reconnaître que ses résultats ne sont pas définitifs. Lévy-Bruhl par exemple se place dans l'héritage de la pensée de Hume, auquel il consacre un article en reprenant à son compte les mots d'introduction du *Traité de la nature humaine* :

« Toute hypothèse qui prétend découvrir les qualités originelles ultimes de la nature humaine doit être rejetée d'emblée comme présomptueuse et chimérique. »⁴⁹⁰

« *A priori*, l'esprit ne connaît rien de lui-même, non plus que des choses extérieures. »⁴⁹¹

Dans ce texte, Lévy-Bruhl insiste fortement sur le fait que « Hume (...) se garde de toute hypothèse, explicite ou implicite, sur l'essence ou sur l'activité de l'esprit »⁴⁹². Il s'en félicite et loue l'originalité de cette position, qui tranche avec celles de Locke et Berkeley pour lesquels, citons Lévy-Bruhl :

« Quand ils établissent leur théorie de l'entendement et leur doctrine des idées, Locke et Berkeley savent par ailleurs que ce sont les rapports des esprits finis aux esprits infini, et qu'il y a en nous un principe pensant un ; identique, spirituel, impérissable. Toute une métaphysique, mi-rationnelle, mi-religieuse, est sous-jacente à cette doctrine philosophique. **Ils savent aussi que leur analyse des faits donnés dans l'expérience, si elle est exacte et complète, s'accordera nécessairement avec cette métaphysique : car la vérité pourrait-elle être en conflit avec la vérité ?** Mais précisément cette conviction préalable fait que leur analyse peut rester incomplète, inexacte, et même inconséquente avec elle-même, sans qu'ils s'en aperçoivent. Les postulats sous-entendus, les croyances implicitement admises forment une sorte de fond continu sur lequel les trous de la doctrine ne se voient pas. »⁴⁹³

⁴⁸⁹ Cette attitude neutre est condition de possibilité de la prise de conscience de ses propres pré-supposés : « il manque encore l'évidence effective dans laquelle celui qui accomplit la connaissance pourrait se rendre raison, non seulement de ce qu'il fait de nouveau, et qui occupe son travail, mais aussi de toutes les implications-de-ses recouvertes par la sédimentation, par la traditionalisation, bref : des pré-suppositions constantes impliquées par les structures, les concepts, principes et théories qui sont les siens » HUSSERL E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, *op. cit.*, p. 60-61.

⁴⁹⁰ Cité par Lévy-Bruhl dans : LÉVY-BRUHL L., « L'orientation de la pensée philosophique de David Hume », *op. cit.*, p. 603.

⁴⁹¹ Cité par Lévy-Bruhl, *Ibid.*, p. 604.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 606.

⁴⁹³ *Ibid.* p. 606

L'idée qu'il y a en nous un « principe pensant ; identique, spirituel, impérissable », incontestablement vivante dans la phénoménologie de Husserl et de ses premiers héritiers, parmi lesquels Scheler, est présentée comme « métaphysique ». On ne peut que sourire devant le dialogue impossible : deux méthodes revendiquent tirer leurs connaissances uniquement des phénomènes, or chacun parvient à des conclusions contraires, jugeant l'autre dogmatique et métaphysique. Ainsi il est dogmatique et métaphysique de poser l'existence de choses, autant que part d'un principe de subjectivité autonome.

Nous nous intéresserons plus particulièrement au couple d'adjectifs « mi-rationnelle » et « mi-religieuse » utilisé par Lévy-Bruhl pour la désigner le subjectivisme rationaliste. Le principe pensant, découvert dans l'intuition première du « je pense », affirmation qui résiste à toutes les mises en doute et qui s'avère ainsi être une évidence apodictique, serait donc encore tributaire d'une conception « religieuse » d'un « principe pensant identique, spirituel, impérissable », autrement dit d'un Dieu. La critique de Heidegger ira dans ce sens lorsqu'il qualifiera d'anthropologie chrétienne la pensée moderne d'une autonomie de la subjectivité à l'égard de l'existence temporelle. L'idée du « je pense » qui apparaît dans l'évidence apodictique est, de ce point de vue, tributaire d'une *Weltanschauung* religieuse qui formule a minima la thèse de l'existence d'un Dieu unique, dont l'un des caractères principaux est d'être un sujet de pensée⁴⁹⁴. Le « je pense » est pourtant le point de départ de la philosophie moderne et le modèle absolu de vérité indubitable. Envisagée depuis une position empirique, celle de Hume rappelée et réactualisée par les analyses anthropologiques de Lévy-Bruhl, la pensée philosophique moderne est mi-religieuse, mi-rationnelle, et non exclusivement réflexive et rationnelle comme elle le prétend.

La distance prise par Lévy-Bruhl à l'égard de l'empirisme humien concerne le point de départ de la pensée, Hume prétendant aussi que toute observation basée sur des faits observables est dénuée de tout présupposé. Or s'il parvient, aux yeux de Lévy-Bruhl, à se libérer d'un présupposé « métaphysique », il n'en conserve pas moins une idée préconçue de l'homme sur un point : son universalisme. Il écrit encore, à propos de Hume :

« Il pense, comme Fontenelle, que les Français et les Anglais de son temps sont aussi semblables aux Grecs et aux Latins de l'antiquité que les peupliers

⁴⁹⁴On trouve des déclarations explicites de Husserl qui refusent la thèse de l'omniscience divine. Mais ce refus a uniquement pour but de récuser l'opposition de principe entre un sujet omniscient, qui serait Dieu, et un sujet nécessairement limité dans sa connaissance, qui serait le sujet humain. Pour Husserl, tout est accessible en principe au sujet. C'est une omniscience potentielle, qui le met davantage à égalité de Dieu, voire se substitue à lui en en reprenant les mêmes traits, plutôt qu'une déclaration anti-théiste.

et les chênes de nos campagnes peuvent l'être à ceux qui y poussaient il y a trois mille ans. Partout l'homme réagit de la même façon aux excitations physiques morales ; partout l'amour, l'égoïsme, la jalousie, la crainte, la superstition, toutes les passions enfin sont éveillées par les mêmes objets et suivent le même cours. Ce principe – ou plutôt ce postulat- se retrouvera chez Auguste Comte. Sans être incompatible avec l'idée de progrès, il fournit un point de départ assuré pour la recherche des causes. Si en effet les mœurs, les institutions, les religions diffèrent dans les sociétés humaines, cette diversité ne devra pas être rapportée à la nature de l'homme, supposée constante, mais aux différences des conditions externes et internes (climat, densité de la population, régime économique, etc...), et à l'histoire de chaque société considérée. »⁴⁹⁵

Le postulat de l'existence d'une constitution universelle de l'homme constitue le levier de la « révolution » apportée par la méthode empirique expérimentale du début du XXème siècle à partir de Lévy-Bruhl. Ce dernier envisage en effet l'hypothèse d'une altérité culturelle radicale telle que la possibilité de définir l'être-homme de façon homogène est remise en question. L'étude des peuples autochtones prétend montrer qu'une culture « majoritaire » ne recèle pas nécessairement davantage de qualités universelles qu'une culture minoritaire, et qu'au contraire le nombre n'intervient qu'à titre accidentel. Autrement dit, un peuple qui ne se reconnaît rien dans les postulats de la philosophie occidentale suffirait à remettre en question la prétention à l'universalité de celle-ci.

Par ailleurs, la méthode de Lévy-Bruhl ne consiste pas, à la différence de l'empirisme humien et de la phénoménologie, à chercher un point de départ « sans présumé », prenant l'observation des faits comme ultime critère de vérité. Il a bien conscience en cela que les outils utilisés pour les interpréter sont eux-mêmes chargés d'histoire et de déterminations culturelles. En revanche, et pour « neutraliser » ces déterminations de toute sorte, il propose de faire apparaître les présumés de l'observateur en les confrontant avec des logiques dans lesquelles lui-même ne se reconnaît pas et en particulier avec des raisonnements logiques auxquels cet observateur ne comprend rien. La matière de l'analyse de Lévy-Bruhl est d'ailleurs constituée principalement de textes de missionnaires qui relatent leur incompréhension devant tel ou tel comportement des « sauvages » : l'individu qui vient demander son dû après que le médecin lui ait sauvé la vie, les peuples qui se disent à la fois humains et perroquets de l'espèce Arara, pour ne citer que ces exemples. De ce point de vue, l'absence de tout présumé culturel lui paraît non seulement impossible, mais ne représente même pas pour lui un but ultime : au contraire, mettre en avant les « incohérences logiques » attribuées aux primitifs, donc les

⁴⁹⁵ LÉVY-BRUHL L., « L'orientation de la pensée philosophique de David Hume », *op. cit.*, p. 605.

différences irréductibles entre les cultures, est la seule manière d'éviter le « faux apriorisme ». Tout son travail consistera à décrire et analyser des modes de vie et de pensée qui diffèrent des habitudes européennes. Plus il parvient à montrer la complexité de leur structure interne, plus cette logique peut prétendre à une authentique différence avec la logique formelle, identifiée comme caractéristique occidentale, et plus les peuplades autochtones prouveront qu'elles ne sont pas « arriérées » mais culturellement « autres », d'une différence non réductible à l'évolution historique linéaire.

Peut-on penser une constitution de sens a-subjective ?

Lévy-Bruhl emprunte à Durkheim l'hypothèse d'une constitution de sens a-subjective. Durkheim l'appelait « représentation collective », Lévy-Bruhl lui préfère le nom de « mentalité ». Ce nouveau terme est choisi pour exprimer au mieux l'idée d'une spécificité de la pensée collective, qui selon Lévy-Bruhl ne se construit pas de la même manière que la pensée individuelle. Plus qu'une différence d'échelle, il existe une différence de nature entre la mentalité d'un peuple et les représentations d'un individu. La première n'a justement aucune racine individuelle. La mentalité n'est pas constituée, elle se situe davantage du côté de l'inconscient que du contenu objectivable de conscience. Elle désigne la logique par laquelle une culture pense, mais une logique qui demeure le plus souvent impensée par elle-même ; non seulement « non thématique », comme dirait Husserl, mais non thématisable. Parce qu'elle n'est pas pensée sur le modèle individuel, autrement dit parce qu'elle ne répond pas à la structure de la genèse individuelle d'une pensée, elle ne peut être analysée avec les outils que l'on utiliserait pour explorer le contenu individuel de pensée. La méthode phénoménologique centrée sur la genèse de la constitution manquerait donc nécessairement son objet en essayant de l'analyser. Pour Lévy-Bruhl la « mentalité » obéit à une logique propre qui n'est dépendante ni des principes fondamentaux de la logique formelle, ni de la causalité naturelle de l'esprit, donc du mécanisme psycho-physique régulier. Cette logique propre est appelée « logique de participation » et ne peut être identifiée qu'au sein d'une étude comparative de différentes « mentalités ». Pensée subjective et pensée a-subjective s'opposent autant que « sens constitué » et « sens institué ». Il ne s'agit pas de dire que le sujet n'a pas de rôle dans l'établissement d'une représentation sociale, mais de se demander si la subjectivité peut être, à elle seule, la source des représentations sociales.

Dans l'article « Intersubjectivité et socialité : la phénoménologie et la question du tiers »⁴⁹⁶, Jocelyn Benoist résume l'évolution de la pensée de Husserl et montre comment celui-ci est passé de l'idée du sujet origine de la société à une pensée désignant l'intersubjectivité comme point de départ. Il conclut alors que placer l'intersubjectivité en fondement de la société implique toujours une subjectivisation du social, l'intersubjectivité désignant la présence d'autrui en moi et de moi en autrui. La seule proposition plausible pour penser phénoménologiquement la socialité serait donc, aux yeux de Benoist, d'inverser l'ordre « en soumettant l'intersubjectivité à la socialité ».⁴⁹⁷ Mais la réduction agit sur les opérations de conscience subjectives et/ou intersubjectives. Si le sujet n'a qu'un contrôle très relatif sur la mentalité, qui est a-subjective, - Lévy-Bruhl ira jusqu'à dire qu'il n'a aucun contrôle sur elles⁴⁹⁸ - il ne peut ni les construire ni les déconstruire. La socialité paraît irréductible au sens phénoménologique. La « mentalité » représente donc l'impensé social de la phénoménologie.

Penser une religion sans Dieu unique, comme le fait Lévy-Bruhl dans *Mentalité primitive*, renforce l'hypothèse selon l'interprétation relativiste de tout postulat théiste.

L'évidence qui transparaît dans tous les écrits des phénoménologues sur la religion est que la religion suppose l'existence d'un Dieu unique. Cette évidence fonde la distinction entre d'un côté les religions, nécessairement théistes, et de l'autre les croyances mythiques. Cette représentation ne va pourtant pas de soi. Que l'on regarde l'explication par Hegel du passage du polythéisme au monothéisme⁴⁹⁹ – ou de Comte, via la théorie des trois stades religieux⁵⁰⁰ et reprise par Edward Tylor dans *Primitive Culture* : panthéisme, animisme et polythéisme font partie des religions possibles. Malgré la représentation évolutionniste partagée par l'un et l'autre courant, idéaliste ou empiriste, naît l'intérêt pour une étude comparatiste qui permet de penser chaque religion de façon autonome, donc à statuts égaux. Lorsque les phénoménologues

⁴⁹⁶ BENOIST J. et B. KARSENTI (dir.), *Phénoménologie et sociologie*, PUF., Paris, coll.« Fondements de la politique », 2001.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁹⁸ Etienne Bimbenet dans « L'échange consenti : la phénoménologie face à l'anthropologie » écrit : « Ce serait donc de deux choses l'une : soit c'est encore la subjectivité transcendantale qui est fondatrice, et l'on rate alors la radicalité du décentrement auquel nous convoque l'anthropologie structurale ; soit au contraire ce décentrement est radical, mais alors on a quitté sans retour le terrain d'une fondation phénoménologique de l'expérience sociale ». Le rapport entre la phénoménologie et l'anthropologie est décrit comme une lutte de géants, où s'affrontent deux originaires, la structure inconsciente, le sujet conscient. *Ibid.*, p. 163.

⁴⁹⁹ « Très schématiquement, la *natürliche Religion* pourrait être associée au panthéisme, la *Kunstreligion* au polythéisme, et enfin la *geistliche Religion* au monothéisme judaïque et chrétien », VIEILLARD-BARON J.-L., « Hegel et le passage du polythéisme au monothéisme », *Archives de Philosophie*, 2017, vol. 80, n° 2, p. 369.

⁵⁰⁰ Animisme, polythéisme et monothéisme.

de la religion prétendent avoir directement accès à un contenu eidétique, ils refusent de considérer ces différentes « croyances » comme religieuses, sans quoi ils ne pourraient concevoir Dieu comme une nécessité eidétique. Dans *Phénoménalité de Dieu*, Jean-Yves Lacoste écrit par exemple :

« Il est grand temps peut-être d'avouer que, dans le débat qui oppose philosophie et théologie, la phénoménologie est neutre. Le phénomène est ce qui nous apparaît, que ce soit dans l'élément de la perception, dans celui de la mémoire, dans celui de l'anticipation ou dans celui de l'imagination. Et quant à décider *a priori* de ce qui "peut" nous apparaître, et d'une signature qui en ferait un phénomène sous juridiction philosophique ou sous juridiction théologique, nous en sommes splendidement incapables (...) Pour peu que nous disposions d'un concept assez fin d'apparaître, c'est univoquement que Dieu ou un nombre nous apparaissent – notre problème n'est autre ici que de décrire et de distinguer des modes d'apparition. »⁵⁰¹

Lacoste ajoute que la séparation entre philosophie et théologie est « l'héritage d'une croyance » et qu'elle doit pouvoir être dépassée. Il est toujours intéressant de voir quelles thèses les phénoménologues estiment héritage d'une croyance et s'autorisent à écarter, et lesquelles en revanche leur paraissent indubitablement neutres. Les recherches en histoire de la religion et en ethnologie du début du XX^{ème} siècle avaient précisément comme question : le concept de Dieu n'est-il pas lui-même héritier d'une croyance ? Si c'est le cas, l'objet « Dieu » n'est en rien comparable à celui du monde. Il ne s'agit pas seulement d'avoir un concept assez fin d'apparaître, mais un concept bien déterminé de Dieu pour décrire un mode d'apparition quelconque. La question se pose à l'ethnologue : que se passe-t-il lorsque l'on se trouve dans une culture qui ne connaît pas de Dieu unique ? C'est cette question qui sert de fil directeur à Durkheim en 1912 lorsqu'il écrit *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

« Une autre idée par laquelle on a souvent essayé de définir la religion est celle de divinité. »⁵⁰²

Il cite cette déclaration de Tylor :

« Le premier point essentiel quand il s'agit d'étudier systématiquement les religions des races inférieures, c'est, dit-il, de définir et de préciser ce qu'on entend par religion. Si l'on tient à faire entendre par ce mot la croyance à une divinité suprême... un certain nombre de tribus se trouveront exclues du monde religieux. Mais cette définition trop étroite a le défaut d'identifier la religion avec quelques-uns de ses développements particuliers... Mieux vaut, ce semble, poser

⁵⁰¹ LACOSTE J.-Y., *La phénoménalité de Dieu : neuf études*, Paris, Cerf, coll.« Philosophie & théologie », 2008, p. 9.

⁵⁰² Livre I, DURKHEIM É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie (1912)*, Paris, PUF, coll.« Bibliothèque de philosophie contemporaine; Travaux de l'année sociologique », 1968, p. 36. http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_elementaires_1.pdf

simplement comme définition minimum de la religion la croyance en des êtres spirituels. »⁵⁰³

Cette proposition ne convient toutefois pas à Durkheim, qui veut adopter un angle plus large :

« Mais si évidente que puisse paraître cette définition par suite d'habitudes d'esprit que nous devons à notre éducation religieuse, il y a nombre de faits auxquels elle n'est pas applicable et qui ressortissent pourtant au domaine de la religion. En premier lieu, il existe de grandes religions d'où l'idée de dieux et d'esprits est absente, ou, tout au moins, elle ne joue qu'un rôle secondaire et effacé. C'est le cas du bouddhisme. (...) En effet, tout l'essentiel du bouddhisme tient dans quatre propositions que les fidèles appellent les quatre nobles Vérités. La première pose l'existence de la douleur comme liée au perpétuel écoulement des choses ; la seconde montre dans le désir la cause de la douleur ; la troisième fait de la suppression du désir le seul moyen de supprimer la douleur ; la quatrième énumère les trois étapes par lesquelles il faut passer pour parvenir à cette suppression : c'est la droiture, la méditation, enfin la sagesse, la pleine possession de la doctrine. Ces trois étapes traversées, on arrive au terme du chemin, à la délivrance, au salut par le Nirvâna. Or, dans aucun de ces principes, il n'est question de divinité. »⁵⁰⁴

Il donne cette définition préliminaire de la religion :

« Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent. »⁵⁰⁵

Et précise ailleurs :

« Il y a des rites sans dieux, et même il y a des rites d'où dérivent des dieux. Toutes les vertus religieuses n'émanent pas de personnalités divines et il y a des relations culturelles qui ont un autre objet que d'unir l'homme à une divinité. La religion déborde donc l'idée de dieux ou d'esprits, et par conséquent, ne peut se définir exclusivement en fonction de cette dernière. »⁵⁰⁶

L'importance de cette définition par l'étude comparative est qu'elle permet un décentrement de la pensée par rapport à l'emprise de la doctrine chrétienne. Dans cette perspective de recherche, il n'y a pas d'« essence » de la religion (au singulier), mais des « formes élémentaires ». Pour revenir à la citation de Lacoste, certes on peut concevoir qu'une théologie suppose d'avoir au préalable identifié l'objet « Dieu », mais considérer cet objet Dieu comme une idéalité comparable au nombre rappelle la critique positiviste de l'hégémonie du monothéisme issue de

⁵⁰³ TYLOR E.B., *La civilisation primitive - Tome premier*, traduit par Pauline BRUNET, Paris, Reinwald et Cie, 1876, p. 491.

⁵⁰⁴ Livre I, DURKHEIM É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, op. cit., p. 37.

⁵⁰⁵ Livre I. *Ibid.*, p. 51.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 41.

cette emprise de la doctrine chrétienne. Du point de vue positiviste, poser Dieu comme objet intentionnel n'est en soi pas neutre : c'est un parti pris culturel.

Le problème est que, si l'on commence à effectuer cette critique anthropologique de la phénoménologie, on ne sait plus où s'arrêter : si les objets pensés comme idéaux sont en fait des contenus de croyances, si la structure même du vécu est tributaire du présupposé de l'existence d'un sujet autonome absolu pensé sur le modèle d'un Dieu immanent, etc., que reste-t-il de la phénoménologie qui résiste à l'objection positiviste ? Quel donné intuitif ne serait pas un « faux *a priori* », pour reprendre l'expression de Hering ?

Affirmer que l'existence d'un principe pensant, autonome, appartient à la représentation de la philosophie européenne davantage qu'elle n'est une évidence apodictique universelle met à mal la prétention phénoménologique de parvenir à un savoir absolu, tout comme il est ambigu de prétendre qu'il existe des systèmes de pensée dans lesquels les piliers de la logique formelle sont réduits à néant. Aucun anthropologue, qui plus est à cette époque où les témoignages recueillis à propos des primitifs sont ceux des explorateurs occidentaux, ne peut véritablement étudier un environnement culturel sans utiliser ses propres outils d'analyse. Si Husserl y voit la preuve de leur universalité, on peut, plus modestement, déplorer l'enfermement auquel il condamne l'anthropologue dans sa quête d'une investigation concernant l'autre dans son altérité la plus radicale. Si le fait de considérer la rationalité et l'autonomie de la pensée vis-à-vis de toute croyance comme un critère de légitimité pour la connaissance était lui-même dénoncé comme une détermination « culturelle », quels outils proposer pour l'analyse de ces déterminations culturelles, quelles qu'elles soient ? Les empiristes défendent pourtant cette thèse, en montrant que le « sujet » moderne est un substitut du « Dieu » chrétien. Ils renvoient ainsi la rationalité aux croyances sur lesquelles elle se fonde et refusent sa prétention à être un point de départ neutre. Nous voyons au moins ici que la question de la place de la religion, et notamment de la représentation de Dieu, est cruciale, et va même plus loin que le débat avec l'ontothéologie ou la transcendance de Dieu, plus loin que la présence ou non du thème de Dieu dans la phénoménologie, fût-il immanent. Ce sont les principes égologiques et critiques de la phénoménologie qui sont héritières d'une tradition culturelle et religieuse. Si les écrits de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive ont pour but d'arracher la pensée logique à l'emprise de la logique formelle en mettant sur un pied d'égalité les mythologies et la philosophie occidentale, ils ont pour conséquence de considérer la logique formelle comme une mythologie ou l'un de

ses produits. Nous essayerons dans ce qui suit de présenter les solutions offertes à la phénoménologie pour s'émanciper de l'héritage théologique qui est le sien, en exposant deux voies antinomiques : celle choisie par Husserl, la téléologie rationnelle, et celle vers laquelle se dirige Scheler dans la nouvelle orientation de sa pensée, l'anthropologie philosophique.

Les *Ideen I* marquent pour la première fois de façon aussi radicale la volonté de rompre avec toute *Weltanschauung*, et non plus uniquement, comme dans les *Recherches Logiques*, avec celles fondées sur la thèse de l'existence en soi. Husserl voit s'étendre une pensée positiviste qui n'est plus seulement le matérialisme psychologique, mais les différentes disciplines telles que la sociologie, l'anthropologie ou l'ethnologie. La *Krisis* permet alors de réaffirmer la position radicale du principe des principes, tout en donnant potentiellement leur place à ces différentes recherches. La distinction hiérarchique entre la réflexivité et la croyance permet de faire cohabiter la phénoménologie et l'anthropologie sans tomber dans le relativisme ; la réflexivité – et par conséquent la science qui se fonde sur elle – n'est donc pas une croyance parmi les autres. Au fil du texte toutefois, il est difficile de ne pas déceler un léger mépris pour certaines croyances, ce qui n'est pas aussi anecdotique que cela peut le paraître. Le critère de valeur qui permet de distinguer telle culture d'une autre est fonction de la possibilité que naisse en elle une pensée de la subjectivité. C'est la raison pour laquelle le monothéisme, le christianisme, la pensée européenne, étant les lieux d'éclosion de cette prise de conscience de la subjectivité, sont pensés comme plus universels. Lorsqu'on regarde les écrits de phénoménologie de la religion faisant valoir un vécu religieux prétendument universel, on retrouve toujours des partis pris culturels qui font douter de leur neutralité. La critique par Hering de l'*a priori* illusoire ne donne lieu à aucun critère de vérification, sinon le vécu lui-même. N'exigeant, tout comme Scheler, aucune réitérabilité du vécu sous prétexte que ces critères sont fondés sur des sentiments singuliers, l'un et l'autre semblent laisser place au plus grand arbitraire. L'assentiment entre penseurs d'une même communauté culturelle et confessionnelle n'est pourtant pas identique à la réitérabilité de l'intuition, mais comment différencier l'un de l'autre ? Si la « partialité » de la phénoménologie tient à la survalorisation de la subjectivité, le dialogue devient impossible : comment reprocher à une méthode subjectiviste ce qui est au fondement même de son critère de valeur et de légitimité ? Une

pensée subjectiviste ne peut que trouver plus vraie une religion monothéiste par opposition à un animisme ou un polythéisme. On trouvera donc toujours la possibilité de rétorquer à cette méthodologie dite critique que l'idée d'une autonomie du sujet pensant, sur laquelle est fondé le critère de légitimité (voire de supériorité) d'une pensée, est la transposition d'un monothéisme dont elle ne s'émancipe pas. Or cela mettrait hors jeu l'opposition entre une pensée intuitive et une pensée dogmatique. En ce sens un dialogue entre phénoménologie et anthropologie n'est possible qu'à condition que l'une se subordonne à l'autre. L'une des solutions proposées pour subordonner l'anthropologie à la phénoménologie étant une lecture téléologique de l'histoire.

2. *La téléologie face au reproche d'ethnocentrisme*

La question de la source théologique des principes et concepts phénoménologiques est intimement liée à la lecture husserlienne de l'histoire de la philosophie. L'idée d'un développement ou d'une prise de conscience de soi du sujet pensant à travers l'histoire met en avant une lecture téléologique de celle-ci qui favorise en effet une culture donnée, la culture européenne étant le lieu de la découverte de cette subjectivité, qui par ailleurs est jugée universelle. Le passage d'un régime de croyance « naturel », qui serait celui de la vie ordinaire, naïve à celui de la conscience réflexive, de la maturité, peut-il être pensé sans un fond évolutionniste et primitiviste ? Affirmer l'existence de dogmes religieux implicites à la phénoménologie – autrement dit refuser la téléologie - revient-il à dire que la phénoménologie est ethnocentriste ? Sur ce point, la position de Scheler est singulière. *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*⁵⁰⁷, rédigé en 1917, a pour optique de s'opposer à *Philosophie als strenge Wissenschaft* de Husserl. Dans ce texte, il considère les vérités logiques rationnelles comme des consensus culturels. Il estime donc qu'ériger la rationalité scientifique comme principe de légitimité universelle est ethnocentriste et conçoit sa phénoménologie de l'affectivité comme une alternative. Autrement dit, l'affectivité est dotée d'une universalité que la raison ne possède pas. Cette position s'inscrit tout autant sur une base évolutionniste et primitiviste, qui plus est se trouve légitimée par les thèses principales de Lévy-Bruhl accordant aux primitifs une logique « affective », eux qui sont

⁵⁰⁷ SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., p. 61-100.

dénués de raison. La thèse schelerienne de l'existence d'un *eidos* religieux se trouve également en conformité avec la théorie husserlienne des trois états, où religion et affectivité sont intrinsèquement liés. Scheler a donc conscience qu'il existe une tendance ethnocentrique dans la phénoménologie et il la condamne, alors même qu'il est le phénoménologue de cette période le plus ambigu – comme nous l'avons montré – par les glissements qu'il opère fréquemment entre dogmes chrétiens et eidétique. N'y a-t-il pas ici une contradiction ? Comment peut-on d'un côté faire passer pour universel des contenus religieux spécifiques et de l'autre juger ethnocentrique la philosophie rationaliste ? Nous présenterons ici le lien entre théo-logique et téléologie dans la pensée de Husserl, ainsi que sa défense sur la portée universelle de cette conception linéaire de l'histoire, avant d'examiner la position de Scheler qui tout à la fois condamne et témoigne d'un ethnocentrisme. Selon notre hypothèse, c'est cette critique de l'ethnocentrisme qui conduit Scheler à vouloir abandonner le théisme et à sortir de la phénoménologie.

2.1. Seule une téléologie peut libérer la phénoménologie de son héritage théologique

Le problème du relativisme culturel est traité par Husserl en termes d'historicité de la pensée, par opposition à des vérités absolues, anhistoriques. La conséquence de cette association est de considérer comme similaires, voire identiques, l'altérité d'une pensée passée mais appartenant à un même héritage culturel et celle d'une pensée inscrite dans une autre culture. Les anthropologues s'intéressant aux populations autochtones cherchent précisément à comprendre les mécanismes de pensée de peuples dont ils supposent qu'ils ont été le moins possible en contact avec la culture européenne. De ce point de vue, l'identification opérée par Husserl entre l'altérité culturelle et l'altérité historique (interne à une même culture, fût-elle diverse, pleine de ramifications, alimentée par des échanges interculturels) est mise en cause. C'est pourtant un lieu commun de l'époque de considérer que ces peuples autochtones sont « primitifs » c'est-à-dire comparables à des états antérieurs à la civilisation européenne. Mais c'est aussi à cette époque que cette thèse est discutée au point que ces années sont considérées comme une transition majeure dans l'histoire de la pensée ou comme une « crise » de la philosophie occidentale.

L'interprétation évolutionniste est essentielle à Husserl dans son développement de la philosophie de l'histoire, pour lequel il n'y a pas des histoires propres à chaque culture mais une histoire globale. Cette conceptualisation de l'histoire est rendue nécessaire afin de ne pas

voir échouer l'objectif initial de toute sa phénoménologie : fonder une science absolue. La phénoménologie est la science au fondement de toutes les autres sciences, car elle pense la légitimité des outils que celles-ci utilisent : les concepts logiques. Lorsqu'il critique la psychologie, Husserl reproche en particulier aux sciences empiriques de prétendre se fonder sur l'expérience alors que cette expérience s'inscrit toujours dans une grille d'interprétation médiatisée par des concepts présupposés :

« Les psychologues pensent être redevables de toutes leurs connaissances à l'expérience (...) Or, la description des données immédiates de l'expérience et, ce qui en est corollaire, leur analyse immanente ainsi que leur formulation conceptuelle ne sont possibles qu'en mobilisant un fond de concepts dont la valeur scientifique joue un rôle décisif dans toutes les étapes méthodologiques ultérieures (...) ces concepts (...) s'infiltrèrent ainsi jusque dans les résultats ultimes, s'intégrant donc aux jugements, prétendument scientifiques, tirés de l'expérience. »⁵⁰⁸

Il estime alors que les concepts utilisés par ces scientifiques tels que perception, souvenir, représentation imaginaire, énoncé, etc. sont des notions souvent floues et non scientifiques⁵⁰⁹.

D'où sa conclusion :

« Sans établir rigoureusement les concepts qui *définissent* ses objets, sans élaborer de méthode, aucune psychologie ne saurait prétendre être une science exacte. »⁵¹⁰

Il reproche par ailleurs à ces sciences de présupposer l'existence en soi des étants, et c'est à cette existence en soi qu'il oppose – à partir du tournant transcendantal – une existence pour la conscience. Le subjectivisme, que nous avons supposé d'origine théologique, serait à l'inverse une position qui désactive le présupposé implicite des sciences expérimentales de l'existence en soi d'un monde. Le but est de neutraliser l'objection relativiste, pour laquelle la phénoménologie ne serait pas une philosophie première, mais un régime de représentation culturelle comparable à tout autre, une vision du monde dépendant de présupposés religieux. Il faut montrer que l'héritage historique théiste du subjectivisme ne remet pas en cause sa validité universelle. Autrement dit, l'historicité de la subjectivité doit être pensée comme une nécessité, et non comme un événement accidentel. C'est ici qu'apparaît la thèse de l'« élection » de la pensée européenne par rapport à l'ensemble des cultures existantes.

« Une humanité nouvelle, justement, apparue en Grèce (l'humanité philosophique, scientifique), s'est vue appelée à remodeler l'idée finale de "connaissance" et de "vérité" qui était celle de l'existence naturelle et à attribuer à cette idée sous sa nouvelle forme de "vérité objective" la dignité la

⁵⁰⁸ HUSSERL E., *La Philosophie comme science rigoureuse (1910)*, op. cit., p. 36.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 37.

⁵¹⁰ *Ibid.*

plus haute, celle d'une norme pour toute connaissance. C'est en se rattachant à celle-là que grandit finalement l'idée d'une science universelle ; »⁵¹¹

L'objectif de la téléologie est de concilier la présence d'un héritage culturel et la portée universelle des concepts et outils utilisés par la phénoménologie. À ce propos, Natalie Depraz écrit :

« La phénoménologie est très tôt confrontée avec l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire avec **l'histoire tout court.** »⁵¹²

« Husserl développe dans la Crise de l'humanité européenne une vue génétique intentionnelle de la communauté. Il reprend en fait l'idéal d'un mode collectif de découverte de la vérité, dont nous possédons par exemple les traces inscrites dans les Dialogues de Platon. Husserl fait apparaître la notion d'un savoir communautaire, en partage parmi tous les savants formant ainsi une vraie communauté sous-tendue par une déontologie sans bavure. Le travail en commun y est ce par quoi la vérité recherchée ensemble peut advenir, dégagée des défauts que sont ambition personnelle ou hypocrisie arriviste. »⁵¹³

Ainsi, la communauté des philosophes ne connaîtrait pas de frontières (disciplinaires), elle serait « d'emblée illimitée, en voie d'élargissement incessant ». La tradition, la communauté, sont ici toujours celle de la philosophie européenne, et l'histoire « tout court », celle de son développement et de son « élargissement ». Depraz cite Arion Lothar Kelkel dans sa préface à *Philosophie première* :

« Husserl prend très tôt la mesure de son appartenance à toute une tradition philosophique qu'il se donne par la suite pour tâche de perpétuer et de penser : la tradition est chaîne des générations, succession enlacée des formations culturelles, et la vertu du philosophe consiste à ressaisir cet enracinement historique en une histoire du sens par le moyen de la conversion du fait en idéalité. Il s'agit de transformer les productions réelles et mondaines de l'humanité, qui sont, comme telles, soumises à l'espace et au temps, c'est-à-dire à la naissance et à la mort, inscrites sous le signe du provisoire et de l'éphémère contingent, en acquis idéels et éternels. »⁵¹⁴

L'histoire perd son caractère relatif à partir du moment où s'inscrit en elle un devenir linéaire, l'histoire de la philosophie devenant l'unique lieu légitime à considérer pour étudier l'historicité de la pensée.

⁵¹¹ HUSSERL E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., p. 138.

⁵¹² HUSSERL E., *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, traduit par Natalie DEPRAZ, Edition numérique : La Gaya Scienza, 2012, Introduction de Natalie Depraz, p. 62.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 65.

⁵¹⁴ HUSSERL E., *Philosophie première I, Histoire critique des idées (1923-1924)*, traduit par Arion Lothar KELKEL, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1990, p. 86 ; HUSSERL E., *La crise de l'humanité européenne et la philosophie (1935-1936)*, op. cit., p. 62-63.

Cherchons à découvrir dans quelle mesure théisme, subjectivisme et historicité sont liés. Car si la communauté de pensée de l'esprit européen ne connaît pas de frontières disciplinaires, elle connaît en revanche des frontières géographiques la religion en est un bon exemple. Seules certaines croyances religieuses bénéficient donc d'un statut privilégié, en tant qu'elles ont permis l'émergence ou le développement d'une conceptualité philosophique spécifique. Cela n'empêche pas, estime Husserl que :

« la philosophie, [soit] issue d'une attitude critique universelle à l'égard de toutes les données traditionnelles, quelles qu'elles soient, [et] n'est freinée dans son extension par aucune barrière nationale. »⁵¹⁵

Pourtant, certaines valeurs dites « traditionnelles » ont le bénéfice de faire l'objet d'une « reprise philosophique et [reçoivent] du même coup une nouvelle forme dans l'esprit de l'idéalité philosophique »⁵¹⁶, d'autres non. C'est dans ce contexte qu'apparaît ce passage déjà cité :

« Un cas remarquable est ici celui de la religion (je ne voudrais pas faire entrer en compte ici les religions "polythéistes"). Des dieux au pluriel, des puissances mythiques de toute nature, sont des objets du monde-ambiant dont la réalité est la même que celle de l'animal et de l'homme. Dans le concept de Dieu, c'est le singulier qui est essentiel (...) Dans le procès général d'idéalisation, qui procède de la philosophie, Dieu est pour ainsi dire logifié, il devient le porteur du *Logos* absolu. »⁵¹⁷

Dans cette logique téléologique, Husserl défend qu'un certain contenu « religieux » aurait permis l'accès à une vérité nécessaire. De ce point de vue, ce n'est pas la phénoménologie qui est théologique, mais cet aspect de certaines religions – les religions monothéistes – qui seraient potentiellement philosophiques et le deviendraient pleinement, s'émancipant grâce au processus d'idéalisation. Cependant on pourrait dire que le polythéisme grec est visé lui aussi, alors même que c'est en Grèce que commence l'histoire de la philosophie européenne. Refuser le polythéisme, c'est refuser une partie de sa propre culture et non pas uniquement les cultures extérieures. Or précisément cette lecture téléologique laisse penser que le polythéisme est une religion archaïque amenée à être dépassée, à évoluer. Le même jugement s'applique aux cultures polythéistes existantes au début du XXème siècle : elles sont jugées archaïques. « L'élargissement incessant » de la communauté philosophique procure à cette dernière un statut d'élection et un rôle de missionnaire allant éveiller les peuples. Dans cette optique, le

⁵¹⁵ HUSSERL E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., p. 369.

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 369-370.

subjectivisme n'est pas limité à une culture monothéiste, c'est la convergence des disciplines qui a permis que philosophie et religion, à un certain moment de l'histoire, marchent ensemble.

2.2. *L'ethnocentrisme de Husserl : une lecture « superficielle » ?*

Dans *Personne et sujet selon Husserl*, Housset retrace l'évolution de la pensée du phénoménologue en insistant sur son intérêt croissant pour l'historicité de l'*ego*.

« La singularité insubstituable du sujet ne peut être décrite qu'à partir des différentes formes de la temporalisation : passive, active, sociale, historique, éthique et religieuse. »⁵¹⁸

Housset loue cette prise de conscience selon laquelle « l'ego, en plus d'être origine, a une origine »⁵¹⁹. Cette origine est l'histoire, ou plus précisément l'essence de la temporalité. Il commente le passage controversé de Husserl dans *Krisis* :

« Il n'y a d'histoire que philosophique, il n'y a de philosophie qu'européenne et donc il n'y a d'histoire qu'européenne. Comment comprendre une telle affirmation de Husserl ? Comment ne pas y voir que l'expression d'un simple européanocentrisme et donc l'absolutisation abusive d'une raison relative ? On ne peut, par une simple lecture superficielle de la *Krisis*, taxer Husserl d'un mépris pour les cultures non européennes. »⁵²⁰

Housset prend alors pour témoin la lettre à Lévy-Bruhl sur l'importance de l'empathie des autres cultures, qui serait selon lui la preuve de l'intérêt de Husserl pour l'apprentissage des cultures primitives et ainsi de l'absence d'ethnocentrisme dans sa pensée et justifie :

« L'expression "européenne" est à prendre hors de son sens anthropologique. Elle relève directement du problème du sens absolu de l'histoire et donc de la métaphysique comme science de la facticité de l'historique. La question de l'humanité européenne reconduit directement à la question de la tâche propre de l'humanité dans son universalité. On ne pourra donc légitimement parler d'un privilège de l'humanité européenne que dans la mesure où on pourra arracher cette humanité à sa facticité. »⁵²¹

L'expression « européenne », en son sens non-anthropologique, renvoie donc à l'humanité entière dont le *telos* est de s'eupéaniser. Cette eupéanisation ne serait pas une aliénation – l'abandon d'une culture pour une autre – mais au contraire un retour à soi. Il ajoute :

⁵¹⁸ HOUSSET E., *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 1997, p. 8-9.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 9.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 211-212.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 213.

« Le devenir soi de l'humanité est le procès de réalisation de la raison. »⁵²²

« Devenir soi, au sens fort, revient à participer au développement de la totalité monadique mue par la raison. »⁵²³

« Chaque individualité ne peut se comprendre de façon absolue que comme une affirmation de soi de l'intersubjectivité transcendantale. »⁵²⁴

Donc lorsque Husserl écrit :

« L'homme est un animal raisonnable, et en ce sens vaste, le Papou lui aussi est un homme, et non un animal. (...) Mais de même que l'homme, et le Papou lui-même, représentent un nouveau degré dans l'animalité, précisément celui qui s'oppose à la bête, de même la raison philosophique représente un nouveau degré dans l'humanité et dans sa raison. »⁵²⁵

Il s'agit de dire que, grâce à l'esprit européen, le Papou « devient soi », il accède à un nouveau degré de son humanité. L'une des preuves avancées par Husserl est que la culture Papou n'a pas de prétention à l'universalité. Dans une opposition entre la philosophie grecque et les philosophies hindoues et chinoises, Husserl déclare que ces dernières ne manifestent aucune aspiration d'expansion :

« C'est seulement chez les Grecs que nous trouvons un intérêt vital universel. »⁵²⁶

Seule la communauté européenne s'élargit en permanence, preuve de son universalité. Aucune cause économique ou politique n'entrerait ici en cause, c'est par une stricte nécessité téléologique que l'esprit européen s'exporte.

Gérard Granel dans son introduction à la traduction française de la *Krisis* parle au contraire de « colonisation culturelle ». Il fait remarquer que dans cette grande communauté mondiale, l'apport est unilatéral : toutes les cultures sont amenées à s'europaniser mais les Européens, selon les mots de Husserl, « ne s'indianiseront jamais »⁵²⁷. Granel écrit :

⁵²² *Ibid.*, p. 209.

⁵²³ *Ibid.*, p. 210.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 211.

⁵²⁵ HUSSERL E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., p. 372.

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 359.

⁵²⁷ « Il y a dans l'Europe quelque chose d'un genre unique, que tous les autres groupes humains eux-mêmes ressentent chez nous, et qui est pour eux, indépendamment de toute question d'utilité, et même si leur volonté de conserver leur esprit propre reste inentamée, une incitation à s'europaniser toujours davantage, alors que nous (si nous avons une bonne compréhension de nous-mêmes) nous ne nous indianiserons (par exemple) jamais. » *Ibid.*, p. 353-354.

« Mais un autre passage devient alors incompréhensible, celui-là (...) qui, parlant des peuples de l'Inde, déclare que s'ils sont poussés irrésistiblement vers l'Europe, ils ne nous inspireront en revanche jamais le désir de nous "indianiser". Pourquoi non, s'ils font partie de l'Europe "au sens spirituel" ? »⁵²⁸

L'expansion de l'esprit européen permet-elle un « retour à soi », un accès à sa propre humanité, comme le suggère Housset, ou une colonisation culturelle, comme le propose Granel ?

Housset estime que l'adjectif européen n'est pas à prendre au sens « anthropologique », comme le fait en revanche Granel, et il invoque l'intérêt manifesté par Husserl pour les peuples primitifs dans sa « Lettre à Lévy-Bruhl ». Examinons cette lettre en détail. Husserl approuve l'importance de souligner la possibilité d'une empathie avec les peuples primitifs et fait l'éloge de la pensée de Lévy-Bruhl en précisant qu'il a lui-même conduit des recherches similaires en interrogeant la formation de l'attitude naturelle. Il rappelle ensuite sa théorie de l'*ego* constituant, subordonnant la relation « naturelle » au monde à l'activité constituante de l'*ego* absolu. Autrement dit, toutes les formes de pensées des peuples primitifs se rapportent à une structure de pensée universelle, celle-là même qui est mise à jour dans l'histoire de l'esprit européen. Citons sa lettre :

« Bien sûr nous savions depuis longtemps que chaque être humain a sa représentation du monde (*Weltvorstellung*), et chaque culture, etc., mais comme à différentes époques. Et votre œuvre montre qu'il est possible de "sentir de l'intérieur" une humanité fermée, vivant dans une socialité vive et générative, de la comprendre en tant qu'elle a le monde dans sa vie sociale uniformisée, et à partir de celle-ci, un monde qui n'est pas pour elle "représentation du monde" mais qui pour elle est le monde véritablement existant. »⁵²⁹

« J'ai déjà posé pour moi-même il y a quelques années le problème de la corrélation nous-monde environnant en tant que problème de phénoménologie transcendantale eu égard aux divers "nous" possibles, tel qu'il se ramène en fin de compte au problème de **l'ego absolu. Car dans l'horizon de conscience de ce dernier toutes les socialités et les mondes environnants qui leur sont liés ont construit leur sens et leur validité** et ne cessent de les construire dans la perspective du changement. »⁵³⁰

Cette lettre témoigne d'une connaissance par Husserl des écrits de Lévy-Bruhl, mais à aucun moment Husserl ne laisse entrevoir la possibilité de l'existence d'une altérité culturelle radicale, pourtant l'une des hypothèses phares de l'anthropologue. Tant que l'*ego* absolu reste l'origine

⁵²⁸ GRANDEL G., « Métaphysique et politique : l'Europe selon Husserl », *Arèté*, 1990, Volumen extraordinario, p. 8.

⁵²⁹ HUSSERL E., « Lettre à Lévy-Bruhl du 11 mars 1935 », *Gradhiva*, traduit par Philippe SOULEZ, 1998, n° 4, p. 67.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 69.

et l'horizon de toutes les visions du monde, la phénoménologie reste une philosophie première à laquelle l'anthropologie est subordonnée et l'esprit européen la caractéristique de la structure universelle de l'esprit, par opposition aux visions du monde qui lui sont secondaires. Dans cette lettre, il n'y a pas intérêt pour les autres cultures, mais reconduction de toutes les cultures à un même principe fondateur. C'est pour cette raison que l'Européen n'a pas à s'indianiser, là où au contraire l'Indien doit – pour accéder à cette structure universelle du vécu et par là accomplir sa propre humanité – s'europaniser. À propos du refus husserlien d'une « indianisation », Granel précise qu'on ne peut pas savoir dans le contexte s'il s'agit d'Indiens occidentaux ou orientaux et pense qu'il s'agirait probablement d'Amérindiens. Cela nous rappelle cependant les références ponctuelles de Scheler à l'hindouisme. Or si nous avons vu que celui-ci privilégie toujours le catholicisme sur les autres religions qu'il évoque, les exemples montrent qu'il a à cœur de trouver un noyau commun aux différentes religions, *a fortiori* aux différentes cultures, sans la moindre expansion. Cet intérêt singulier pour l'étude comparative suggère que peut-être lui, en rejetant la rationalité, souhaite précisément « indianiser » la pensée européenne, en un sens qu'il nous faut préciser.

2.3. Un évolutionnisme sous-jacent à la phénoménologie de l'affectivité

Les textes de Scheler, quelle que soit la période, contiennent des passages dans lesquels on reconnaît aussi des présupposés évolutionnistes. Ces présupposés sont-ils structurels et font-ils office de fondement implicite de sa phénoménologie de l'affectivité, ou ne sont-ils qu'annexes à ses thèses principales ? Citons comme exemple le plus caractéristique les thèses soutenues en 1913 dans son essai sur la pudeur, *Über Scham und Schamgefühl*⁵³¹. Dans un chapitre, Scheler veut montrer que, contrairement aux affirmations des anthropologues, la femme n'est pas plus pudique que l'homme, au contraire :

« Il n'y a rien d'étonnant à ce que presque partout, au dire des ethnologues, ce soit d'abord l'homme et non la femme qui cache les parties honteuses. Cela ne fait que correspondre à la thèse que nous avons affirmée en commençant, selon laquelle la pudeur, en dernière analyse, vient de ce que la conscience, sous sa forme la plus élevée, entre en contact avec la conscience inférieure immanente à l'instinct. En effet, l'homme, être en général plus divisé et plus dédoublé que la femme, éprouve le premier et plus profondément qu'elle cette

⁵³¹ SCHELER M., *Gesammelte Werke X: Schriften aus dem Nachlass, Band. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, op. cit., p. 65-147.

opposition, et se sent plus qu'elle "au-dessus de la nature" plutôt que "dans la nature". »⁵³²

La thèse présentée ici est celle d'un développement supérieur de l'homme par rapport à la femme. En quoi cette thèse impliquant une hiérarchie entre les sexes est-elle évolutionniste ?

Scheler ajoute :

« Rien d'étonnant à ce que nous retrouvions entre l'homme et la femme un rapport analogue à celui qui existe entre l'animal et la plantes. D'ailleurs si, plus conservatrice, la femme primitive garde plus longtemps l'état de nudité animale, il serait erroné de prétendre lui refuser pour autant (comme le faisait Darwin), le sentiment de pudeur... »⁵³³

Il s'agit ici de déterminer la « nature » de la femme et savoir si c'est par nature ou par une disposition sociale que celle-ci est généralement considérée comme plus pudique que l'homme. L'exemple utilisé pour contrer cette hypothèse d'une pudeur inhérente à la nature féminine est celle de la « négresse ». Celle-ci ne dissimule pas son sexe et Scheler l'interprète comme une preuve que la pudeur féminine n'est pas « naturelle ».

Dans ce passage, Scheler critique le positivisme non pour sa méthode, mais pour ses conclusions. Il s'oppose à l'idée que la femme⁵³⁴ serait plus pudique que l'homme et estime que cette idée est uniquement propre à des constructions sociales de culture civilisée, elle n'est pas fondée sur un donné naturel. Si cette inversion est importante pour Scheler, à savoir prouver que l'homme est plus pudique que la femme, c'est pour coïncider avec un schéma selon lequel la pudeur est l'expression d'une forme de conscience élevée. La suite du texte comparera la pudeur à une forme de conscience de soi affective⁵³⁵. Or cette conscience de soi est le plus souvent absente ou inférieure chez la femme (qui peut sortir nue pendant un incendie pour sauver ses enfants, se tenir nue devant un peintre, un médecin, etc.). La pudeur n'apparaît que dans certains contextes, lorsque la femme prend conscience de soi comme individu, ce qui est toujours chez elle une réaction et non une action spontanée. Le rapport entre la femme primitive et la femme civilisée - chez l'une aucune pudeur, chez l'autre une certaine pudeur dans certaines conditions - postule donc très clairement que les facultés spirituelles, plus développées chez les hommes civilisés, sont le résultat du processus de civilisation vis-à-vis duquel les « négresses »

⁵³² SCHELER M., *La pudeur*, traduit par Maurice DUPUY, Montaigne., Paris, coll.« Aubier », 1952, p. 24.

⁵³³ *Ibid.*, p. 30.

⁵³⁴ Nous utilisons l'expression « la femme » au singulier, qui est celle employée par Scheler.

⁵³⁵ SCHELER M., *La pudeur*, *op. cit.*, p. 30.

ou populations primitives sont jugées arriérées⁵³⁶. C'est donc également un modèle dans lequel il n'y a qu'une histoire, celle de l'eupéanisation ou de la civilisation « eupéanisante ».

Paradoxalement, cette conception évolutionniste et hiérarchique s'accompagne d'une valorisation du « moins développé », qui est une position primitiviste. C'est en effet une qualité que possède la femme, d'être moins divisée, ou d'être comparable à une plante. De la même manière, les pays non civilisés possèdent des qualités dont les civilisés européens sont dépourvus : des peuples sont animés par un sens du mystère, d'autres par la rationalité. Donc posséder un sentiment de pudeur, c'est encore se trouver dans un état de développement inférieur par rapport à un mode d'être totalement divisé, cette division étant celle de la vie et de l'esprit. Le rationalisme est le degré le plus haut dans le développement de la civilisation, mais c'est aussi le plus hermétique – ajoute-t-il - au sens du mystère⁵³⁷ que l'on trouve dans certaines religions et cultures (hindouisme et catholicisme) et non dans d'autres (judaïsme et protestantisme). On trouve ainsi dans l'évolution une forme de décadence de la vie et l'unité perdue est à rechercher dans les stades d'évolutions inférieurs. L'entreprise schelérienne consistant à vouloir tenir ensemble vie et esprit dans le sentiment et le poser comme fondement et origine première est donc bien établie sur cette volonté romantique d'un retour à un état antérieur à la civilisation. Il y a donc de ce fait moins d'eupéanocentrisme revendiqué chez Scheler et cela est inséparable de sa défiance envers la rationalité au profit du sentiment.

2.4. *La téléologie schelérienne*

Scheler utilise parfois l'expression « histoire universelle », considérant alors l'ensemble des communautés culturelles comme une seule communauté humaine, donc l'existence d'une unité supérieure aux diversités culturelles et historiques. S'il refuse l'universalité de l'esprit européen « rationnel », il pense une téléologie à partir du christianisme. Il estime en effet que la chrétienté est le noyau, la « force spirituelle de l'Europe », la « substance de l'esprit européen⁵³⁸. Scheler se réfère par ailleurs à Tertullien en déclarant que « l'âme est par nature

⁵³⁶ Cette évolution est aussi comparée à celle du passage de l'enfance à l'adolescence, qui voit l'apparition et le développement du sentiment de pudeur, p. 82

⁵³⁷ SCHELER M., *La pudeur*, op. cit., p. 47.

⁵³⁸ « Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt », 1917, SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen*, op. cit. p. 61, 62

une, chrétienne »⁵³⁹, pour désigner cette communauté universelle. S'il précise bien que cette unité n'est pas chrétienne « au sens local », mais universelle, l'ambiguïté est la même que chez Husserl. Scheler en appelle par ailleurs dans certains textes – notamment dans *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt*⁵⁴⁰ (1917) - à renouveler la religion et à divulguer le christianisme. Mais ces textes précis mettent en scène l'Europe contre elle-même. Il n'y a pas un seul esprit européen mais au moins deux. Scheler oppose la communauté chrétienne basée sur l'amour à l'esprit moderne rationaliste et capitaliste. Donc de ce point de vue, l'apport d'autres cultures, estimées plus proches de l'idéal de communauté basée sur l'amour, vient renforcer ce renouvellement. C'est le cas notamment des cultures orientales, qui ont plus d'affinité avec le christianisme qu'avec le rationalisme moderne. Autrement dit, il ne s'agit pas d'eupéaniser les Indiens par une expansion de la rationalité, mais d'une certaine manière d'« indianiser » (il s'agirait de l'Inde orientale) l'esprit moderne. Indianisation et christianisation consisteraient à ramener la raison vers sa source vitale. Dans ce texte, Scheler invoque en effet l'union des peuples et met en avant l'idée d'une unité cosmopolite, comme si seul le croisement des cultures – ou de certaines cultures – pouvait sortir en particulier l'Europe de son carcan rationaliste.

Ce vœu cosmopolite sera d'autant plus insistant dans les textes des années 1920. C'est ainsi que, dans *Deutsche Philosophie der Gegenwart* (1922), Scheler esquisse les grandes évolutions récentes de l'histoire de la pensée. Au 19^{ème} siècle, les deux événements majeurs sont le romantisme avec le retour de pensées du Moyen Age pour s'opposer à la culture rationnelle du 18^{ème} siècle et l'entrée de la philosophie orientale (en particulier hindoues)⁵⁴¹ dans l'histoire de la philosophie européenne. Il présente donc comme bénéfique, caractéristique du 19^{ème} siècle, l'« entrée de la philosophie de l'orient dans l'histoire de la pensée européenne »⁵⁴². Cela a entraîné :

« Le dépassement de l'"européanisme" (*Europäismus*) de la conception de l'histoire (qui est encore commun à Hegel et Comte), c'est-à-dire la méthode, qui consiste à prendre l'Europe comme mesure du développement de toute l'histoire du monde et des formes de mouvements historiques. »⁵⁴³

⁵³⁹ *Repentir et renaissance*, cf. Apologétique 17, 6, « Anima naturaliter christiana », « l'âme est naturellement chrétienne » in : TERTULLIEN, *Apologétique* (197), traduit par Jean-Pierre WALTZING, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 40.

⁵⁴⁰ « Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt », 1917, SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen*, op. cit. p. 61, 62

⁵⁴¹ SCHELER M., *Gesammelte Werke VII: Wesen und Formen der Sympathie*, op. cit., p. 262-263. Il cite notamment Paul Deussens, « Geschichte der indischen Philosophie ».

⁵⁴² *Ibid.*, p. 263.

⁵⁴³ *Ibid.*

Scheler raconte le développement de la pensée historiciste, mentionnant que celle-ci a pu conduire au nihilisme et au relativisme. Ainsi il présente l'époque contemporaine comme l' rencontre de l'ancien idéalisme avec le réalisme plus récent. De manière sous-jacente s'entend déjà sa volonté, par ailleurs manifestée depuis ses textes de jeunesse, de combiner les deux. Il y a donc une volonté revendiquée de la part de Scheler de rompre avec l'eurocentrisme, mais évidemment pas avec la culture européenne. L'histoire de la philosophie européenne doit selon lui pouvoir être articulée à l'histoire de la philosophie orientale sans tomber dans le relativisme. Scheler émet davantage l'idée d'une complémentarité des *Weltanschauungen*.

Sans aller jusqu'à juxtaposer cette expression à celle de « colonisation », il a néanmoins conscience que l'expansion européenne s'accompagne d'un enjeu politique et économique. C'est le cas lorsqu'il associe la modernité autant à la rationalité qu'au capitalisme. Lorsqu'il estime l'expansion européenne intrinsèquement liée au capitalisme, a-t-il à l'esprit le fait que le capitalisme dicte l'exploitation des matières premières et de la main d'œuvre, qui a motivé les colonisations ? Dans *Probleme der Soziologie des Wissens* (1926), il écrira :

« Tous les grands savants et tous les leaders spirituels (...) prennent consciemment fait et cause pour cette nouvelle démarche politique qui repose sur l'intensification de la productivité internationale du travail économique. »⁵⁴⁴

Il déduit de cette situation politique la nécessité d'adopter une nouvelle attitude spirituelle. Certes il ne dit pas que l'expansion de l'esprit européen n'est qu'un effet collatéral de la productivité internationale, et nous ne ferons pas de Scheler un penseur anticolonial. Néanmoins il est rare pour un philosophe de cette époque de formuler cette objection d'ethnocentrisme, encore plus rare de souligner un lien de dépendance entre politique et forme de pensée, d'autant qu'il s'inscrit encore, à cette période, dans le mouvement de phénoménologie le plus indifférent à ces considérations politiques.

Cependant, ce que Scheler critique dans l'esprit européen, ce sont la rationalité et le capitalisme. Il n'applique pas le terme d'eurocentrisme à la religion chrétienne, qu'il privilégie dans toute sa phénoménologie de l'affectivité et de la religion. Il met donc de côté, dans cette critique de l'ethnocentrisme, le christianisme qui représente chez lui la « force spirituelle » de l'Europe. Or, tous les présupposés religieux décelés chez Scheler peuvent aussi être considérés comme de l'ethnocentrisme, à commencer par cette idée récurrente qu'il appartient à l'essence de la religion d'avoir un Dieu personnel, créateur du monde, etc. N'est-

⁵⁴⁴ SCHELER M., *Gesammelte Werke VIII : Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Francke Verlag., Bern, München, Maria Scheler, M. S. Frings., 1960, p. 275.

ce pas refuser la possibilité de religions polythéistes, ou de religions sans Dieu ? Ou de les considérer comme des formes de religion non accomplies ? Le texte *Probleme der Religion* est à ce titre révélateur de cette ambivalence : Scheler fait transparaître les présupposés théologiques qui animent sa phénoménologie de l'affectivité, y compris celle des années précédentes, et commence à développer l'idée évoquée dans *Formalismus* d'une plasticité de l'esprit et de l'absence de formes de pensées universelles. En effet, il établit une ontologie théologique puisqu'il présente les essences mêmes comme des créations divines :

« Mais ce sont les êtres spirituels en tant que tels [...] qui sont donc aussi bien les premières créations de Dieu et les premiers destinataires de Dieu se révélant en tant qu'esprit infini. En tant que tels, ils sont donnés à eux-mêmes comme images et reflets instruits de la divinité. »⁵⁴⁵

Il déclare que la personne, en raison de son analogie avec la personne divine, est le lieu de sa manifestation :

« La "personne" est donc elle-même révélation naturelle de Dieu et la plus haute révélation naturelle. »⁵⁴⁶

Cette relation spécifique entre l'homme, le monde et Dieu devient la mesure de la connaissance des essences religieuses :

« Dans l'acte religieux, il s'agit de plus que d'un jugement de relation. Il s'agit d'une expérience de relation, de l'expérience vécue d'être l'éclat et le reflet vivant de l'esprit humain dans son rapport à l'esprit divin. Ce n'est pas seulement *per lumen Dei* que *cognoscimus omnia*, mais aussi *in lumine Dei*. »⁵⁴⁷

le mode de connaissance « en Dieu » étant pour Scheler non seulement un fondement pour la connaissance « de Dieu », mais aussi de toutes les essences, comme nous l'avons montré précédemment. Toutes ces thèses doivent être mises en parallèles avec le principe de fonctionnalisation que Scheler rappelle alors, selon lequel il n'existe pas d'idées innées - ni l'idée de Dieu, ni l'analogie entre personne humaine et personne divine - et qui sont à la base du concept de Dieu⁵⁴⁸ : à cette idée innée, Scheler oppose la connaissance naturelle de Dieu, qui évolue au sein de l'histoire. Or Dieu, lorsqu'il se fait connaître, le fait au sein même de cette connaissance naturelle.

⁵⁴⁵ « Es sind aber die geistigen Wesen als solche (...), die darum ebensowohl die ersten Schöpfungen Gottes sind, als die ersten Empfänger seines Sichoffenbarens als unendlicher Geist. Sie sind sich selbst als solche wissenden Abbilder und Spiegelbilder der Gottheit gegeben. » SCHELER M., *Gesammelte Werke V: Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., p. 190.

⁵⁴⁶ « Die "Person" ist also selbst natürliche Offenbarung Gottes und die höchste natürliche Offenbarung » *Ibid.*

⁵⁴⁷ « Es handelt sich im religiösen Akt um mehr als um die Relationsurteil. Es handelt sich im ein Relationserlebnis, um das Erlebnis des Abglanz- und lebendigen Spiegelseins des menschlichen Geistes im Verhältnis zum göttlichen. Nicht nur *per lumen Dei cognoscimus omnia*, sondern zugleich *in lumine Dei* » *Ibid.*

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 195.

Scheler ne fait que s'opposer ainsi à l'anthropologisme kantien critiqué tout autant par Husserl. Il n'y a pas que l'existence d'idée innée qui témoigne en faveur de l'universalité des idées. L'idée de Dieu et les essences existent « en soi », de façon autonome. Le but est simplement de montrer que Dieu n'est pas un contenu de la pensée : l'origine de l'idée de Dieu, c'est Dieu lui-même⁵⁴⁹, de la même manière que – pour toute la phénoménologie – l'origine de l'idée des choses sont les choses elles-mêmes.

Scheler passe du postulat d'une absence d'idée innées à une explication téléologique du développement de l'idée de Dieu dans l'histoire. Parce qu'il n'y a pas d'idée innée de Dieu, la connaissance naturelle de Dieu évolue en fonction de déterminations liées au contexte culturel. Il en déduit ici la thèse selon laquelle il n'y a pas de catégorie de pensée qui soit universelle.

« Les unités de forme que Kant présente comme exemples de ses "catégories" et beaucoup d'autres encore qu'il n'énonce pas sont plutôt des déterminations qui appartiennent au "donné" lui-même : ainsi la substance et la causalité, les relations, les figures, etc. »⁵⁵⁰

Scheler interprète cette universalité inhérente à l'esprit humain postulée par Kant comme une confusion entre le sujet transcendantal et Dieu :

« L'esprit humain ne possède aucunement cette capacité que Kant lui prête de construire le monde. Cette idée le confond avec l'esprit divin. »⁵⁵¹

Cette valorisation de l'historicité de la pensée humaine l'amène à affirmer la thèse la plus « réaliste » de toute sa période phénoménologique, puisque Scheler attribue une existence autonome aux essences et donne à l'adjectif « *a priori* » un statut ontologique. L'*a priori* désigne :

« Ce qui appartient à la pure sphère du quid et de l'essence (*Was- und Wesenssphäre*), c'est-à-dire l'incarnation de toutes les déterminations de l'être-tel (*Sosein*), obtenues par élimination des modes d'existence (*Daseinsmodi*) des objets qui sont indéfinissables en tant qu'être-tel, incarnation qui présuppose donc toute tentative de définition. Aussi ces essentialités ne sont-elles qu'"apercevables" (*Erschaubar*). C'est *a*

⁵⁴⁹ « Nicht durch eine Idee, sondern durch ihr *Sein* und Leben selbst ist sie [Erfassung Gottes] in Gott eingewurzelt » p. 195, *Ibid.*

⁵⁵⁰ « Die Formeinheiten, die Kant als Beispiele seiner "Kategorien" aufführt, und doch viele andere, die er nicht aufführt, sind vielmehr Gegenstandsbestimmtheiten, die zum "Gegeben" selbst gehören : so Substanz und Kausalität, die Relationen, die Gestalten usw. » *Ibid.*, p. 196.

⁵⁵¹ « Der menschliche Geist besitzt diese weltkonstruktive Kraft, die ihm Kant beilegt, keineswegs. Diese Vorstellung verwechselt ihn mit dem göttlichen Geiste. » *Ibid.*

posteriori que tout autre donné est en revanche d'une intuition possible. »⁵⁵²

Dans toute cette présentation de l'historicité et de la malléabilité de la pensée, Scheler n'émet à aucun moment l'hypothèse d'une culture sans Dieu : il s'agit toujours d'une culture qui n'a pas encore de Dieu. Scheler étudie ici la « croissance » (*Wachstum*) de la connaissance naturelle de Dieu et non sa diversité. Qu'il y ait un Dieu personnel existant est un fait indubitable. De ce point de vue, on ne peut pas soutenir que Scheler remette en question ses propres présupposés culturels, alors même qu'il semble prendre la mesure de la diversité culturelle. Avec ces postulats théologiques – il existe un Dieu – et ontologiques – il existe des essences « *a priori* » –, Scheler garantit une universalité par-delà la relativité liée aux époques et aux cultures de l'émergence de telle ou telle pensée. Par ailleurs, dire que Kant confond le sujet transcendantal avec Dieu condamne aussi le théisme implicite au subjectivisme moderne. Mais entre confondre le sujet transcendantal avec Dieu et postuler l'existence de Dieu, le parti pris théiste est le même. Cette interprétation de l'historicité appelle donc nécessairement une lecture téléologique de l'histoire : il y a une dramatique de la révélation divine. Si Scheler reconnaît l'existence de peuples non monothéistes, cela ne le conduit pas à remettre en cause le postulat théiste et les dogmes chrétiens dont il l'entoure. Scheler voulait-il accentuer encore la fusion avec la culture orientale, avec l'hindouisme, en allant, dans la dernière partie de sa vie, jusqu'à destituer ce postulat théiste ?

Il n'est pas possible de concilier une position relativiste et une lecture téléologique de l'histoire. Ce constat tautologique met en vis-à-vis deux positions antinomiques : ou bien l'on imagine l'existence d'une altérité radicale, comme ce fut le cas lorsque Lévy-Bruhl forma le concept de mentalité primitive ; ou bien l'on considère que l'altérité est toujours ressaisie dans une histoire globale. Dans ce dernier cas, « primitif » est à comprendre au sens littéral : un état archaïque de la pensée amené à se développer dans l'histoire. Que l'on parle de fétichisme, d'animisme, de totémisme, ce qui ressort est l'absence d'un principe d'individuation et par là d'idée de subjectivité autonome, et *a fortiori* de sujet universel. Dans un schéma téléologique,

⁵⁵² « Was der puren Was- und Wesenssphäre angehört, d.h. der Inbegriff aller derjenigen unter Abstreifung der Daseinsmodi gewonnenen Soseinsbestimmtheiten der Gegenstände, die als Sosein undefinierbar sind, die jeder Definitionsversuch also bereits voraussetzt. Diese Wesenheiten sind darum nur "erschaubar". Aposteriori ist dagegen alles andere Gegeben möglicher Anschauung. » *Ibid.*, p. 196-197.

l'altérité culturelle de ces peuples n'est pas remise en question. Elle est toujours pensée comme une altérité temporelle. L'adjectif « primitif » est ambivalent, il se prête à une lecture téléologique alors même qu'il est proposé par un anthropologue. Penser la mentalité primitive comme un moment de l'histoire universelle donne ainsi l'impression de faire cohabiter historicisme anthropologique et universalisme. C'est refuser toute altérité radicale. Cette négation conduit-elle nécessairement à un ethnocentrisme ? Peut-on penser une téléologie sans faire preuve d'ethnocentrisme ? Il est impossible de répondre à cette question dans l'absolu. En revanche on peut signaler que la téléologie proposée par tel ou tel auteur est fondée sur un évolutionnisme. Nous pouvons également montrer que cet évolutionnisme s'accompagne d'un regard paternaliste sur les cultures non européennes, comme c'est le cas chez Husserl et parfois Scheler. Il est difficile dans ces cas précis de ne pas conclure à un ethnocentrisme. Nous pouvons aussi mettre en avant un évolutionnisme positif, ou primitivisme, venant d'une survalorisation du primitif, comme c'est aussi le cas chez Scheler. On y reconnaît une volonté de penser une téléologie mettant en jeu deux acteurs jouant à part égale dans le développement de l'esprit dans l'histoire, l'occident et l'orient. Or cette téléologie double, même il elle n'entraîne pas Scheler à défendre un relativisme historique, l'amène à transformer en profondeur sa pensée : détrôner la méthode phénoménologique, insérer plus d'interdisciplinarité, et juger que quelle que soit la méthode, toute pensée est toujours fondée sur une représentation métaphysique.

Conclusion partie II :

L'adjectif « theo-logique » peut être synonyme d'ontothéologique, à condition de le comprendre autrement que ne le faisait Heidegger. Dieu est pensé par Scheler comme un paradigme de l'étant, le monde étant régi par des lois personnelles du Dieu qui est cette activité d'amour à laquelle on peut participer. L'amour est la forme de l'être en même temps que le principal attribut divin. En retirant le préfixe « onto », l'objectif est en partie de signaler que la catégorie de l'être n'est pas centrale chez Scheler au profit du concept d'amour ou encore de vie, qu'elle soit matérielle et/ou spirituelle. Or cela révèle aussi qu'il n'y a pas chez Scheler d'être séparé, ou dont la caractéristique première serait l'ipséité. Si la vie est mise en avant par opposition à l'être, c'est parce qu'il n'y a pas d'identité fixe mais que tout est en devenir permanent. Ce devenir-autre, comme manière d'être soi, est d'abord l'attribut de la personne.

En ce sens, nous aurions pu écrire ~~ontothéologique~~ théologique, par exemple, en clin d'œil au procédé typographique de Marion dans *Dieu sans l'être*. Mais le procédé de Marion s'applique surtout dans des textes qui ont explicitement comme objet les modalités de la connaissance de Dieu. La particularité du concept d'Heidegger est qu'il signale la présence d'un théologisme implicite dans les textes portant sur l'être. C'est ce que nous voulions montrer chez Scheler : comment l'être – ou la vie, l'essence, l'amour, la connaissance – sont pensés à partir d'une idée de Dieu. Il peut donc y avoir théo-logique sans aucun postulat théiste explicite. Nous avons ensuite appelé théologie ou théologique les textes de Scheler portant ouvertement sur l'être de Dieu ou l'idée de Dieu, sur ce que l'on peut affirmer ou non à propos de son essence et/ou son existence. Un théisme est-il phénoménologiquement possible ? Oui, dans la mesure où Dieu n'est pas perçu comme transcendant à la conscience mais lui est immanent. Il peut donc y avoir une théologie phénoménologique. Cependant le théisme philosophique, ou les discours philosophiques sur Dieu, ne sont pas comparables à la théologie comme ensemble de doctrines – ou pensée relative et fondée sur cet ensemble - propres à une religion. Cette théologie religieuse est un contenu culturel. Ces différents concepts que nous avons utilisés (théo-logique, théologie philosophique, théologie religieuse) recoupent parfois la typologie schelerienne, mais ne lui correspondent pas toujours. Cette distance prise à l'égard des concepts scheleriens avait pour but de révéler les thèses implicites de sa pensée. L'alternative de Scheler met en vis-à-vis la pensée intuitive et la pensée dogmatique - d'un côté la théologie naturelle, négative, de l'autre, la théologie positive ou révélée – comme il le fait pour toute métaphysique ou pour toute *Weltanschauung* : certaines sont fondées intuitivement, les autres non. Mais à partir du moment où il pose comme condition de toute connaissance intuitive l'existence (immanente aux vécus personnels individuels) d'une personne infinie, nous avons été logiquement amenés à nous demander si cette existence n'est pas présupposée et héritée de la tradition religieuse. Si pour Scheler les théologies naturelle et/ou négative sont jugées intuitives et non dogmatiques, elles restent pour nous incontestablement influencées par des contenus religieux.

Nous voulions par ailleurs montrer à quel point le regard porté sur les cultures primitives est lié à l'influence de la théologie en phénoménologie. En effet, soit on considère que la formulation de l'idée d'un Dieu unique est un moment nécessaire de l'histoire de la philosophie et dans ce cas les résidus théologiques dans le subjectivisme phénoménologique ne traduisent en rien une religiosité implicite ni une théo-logique ; soit on considère que la formulation de l'idée d'un Dieu unique n'a pas de portée universelle et se trouve associée à l'histoire d'une tradition culturelle parmi d'autres de valeur égale. On interprète alors la phénoménologie comme une « mentalité » parmi d'autres possibles et tributaire d'une tradition religieuse à

laquelle elle est subordonnée. La position de Scheler n'est ni d'un côté, ni de l'autre : il conçoit une téléologie à deux branches qui, distinctes initialement, se rencontrent. L'une est monothéiste, l'autre non. C'est cette dualité téléologique qui va s'exprimer dans sa dernière philosophie, où se manifeste une dualité ontologique. Or cette période coïncide avec une rupture d'avec la phénoménologie, et l'annonce d'un projet de « métaphysique nouvelle » qui ne revendique pas de fondement intuitif.

PARTIE III. UNE MÉTAPHYSIQUE SUBSTITUÉE À LA
PHÉNOMÉNOLOGIE

La dernière partie de l'œuvre de Scheler contient plusieurs essais, dont le plus connu, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*⁵⁵³ est jugé révélateur d'un tournant radical. L'auteur utilise l'adjectif métaphysique pour caractériser sa philosophie et ne fait plus référence à la phénoménologie, sinon pour évoquer sa pensée des années précédentes. Cet essai devait figurer en première partie d'une œuvre d'anthropologie plus conséquente que Scheler qualifie d'anthropologie métaphysique. Or, si l'on trouve des références à la métaphysique dans les textes antérieurs aux années 1920, elles sont marginales. Cette nouvelle pensée se présente par certains aspects comme l'interprétation métaphysique des principes de la phénoménologie de l'affectivité et s'inscrit dans sa continuité. Par d'autres en revanche, Scheler y défend des thèses incompatibles avec sa phénoménologie : le primat de l'amour notamment laisse progressivement place à une dualité marquée entre pulsion et esprit. Dès ses écrits de jeunesse, Scheler affirmait l'existence d'un principe qui unit la vie et l'esprit, ce principe devenant en phénoménologie la personne. La question se pose alors : en quoi l'abandon de toute référence à la méthode phénoménologique, et l'abandon du primat de l'amour en faveur d'une dualité esprit-vie sont-ils liés ? Là où la personne, par son acte d'amour, était perçue comme source de la connaissance, et indirectement comme principe de l'être, apparaissent désormais deux principes épistémologiques et ontologiques distincts. Scheler estime-t-il que la phénoménologie ne permet pas de prendre en compte une telle dualité originaires ? Plusieurs textes de cette dernière période étayeront notre analyse : tout d'abord, la deuxième édition de *Sympathie*, datée de 1923, qui témoigne du tournant de la pensée schelerienne, sera considérée comme une œuvre de transition. Ensuite, nous étudierons les changements apportés par Scheler dans *Stellung* et principalement la modification de la structure originaires de l'affectivité. Enfin, nous nous intéresserons à *Probleme einer Soziologie des Wissens*⁵⁵⁴, texte qui montre les principes métaphysiques posés comme conditions préalables à la connaissance. Cette dernière partie nous permettra d'identifier les lignes directrices de toute la pensée schelerienne, constamment soutenue par une métaphysique, et d'en identifier la nature et le statut singuliers.

⁵⁵³ « La situation de l'homme dans le monde ». Nous utiliserons l'abréviation « *Stellung* » pour nous référer à ce texte.

⁵⁵⁴ « Problèmes d'une sociologie de la connaissance ». Nous utiliserons l'abréviation « *Soziologie* ».

Chapitre 1. La métaphysique, suite ou sortie de la phénoménologie ?

Si *Stellung* est le texte le plus caractéristique du tournant de la pensée schelérienne, des prémices de sa métaphysique apparaissent dès la seconde édition de *Sympathie* (1923). Dans ces ajouts, Scheler s'oppose au monisme et ouvre la voie au refus de l'immanence radicale. Néanmoins sa critique se focalise sur le monisme vitaliste auquel il oppose un théisme personnaliste. Ce théisme, s'il s'inscrit dans la continuité de sa phénoménologie antérieure, ne peut-il être considéré aussi comme un monisme ? La transposition métaphysique du subjectivisme personnaliste n'est-elle pas un monisme personnaliste ? Comme les ajouts de la deuxième édition de *Sympathie* s'insèrent, malgré leur nouveauté, dans les problématiques générales et la terminologie employée dans la première, comparer les deux versions fait ressortir une continuité au sein du tournant qui conduira à *Soziologie* ou encore à *Stellung*. La métaphysique s'inscrit-elle dans le prolongement de la phénoménologie, qui lui fournirait son fondement légitime ? Ou au contraire, le nouveau statut de l'analyse des affects, métaphysique et non plus phénoménologique permet-il une mise au jour explicite des postulats ontologiques sous-jacents à son épistémologie des sentiments ?

1. *L'interprétation métaphysique de sympathie (1923) : refus du monisme.*

Parmi les ajouts à la deuxième édition, un chapitre est entièrement notamment consacré aux « théories métaphysiques de la sympathie »⁵⁵⁵. Ce texte exprime la volonté de se distinguer d'une métaphysique moniste et esquisse l'idée d'un pluralisme ontologique, son argument repose sur la nécessité d'une différence radicale entre les personnes individuelles. Cette métaphysique semble s'inscrire dans la continuité de la phénoménologie, dans la mesure où elle est supposée fondée sur l'expérience affective. Le vécu de sympathie a comme particularité de rendre accessible le vécu d'autrui, tout en éprouvant sa différence radicale. L'interprétation du donné immanent au vécu sert de point d'appui à une thèse d'existence transcendante : nous éprouvons l'inaccessibilité d'autrui. La transcendance d'autrui est immédiatement associée à l'existence d'une transcendance divine. Connaissant l'importance pour Scheler de ces thèses

⁵⁵⁵ Partie I chapitre IV, SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie contribution à l'étude des lois de la vie affective*, op. cit., p. 125-168.

théologiques, on peut se demander si la transcendance divine est intuitionnée au sein du vécu de sympathie interpersonnelle, ou si au contraire la sympathie n'est pas déjà interprétée à la lumière du postulat de la transcendance divine. Ainsi, Scheler tente de penser une transcendance, mais Dieu est la personne absolue présente en toute personne, l'*ego* personnel. Le Dieu personnel, immanent aux vécus personnels, permet-il de sortir d'une pensée moniste ? N'y reconduit-il pas nécessairement ?

1.1. Schopenhauer, paradigme de métaphysique moniste.

Dans ce chapitre, Schopenhauer est l'interlocuteur principal de Scheler et le représentant du monisme ontologique fustigé. Ce dernier n'a pourtant pas écrit de théorie de la « sympathie » à proprement parler, mais son analyse d'une sous-catégorie, l'expérience de la pitié⁵⁵⁶, s'avère moniste au sens où elle stipule l'existence d'une « unité d'être » entre les différents individus. L'expérience de la pitié, dans une métaphysique moniste, subordonne l'individualité du vécu à une unité d'être. Elle fait prendre conscience de la relativité de l'existence individuelle en la considérant comme accidentelle. Moi et l'autre faisons un, dans une unité qui ne nous concerne pas seulement tous les deux mais englobe l'humanité entière et la totalité des étants. L'autre se révèle à moi autant que je me révèle à moi-même, puisqu'en cette région d'être qui nous constitue originairement nous sommes un seul et le même dans cette unité d'acte qui se nomme chez Schopenhauer volonté. Scheler reproche à cette conception l'exclusivité de cette catégorie d'être. Pour lui, une unité ontologique entre deux êtres est possible sans renier pour autant leur altérité ontologique. Par conséquent, il défend le caractère essentiel de la singularité de la personne et refuse d'en faire un caractère accidentel ou secondaire. Pour formuler son objection, il ne propose pas un exposé général et formel mais analyse le vécu de sympathie et montre que Schopenhauer ne respecte pas l'enseignement que celui-ci délivre, confondant participation affective et fusion affective. Scheler déconstruit donc cette conception de la pitié en montrant que Schopenhauer se méprend sur la structure essentielle de la sympathie.

La critique adressée par Scheler à Schopenhauer s'appuie sur les conséquences morales du monisme schopenhauerien. Il écrit :

⁵⁵⁶ En négligeant toute forme de participation joyeuse au vécu d'autrui.
Ibid., p. 106.

« La conception schopenhauerienne de la pitié repose sur une impulsion morbide d'une vie en voie de décadence, impulsion qui ne reçoit une interprétation positivement morale qu'à la faveur d'une illusion. »⁵⁵⁷

Il reproche à Schopenhauer de faire de la souffrance une valeur :

« Pour lui, la pitié tirerait sa valeur, non du fait qu'elle est un signe d'amour et la manifestation d'un empressement secourable, mais du fait que nous *souffrons* avec les autres, la maladie, la pauvreté, la misère (...) la souffrance elle-même étant conçue par lui comme nous ouvrant le "chemin du salut". »⁵⁵⁸

La valorisation de la souffrance entraîne chez Schopenhauer une inutilité de la pitié qui ne fait que percevoir la douleur, la ressentir, alors qu'elle a pour Scheler une effectivité. Celui-ci en conclut une attirance pathologique pour la souffrance chez Schopenhauer, qui en définitive n'a rien à voir avec la pitié en tant qu'acte d'amour allégeant l'autre de la peine dont il est affligé⁵⁵⁹. Il lui reproche de négliger l'effectivité de la participation affective pour convertir ou alléger la souffrance⁵⁶⁰. Ce différend a des répercussions morales, mais surtout une conséquence ontologique, affectant le statut donné à l'individualité des personnes engagées dans une relation de participation affective.

Scheler défend le statut essentiel de la singularité personnelle au nom d'un argument moral. Il souligne à deux reprises que Schopenhauer considère à tort la réduction du principe d'individuation à des coordonnées spatio-temporelles :

« C'est surtout la pitié qui nous ferait saisir d'une façon directement intuitive l'unité de la base cosmique (...) et le caractère purement apparent du temps et de l'espace dans lesquels il voit à tort *principia individuationis*. »⁵⁶¹

« D'après lui (...) grâce à la pitié nous réussirions en outre à déchirer, d'une façon immédiate et intuitive, le "voile de Maïa" qui, sous la forme des catégories du temps et de l'espace dans lesquels il voit le *principium individuationis*, nous cacherait l'unité de l'être. »⁵⁶²

À cette position consistant à considérer comme illusoire et apparentes les différences entre les personnes en vertu de la seule unité ontologique, Scheler répond que « la disparition de

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 127.

⁵⁵⁹ Notons que, dans ce contexte, la participation affective de A à B entraîne une modification de B (Dans *Idealismus-realismus*, Scheler introduit l'idée d'une connaissance par participation affective, dans laquelle la participation affective de A à B n'entraîne aucune modification de B)

SCHELER M., *Gesammelte Werke IX : Späte Schriften: Die Stellung des Menschen im Kosmos*, op. cit.

⁵⁶⁰ Il renvoie à SCHOPENHAUER A., A. BURDEAU, et A. ROGER, *Le fondement de la morale*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le livre de poche Classiques de la philosophie », n° 4612, 1991, §18.

⁵⁶¹ SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie contribution à l'étude des lois de la vie affective*, op. cit., p. 125.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 131.

l'individu dans un gouffre de souffrance universelle exclut toute pitié véritable »⁵⁶³. Par conséquent, il s'agit pour lui de préserver deux couches ontologiques irréductibles : l'unité entre toutes les personnes et leur séparation, donc leur altérité réciproque. Refuser que le principe d'individuation se réduise à des déterminations spatio-temporelles a pour conséquence de faire de l'individualité une propriété accidentelle. L'essentialité et l'irréductibilité de la singularité personnelle est donc la thèse jugée incompatible avec le monisme ontologique.

1.2.Légitimité phénoménologique : une métaphysique fondée sur le vécu affectif

Scheler annonce l'existence de plusieurs types de métaphysiques qui considèrent l'expérience de la sympathie comme un « phénomène d'ordre métaphysique »⁵⁶⁴ ; une expression oxymorique, si le contexte était celui d'une phénoménologie opposant le donné phénoménal au dogme métaphysique, ou l'immanence à la transcendance. Nous avons déjà montré que Scheler conçoit, dans sa période phénoménologique, la possibilité d'accorder une légitimité aux systèmes métaphysiques de représentation du monde à condition qu'ils soient fondés intuitivement. Ainsi lorsqu'il évoque les « théories métaphysiques de la sympathie », il laisse entendre que malgré les erreurs véhiculées par la plupart d'entre elles, il est possible d'en trouver une légitime. Nous sommes donc très loin d'une opposition entre la phénoménologie et la métaphysique fondée sur une ligne de partage entre l'immanence et la transcendance du contenu eidétique à la conscience ou au vécu. Le vécu sympathique a cette particularité qu'en lui s'articulent une immanence et une transcendance, celles de la personne d'autrui.

Scheler ne présente pas d'autre métaphysique sinon la métaphysique moniste, qui se divise en deux sous-groupes, puis en un très grand nombre de sous-catégories. Il évoque ainsi la métaphysique de l'Inde ancienne, la métaphysique bouddhiste, les mystiques hindoue et chrétienne ainsi que les philosophes modernes et contemporains occidentaux tels que Schelling, Hegel, Schopenhauer, ou encore v. Hartmann, Wundt et Bergson. Il met en vis-à-vis ceux qui déduisent leur métaphysique de l'expérience sympathique et ceux qui fondent la possibilité du vécu de sympathie sur des postulats métaphysiques autonomes et postulés au préalable, en amont de toute expérience. Scheler attribue la première conception, intuitive, à la métaphysique bouddhiste, à Schopenhauer et à Bergson ; la seconde, dogmatique, à Hartmann, Driesch et

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 133.

Becher. En plus d'être monistes, tous les penseurs pris pour exemple sont aussi vitalistes : le monisme rationnel ou spirituel n'est pas pris en compte.

On voit donc Scheler s'interroger sur ce qui est premier : l'expérience de sympathie ou la signification à laquelle elle se rapporte. Il se demande si

« ... la sympathie est susceptible de fournir un appui à une métaphysique moniste, ou si elle a besoin elle-même d'une métaphysique moniste pour l'explication ontologique de sa possibilité réelle. »⁵⁶⁵

Cette alternative, loin d'annoncer une présentation de chacun des deux partis, expose la difficulté à laquelle il tente de répondre : légitimer phénoménologiquement sa métaphysique théiste. Ses arguments tentent en effet de montrer en quoi le théisme est fondé intuitivement, rendu nécessaire par l'analyse structurelle du vécu sympathique. Pour cela, Scheler rappelle sa thèse de *Formalismus*, selon laquelle une connaissance peut être claire et distincte tout en se fondant sur un vécu affectif

«... à la condition d'entendre par "connaissance" une connaissance autre que celle qui repose sur des idées, c'est-à-dire sur des représentations, des notions, des jugements. »⁵⁶⁶

et donc de concevoir que

« ... la connaissance qu'elle [l'intuition affective] fournit est prélogique. »⁵⁶⁷

Cette condition est remplie par les métaphysiques intuitives, qui voient dans la sympathie le mode de connaissance par excellence et le critère de légitimité de toute représentation métaphysique. Scheler prouve ainsi la convergence de la métaphysique moniste intuitive et de sa propre phénoménologie de l'affectivité⁵⁶⁸.

Plusieurs aspects soulignent selon lui la parenté de sa position dans *Formalismus* sur le statut des sentiments avec celle des métaphysiques monistes intuitives⁵⁶⁹, comme si un écho de

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 144.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 135.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 136.

⁵⁶⁸ Il ajoute un point commun en précisant que la métaphysique moniste qui fait de la sympathie son intuition originaire permet de destituer certaines illusions, en particulier l'illusion solipsiste. Suit un long passage sur le bienfait de la métaphysique moniste qui permet, paradoxalement, de sortir du solipsisme et de reconnaître la valeur propre ainsi que l'existence d'autres *ego* ; paradoxe car Scheler tient à nouveau ensemble la thèse de l'unité ontologique et de la différence ontologique entre deux personnes, cette unité par-delà la différence. L'argument tranche tellement avec le développement général et introduit plus d'ambiguïté que de compréhension de la position de Scheler, nous le mettons donc délibérément de côté.

⁵⁶⁹ Rien ne nous autorise toutefois à assigner rétrospectivement aux intuitions affectives présentées dans *Formalismus* et à leurs corrélats axiologiques une signification de portée métaphysique. Cette conception de la

ses écrits antérieurs suffisait à garantir la légitimité phénoménologique, donc intuitive, des conclusions métaphysiques tirées des textes actuels. Puis il va plus loin et déclare qu'une métaphysique est la suite nécessaire de la phénoménologie de l'affectivité :

« Seuls ceux qui, comme Schopenhauer, Bergson et moi, voient dans la sympathie pure un acte originaire, ayant pour fonction de nous élever au-dessus de nos joies et souffrances réelles, ont le droit et le devoir de chercher une interprétation métaphysique de la sympathie. »⁵⁷⁰

Une fois établies non seulement la possibilité, mais la nécessité d'une métaphysique fondée sur le vécu sympathie, il définit une métaphysique intuitive distincte de la métaphysique moniste⁵⁷¹.

1.3. Rejet de la métaphysique moniste au profit d'une métaphysique personaliste

L'argument utilisé par Scheler contre la métaphysique moniste est la nécessité de prendre en compte les deux moments essentiels à la sympathie : non seulement l'unité mais surtout la différence entre deux personnes. Nous retrouvons la critique adressée à Schopenhauer, qui interdit que l'unité ontologique entre les personnes efface ou occulte leur différence ontologique, sans quoi le vécu ne serait pas un vécu authentique de sympathie, mais une fusion affective. Ainsi, Scheler ne remet pas en question l'existence d'un fond ontologique commun aux deux personnes mobilisées dans un acte de sympathie singulier. Il écrit à propos de Schopenhauer :

« Il a enfin fait preuve d'une grande pénétration en faisant cette constatation que les manifestations de la sympathie supposent une unité de la vie, indépendante des expériences faites par les organismes individuels, séparés dans l'espace, bien que la manière métaphysico-ontologique dont il conçoit cette unité et, dans une mesure plus grande, le vocable par lequel il la désigne ("volonté aveugle") reposent certainement sur des hypothèses sans consistance. »⁵⁷²

Dans ce passage en effet, Scheler donne raison à Schopenhauer sur le principe d'existence d'une unité de la vie qui serait indépendante des déterminations individuelles, ce qu'il rejette ensuite au motif que l'unité ne doit pas gommer les différences entre les individus, jusqu'à conclure :

métaphysique, pensée comme intuitive et donc compatible avec la phénoménologie, ne devient explicite que dans ces textes, donc à partir des années 1920

⁵⁷⁰ SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie contribution à l'étude des lois de la vie affective*, op. cit., p. 144.

⁵⁷¹ Ce retour en arrière, perturbant pour le lecteur, est habituel chez Scheler, qui écrit au fur et à mesure, sans construire ni organiser ses textes en amont, et donne lieu à des « répétitions antinomiques » puisque deux pages plus haut la thèse soutenue semblait indiquer exactement l'inverse de celle présente ici. *Ibid.*, p. 137-142., p.147

⁵⁷² *Ibid.*, p. 126.

« Contrairement à ce que pensent Schopenhauer et Hartmann, la sympathie, loin d'être une preuve de l'identité essentielle des personnes, suppose plutôt leur différence essentielle. »⁵⁷³

La difficulté de ce passage tient au fait que Scheler semble affirmer une chose et son contraire : d'un côté, il existe une unité ontologique entre les personnes, de l'autre, une différence ontologique.

Scheler amène progressivement le lecteur à cette conclusion que l'expérience sympathie procure par intuition la certitude de l'existence d'une personne absolue qui relierait toutes les personnes individuelles sans remettre en cause leur individualité propre. Il montre que s'il existe une unité ontologique entre les personnes, cette unité n'est pas strictement homogène. Par conséquent, il y a dans toute personne singulière une part individuelle irréductible. Scheler affirme que cette individualité n'est pas réductible à la spatio-temporalité et il lui donne un statut d'essence. Ce faisant, Scheler retombe dans la même aporie que dans *Formalismus*, où la personne censée être individuelle tout en étant hors de la spatio-temporalité, finissait toujours par être une « singularité absolue » : une personne immanente à toutes les personnes spatio-temporelles, autrement dit un Dieu supra-individuel.

Rappelons ce passage :

« Il est certain que la personne *existe* et aussi qu'elle ne se vit par expérience vécue qu'à titre d'essence *effectuant des actes*, qu'en aucun sens elle n'est située "derrière" ces actes ou "au-dessus" d'eux, comme quelque chose qui subsisterait à la manière d'un point fixe "au-dessus" de l'effectuation et du déroulement de ses actes. »⁵⁷⁴

L'intérêt de cet extrait réside dans le dédoublement de la personne, à la fois agissante et dont l'activité s'incarne dans l'espace et le temps, mais qui malgré cette incarnation doit demeurer indépendante de la spatio-temporalité, sans en être non plus totalement indépendante.

Citons en parallèle la conclusion tout aussi ambivalente de 1923 :

« Et elles diffèreraient encore les unes des autres, alors même qu'on pourrait obtenir une coïncidence parfaite et totale entre leurs corps et entre les contenus totaux de leurs consciences. Elles représentent les seuls cas d'"existence indépendante" (substances) qui ne tiennent leur individuation que d'eux-mêmes (...) elles ne doivent et ne peuvent différer les unes des autres que par leur pur mode d'être (par leur "essence" personnelle). »⁵⁷⁵

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 149.

⁵⁷⁴ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 390. [390-400]

⁵⁷⁵ SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie contribution à l'étude des lois de la vie affective*, op. cit., p. 148-149.

L'insistance de Scheler sur la singularité de la personne, qui n'est pas tributaire de déterminations spatio-temporelles, fait écho à la critique qu'il adresse à Schopenhauer. Mais une fois avoir affirmé que les essences personnelles étaient « individuelles » sans être spatio-temporelle, on ne comprend pas ce qui détermine leur individualité. Scheler met toujours en avant une « forme pure » de la singularité. Si cette singularité est attribuée à Dieu, c'est en tant que singularités que les personnes sont unies à Dieu. Dans ce cas la singularité essentielle est ce qu'elles ont en commun, non pas ce qui les distingue les unes des autres. Elles participent à une singularité commune : une singularité divine. L'argument utilisé par Scheler manque donc son objet. L'intervention du théisme, articulée à l'idée de singularités essentielles, va dans le sens d'une communauté d'être entre les personnes et non pas d'une différence : une communauté « personnelle ». Scheler ne se distingue ici que du vitalisme, non du monisme.

1.4. Théisme et monisme ?

Il s'agit de trouver la condition de possibilité d'une unité interpersonnelle qui serait co-originnaire à leur irréductible singularité. Reprenons pour cela l'un des passages où Scheler défend la singularité absolue des personnes :

« Déjà cet état de choses nous permet de repousser l'affirmation d'après laquelle les personnes seraient non des réalités indépendantes, mais de simples modes ou fonctions d'un **esprit supra-personnel**. Et il ne nous autorise en aucune façon à postuler, pour expliquer la possibilité réelle du phénomène, **l'existence d'un être spirituel supra-personnel et supra-individuel**. Au contraire, le phénomène que nous venons de citer nous interdit toute métaphysique qui détruirait, en faveur d'une entité métaphysique, la seule différence réelle et substantielle qui existe entre ces centres d'activités concrets que nous appelons "personnes". »⁵⁷⁶

La thèse défendue par Scheler exigerait de bien distinguer dans quelle mesure les personnes sont unies et dans laquelle elles sont distinctes, évitant ainsi à sa position de paraître antinomique. Or la lecture de cet extrait peut prêter à confusion, car Scheler condamne le postulat d'existence d'une sphère « supra-individuelle » et « supra-personnelle », soit sa propre conclusion théiste, à savoir la nécessité de l'existence d'une personne absolue, puisque cette personne absolue est nécessairement supra-individuelle. Pourtant, la conclusion à laquelle il aboutit est catégorique :

« Si donc on veut donner de la sympathie une interprétation métaphysique, cette interprétation, contrairement à celle de la fusion

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 148.

affective et de la contagion affective, sera conforme à une conception, non panthéiste et moniste, mais théiste (éventuellement panenthéiste) de l'essence du monde. »⁵⁷⁷

Les deux citations sont incompatibles. Dans le premier passage, l'expérience authentique de la sympathie n'autorise pas à postuler l'existence d'un esprit « supra-personnel ». Dans le deuxième, Scheler conclut que l'interprétation métaphysique de la sympathie ne peut être que théiste. Autrement dit, non seulement il postule l'existence d'un Dieu, donc d'une « entité spirituelle supra-personnelle », mais il en fait le contenu révélé par l'expérience sympathie elle-même. Dans un autre passage, l'existence d'un Dieu personnel créateur de toutes les personnes singulières devient la condition de possibilité du vécu sympathique. Procédant en plusieurs étapes, Scheler montre d'abord qu'une unité interpersonnelle est envisageable en termes d'unité téléologique⁵⁷⁸, déclare ensuite que cette téléologie « suppose nécessairement l'existence, au-dessus de toutes les personnes finies, d'une raison ayant posé ce but et déterminé toute cette téléologie »⁵⁷⁹, pour conclure :

« Cette raison étant la cause de l'existence des personnes dont les modalités individuelles avaient préexisté en elle sous la forme d'idées, la sympathie pure (...) fournit une des bases à la conclusion que toutes les personnes participant primitivement à ce sentiment sont les produits d'un seul et même créateur. »⁵⁸⁰

Cette conclusion témoigne d'un changement complet de registre, Scheler quittant celui de l'analyse de la sympathie pour introduire des concepts extérieurs qui n'avaient pas encore été mobilisés dans cette étude. Nous observons surtout un déplacement du problème, l'intervention d'un tiers divin devenant nécessaire pour rendre possible la relation entre deux personnes singulières. L'auteur postule donc bien l'existence d'un esprit supra-individuel, même si cet esprit peut être qualifié de personnel ; il s'agit d'une méta-personne, origine de toutes les personnes singulières. Le postulat d'existence de Dieu doit donc offrir une solution pour sortir d'une affirmation oxymorique et justifier la coexistence à la fois de l'unité et de la différence entre deux personnes. D'horizontale entre deux personnes, la relation devient verticale et s'établit entre la personne individuelle et la personne absolue qui est Dieu. Ce qui unit la personne individuelle à la personne absolue pourra aussi unir deux personnes individuelles, à travers un vécu commun. Or, la seule réponse apportée par ce passage n'explique pas la possibilité de vécus interpersonnels. Avoir la même origine en Dieu serait l'unité ontologique

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 151.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁵⁷⁹ *Ibid.*

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 150-151.

découverte au moyen de la sympathie, autant qu'est découverte l'altérité radicale d'autrui. Nous comprenons difficilement en quoi l'origine divine de la personne singulière permet de vivre la souffrance ou la joie d'autrui en tant que vécu absolument unique. L'existence d'une personne infinie permet d'établir l'appartenance de chaque individu à une structure personnelle universelle. En quoi rend-elle possible la communication entre ces monades personnelles à l'instant de la participation affective singulière ?

Dans un article sur l'interprétation schelerienne de l'amour et de la sympathie, Kremer établit entre la personne singulière et la personne divine une relation de dépendance unilatérale de partie au tout :

« C'est du reste le caractère personnel de l'homme qui domine toutes les relations humaines, solidarité des membres de l'humanité entre eux et avec Dieu. L'homme est essentiellement une personne ; son individualité, loin d'être un simple accident de sa nature spirituelle, dépend de sa constitution et de son origine dernière. Chaque essence humaine, comme telle, est une partie de l'essence divine et donc éternelle ; ce qui ne veut pas dire que son existence est également divine et éternelle. Ainsi M. Scheler pense échapper au panthéisme. La destinée idéale de toute personnalité finie, humaine ou angélique, consiste à réaliser dans son existence empirique les caractères de son essence éternelle. Venant toutes de Dieu, les essences y ont un centre personnel où elles peuvent converger et s'unir entre elles aussi bien qu'avec lui. »⁵⁸¹

Kremer accorde à la personne infinie une supériorité ontologique ; les essences personnelles singulières en seraient les parties dérivées. La question se pose : est-ce la singularité ou l'appartenance à une essence personnelle unique et absolue qui garantit la personnalité ? Dans le premier cas, l'analyse de la sympathie conduirait à un pluralisme ontologique. Dans le second, on en reviendrait à une forme de monisme, un monisme personnaliste. C'est cette ambivalence entre le caractère singulier de la personne et son caractère absolu que l'on retrouve dans l'anthropologie métaphysique de la dernière période de l'œuvre de Scheler et en particulier dans *Stellung*. Elle ne fait que s'accroître lorsqu'on compare les interprétations de la sympathie et de l'amour, qualifiées par Scheler lui-même de « métaphysiques ». En effet, dans le chapitre qui traite spécifiquement de la sympathie, il consacre toute son analyse à défendre la différence irréductible des personnes, tant est qu'il ne justifie pas explicitement le fondement ontologique permettant leur unité, donc la possibilité d'une communauté du vécu. Il semble que le donné intuitif ou la connaissance acquise par la sympathie soit à compléter par une autre connaissance,

⁵⁸¹ KREMER R., « La philosophie de M. Scheler. Son analyse de la sympathie et de l'amour », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 1927, vol. 29, n° 14, p. 166-178.

délivrée dans un autre vécu affectif : une interprétation métaphysique de l'amour. Mais dans son analyse de l'amour, Scheler insiste tout au contraire sur l'unité entre les personnes, mais aussi entre tous les étants, au point de perdre de vue la différence essentielle qu'il postulait par ailleurs. Nous nous demanderons dans quelle mesure cette unité ne contredit pas l'altérité irréductible des essences singulières défendue dans le chapitre sur la sympathie et ne conduit pas Scheler à un monisme personnaliste qui serait une anthropologie métaphysique au sens où la structure de la personne devient la structure même du monde.

Scheler oppose le monisme vitaliste au théisme. Il reproche aux métaphysiques monistes de ne pas suffisamment considérer la différence essentielle entre les personnes individuelles. Il n'y aurait pas, selon lui, de communauté ontologique entre individus. Néanmoins, lorsqu'il introduit sa position théiste, il postule malgré tout l'idée d'une communauté ontologique entre les personnes individuelles en la personne de Dieu. Donc Scheler nie l'idée de communauté ontologique autant qu'il la revendique. S'agit-il de la même communauté ? Non. Une communauté d'être répond à la catégorie ontologique de vie, l'autre de personne. Ainsi, pas de panthéisme vitaliste ou de monisme vitaliste dans cette nouvelle définition schelerienne de la métaphysique, mais un monisme personnaliste, ce qu'il appelle panenthéisme. En définitive, l'unité entre les personnes prime toujours sur leur différence.

2. Interprétation métaphysique de l'amour : esquisse d'un monisme personnaliste.

Après avoir présenté la signification métaphysique de la sympathie, Scheler en attribue une à d'autres vécus affectifs. Le vécu de sympathie, notamment, était défini par opposition à celui de fusion affective. Lorsque plus tard Scheler donne aussi une interprétation métaphysique de la fusion affective, il en arrive à une interprétation métaphysique opposée. La fusion affective repose, à l'inverse de la sympathie, sur l'idée d'une communauté d'être entre les personnes. Cette unité devient explicitement prédominante, ce qui le conduit de nouveau à faire de l'individualité une propriété seconde, dérivée de l'appartenance première de toutes les personnes - et de tous les étants - à une totalité : une personne unique et absolue. La fusion

affective se trouve étroitement liée à l'amour et acquiert une place centrale, inscrite dans un contexte ouvertement théologique. Ce monisme personaliste est-il identique au subjectivisme personaliste et à la théo-logique de sa phénoménologie antérieure ? Quel changement apparaît-il, par-delà la différence de statut, le phénoménologique devenant métaphysique ?

2.1. *Correspondance entre l'homme et la nature ou « fusion affective cosmovitale ».*

L'expression de « fusion affective cosmovitale » apparaît dans un passage où Scheler, après avoir évoqué la recherche du chrétien voulant imiter le Christ et s'unir à lui, montre qu'il existe aussi des formes d'union avec « l'être et la vie de la nature »⁵⁸²:

« Ce qui nous frappe, à l'étude même superficielle de la vie de Saint François et des traces que son œuvre a laissées ici-bas, c'est de l'entendre traiter de "frères" et de "sœurs" le soleil et la lune, l'eau et le feu, les animaux et les plantes de toute sorte ; c'est de le voir étendre à toute la nature sub-humaine l'émotion amoureuse que le christianisme comporte à l'égard de Dieu, considéré comme le Père, et à l'égard du frère et du prochain, qui sont aimés en Dieu ; et c'est de le voir élever la nature, en réalité ou en apparence, vers la lumière et l'éclat du surnaturel. »⁵⁸³

Scheler fait de François un précurseur de la pensée d'une fusion entre l'homme et la nature⁵⁸⁴. Le passage suivant montre pourtant à quel point cette relation fusionnelle avec la nature est absente des Évangiles - les animaux ou êtres naturels apparaissant uniquement comme symboles pour désigner Dieu - de même que chez tous les théologiens précédents. Cette conception trouvera par ailleurs des échos dans les croyances bouddhistes et sera ultérieurement

⁵⁸² SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie contribution à l'étude des lois de la vie affective*, op. cit., p. 186.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 186-187.

⁵⁸⁴ Plusieurs passages de ce chapitre nous apprennent que la croyance métaphysique précède et rend possible le vécu lui-même, totalement à l'inverse donc de la métaphysique intuitive : le sentiment ne donne pas accès à un contenu métaphysique, c'est la représentation métaphysique – par ailleurs historique donc déterminée par la culture, l'environnement – qui rend possible certaines émotions, comme si la croyance structurait les émotions. Ce parti pris totalement empiriste et anti-phénoménologique apparaît seulement ponctuellement dans son texte, comme par exemple p. 225 où la « dévalorisation métaphysique de l'acte sexuel » empêchait d'avoir accès à sa signification métaphysique, autrement dit rendait impossible une manière bien spécifique de vivre la sexualité. Prise dans un cercle vertueux, la sexualité est vécue autrement en fonction de la représentation métaphysique, et une fois vécue autrement, elle donne accès à une signification métaphysique. Il en va de même pour la fusion cosmovitale. Saint François a dû interpréter différemment la relation de l'homme à la nature, de là est apparu dans l'histoire un certain type de vécu, la fusion cosmovitale, par laquelle la relation entre l'homme et la nature, qui était présupposée et rendait possible ce vécu, devient attestée. Cette inversion de l'ordre, où le contenu métaphysique précède et rend possible le vécu, est totalement anti-phénoménologique et pourrait même servir à la critique des fausses validations par l'expérience utilisées par les phénoménologues, prétendant que la phénoménologie présuppose toujours les résultats auxquels elle parvient. Mais Scheler n'a pas conscience ici de la portée « critique » de ses développements. Il continue à trouver tout à fait légitimes les données de l'expérience, alors même qu'il a montré à quel point ces expériences étaient précédées par les contenus de croyances déterminés historiquement. *Ibid.*, p. 225.

reconnue par l'Église. Scheler présente ici la genèse de l'apparition de la fusion cosmo-vitale dans l'histoire. À la lecture, on se demande toujours s'il exprime la pensée d'un auteur ou d'un courant de pensée spécifique, ou bien sa propre conception ; nous ne savons pas s'il désigne un type de croyance caractéristique d'une époque ou d'un contexte culturel spécifique, ou une « signification métaphysique » universelle. À propos de la fusion cosmovitale, il semble que la situation exceptionnelle de Saint François favorise la thèse d'une historicité et d'une relativité de la relation cosmovitale. Quelles croyances, attribuées à Saint François, ont donc permis l'apparition d'une telle fusion ?

« 1° tout produit de la nature lui apparaît (...) comme un symbole, comme un témoignage, comme une révélation du Dieu spirituel et personnel ».

« 2° il conçoit la nature (...) comme un *tout* vivant qui présente avec les phénomènes visibles de la nature des rapports analogues à ceux qui existent entre le visage humain considéré comme un tout indivisible et ses manifestations expressives. La nature est douée d'une vie divine qui s'incarne dans ses produits, "s'exprime" dans ses phénomènes et processus ».

« 3° Il conçoit Dieu, non comme le maître et créateur de la nature surhumaine et comme le "Père" de l'homme seul (par l'intermédiaire du Christ), mais comme le père plein de bonté de tout ce qui existe dans la nature, étant eux aussi (...) des enfants de Dieu, tous les éléments dont se compose la nature deviennent, de ce fait même, les frères et sœurs de l'homme ».⁵⁸⁵

Scheler ajoute en conclusion que si Saint François avait été philosophe ou théologien,

« ... il aurait introduit dans son exposé une bonne dose de "panthéisme" ».⁵⁸⁶

Précisant que Saint François n'est pas lui-même panthéiste, il précise que selon lui il existe

« ... une incarnation continue de Dieu le Père dans la *nature*, une vivification continue de celle-ci par Dieu ».⁵⁸⁷

Devant cette conclusion, attribuée à Saint François, nous nous demandons ce que Scheler considère comme légitime et donc vrai, indépendamment de la personne de Saint François, voire de la croyance chrétienne. Scheler a conscience qu'il ne peut s'arrêter à l'exposition d'une idée de Saint François pour valider le principe de fusion cosmovitale : il se met donc en quête des formes qu'a revêtu l'idée de François dans l'histoire de la philosophie ultérieure : le vitalisme, le romantisme notamment. Il dessine ainsi une téléologie du principe d'unité

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 191-192.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 193.

⁵⁸⁷ *Ibid.*

cosmovitale. Cette téléologie a l'avantage de donner du crédit à une idée qui autrement risquerait d'être limitée à François et/ou à la foi chrétienne. Scheler s'emploie en effet, dans la suite du texte, à manifester la portée philosophique et universelle de cette découverte : l'unité entre Dieu, l'homme et la nature, qui a historiquement été pensée pour la première fois par François, devient une évidence intuitive. Il suit ici exactement le processus de fonctionnalisation qui était dessiné dans *Probleme der Religion* : un contenu de croyance devient structure même du vécu intuitif.

Ce qui est donné intuitivement est : que la personne est théomorphe, que l'homme est cosmomorphe, ou pour résumer qu'il y a une identité de forme entre la personne, l'homme et le cosmos. Scheler utilise l'argument de *Formalismus* selon lequel l'intuition de l'idée de Dieu précède celle de l'homme, montrant ainsi que la conception de la personne divine n'est pas anthropomorphe, mais que notre conception de l'homme est « théomorphe ». Dans la deuxième édition de *Sympathie*, il utilise le même renversement pour montrer l'analogie entre nature et personne humaine : il affirme que l'idée de nature n'est pas anthropomorphe, c'est au contraire la conception que nous avons de l'homme qui est « cosmomorphe ». Cela implique que la constitution humaine contienne tous les degrés d'êtres existant dans la nature. L'homme est alors le miroir de la nature entière, en lui se reflète toute espèce d'être.

C'est sur l'identité de structure entre la nature et l'homme que peut se produire une communauté ontologique entre les deux : communauté qui est nécessaire à la compréhension intime de la nature. C'est donc après avoir posé l'analogie entre personne et nature que Scheler définit le rôle des émotions. L'amour des êtres – de l'animal ou de la plante – est interprété comme une « fusion cosmovitale », une « participation sympathique » à leur être, fusion et participation qui sont à leur tour conditions de possibilité de toute connaissance concernant ces êtres particuliers. Ainsi écrit-il : « Nous devons réapprendre à nous plonger dans la nature (...) comme dans l'âme d'un ami »⁵⁸⁸. Cette nouvelle analogie entre la nature et l'ami rappelle que la nature est « comme » une personne, et que la relation que nous avons avec elle est comme une relation interpersonnelle. C'est ici que le théisme et le personalisme se rencontrent : l'idée que la nature est structurée par des lois personnelles se retrouve ici, et c'est une idée phare du personalisme. Or ici Scheler relie cette idée à la conception qu'il attribue à Saint François, selon laquelle la forme du monde est le « visage de Dieu ». Chaque élément de la nature serait

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 216.

une expression personnelle de Dieu, et c'est donc en vertu de cette immanence de la personne divine que la nature possède des traits personnels.

« La nature est douée d'une vie divine qui s'incarne dans ses produits, "s'exprime" dans ses phénomènes et processus. La nature est le champ d'expression de cette vie *une* et débordante qui s'incarne dans les produits de la nature comme en autant de manifestations successives d'elle-même, et seule la "pénétration du cœur", qui dépasse la simple sympathie de l'amour secourable, est capable de percevoir du dedans cette vie divine de la nature. »⁵⁸⁹

Cette thèse, attribuée à Saint François, résume la position de Scheler dans les textes précédents : l'idée d'une logique du cœur, qui consiste non seulement à voir le monde avec un regard divin, mais également à voir la nature en tant qu'expression de cette personne infinie divine. Cette thèse annonce également celle ultérieures développées dans *Stellung*, et la position ouvertement panenthéisme qu'il adopte dans sa dernière philosophie.

À travers les significations métaphysiques de différents affects – fusion affective, sympathie, amour – Scheler affirme tout d'abord l'existence d'un lien de fraternité entre l'homme et les étants naturels, puis il fait découler de cette fraternité une analogie d'être – concept de cosmomorphisme – avant d'introduire l'idée d'une unité d'être entre les étants – concept de « participation sympathie » - qui est une fusion affective. Dans ce passage, l'insistance est portée sur la fusion entre la personne et les étants. Scheler écarte complètement la différence ontologique entre les êtres ou les personnes, ce qui va à l'opposé de la définition de la sympathie posée précédemment à propos de la relation interpersonnelle. La relation sympathique d'une personne à d'autres étants serait-elle structurellement différente de la relation interpersonnelle ? Ou bien une fusion est-elle possible aussi entre les personnes, et dans ce cas, comment l'articuler à la nécessité de leur différence essentielle ?

2.2. Fusion interpersonnelle.

Dans son traitement successif de la signification métaphysique de la sympathie et celle de la fusion affective⁵⁹⁰, Scheler esquisse deux modèles apparemment antinomiques. D'un côté, il parle de sympathie interpersonnelle et insiste sur la nécessaire altérité réciproque entre les deux personnes engagées dans ce vécu ; de l'autre, il utilise le même concept de sympathie

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 191.

⁵⁹⁰ Union avec « l'être et la vie de la nature », donc l'ensemble des êtres naturels. *Ibid.*, p. 186.

appliqué au rapport de la personne avec la nature : il s'agit d'une « participation sympathique » aux états affectifs des êtres vivants, synonyme de « fusion affective ». Cette antinomie⁵⁹¹ apparente nécessite un éclaircissement et nous nous demanderons jusqu'où s'étend la fusion affective de la personne avec les autres étants, et notamment dans quelle mesure elle s'applique aux relations interpersonnelles, application que Scheler introduit ainsi :

« Un rôle décisif dans la formation de la faculté de fusion cosmo-vitale revient à la fusion avec le courant de vie universelle, qui rattache les uns aux autres les hommes en tant qu'unités vitales. C'est en effet une règle (dont les raisons profondes nous échappent) que l'actualisation de la faculté de fusion cosmique avec la nature extra-humaine s'accomplit indirectement, à la faveur de la fusion affective inter-humaine (...) L'homme ne pénètre dans la vie cosmique que par la porte qui lui est le plus accessible et le plus proche : par la fusion avec les autres hommes. »⁵⁹²

En utilisant ici l'expression « nature extra-humaine » pour désigner les étants naturels dont il était question précédemment⁵⁹³ – plantes et animaux -, nous voyons que Scheler, loin de distinguer deux types de relations fusionnelles sans commune mesure, fonde l'une sur l'autre. Il nous apprend ainsi que non seulement il existe une fusion interpersonnelle, mais que celle-ci est le préalable nécessaire à toute fusion « cosmique », fusion avec l'ensemble des êtres naturels. Cela accentue l'impression de personnification des êtres naturels qui se dégage de l'analyse précédente. Ce passage fait pourtant office de transition vers un type de fusion propre aux rapports inter-humains.

Scheler met en évidence la fusion interpersonnelle à travers un exemple de vécu, l'acte sexuel :

« Dans l'acte sexuel, inspiré par l'amour, s'ouvre pour l'homme civilisé, je ne dirai pas une connaissance, mais une source de connaissance métaphysique qu'il ne peut puiser ailleurs ou que d'autres sources ne lui fournissent que d'une façon insuffisante. »⁵⁹⁴

Il précise :

« L'expérience sexuelle fournit le point de départ naturel à toute fusion cosmo-vitale. »⁵⁹⁵

Puis il se donne une mission :

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 222.

⁵⁹³ Car l'expression pourrait désigner aussi la personne supra-humaine qu'est Dieu, avec lequel il y a également une certaine forme de fusion, sur laquelle nous reviendrons.

⁵⁹⁴ SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie contribution à l'étude des lois de la vie affective*, op. cit., p. 224.

⁵⁹⁵ *Ibid.*

« Il faut rendre à l'idée de l'acte sexuel cette signification métaphysique. »⁵⁹⁶

Pour mieux dégager le sens propre de l'acte sexuel, Scheler commence par écarter les fausses interprétations : sa réduction à une fin de plaisir strictement sensoriel - la « volupté » - et « volupté » - et, dialoguant en cela avec Schopenhauer, la finalité biologique de reproduction. L'acte sexuel représente selon lui un « moyen d'expression de la tendresse et de l'amour »,⁵⁹⁷ autrement dit de l'attachement émotionnel réciproque des agents. Toutefois, son insistance à vouloir les distinguer fait apparaître au contraire un lien privilégié entre sexualité et reproduction. Mais Scheler inverse l'ordre défendu par les courants vitalistes et fait de la reproduction un effet de l'amour psychique qui préside à l'acte sexuel et lui donne ainsi un sens métaphysique propre. Il précise :

« Il serait plus exact de dire que ce n'est pas l'amour qui doit servir de moyen en vue de la reproduction, mais que la reproduction elle-même ne présente un sens vital et une valeur vitale que pour autant qu'elle peut être considérée comme une preuve que la plupart des hommes (nous ne dirons pas tous) ont cherché et trouvé dans l'amour sexuel le moyen d'atteindre le point culminant de leur vie. »⁵⁹⁸

L'ensemble du passage consacré à l'amour sexuel se concentre autour d'un concept de vie, qui d'une part s'oppose à la vie psychique, de l'autre aux instincts naturels. Il s'agit plus précisément d'un espace intermédiaire entre la vie naturelle et la vie psychique :

« Pour ce qui est de l'amour sexuel, il fait partie, essentiellement et incontestablement (...) de la sphère vitale, alors même qu'il est associé à l'amitié voire à l'amour métaphysique et purement spirituel de telle personne donnée. »⁵⁹⁹

La situation intermédiaire de l'amour sexuel, qui serait à la fois une fusion vitale et le tremplin vers une fusion spirituelle, se traduit par un superlatif :

« L'amour sexuel véritable constitue l'efflorescence la plus délicate et le point culminant de la partie vitale de l'homme. »⁶⁰⁰

⁵⁹⁶ *Ibid.*

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 225.

⁵⁹⁸ Scheler fait une exception, celle de la vie religieuse dans laquelle il peut y avoir sacrifice de l'amour sexuel : « En sacrifiant l'amour sexuel pur et élevé à Dieu on accomplit un acte plus beau et plus noble (lorsque ce sacrifice est fait avec joie) qu'en sacrifiant son honneur. « Toi, mon bien-aimé (ou ma bien-aimée), tu es pour moi ce que j'ai de plus cher dans la vie ; mais toi, Dieu, tu m'es encore plus cher » tel est l'état d'esprit que comporte un « sacrifice » véritable (...) L'amour sexuel, à la faveur duquel s'effectuent ces efforts, présente, au contraire, un caractère nettement positif ? Institué pour ainsi dire par Dieu et par la nature, il forme le centre même de la vie et occupe dans la hiérarchie des biens une place infiniment plus élevée ». Il cite un autre cas dans lequel « le sacrifice de l'amour sexuel apparaît comme légitime et nécessaire : lorsqu'il s'agit (...) de favoriser, de permettre l'épanouissement des possibilités spirituelles d'une personne, à moins que ce soit l'amour lui-même qui, comme tel, exerce une influence décisive sur cet épanouissement » *Ibid.*, p. 233., p.239, p 239-240.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 232.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 233.

Ce superlatif le conduit à parler d'amour « vrai » :

« L'amour vrai, cette manifestation la plus sublime de la vie »,⁶⁰¹

un amour doté d'une fonction à la fois vitale et spirituelle :

« L'amour sexuel (...) apparaît comme une fonction émotionnelle élémentaire, capable de discerner et de choisir les valeurs de l'âme, vitale. »⁶⁰²

Dans ces déclarations, nous distinguons deux significations de l'acte sexuel : d'une part il renvoie à l'amour interpersonnel, cet amour de nature spirituelle qui crée une telle intimité avec la personne d'autrui qu'il permet de pénétrer son essence spirituelle singulière, à travers ses valeurs. D'autre part, l'acte sexuel renvoie à un amour absolu qui, s'il s'exprime par une émotion dirigée vers une personne particulière, a également une portée supra-individuelle en tant que fondement de la fusion cosmovitale qui relie chaque personne à la totalité des étants naturels. Nous voyons que ces deux significations métaphysiques correspondent aux deux pôles de la sympathie : mettre en évidence l'essence propre de la personne singulière ainsi que l'existence d'une communauté à travers la figure d'une personne absolue et universelle.

Scheler introduit la distinction suivante :

« L'amour spirituel n'a rien de commun avec la fusion affective, avec l'identification affective. »⁶⁰³

Ainsi, l'une des significations métaphysiques de l'acte sexuel se rapporte à l'amour spirituel, l'autre à l'identification affective.

Intéressons-nous tout d'abord à la première, qui considère cet acte comme expression d'un amour spirituel. Ce n'est donc pas la signification propre à la sexualité mais celle de l'amour spirituel que l'on découvre en analysant le vécu de l'acte sexuel. L'essence métaphysique qui est donnée alors est la substance personnelle individuelle. Scheler rappelle sa thèse principale, selon laquelle il faut attribuer à la personne une essence singulière, et nous voyons que l'amour rend possible l'accès à cette singularité :

« En premier lieu, plus nous nous approchons de l'être intime d'un homme, à la faveur d'une connaissance compréhensive, guidée par l'amour de ce qu'il a de spirituellement personnel, plus cet homme nous paraît unique dans son genre, individuel, irremplaçable. »⁶⁰⁴

⁶⁰¹ *Ibid.*

⁶⁰² *Ibid.*, p. 234.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 243.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 245.

L'amour permet, à ce qu'il semble, d'accéder à l'intimité de la personne, cette intimité qui était inconnaissable au moyen de la sympathie. Dans l'amour se révèle le « noyau essentiel » de la personne humaine, la « personne totale », antérieure et indépendante de toutes ses déterminations empiriques accidentelles.

« On assiste à une sorte de "révélation" de la moralité essentielle identique à travers les états qui se succèdent dans le temps ; l'homme, en tant qu'être spirituel, se découvre et se révèle à nous au cours du développement réel et temporel de l'homme en tant qu'unité vitale psycho-physique. »⁶⁰⁵

Toutes ces déclarations semblent opposées à celles défendues dans le passage consacré à la sympathie, à moins que la connaissance de l'homme « total », de son intimité ou de son unicité, ne soit elle-même qu'une connaissance partielle. Autrement dit, nous aurions accès à une partie de l'intimité, et non à la totalité du contenu de cette intimité. Cette interprétation est possible, mais la position de Scheler se révèle malgré tout très ambiguë puisqu'il affirme que la valeur de la sympathie est de nous montrer la dimension inconnaissable de l'intimité de l'autre et qu'il défend par ailleurs une connaissance possible de l'intimité d'autrui dans l'amour. Nous garderons cette ambiguïté comme telle, car trouver une synthèse sans projeter dans le texte des thèses qui en sont absentes nous semble impossible. Dans la suite en revanche, Scheler évoque un fondement possible à cette unité interpersonnelle psychique, le même que celui attribué au vécu sympathique : la coexistence des personnes dans « le royaume des essences dont le sujet personnel n'est autre que le principe, personnel et spirituel, de l'Univers ». Cela amène Scheler à affirmer cette double thèse :

« Le principe d'individuation suprême et véritable réside dans l'homme lui-même (...), dans ce qu'on peut appeler son âme spirituelle (c'est-à-dire le substratum réel de son centre spirituel). »⁶⁰⁶

« Nous pouvons dire que tout âme spirituelle représente, par sa nature et son essence, une idée éternelle de Dieu. Plus que cela : de par sa nature et par la valeur des déterminations qu'elle comporte, elle se confond avec cette idée divine elle-même. »⁶⁰⁷

Cette conclusion, loin de dissiper l'ambiguïté, défend d'une part l'existence irréductible de sujets singuliers et de l'autre réunit l'ensemble de ces singularités dans un même tout où elles « se confondent ». La première signification de l'amour sexuel aboutit donc à la double conclusion d'une différence et d'une unité spirituelle des personnes entre elles. La deuxième

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 246.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 247.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 249.

signification de l'amour sexuel renforce cette unité, relativement cette fois à la dimension vitale de l'homme. Scheler écrit en effet :

« La fusion affective de l'homme avec le cosmos vivant est liée d'une façon générale à la fusion affective qui se réalise dans l'amour sexuel. »⁶⁰⁸

Scheler prend soin de montrer que la reproduction biologique n'est pas la finalité de l'amour sexuel et qu'il ait inversé l'ordre, faisant de l'amour le fondement de la sexualité et non la sexualité le fondement de l'amour qui préside à la fusion cosmique. Malgré tout, la reproduction lui sert de paradigme pour penser la fusion cosmique. Il estime que, si la reproduction n'est pas la fin de la sexualité, c'est qu'elle n'est pas causée par la volonté humaine mais par une volonté surnaturelle :

« On se trouve en présence d'une participation mystérieuse et instinctive de l'homme procréateur à la tendance créatrice de la vie universelle ; et cette participation qui, dans la sphère du monde terrestre et inorganique se réalise dans et par l'acte sexuel pour aboutir à la production d'un nouvel individu, prend dans la conscience psychique la forme d'une fusion affective des deux procréateurs avec le grand principe de la vie en général, d'une immersion dans l'océan sans fond et sans bornes formé par la vie universelle. »⁶⁰⁹

Citons encore ces passages :

« L'homme, comme tout organisme, est redevable de son existence, envisagée au point de vue métaphysique, à un acte créateur de la vie universelle. »⁶¹⁰

« On a beau dire, mais la poule est toujours antérieure à l'œuf, le tout à la partie. Ce produit *original* de la vie universelle (...) est indépendant de toute causalité humaine. L'enfant est toujours un *don* de la grande force naturelle. »⁶¹¹

Nous voyons apparaître ici, alors même qu'il s'agit de la fusion « vitale » et non de la fusion « spirituelle » (propre à l'amour spirituel), l'appartenance de deux personnes singulières à un grand tout, ici la vie universelle, identifiée dans d'autres passages à Dieu lui-même :

« L'amour sexuel (...) institué pour ainsi dire par Dieu et par la nature. »⁶¹²

L'amour sexuel est doté d'une double signification métaphysique, l'une présentée comme spirituelle, l'autre comme vitale. Dans la première, l'amour donne à la fois accès à la singularité absolue de la personne mais aussi à la dissolution de cette singularité absolue dans un grand

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 254.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 229.

⁶¹⁰ *Ibid.*, p. 228.

⁶¹¹ *Ibid.*

⁶¹² *Ibid.*, p. 239.

tout dont la personne singulière n'est qu'une partie. Dans la deuxième, la singularité absolue est absente et il ne reste que la manifestation de l'unité fusionnelle des personnes dans un même acte créateur qui est celui de la vie, ou de Dieu lui-même, autrement dit un acte créateur autant vital que spirituel. Dans ces multiples significations, la substance individuelle de la personne est partout subordonnée à l'appartenance à un tout, qui est dans les deux cas un acte « divin » et en ce sens personnel, Dieu étant partout et toujours défini par Scheler comme personne absolue.

Scheler a pourtant affirmé à deux reprises que fusion vitale et fusion spirituelle étaient à séparer nettement :

« L'amour spirituel n'a rien de commun avec la fusion affective, avec l'identification affective. »⁶¹³

« Dans l'ensemble des formes de sympathie et des variétés d'amour, la fusion affective vitale et l'amour personnel acosmique (ayant sa source dans l'amour de Dieu) occupent pour ainsi dire deux pôles diamétralement opposés. »⁶¹⁴

Mais il ressort de la lecture complète du chapitre davantage d'analogies que de différences et il est difficile de dire précisément ce qui oppose l'amour spirituel à la fusion vitale, tant l'un et l'autre conduisent à la même conclusion : l'unité entre tous les êtres et l'appartenance des personnes à la personne absolue qui est Dieu. C'est ce qui nous permet d'affirmer que, contrairement à son opposition constante à toute forme de monisme et panthéiste, il y a bien chez Scheler un panthéisme ou ce que nous avons appelé un monisme personnaliste qui domine la différence ontologique entre la personne absolue et les personnes singulières, mais aussi entre la personne absolue et les êtres naturels, dans la mesure où toute fusion vitale ou spirituelle est rattachée à l'activité personnelle divine. Nous pourrions aller jusqu'à soutenir que l'activité vitale de Dieu et son activité spirituelle sont séparées, comme elles le seront dans la dualité pulsion-esprit présentée dans *Stellung*. Ces dernières déclarations sont en ce sens annonciatrices sans toutefois affirmer la dualité ontologique exprimée dans les textes ultérieurs. En revanche, il est clair que dans toutes les additions de la deuxième édition de *Nature et formes de la sympathie*, la fusion de tous les êtres en un Dieu personnel prime sur leur différence ontologique.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 243.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 258.

Dans sa monographie, Maurice Dupuy considère les positions tenues par Scheler dans la deuxième édition de *Sympathie* et celles de *Stellung* comme un tout et cible donc les thèses de *Sympathie* qui seront reprises dans *Stellung*. Il écrit, citant Scheler :

« Le phénomène de fusion affective (*Einsföhlung*) entre vivants paraît "une indication fournie par la conscience subjective en faveur de l'unité métaphysique du monde de la vie", il constitue en même temps une intuition de cette unité. Aussi est-il légitime d'admettre "l'existence d'un agent-vital universel et *unitaire*, supra-singulier, étendant son emprise sur tous les genres et toutes les espèces des organismes terrestres, réel, agissant téléologiquement, guidant et régissant toute évolution empirique et concrète des espèces les unes à partir des autres". »⁶¹⁵

« Cette unité de la vie qui est sous-jacente à la multiplicité des espèces et des individus est également sous-jacente à la dualité propre à tout centre vivant qui est toujours à la fois corps organisé et, fût-ce à un degré élémentaire, être psychique, âme. »⁶¹⁶

Dupuy en conclut que « le vitalisme que professe Scheler est un vitalisme moniste »⁶¹⁷. Notre position est qu'il y a bien un monisme dans la deuxième édition de *Sympathie*, mais Scheler insiste encore trop dans ce texte sur la séparation entre sphère vitale et sphère psychique. Aussi, contrairement à certaines affirmations de Scheler lui-même, la position « majoritaire » de l'auteur est personnaliste : le principe unitaire qui tient ensemble la totalité du monde est une personne spirituelle.

À l'occasion de son interprétation métaphysique de la fusion affective, Scheler écrit l'histoire de l'idée de fusion cosmovitale qui pose une analogie et une communauté d'être entre les hommes, Dieu et la nature. Il fait remonter son apparition à Saint François d'Assise et montre sa réappropriation philosophique par les courants vitalistes et romantiques. Elle vient, chez François, de l'idée d'une incarnation continue de Dieu dans la nature. À cette thèse, Scheler refuse le statut de panthéisme. Pourtant l'argument utilisé précédemment pour contrer le panthéisme était : la différence irréductible entre les personnes. Or c'est une thèse qu'il dément dans ce chapitre, où il prône une possibilité de fusion interpersonnelle à deux niveaux, sexuel et spirituel. L'articulation entre la personne individuelle et la personne divine est plus

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 81-82.

⁶¹⁶ DUPUY M., *La philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité I*, op. cit., p. 653. Vol.2.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 652. Vol.2.

complexe, puisqu'il ne s'agit pas de les identifier complètement, mais de faire de l'une le dérivé de l'autre. Il ne s'agit pas non plus d'identifier la nature à Dieu. Pourtant, la nature étant le miroir de la personne divine, rien n'échappe à la structure personnelle. La même théo-logique personaliste décryptée dans la phénoménologie schelerienne se retrouve donc ici, où tout est, ou bien manifestation, ou bien création divine.

3. *Un monisme personaliste – et un désir d'en sortir*

Avec la deuxième édition de *Sympathie*, Scheler adopte une nouvelle attitude. Mais déclarer le vécu personnel fondement de la connaissance n'est pas accorder cette vertu à une personne absolue. Laisser entendre que le monde a une structure personnelle, car il est conçu comme objet intentionnel d'actes personnels, n'est pas affirmer explicitement que le monde, l'homme et Dieu ont une structure ontologique semblable et qu'il existe entre les trois une communauté d'être. Le même écart se trouve dans la définition de Dieu comme objet intentionnel ultime, *telos* de toute visée d'essence, et comme créateur et forme du monde, de telle sorte que connaître un objet du monde revient à reconnaître la personne divine qui s'exprime en lui. Cette deuxième édition contient les mêmes thèses que dans toute la phénoménologie de Scheler mais elles sont explicitement mises en avant, ce qui permet l'amorce d'un changement : la volonté de sortir du discours de l'immanence, de la méthode. L'auteur veut être réaliste au sens où il ancre l'être des choses, de Dieu, hors du vécu subjectif. C'est ainsi qu'il insiste d'une part sur l'idée que Dieu est principe, origine, et non plus *telos* comme auparavant, et que d'autre part il refuse le monisme, que nous mettrons en lien avec les positions réalistes défendues dans *Idealismus-Realismus* (1928).

3.1. *Une participation ontologique sous-jacente à toute phénoménologie de l'affectivité*

Le terme de participation occupe une place centrale dans la deuxième édition de *Sympathie*, où il revêt un sens métaphysique : la conception schopenhauerienne de la pitié est qualifiée de métaphysique, car cette expérience révèle une participation ontologique qui atteste d'une unité d'être entre deux personnes. D'acte épistémologique, l'acte d'amour peut devenir pour Scheler un acte épistémologique révélateur d'un contenu métaphysique grâce à la mise au

jour d'un principe de participation ontologique entre l'aimant et l'aimé. La condition de possibilité de la connaissance réside dans l'unité d'être entre la personne et le monde, la personne et l'autre personne, la personne individuelle et la personne absolue.

Ce concept de participation a-t-il toujours chez Scheler le sens d'une participation ontologique, y compris depuis 1913, c'est-à-dire l'amour, ou cette interprétation métaphysique est-elle propre à la dernière partie de son œuvre, après le tournant des années 1920 ?

La notion de participation est surtout présente dans *Sympathie*, lorsqu'il est question de participer au vécu affectif d'autrui. La participation signifie : former avec l'autre une communauté d'être, sans que cette communauté ne soit « fusion » donc abolition de nos différences réciproques. Scheler parle aussi de participation à l'être de Dieu. Par conséquent, c'est un concept qui est utilisé principalement dans les relations interpersonnelles. Scheler, dans son texte tardif (1928), *Idealismus-realismus*, veut en faire rétrospectivement le concept central de sa phénoménologie des années 1911-1918. Dans sa monographie, soucieux de montrer l'unité générale de la pensée de Scheler, Dupuy n'hésite pas à utiliser ce concept comme s'il était présent de façon égale et constante dans toute sa philosophie, suivant ainsi l'orientation donnée par Scheler dans *Idealismus-Realismus*. Cependant dans sa lecture rétrospective, Scheler donne un sens à la participation qui ne correspond pas aux idées principales de sa phénoménologie antérieure. S'appuyant sur ce texte, Dupuy véhicule le même contresens. Scheler écrit :

« L'acte de la *cogitatio* est en corrélation, non pas - comme dit Leibniz - avec l'être, mais uniquement avec cette espèce de l'être que nous désignons "être-potentiellement-objet". L'"être-potentiellement-objet" (*das gegenstandsfähige Sein*) doit être bien distingué de l'acte d'être non-potentiellement-objet (*dem nichtgegenstandsfähigen Akt-Sein*), c'est à dire d'une forme de l'être, qui possède sa manière d'être dans l'être en *procès* (*im Vollzug*) - et même dans le processus de l'acte.

N'importe quel A "sait" (*weiss*) [quelque chose] à propos de n'importe quel étant B lorsqu'il participe à B (*teilhat*). Mais cette participation se fait sans que le *Sosein* ou l'essence de B ne soit transformé. Cette participation est possible aussi bien à l'égard de l'être-potentiellement-objet et de l'être-actif. (...) C'est une relation d'essence ultime et de forme propre. »⁶¹⁸

⁶¹⁸ « Der Akt der *cogitatio* steht in Korrelation nicht, wie Leibniz sagt, zum Sein, sondern nur zu jener Art des Seins, die wir als "gegenstandsfähiges Sein" bezeichnen. Das gegenstandsfähige Sein muß scharf unterschieden werden von dem nichtgegenstandsfähigen Akt- Sein, d.h. einer Art des Seins, das nur im *Vollzug*, eben im *Vollzug* des Aktes, seine Seinsweise besitzt. Irgendein seiendes A "weiß" von irgendeinem seienden B dann, wenn A *teilhat* an dem Wesen oder *Sosein* von B, ohne daß durch diese Teilhabe das *Sosein* oder Wesen von B irgendeine Änderung erleidet. Solche Teilhabe ist sowohl dem gegenstandsfähigen Sein als dem akthaften Sein gegenüber möglich; (...) Die Teilhabe, von der hier die Rede ist, kann niemals in eine kausale Beziehung oder eine Beziehung

La position de Scheler tenue ici est bien plus réaliste que subjectiviste, et tout le texte *Idealismus-realismus* sera basée sur une telle réinterprétation réaliste de son subjectivisme ancien. À quoi le voit-on ici ? À la distinction opérée entre l'objet et l'acte : l'acte est un processus, par opposition à l'objet, dont on comprend qu'il est immobile et identique à soi. Mais aussi, à l'opposition entre *Sosein* et *Dasein*, et l'idée que la participation ne jouerait que sur le *Dasein* de l'objet, autrement dit sur ses qualités secondes, existentielles, et non pas sur son essence. Ces deux interprétations ne correspondent pas à son personnalisme antérieur.

Dans la première édition de *Sympathie*, lorsque Scheler prend l'exemple de la relation personnelle, il n'y a aucun doute possible sur le fait que l'amour, qui est l'archétype du vécu intentionnel et de la participation affective, transforme la personne aimée en son essence, pas du tout en son *Dasein*. L'amour permet un accroissement de valeur, or la valeur n'est pas une propriété du *Dasein*. Par ailleurs, lorsque Scheler estime que l'objet aimé parvient à son archétype grâce à l'amour, c'est parce que l'amour a une dynamique créatrice ; l'archétype n'était pas préexistant en tant qu'essence, et l'objet spatio-temporel s'y serait conformé. Il n'y a pas d'identité à soi des choses dans la phénoménologie schelerienne, mais un « devenir autre », qui est le mode d'être des personnes autant que des choses : c'est cette dynamique ontologique et le fait qu'elle dépende d'actes personnels, qui fait de cette phénoménologie un subjectivisme personnaliste. Car en participant au devenir autre des choses, la personne participe à la création du monde : elle n'est pas productrice du monde, mais elle le transforme. Or c'est ce qui est totalement nié dans ce passage d'*Idealismus-Realismus*.

Quelle est l'erreur véhiculée par ce texte et dont témoigne l'interprétation de Dupuy du concept de participation ? Dupuy estime que, dans les textes de la période phénoménologique, le terme de participation est perçu par Scheler comme une attitude et une condition de possibilité de la connaissance. En cela nous sommes totalement en accord. Dupuy écrit :

« [Scheler] définit l'attitude d'esprit qui est pour ainsi dire la forme de toute activité philosophique comme "un acte, déterminé par l'amour, de participation de l'âme (Kern) d'une personne humaine finie à l'élément essentiel de toutes les choses possibles" »⁶¹⁹

der Gleichheit und Ähnlichkeit oder in die Beziehung von Zeichen und Bezeichnetem aufgelöst werden, sondern ist eine *letzte Wesensbeziehung* eigener Art. » SCHELER M., *Gesammelte Werke IX : Späte Schriften: Die Stellung des Menschen im Kosmos*, op. cit.

⁶¹⁹ Citation de Scheler en allemand : « Dann dürfen wir (...) das Wesen der Geisteshaltung, die jedenfalls allem Philosophieren formell zugrunde liegt, einstweilen definieren als : *Liebbestimmter Aktus der Teilnahme des Kernes einer endlichen Menschenperson am Wesenhaften aller möglichen Dinge*. » SCHELER M., *Gesammelte Werke V : Vom Ewigen im Menschen*, op. cit., p. 68. DUPUY M., *La philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité I*, op. cit., p. 271.

Mais c'est la conclusion qu'il en tire que nous refusons, lorsqu'il ajoute :

« Comment la participation est-elle entendue ici ? Uniquement comme participation selon le mode de la connaissance. »⁶²⁰

L'interprétation proposée par Dupuy limite la participation à un principe épistémologique. Il poursuit le chapitre en précisant qu'un acte strictement cognitif ou objectivant ne « participe » qu'à la région objectivable de la chose. Il n'est pas question d'une participation « métaphysique », au sens d'une communauté ontologique entre la personne et la chose ou l'objet intentionnel. Nous pensons qu'il se fie ici trop rapidement au résumé de Scheler.

Cette ambivalence concernant l'interprétation du concept de participation est révélatrice de l'ambiguïté dans laquelle Scheler se tenait toujours lorsqu'il était question de phénoménologie : il voulait s'interdire toute métaphysique, tout discours sur l'être, toute théologie, sous prétexte de devoir effectivement se limiter à des problèmes de méthodes. Mais les postulats métaphysiques rejaillissent sans cesse, comme s'ils étaient incontournables, à commencer par le fait de devoir choisir entre un parti pris réaliste – comme dans *Idealismus-Realismus* en 1928 – ou subjectiviste, comme dans les textes de 1911-1918. Il n'y a pas d'épistémologie sans fondement ontologique. Dans la deuxième édition de *Sympathie*, Scheler montre les fondements métaphysiques qui sont implicites à toute sa pensée. Or la participation n'est épistémologique que parce qu'elle est ontologique. Quel est son sens ontologique : à quoi participe-t-on ? Tous les actes de participations sont d'abord fondés sur une participation à l'être de Dieu, qui est activité continue de création et de salut du monde. Lorsque j'aime une personne, je participe à la création et au salut de celle-ci, de même pour toutes les choses du monde. Il n'y a de participation que fondée en Dieu, qui est principe du monde. Et connaître ne consiste pas en autre chose, dans la phénoménologie schelérienne, que tendre à cette unité ontologique avec à la fois Dieu et en Dieu : avec la chose ou la personne visée. Par conséquent, limiter la participation à un principe épistémologique est faux, si on parle de la phénoménologie schelérienne des années 1911-1918. En revanche, que Scheler manifeste, en 1928, le désir de maintenir une autonomie des objets intentionnels et de leur attribuer une transcendance, cela doit être pris en compte comme une nouveauté de cette dernière période de sa pensée. Voyons en quoi cette orientation réaliste modifie l'idée de participation à l'être de Dieu.

⁶²⁰ DUPUY M., *La philosophie de la religion chez Max Scheler, op. cit.*, p. 271.

3.2. Le monisme personaliste dans la continuité de la théologie schelérienne

La participation à l'être de Dieu est présentée dans *Formalismus* comme un principe de connaissance. La grande majorité des références à Dieu dans ce texte se rattachent à la possibilité pour une personne d'être unie à lui. Elle peut connaître et aimer « en Dieu ». L'amour en Dieu est une condition d'accès à la connaissance « de Dieu », mais aussi du monde et de la personne. Une participation à l'être de Dieu peut déjà être interprétée comme une métaphysique des sentiments, sans que Scheler ne l'affirme explicitement. Pourtant, entre l'attitude phénoménologique et l'attitude métaphysique adoptées successivement par Scheler, on observe un changement : en phénoménologie, Dieu est toujours fondement de la connaissance, mais participer à l'être de Dieu est du point de vue subjectif toujours présenté comme un *telos*. Au contraire, dans *Sympathie*, Dieu est très explicitement défini comme origine ontologique. Autrement dit, la phénoménologie définit un Dieu tel qu'il est « pour nous », alors que la métaphysique peut s'autoriser à définir un Dieu tel qu'il est « en soi ». La structure générale de la pensée de Scheler – sa définition de Dieu - ne change pas, mais là encore on voit à partir des années 1920 un abandon de la référence à l'immanence, qui paraissait si incontournable à Scheler dans les années antérieures.

Nous avons vu que dans *Formalismus*, Dieu n'est pas seulement un objet intentionnel, il est aussi sujet et Scheler distingue l'amour de Dieu et l'amour « en Dieu »⁶²¹. Le rôle essentiel de l'amour dans la connaissance met d'autant plus en lumière la fonction déterminante de Dieu dans l'acte de connaître. Si Dieu n'est pas seulement un objet possible de vécu intentionnel mais le sujet de tous ces vécus et par là condition de possibilité de la connaissance, on peut affirmer qu'un postulat théologique précède et fonde l'épistémologie des sentiments. Or il y a un postulat théiste dans *Formalismus*, même s'il n'apparaît que ponctuellement au fil du texte. Prenons comme exemple un paragraphe consacré à l'idée de Dieu. Scheler écrit à plusieurs reprises qu'une intuition de l'idée de Dieu est nécessaire et il fait de Dieu un contenu eidétique spécifique. Mais dans le cas présent, il glisse de cette affirmation phénoménologique à une théologie.

⁶²¹ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personalisme éthique*, op. cit. [228]

Il esquisse d'abord la structure de la visée intentionnelle de Dieu :

« Ce qui oriente la formation des *idées* et des *concepts* concernant Dieu, ce sont toujours ces qualités axiologiques du divin, avec leurs nuances propres, qui ne peuvent être données que dans la perception affective et la visée intentionnelle de l'amour de Dieu. »⁶²²

puis bascule dans un registre théologique, faisant référence à la phrase de Pascal « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé »⁶²³ :

« Cet "avoir trouvé" concerne précisément cette possession de l'essence axiologique de Dieu, par les yeux spirituels du cœur et de l'amour, par la fulguration de ces qualités *dans* l'effectuation des actes émotionnels, et ce "chercher" concerne la détermination et le mode de représentation conceptuels qui se réalisent à la mesure du "divin" déjà "trouvé". »⁶²⁴

Le changement de registre opéré ici cherche à être atténué par la substitution du mot Dieu au profit de « l'essence axiologique de Dieu », comme s'il s'agissait encore et uniquement d'un contenu eidétique ou d'un objet intentionnel. Scheler utilise le même procédé dans un autre passage lorsqu'il écrit notamment qu'intuition de l'objet « monde » présuppose une intuition préalable de l'objet « Dieu » :

« C'est un véritable "contresens" philosophique de poser l'"unité du monde" (...) sans remonter jusqu'à l'essence d'un *Dieu personnel*, et ce n'est pas un moindre contresens que de remplacer ce Dieu par un "substitut", qu'il s'agisse d'une "raison cosmique universelle", d'un "Je rationnel transcendantal", d'un "ordonnateur moral du monde" (Kant), d'un "*ordo ordinans*" (le Fichte de la première période), d'un "sujet" logique infini (Hegel), d'un "inconscient" impersonnel ou prétendument supra-personnel, etc. »⁶²⁵

Mais la remarque qui suit immédiatement donne plus d'ancrage à notre hypothèse : selon Scheler toutes les formes de subjectivisme sont des théismes déguisés.

« Mais comme l'unité et l'unicité du monde ne sont pas déjà elles-mêmes fondées sur l'unité de la conscience logique (...), comme elles sont moins encore fondées sur la "science" (...) ou sur toute autre base spirituelle de la culture, mais bien sur l'essence d'un Dieu concret personnel, de même aucune communauté essentielle de personnes individuelles ne se fonde sur aucune sorte de "conformité à la loi rationnelle" (...) **mais seulement sur la communauté possible entre ces personnes et la personne des personnes, c'est-à-dire sur leur communauté avec Dieu.** Cette communauté est le *fondement* de toutes les autres communautés de caractère moral et juridique. Aucun *amare*,

⁶²² *Ibid.*, p. 304. [304]

⁶²³ PASCAL, B., Pensée n° 8H r° (Laf. 919, Sel. 751)

⁶²⁴ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 304. [304]

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 401. [412]

aucun *contemplare*, aucun *cogitare* n'est donc intentionnellement lié à un *monde concret unique*, le macrocosme, qu'à titre d'abord d'*amare "in Deo"*, de *contemplare "in Deo"*. Mais ce n'est pas ici le lieu d'insister davantage sur cette relation. »⁶²⁶

Le principe phénoménologique qui postule qu'une intuition de Dieu est nécessaire à la visée intentionnelle du « monde » prend une toute autre tournure lorsque Dieu passe d'« objet » intentionnel à sujet intentionnel. Dieu n'est plus seulement compris comme un contenu eidétique, une « essence », il devient une « personne » autonome, analogue à la personne d'autrui et posée comme meta-personne. C'est ici la formulation la plus claire du postulat théiste de la phénoménologie personaliste. La personne absolue est Dieu et toute intuition d'objet implique une participation à l'activité personnelle divine dans la mesure où c'est une condition nécessaire pour qu'il y ait vécu d'amour, l'amour étant pour Scheler la structure essentielle de toute intentionnalité. Ainsi non seulement toute l'épistémologie des affects, mais en premier lieu toute l'axiologie schelerienne est fondée implicitement sur cette thèse théiste personaliste, ce que l'on retrouve ici :

« En réalité l'amour d'autrui ne se fonde aucunement sur l'amour de soi (moins encore, comme le veut Kant, sur le respect de soi) ; il est aussi originaire et d'égale valeur, et **ils se fondent tous deux en dernier ressort sur l'amour de Dieu, lequel est toujours en même temps un co-aimer de toutes les personnes finies "avec" l'amour de Dieu et tant que personne des personnes**. C'est donc dans l'amour de Dieu que les valeurs fondamentales d'ordre moral, individualistes et universalistes, que la "sanctification de soi" et l'"amour du prochain" trouvent pleinement leur unité organique ultime et indivisible. »⁶²⁷

Pour résumer ces différentes étapes : on comprend dans le premier passage que Dieu n'est pas seulement extérieur à l'homme, puisque l'homme tend à une parfaite unité avec Dieu et ne peut la réaliser sans une présence de Dieu en lui. Il s'avère ensuite que pour un certain nombre d'autres visées intentionnelles, celle de Dieu est nécessaire. Puis nous apprenons que tout acte de visée doit l'être obligatoirement « en Dieu ». L'acte intentionnel fondé sur l'amour revêt ainsi une forme divine qui est personnelle.

L'hésitation dont témoigne Scheler en dissimulant le postulat théiste au profit d'expressions plus compatibles avec l'horizontalité de la phénoménologie épistémologique l'empêche d'affirmer explicitement le système métaphysique et théologique sous-jacent à sa phénoménologie. Dans la deuxième édition de *Sympathie* il s'autorise enfin à des déclarations ouvertement théistes, c'est ce qui en fait la nouveauté. D'où l'on peut dire que : d'un côté rien

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 402. [413]

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 498-499. [518]

ne change, car Dieu est toujours personnel, sujet absolu, créateur du monde, acte d'amour absolu, et à tout cela l'homme participe. Mais de l'autre côté, la définition de Dieu comme origine des personnes permet de le penser hors de son rapport aux personnes humaines individuelles, donc en sa transcendance. Tout le problème de la dernière philosophie schelérienne sera d'articuler ensemble immanence et transcendance divine, autonomie et dépendance de Dieu et/ou de l'idée de Dieu vis-à-vis de l'homme.

Dans sa période phénoménologique, Scheler limite le principe de participation à la sphère épistémologique. Ce désir est significatif : si son interprétation rétrospective de sa propre phénoménologie antérieure est erronée, elle nous en apprend beaucoup sur la disposition dans laquelle il se trouve les dernières années de sa vie. Scheler veut donner droit à la transcendance et à celle des essences (*Sosein*) en premier lieu. Il tient également à défendre la transcendance de Dieu, soit l'antériorité de Dieu sur la personne individuelle ; c'est pourquoi il définit Dieu avant tout comme l'origine de la personne et non plus son *telos*. Cela doit toutefois cohabiter avec la thèse d'une communauté d'être entre la personne individuelle et la personne absolue. On voit donc Scheler partagé entre deux partis pris : l'immanence ou la transcendance. Il refuse le monisme vitaliste pour donner droit à une transcendance spirituelle, celle de l'essence, de la personne d'autrui, de Dieu. Immanence et transcendance, vie et esprit sont les deux pôles antinomiques qui structurent sa dernière philosophie : sa métaphysique.

Chapitre 2. Le dualisme pulsion-esprit : une métaphysique anthropomorphe ?

Il est paradoxal que dans les années suivant la deuxième édition de *Sympathie*, dans laquelle Scheler commençait à reconnaître pleinement sa position théiste et métaphysique, il déclare abandonner le théisme comme postulat métaphysique. Cette déclaration devra toutefois être tempérée. D'une part, parce que la position théiste a rarement été revendiquée comme telle : dans la période phénoménologique, elle était toujours implicite. D'autre part, parce qu'il est question de Dieu dans presque tous les textes des dernières années. Face à cette déclaration, on

se demande plutôt en quel sens il était théiste. Ne l'est-il plus ? Cette réserve est-elle liée à sa critique du monisme et ses postulats réalistes ? Nous avons répondu à la première question, en montrant que sa conception de la personne était toujours inspirée du Dieu personnel chrétien. La référence à Dieu était donc indirecte, ce que nous avons désigné par l'adjectif théo-logique. Or cette référence « ancienne » à Dieu nous aide à appréhender la nouvelle : deux principes personnels, la pulsion et l'esprit, et non plus un seul. Ces deux principes ne font-ils pas immédiatement penser à deux composantes du vécu personnel ? Au lieu d'une définition de la personne humaine sur le modèle d'une conception de Dieu, n'y a-t-il pas renversement, transformation du concept de Dieu à partir d'une réflexion sur l'homme ? Nous verrons ici comment théo-logique et anthropomorphisme se croisent, en nous basant sur la *Stellung*. Nous étudierons dans un premier temps l'apparition de ce dualisme vie-esprit et son évolution. Puis nous présenterons la conception que Scheler a de Dieu dans la *Stellung* et sa différence avec la précédente. Nous déterminerons enfin quelles transformations de la phénoménologie ont permis l'apparition de la théo-logique anthropomorphe.

1. Une division dans l'amour : anthropomorphisme

L'idée d'un antagonisme entre la vie et l'esprit n'est pas survenue subitement dans les années 1920. Scheler, sur le modèle de Eucken, a mis en avant, dès ses textes de jeunesse, un principe vitalo-spirituel originaire. L'opposition a toujours été seconde par rapport à cette unité première. Dans sa phénoménologie, l'auteur définit souvent l'amour comme une tendance, un acte originaire « spontané ». Néanmoins il a conscience du fait que nos comportements les plus immédiats ne sont pas toujours guidés exclusivement par l'amour et témoignent souvent d'un conflit entre la tendance vitale et la tendance spirituelle. C'est le cas, en particulier, dans la relation amoureuse, où le désir sexuel peut être détaché du sentiment amoureux, quand bien même il s'exprime au sein d'une relation sincère. Il existe toujours une tendance à objectiver l'autre pour assouvir un désir. Comment considérer la spontanéité de la pulsion par rapport à celle de l'amour ? Le problème est posé dans l'essai sur la pudeur, *Über Scham und Schamgefühl*⁶²⁸ en 1913. Il apparaît également dans un autre contexte, où Scheler commente et critique le concept freudien de sublimation. Le passage se trouve dans *Sympathie*, datant aussi

⁶²⁸ SCHELER M., *Gesammelte Werke X: Schriften aus dem Nachlass, Band. I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, op. cit., p. 65-147.

de 1913. Scheler refuse de considérer qu'il y a une continuité entre la pulsion et l'esprit, deux pôles du vécu irréductibles l'un à l'autre. Ne prône-t-il pas déjà une position dualiste ? Le concept de sublimation sera de nouveau mis en avant dans *Stellung*. Dans ce texte, la spontanéité de la pulsion s'affirme, au point que le rôle des sentiments en général est transformé. Si Scheler refuse à l'amour son statut originaire, ce sont tous les actes de perception affective fondés sur l'amour qui perdent leur originalité. Nous présenterons dans ce qui suit la définition faite par Scheler de la pudeur. Nous étudierons ensuite le statut qu'il accorde à la sublimation dans la première version de *Sympathie*, puis dans *Stellung*. Nous verrons enfin comment les sentiments spirituels perdent effectivement leur originalité.

1.1. Les prémisses d'une division dans l'essai sur la pudeur (1913)

Dans *Über Scham und Schamgefühl* (1913), Scheler estime que le sentiment de pudeur donne accès à une intuition d'essence. On comprend au fil de l'ouvrage que la pudeur est l'analogue, dans l'affect, de la conscience de soi : c'est une conscience de soi affective.

« Il appartient essentiellement à la pudeur d'être une forme du **sentiment de nous-mêmes**, elle relève donc en cette mesure des sentiments personnels : je veux dire qu'en tout mouvement de pudeur se produit un acte, qu'on peut nommer **acte de "retour sur soi"**. »⁶²⁹

Cette forme de « sentiment de soi » ou « conscience affective de soi » invite à redéfinir le statut de l'intentionnalité :

« On constate cela très nettement, quand l'intervention de la pudeur succède soudain à une attention qui, **tout entière absorbée par un objet extérieur, exclut la conscience et le sentiment du moi propre.** »⁶³⁰

Le sentiment de pudeur s'oppose ici à un vécu pulsionnel dont la structure est extatique. L'accent mis sur cette structure dynamique de la pulsion n'apparaît pas dans *Formalismus*, où Scheler distingue les états affectifs des actes affectifs intentionnels. La pulsion, dans le contexte présent, n'est pas un « état » et elle présente en cela une similitude avec la structure du sentir intentionnel. Les rapports établis entre pulsion de vécu extatique et conscience affective de soi d'une part, vécu intentionnel et conscience représentative de l'autre, renforcent cette analogie. La dualité présente dans toute la phénoménologie schelérienne entre la conscience et l'affect

⁶²⁹ SCHELER M., *La pudeur*, op. cit., p. 29-30.

⁶³⁰ *Ibid.* p. 30

est remplacée par une dualité au sein même de l'affectivité. Elle ressort d'autant plus nettement ici où il est question de la place de la sexualité dans l'amour interpersonnel. Loin d'être un cas particulier permettant de penser l'articulation des affects, Scheler défend au contraire le statut privilégié de la sexualité et ce privilège se retrouvera dans la *Stellung*.

« Cela nous permet de comprendre maintenant pourquoi il existe un lien si intime et si profond entre la pudeur et la vie sexuelle, bien que celle-ci ne soit pas l'origine de celle-là, mais constitue seulement pour elle un terrain d'élection. »⁶³¹

L'auteur distingue la pudeur spirituelle de la pudeur sexuelle. Par la sexualité quelque chose se donne à voir. Est-ce à dire qu'il y a dans l'amour sexuel une dimension intentionnelle ? Est-ce accorder à la pulsion sexuelle une intentionnalité ? Les distinctions schelériennes finissent souvent par s'intervertir, comme c'est le cas ici. Ainsi Scheler affirme que l'amour sexuel se distingue de l'amour spirituel, tout comme la pudeur sexuelle de la pudeur spirituelle. Pourtant, il reconnaît une part d'amour spirituel dans l'amour sexuel (et de pudeur spirituelle dans la pudeur sexuelle), ce que nous comprenons par ce qui suit :

« Le sentiment de pudeur spécifiquement sexuel se présentera à nous plus tard comme la conséquence caractéristique du rapport dynamique de deux mouvements fondamentaux qui règlent les relations sexuelles : d'abord de **l'amour** (...) d'autre part, du pur **instinct sexuel sensible** (...) Disons-le donc dès maintenant : un être qui n'aurait pas ces deux aptitudes et ne pourrait ressentir une tension entre ces deux forces, orientées pourtant sur un même être de l'autre sexe, ne saurait éprouver de la pudeur sexuelle. »⁶³²

Nous voyons dessinée dans ce texte la dualité entre pulsion et esprit qui sera au centre de *Stellung*. Cette dynamique mettant en jeu deux forces en tension se substitue à l'intentionnalité phénoménologique. L'amour, structure originaire du vécu, fait place à deux vécus opposés – l'amour spirituel et l'instinct sexuel – qu'il s'agit d'harmoniser. L'imbrication de ces deux composantes antinomiques du vécu est étudiée dans un essai concernant l'amour sexuel. Mais Scheler laisse croire que l'on pourrait étendre par analogie cette structure « sexuelle » du vécu amoureux à la structure de l'amour inhérent au monde même. Dans la mesure où il fait de la relation interpersonnelle en général un modèle pour la connaissance des essences⁶³³, il n'est pas exclu que cette dualité puisse aussi être pensée en termes de co-originarité essentielle à tout acte personnel. C'est en effet ce qui se produit dans *Stellung* : la co-originarité de la pulsion et

⁶³¹ A la question : pourquoi est-ce son terrain d'élection, Scheler répond ici « : c'est que la vie sexuelle est à la fois l'élément le plus général de notre existence, celui que nous avons en commun avec tous les animaux, même avec toute vie, et pourtant aussi l'élément le plus individuel *Ibid.*, p. 32.

⁶³² *Ibid.*, p. 33.

⁶³³ Comme nous l'avons vu dans la 1^{ère} partie.

de l'esprit se substitue à la distinction de *Formalismus* entre amour intentionnel et états affectifs, au primat de l'amour sur ces derniers⁶³⁴.

1.2. Apparition d'une autonomie des pulsions avec la sublimation

Le thème de la sublimation intervient pour penser l'articulation entre la vie pulsionnelle et la vie spirituelle indépendamment du primat absolu de l'esprit. Dans la première édition de *Sympathie*, Scheler s'oppose à la définition qu'en donne Freud. Sa critique de Freud se construit alors autour de deux thèses :

- la libido relève d'une « orientation qualitative de la tendance », autrement dit elle est mue par une cause spirituelle, étant structurée comme un acte intentionnel axiologique⁶³⁵.
- Freud a tort de ramener les diverses qualités de l'amour ou des actes spirituels à un seul principe instinctif : l'instinct ne peut vouloir se supprimer lui-même, aussi la sublimation doit-elle avoir une origine spirituelle⁶³⁶.

Ces deux thèses avancées pour contrer le vitalisme freudien sont difficiles à concilier, car d'un côté Scheler efface la dualité entre esprit et pulsion en plaçant à l'origine de la pulsion même une cause et une structure spirituelle, et de l'autre il défend la nécessité d'une dualité entre instinct et esprit pour justifier les variétés d'amour ou de productions spirituelles découlant de la sublimation. Il conclut :

« C'est dans cette manière de concevoir les rapports fondamentaux entre les deux genres d'activité que réside l'erreur de principe commise par Freud. Nous croyons, quant à nous, que chaque couche de notre existence psychique, depuis la simple sensation jusqu'aux manifestations spirituelles les plus élevées, contient une quantité d'énergie qui lui est propre et qui n'a rien à voir avec l'énergie instinctive de la libido. »⁶³⁷

Cette conclusion peut donner lieu à deux interprétations : moniste ou dualiste. Scheler affirme qu'il y a une énergie spirituelle inhérente à tous les degrés de l'existence, dont la libido, mais il conserve l'expression « deux genres d'activité », et on ne sait pas si cela implique un rapport

⁶³⁴ Dans *Zur Idee des Menschen*, Scheler compare l'instinct à une forme d'esprit, qui n'est pas un réflexe, mais un principe d'organisation spirituel. « Zur Idee des Menschen », SCHELER M., *Gesammelte Werke III : Vom Umsturz der Werte*, op. cit., p. 184-185.

⁶³⁵ SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie contribution à l'étude des lois de la vie affective*, op. cit., p. 373.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 381-382.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 384-385.

d'égalité ou de subordination. Il veut s'approprier le principe de sublimation, mais il refuse le réductionnisme matérialiste à partir duquel Freud le conçoit et veut le faire cohabiter avec la thèse d'une originarité de l'esprit. La perspective d'une co-originité est donc esquissée dans *Sympathie*, mais l'orientation générale de sa pensée à ce moment est un monisme spirituel.

Stellung n'est pas le premier texte dans lequel Scheler accorde au dualisme entre esprit et vie une position centrale, mais il en est le plus emblématique⁶³⁸. Ce texte a pour objet de défendre, d'explicitier et d'attribuer un statut métaphysique à ce dualisme. Scheler affirme qu'aucune unité entre la pulsion et l'esprit ne préexiste à l'existence des étants, y compris des personnes⁶³⁹. Il existe deux moteurs d'action, l'instinct ou « poussée affective » et l'esprit. Les deux se rencontrent en l'homme. De là se dessine une cosmologie où l'homme occupe une place centrale. L'être humain est le seul être qui peut s'émanciper de la poussée affective par un acte qualifié de « résistance », consistant en une « déréalisation » du monde ou en une « ascèse » à l'égard de la vie. Il écrit :

« Cet acte, l'être seul que nous nommons "l'esprit" est en mesure de l'accomplir. Il n'y a que l'esprit sous sa forme de *vouloir pur* qui puisse *neutraliser* le centre de cette poussée affective, où nous avons reconnu la *voie d'accès* à la réalité comme telle. »⁶⁴⁰

« Comparé à l'animal, qui toujours dit "oui" à la réalité comme telle (...) l'homme est "*l'être qui peut dire non*", "*l'ascète de la vie*", et à l'égard de tout ce qui n'est que réalité le *protestant* éternel. »⁶⁴¹

L'ensemble de ces concepts est aussitôt mis en relation avec la sublimation et la pensée freudienne :

« C'est en ce sens que S. Freud aussi dépeint l'homme, dans son ouvrage *Au-delà du principe du plaisir*, comme l'être "qui refoule ses tendances". Et c'est seulement parce qu'il est tel, que l'homme peut superposer au monde de sa perception un règne intelligible d'ordre idéal, et qu'il peut d'autre part apporter ainsi progressivement à l'esprit qui habite en lui *l'énergie* qui sommeille dans les tendances refoulées. En un mot l'homme peut *sublimier* son énergie instinctive en activité spirituelle. »⁶⁴²

La question posée par Scheler est alors exactement la même qu'en 1913, seule la conclusion est plus tranchée et prend davantage d'ampleur :

⁶³⁸ Cette thèse est en effet sous-jacente dans ses écrits de sociologie de la connaissance des années 1920, nous y reviendrons.

⁶³⁹ SCHELER M., *La situation de l'homme dans le monde*, op. cit., p. 64-65.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 72.

⁶⁴¹ *Ibid.*

⁶⁴² *Ibid.*, p. 72-73.

« Mais voici que se pose alors la question *décisive* : faut-il voir dans l'ascèse, le refoulement, la sublimation, ce qui *produit* l'esprit ou seulement ce qui lui procure son *énergie* ? J'ai la conviction que cette activité négative, ce "non" opposé à la réalité, ne conditionne *nullement* l'être de l'esprit, mais n'a d'autre effet que de lui "livrer" de l'énergie et de lui permettre ainsi de se manifester. »⁶⁴³

Dans ce texte en effet, Scheler adopte un parti pris dualiste, ce qui lui sert de point de départ pour un long développement sur la complémentarité des deux principes ontologiques, l'esprit, passif, tirant son activité de la pulsion. L'esprit peut en effet inhiber ou libérer une pulsion. Il est, par ailleurs, dénué de toute activité sans se lier à une force instinctive : seul l'instinct est principe d'action⁶⁴⁴.

Après avoir décrit la situation particulière de l'homme dans le monde, décrit comme seul étant en lequel se rencontrent la pulsion et l'esprit, Scheler transpose cette caractéristique humaine à tous les étants, toutes les essences, et à Dieu lui-même. La sublimation, concept psychologique qui s'ancre dans une réflexion sur la structure de l'amour, le sens et le rôle de la vie sexuelle, acquiert une portée métaphysique. Scheler en fait un processus immanent à tous les êtres, des plus matériels aux plus spirituels :

« Il y aurait sublimation en *chacun* des phénomènes essentiels par lesquels, au cours du devenir universel, des forces d'une sphère inférieure passeraient *peu à peu* au service d'une forme plus élevée de l'être et de l'évolution : - ainsi par exemple les forces qui se déploient entre les électrons, au service de *la forme* de l'atome ; ou les forces qui agissent dans le monde inorganique, au service de *la structure* de la vie. La formation de l'homme et la spiritualisation devraient alors être considérées comme la *dernière en date des sublimations de la nature*. »⁶⁴⁵

« Il est évident que ces idées restent valables aussi quand on considère *l'être suprême*, le principe du monde. L'être, qui n'est que "par lui-même" et dont tout dépend, ne peut pas non plus, dans la mesure où *l'esprit* lui est attribué, posséder, comme être spirituel, puissance ou force *originelle*. »⁶⁴⁶

⁶⁴³ *Ibid.*, p. 75.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 81.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 86-87.

⁶⁴⁶ Il reste malgré tout certains passages dans lesquels Scheler réaffirme la primauté de l'esprit sur la pulsion, mais ils sont minoritaires. Par exemple lorsqu'il écrit : « le principe des choses, pour réaliser sa *deitas*, l'abondance d'idées et de valeurs immanente à celle-ci, devait *libérer* l'impulsion créatrice pour s'accomplir *lui-même* dans le déroulement temporel du processus universel – il devait *s'accommoder* de ce processus », pour actualiser en lui et par lui sa propre essence ». D'un côté le principe des choses « libère » l'impulsion, ce qui laisse entendre qu'il le produit, de l'autre il « s'accommode » à la pulsion, ce qui au contraire laisse entendre que la force pulsionnelle lui est indépendante. Ce genre d'antinomies est fréquent chez Scheler et nous avons dû privilégier ce qui nous semblait être la posture principale du texte : le dualisme. *Ibid.*, p. 89-90.

Le concept de sublimation, apparu en 1913, est une clé de voute dans le tournant des années 1920. Substituant une dualité au primat de l'amour spirituel, il bouleverse le schéma personaliste de la phénoménologie de l'affectivité. Ainsi, le tournant métaphysique de la pensée schelerienne ne vient pas seulement d'un abandon de la phénoménologie. L'enjeu n'est pas uniquement un changement de statut, d'une épistémologie à une ontologie, comme c'est le cas entre la première et deuxième édition de *Sympathie*. L'épistémologie schelerienne elle-même change, par la transformation de la structure fondamentale du vécu. Scheler continue à attribuer aux affects une place centrale, mais il n'y a plus de perception affective originaire, et la primauté de l'amour disparaît.

1.3. *Le sentiment comme médiation*

La division dominante de *Stellung* prive l'amour de son statut privilégié et le remplace par le sentiment de résistance. L'épreuve d'une résistance reçoit les attributs antérieurs de l'amour : il gouverne la connaissance et le devenir des étants autant que des essences. Sentiment d'amour et sentiment de résistance ne bénéficient cependant pas du même statut. La résistance est un sentiment réactif. De ce fait, il occupe une position majeure dans l'essai mais son rôle est secondaire : c'est le point d'articulation entre les deux principes ontologiques antagonistes. Il n'y a pas de résistance sans l'existence préalable de ces deux principes. Ce sentiment s'enracine tout autant dans la vie que dans l'esprit, ce qui entraîne un changement dans la conception de l'activité proprement spirituelle. Nous avons relevé l'analogie du même rapport entre sentir intentionnel et conscience objectivante, et entre pulsion et esprit, Scheler attribuant à la pulsion une dimension extatique auparavant réservée aux actes intentionnels. Cette analogie est renforcée par le fait que, dans *Stellung*, les actes qualifiés de spirituels sont les actes objectivants. Le spirituel se voit retiré toute spontanéité. Le sentiment spirituel ne joue donc qu'un rôle intermédiaire. Il est subordonné au déploiement d'une activité de conscience, activité spirituelle par excellence, dont la valeur réside dans son pouvoir d'objectivation. Le sentiment est donc second par rapport à la conscience objectivante : il n'est plus l'acte spirituel par excellence ; comme si Scheler désignait désormais par « esprit » la seule représentation.

Les passages concernant l'impuissance de l'esprit ne désignent pas le même esprit que dans la phénoménologie schelerienne, car il ne s'agit plus de l'amour ni des actes affectifs, mais de l'activité réflexive et logique de la conscience, le sentiment étant au service de cette rationalité. De quelle nature est cette médiation ? Deux interprétations sont possibles : ou bien il s'agit

d'une médiation épistémologique, et dans ce cas le sentiment est l'acte permettant de prendre conscience d'une dualité entre la vie et l'esprit et de leur existence autonome, ou bien cette médiation est ontologique, on peut alors dire que dans le sentiment la vie se transforme en esprit. La première interprétation confirme l'hypothèse d'un dualisme. La deuxième, au contraire, fait entrevoir une continuité entre les deux et un enracinement de l'esprit dans la vie, ce qui renverrait à un monisme vitaliste.

Le parti pris dualiste est explicité dans les passages concernant la spécificité de l'homme et sa différence ontologique fondamentale avec l'animal :

« Un tel être spirituel n'est plus assujéti au désir ni lié au milieu, il est "libéré du milieu", nous disons qu'il est "*ouvert au monde*", qu'il a un "univers". »⁶⁴⁷

« Les centres de "résistance" et de réaction de son milieu, qui lui sont primitivement donnés à lui aussi, et dans lesquels l'animal est extatiquement absorbé, il peut les élever à la condition d'objets (...)

L'esprit est donc objectivité. »⁶⁴⁸

Dans la même orientation, Scheler justifie le fait que la nouvelle attitude ou « ouverture au monde » propre à l'homme relève de l'activité logique de la pensée :

« L'homme est donc l'*x* qui peut, sans limites aucunes, se comporter comme un être "ouvert au monde". L'animal, lui, n'a pas d'"objets" ; il vit seulement extatiquement dans son milieu (...) il est inapte à transformer en objets les centres de "résistance" que délimitent ses émotions et tendances (...)

La position de l'être comme objet est donc la catégorie la plus formelle de l'aspect logique de "l'esprit". »⁶⁴⁹

« Concentration, conscience de soi, capacité et possibilité d'objectiver ce qui est originaiement résistance à la tendance, forment donc une seule structure indissociable. »⁶⁵⁰

Ce passage se termine pourtant par un rappel de l'une des thèses antérieures fondant la conscience dans un acte émotionnel :

« Le sentiment primitif de réalité en tant que sentiment de "la résistance du monde" *précède* toute conscience, toute représentation, toute perception »⁶⁵¹

⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁴⁸ *Ibid.*

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 71.

Comment faut-il comprendre cette antériorité du sentiment de résistance ? Est-ce une condition de possibilité de la connaissance d'une dichotomie entre vie instinctive et vie spirituelle ? Ou la conscience procède-t-elle de la vie instinctive qui, se transformant, donne naissance à l'activité spirituelle ? Citons les passages les plus ambigus :

Scheler met en avant l'acte réflexif comme marque de l'apparition de la conscience :

« La "poussée affective" des végétaux est donc "extatique" : j'entends par là, que (...) la vie ne revient pas sur elle-même ; la re-flexio la plus élémentaire, la plus faible conscience de l'état interne, font défaut. **Car la conscience n'apparaît que dans la primitive re-flexio de la sensation**, et ce, toujours à l'occasion de *résistances* que rencontre le mouvement spontané originaire. »⁶⁵²

Puis, toujours à propos de ce passage, il précise en note que la conscience procède d'un affect :

« *Toute* conscience a son fond dans la souffrance et les degrés supérieurs de la conscience procèdent tous d'une plus grande souffrance. »⁶⁵³

Il poursuit en ancrant la résistance dans la vie instinctive :

« La connaissance immanente à l'instinct ne paraît pas consister en représentations et images ou même en idées ; ce serait plutôt une saisie émotionnelle de résistances qui sont ressenties surtout comme des valeurs et qui sont différenciées par là en objets d'attrait ou de répulsion. »⁶⁵⁴

Ces passages successifs trahissent son hésitation : doit-on préserver une continuité entre la vie instinctive et la vie spirituelle définie comme activité de conscience représentative ou affirmer l'indépendance réciproque des principes vitaux et spirituels ? Il serait incohérent d'affirmer leur dépendance et de fonder l'activité spirituelle dans la vie instinctive. Néanmoins cette ambivalence parcourt l'ensemble du texte, ce qui fait douter du postulat dualiste pourtant présenté comme la thèse principale de l'ouvrage. La distinction entre vie et esprit pâtit en somme de sa proximité avec la distinction opérée auparavant entre l'affectivité et la raison. Si Scheler abandonne le primat de l'amour, il n'est pas prêt à abandonner celui de l'affect sur la rationalité. Or seule cette destitution de l'affect clarifierait sa position et permettrait de conclure à un dualisme tranché. Si le dualisme est la position dominante : les sentiments spirituels interviennent comme médiateurs entre la vie et l'esprit. Si le monisme vitaliste prime sur le dualisme, tout sentiment et toute conscience s'enracinent dans l'instinct. Le sentiment est

⁶⁵² *Ibid.*, p. 27.

⁶⁵³ *Ibid.*

⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 36-37.

l'intermédiaire permettant le passage de la vie instinctive à la conscience objectivante. Dans les deux cas, il n'est plus premier.

L'articulation de deux moments du vécu – pulsionnel et spirituel – s'observe dans le texte consacré au sentiment de pudeur, mais c'est à partir du concept de sublimation que s'impose la thèse dualiste d'une co-originarité entre l'esprit et la vie. En le plaçant, dans *Stellung*, au centre de son anthropologie philosophique, Scheler tranche avec la position dominante de sa phénoménologie. Si ce concept apparaît dans l'un des chapitres de la première édition de *Sympathie* en 1913, il s'agit à cette époque d'une thèse isolée. Dans sa phénoménologie de l'affectivité, l'amour personnel servait de modèle pour penser l'intentionnalité ainsi que les relations d'essence. L'accent porté sur la sublimation entraîne l'auteur à concevoir une division au sein de l'amour, ce qui destitue le primat de l'intentionnalité. Par ailleurs, nous avons vu que Scheler attribue d'abord la sublimation à l'homme, puis la transpose en principe cosmologique. Cela confère à l'ensemble de sa cosmologie une structure anthropomorphe. Cet anthropomorphisme peut-il être comparé au personnalisme théo-logique antérieur ?

2. *Cosmologie et théologie anthropomorphes*

La *Stellung* est divisée en deux parties, cosmologique et théologique⁶⁵⁵. Toutes deux mettent en avant la situation exceptionnelle de l'homme : il n'est ni un être vivant comme les autres, ni Dieu, mais possède pourtant une communauté d'être avec les étants et le principe de tous les étants. Il y a donc de part et d'autre continuité et discontinuité d'être, unité et différence. Cela fait de l'homme un être à la fois naturel et divin. Cette double nature est rapportée à deux principes ontologiques, vital et spirituel. Est-on si éloigné de la théo-logique d'inspiration chrétienne que Scheler avait de Dieu dans ses textes phénoménologiques ? Nous verrons d'abord comment Scheler transpose le subjectivisme phénoménologique en une cosmologie anthropomorphe. Nous remettrons ensuite en cause le postulat dualiste, en montrant que Scheler préserve le postulat d'existence d'un Dieu dont vie et esprit seraient les attributs. Nous

⁶⁵⁵ SCHELER M., *La situation de l'homme dans le monde*, op. cit.

soulignerons enfin la thèse la plus originale de *Stellung* : la dépendance de Dieu à l'égard de l'homme.

2.1. De l'homme aux êtres vivants naturels : une cosmologie anthropomorphe ?

Selon la thèse générale de l'ouvrage, l'homme occupe une place unique dans le cosmos. Cependant il partage avec les autres êtres vivants, plantes et animaux, certains traits communs. Scheler affirme que l'homme « rassemble en soi tous les degrés essentiels de l'existence en général »⁶⁵⁶. En écho à la métaphysique aristotélicienne, il fonde la distinction et la hiérarchie entre les êtres sur la possession d'un principe de mouvement : celui des plantes est extérieur, celui des animaux interne mais relatif à l'espèce (non individualisé) et celui des hommes est interne et personnel. L'exposition par Scheler de la particularité humaine épouse un schéma évolutionniste : chaque attribut des couches supérieures de la hiérarchie proposée est considéré comme une évolution. Chaque catégorie inférieure possède une faculté qui préfigure l'attribut propre à la catégorie supérieure. Aussi toute la cosmologie schelérienne présente dans ce texte s'ancre dans une psychologie génétique. À celle-ci s'ajoute la faculté spirituelle, qui procure à l'homme son statut exceptionnel dans la nature, et dont l'origine n'est pas naturelle. L'auteur prend donc appui sur deux postulats antinomiques : l'un évolutionniste et matérialiste, l'autre dualiste. Il montre d'un côté que toutes les facultés humaines s'enracinent nécessairement dans une tendance vitale propre à tous les êtres naturels, et de l'autre postule que seul l'être humain possède une capacité spirituelle, manifestée à travers certains types de pensée. Nous voyons donc ressurgir, à une échelle cosmologique, la même ambiguïté qu'en psychologie à propos du rapport entre le désir et la conscience : l'activité spirituelle a-t-elle une origine vitale ?

À chaque catégorie d'être correspond une « forme psychologique », autrement dit une structure spécifique de vécus affectifs. La première « forme psychologique » est la poussée affective. Scheler attribue aux plantes une vie psychique, une « poussée affective » ou « poussée affective ekstatique » également présente en l'homme⁶⁵⁷. Elle préfigure la forme psychologique suivante dans l'ordre de cette évolution, l'instinct, possédé par l'animal. À son tour l'instinct est la préfiguration de la forme psychologique supérieure qu'est la conscience

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 27. Scheler écrit ailleurs qu'il existe un état nerveux végétatif en l'homme (qui règle le sommeil et la nutrition), et que celui-ci est commun avec la plante. Mais il est peu probable que l'état végétatif corresponde à la poussée affective.

objectivante. Existe-t-il une relation constante entre la faculté source et son dérivé ? Dans ce cas, l'instinct est à la poussée affective ce qu'est la conscience objectivante à l'instinct. Cette hypothèse est plausible si l'on sélectionne uniquement les thèses évolutionnistes et matérialistes du texte, comme par exemple :

« **La poussée affective** est de plus chez l'homme aussi le sujet de cette expérience primaire de résistance, dont j'ai démontré ailleurs qu'elle est à **la source de toute épreuve de "réalité"** et de "présence effective" ; **elle fonde** plus particulièrement *l'impression*, antérieure à **toutes fonctions représentatives**, qu'il y a une réalité effective et qu'elle possède une unité. »⁶⁵⁸

Mais elle est perturbée par l'introduction de l'esprit et la thèse de l'exclusivité humaine, car cette exclusivité ne tient pas seulement à l'état d'évolution de l'espèce par rapport aux autres espèces naturelles, dans une évolution qui serait homogène.

« On se méprendrait aussi sur l'essence humaine, si l'on se représentait le principe nouveau qui la constitue comme venant s'ajouter simplement aux formes psychiques antérieures, poussée affective, instinct, mémoire associative, intelligence et choix – et comme un nouveau degré des fonctions et aptitudes psychiques et *vitales* (...) »

Ce qui constitue l'homme comme tel est un principe opposé à toute vie en général, et qui pris en lui-même n'est pas réductible à l' "évolution naturelle de la vie" ; s'il se ramène à quelque chose c'est *seulement* au fondement ultime du monde – donc à la même réalité fondamentale dont "la vie" est aussi une manifestation partielle (...) [:] *l'esprit* (Geist). »⁶⁵⁹

La faculté spirituelle apporte une discontinuité dans cette chaîne, car les actes spirituels ne trouvent pas leur source uniquement dans la vie. Le schéma que nous avons étudié relativement à la pulsion et son rapport à la conscience réapparaît : d'un côté la conscience s'enracine dans la pulsion, de l'autre il n'est de conscience qu'en s'émancipant de la pulsion. Ici, l'humanité s'enracine dans l'animalité et le végétal, mais elle n'est humanité qu'à condition de réprimer et d'inhiber ce qui lui provient de ces stades inférieurs d'être et ce processus est propre à l'esprit. Scheler poursuit la même logique qu'à propos de la sublimation : la pulsion ne peut pas être la source de sa propre inhibition et la vie ne peut pas être la source de son propre dépassement⁶⁶⁰. Ainsi, l'homme possède toutes les facultés naturelles mais il n'est homme qu'en vertu de sa capacité à les subordonner à des facultés spirituelles⁶⁶¹. Une question se pose : n'y a-t-il que

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁶⁶¹ À ce titre, le rapport entre l'homme et les êtres naturels (animaux ou plantes) n'est pas réciproque : ni l'animal ni la plante ne possèdent d'« altérité » pour l'homme dans ce schéma où il contient toutes les facultés à titre de possibilité. En revanche l'homme est absolument autre, si l'on se place d'un point de vue naturel.

l'homme, qui possède cette faculté spirituelle ? C'est ici qu'intervient le problème de la définition de Dieu : soit Dieu est l'esprit, et dans ce cas Dieu et la vie pulsionnelle sont co-originaires. Soit Dieu est le principe, à la fois de l'esprit et de la pulsion : dans ce cas, on retrouve une structure similaire à la théologique antérieure.

2.2. *Entre l'esprit et Dieu : une fausse identité*

On ne trouve, dans *Stellung*, aucune définition positive du principe spirituel. Nous savons quelles sont les facultés uniquement vitales, les êtres uniquement vitaux : plantes, animaux. Mais qu'en est-il des facultés uniquement spirituelles ? Quels sont les êtres uniquement spirituels, équivalents aux animaux et aux plantes uniquement vitaux ? En existe-t-il ? Principe vital et principe spirituel ne sont pas traités de façon symétrique. Cette asymétrie relève-t-elle seulement d'un problème de méthode, ou a-t-elle une signification ontologique ? Dans tout le passage concernant le rapport entre l'homme et la nature, le fond moniste de la pensée antérieure est encore présent : Scheler ne conçoit pas deux principes autonomes, l'un est défini par effet de contraste avec l'autre. Affirmer que l'être spirituel est indépendant de la vie⁶⁶² ne suffit pas à lui attribuer un statut propre. Scheler insiste sur les capacités de l'homme par opposition à celles des êtres naturels au point de laisser dans l'ombre la source et la nature de l'esprit qui lui confère ces capacités non-naturelles.

L'esprit se greffe sur la dynamique pulsionnelle pour l'inhiber ou la libérer, il n'a pas de genèse propre. S'il existe des êtres strictement naturels, limités à la sphère vitale, il doit exister l'équivalent du côté spirituel : est-ce le cas de Dieu ? Scheler est prudent et évoque successivement les expressions « Dieu », « être spirituel », « sphère du divin » ou *deitas*. Lequel de ces termes renvoie au principe spirituel ? Ou laquelle de ces entités – Dieu, sphère divine, *deitas* - s'oppose au principe vital au point d'occuper un statut ontologique équivalent ? Reprenons les différents passages où Scheler définit l'esprit :

« L'esprit est, comme nous l'avons dit, en dernière analyse, un attribut de l'être lui-même, qui devient manifeste en l'homme (...) Mais l'esprit en tant que tel est, sous sa forme "*pure*", originairement *dépourvu de toute "puissance"*, de toute "*force*", de toute "*activité*". »⁶⁶³

⁶⁶² SCHELER M., *La situation de l'homme dans le monde*, op. cit., p. 53.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 75.

« C'est précisément l'esprit qui introduit déjà le refoulement des tendances (...) pour que les impulsions soient coordonnées de telle sorte qu'elles réalisent *le projet volontaire posé par l'esprit.* »⁶⁶⁴

Il lui octroie plusieurs statuts : c'est l'attribut de Dieu⁶⁶⁵ et la source des actes de refoulement (ou de libération) des tendances. Deux interprétations s'offrent à nous : ou bien Dieu est la source des actes d'inhibition et de libération des tendances, dans ce cas « esprit » et « Dieu » sont équivalents ; ou bien l'esprit est un attribut de Dieu, ce qui laisse supposer que ce n'est pas le seul. Dans ce cas, la vie en serait-elle un autre ? Dieu aurait alors deux attributs, l'un vital, l'autre spirituel. Cela reviendrait à dire que Dieu, en tant que principe du principe vital, est la source de toute réalité naturelle, et, que le dualisme ontologique de *Stellung* est subordonné à un théisme.

Scheler écrit à propos de « *l'être suprême, le principe du monde* » :

« L'être, qui n'est que "par lui-même" et dont tout dépend, ne peut pas non plus, **dans la mesure où l'esprit lui est attribué**, posséder, comme être spirituel, puissance ou force *originelle*. C'est bien plutôt **le second attribut dont j'ai parlé – c'est la "natura naturans" dans l'être suprême, la poussée souveraine**, chargée d'une infinité d'images, qui doit répondre de la réalité effective comme de son être-tel contingent, que les lois eidétiques et les idées ne déterminent jamais nettement. »⁶⁶⁶

Dieu se distingue de l'esprit. Ici, le principe spirituel et le principe vital (la « poussée souveraine ») sont deux attributs équivalents de Dieu. C'est le seul passage du texte dans lequel l'articulation entre Dieu, l'esprit et la vie est exprimée de façon si explicite et il sera notre clé de lecture pour l'ensemble. Scheler précise :

« Si nous nommons "*deitas*" l'attribut purement spirituel dans le principe suprême de tout être fini, nous devons dire alors que **cette *deitas*, ce que nous appelons en ce principe l'esprit de la divinité, ne jouit d'aucune espèce de pouvoir créateur**. L'idée d'une "création du monde ex nihilo" ne tient pas devant ce raisonnement. Si dans l'être "par soi" il y a cette *primordiale tension* entre l'esprit et l'impulsion (*Drang*), il faut concevoir autrement le rapport de cet être avec le monde. »⁶⁶⁷

Le nouveau concept introduit par Scheler dans ces lignes, celui de *deitas*, peut prêter à confusion. On pourrait penser que l'auteur prive Dieu de son statut de créateur du monde, ce qui est paradoxal étant donné que dans d'autres passages, « principe du monde » et « Dieu »

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 81.

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 68-69.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁶⁷ *Ibid.*

sont synonymes. Or seul l'attribut spirituel se voit retirer le pouvoir de création. Ainsi, lorsque Scheler écrit que l'esprit est impuissant, cela ne signifie pas que Dieu lui-même est impuissant mais que sa puissance lui vient non de son attribut spirituel, mais de son attribut vital. Lorsqu'il déclare par ailleurs que « nous ne pouvons admettre qu'il existe pareille opposition dynamique et pareille hostilité entre la vie et l'esprit »⁶⁶⁸ et que « Esprit et vie *sont ordonnés l'un à l'autre* »⁶⁶⁹, cet ordonnancement est rendu possible par la subordination réciproque de l'un et de l'autre à un principe supérieur. Scheler n'a donc pas rompu avec le théisme dans sa dernière philosophie : il reconduit le dualisme entre esprit et vie vers un monisme théologique. Ce théisme est-il encore personnaliste ?

2.3. De l'homme à Dieu : une théologie anthropomorphe

Une analogie est possible entre l'homme et Dieu puisqu'en l'un comme en l'autre – à l'exclusion de tout autre être - se trouvent la vie et l'esprit. Scheler introduit par ailleurs l'idée d'une dépendance réciproque : pour « exister » en tant qu'homme ou en tant que Dieu, chacun a besoin de l'autre. Nous nous trouvons de nouveau face à une relation ambiguë d'unité et de différence, comme dans toute sa phénoménologie entre la personne singulière et la personne absolue. Dans son chapitre théologique, Scheler insiste surtout sur la dépendance de Dieu à l'égard de l'homme⁶⁷⁰. Esprit et vie sont attribués à Dieu, mais seule une intervention de l'homme permet, semble-t-il⁶⁷¹, de faire interagir principe spirituel et principe vital. L'analogie est telle que Dieu lui-même tend à son propre salut, lequel s'accomplit au moyen d'une intervention humaine. Scheler écrit :

« Le principe des choses, pour réaliser sa *deitas*, l'abondance d'idées et de valeurs immanente à celle-ci, devait *libérer* l'impulsion créatrice

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 107.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 109.

⁶⁷⁰ Une dépendance de l'homme à l'égard de Dieu est attestée par le simple fait que l'homme est, au même titre que tous les êtres naturels, un être créé par Dieu au sein de la « poussée souveraine », et en tant qu'être spirituel, sa faculté spirituelle a tout autant une origine divine. Dieu est le « principe des principes » en un sens ontologique.

⁶⁷¹ Certaines thèses échappent cependant à cette règle. Par exemple, lorsque Scheler écrit que le principe de sublimation est inhérent à la totalité des êtres vivants et qu'il y a une sublimation au niveau même des êtres immatériels, comme si la sublimation était un processus inhérent à la totalité des étants, on comprend mal en quoi consiste l'intervention humaine. Il faut donc bien supposer qu'une articulation entre esprit et vie est possible en dehors de l'homme, et cette sublimation inhérente à tout processus vivant est bien de ce type.

Lorsque dans le chapitre présent, Scheler écrit que Dieu n'atteint sa pleine existence que « dans la mesure où le monde lui-même sera devenu l'*incarnation* achevée de l'esprit et de l'impulsion éternels », précisant qu'il s'opère une compénétration, une « idéation progressive et spiritualisation des forces obscures » par une « participation croissante de l'esprit à la puissance et à la vie », l'intervention humaine a disparu. SCHELER M., *La situation de l'homme dans le monde*, op. cit., p. 90.

pour s'accomplir *lui-même* dans le déroulement temporel du processus universel – il devait *s'accommoder* de ce processus, pour actualiser en lui et par lui sa propre essence. **L'"Être par soi" ne parvient vraiment à l'existence divine que dans la mesure où, en l'impétueux mouvement de l'histoire universelle, il réalise en l'homme et par l'homme la deitas éternelle.** »⁶⁷²

Cette description de l'action divine présentée dans ces lignes doit être mise en parallèle avec celle de l'articulation en l'homme de la pulsion et de l'esprit. Nous avons vu que l'homme a comme point de départ une nature matérielle, vitale, dont il doit s'émanciper par l'intervention d'une action spirituelle qui inhibe ou libère ses pulsions. L'action divine met aussi en jeu l'articulation entre vie et esprit, mais son point d'ancrage est au contraire l'esprit. Autant l'homme est présenté comme un être naturel « devenant » spirituel, autant Dieu est au contraire un être avant tout spirituel qui « devient » matériel. L'évolutionnisme présent dans la partie « cosmologique » de *Stellung* se retrouve ici sous la forme d'une téléologie divine.

À la symétrie entre les activités humaines et divines s'ajoute une communauté d'action. Il y a plus qu'une analogie entre les actes par lesquels l'homme devient homme et Dieu devient Dieu. Scheler affirme que ces actes sont réalisés conjointement. Les actes de libération et d'inhibition des pulsions générés par la *deitas*, l'attribut spirituel de Dieu, sont co-réalisés par l'homme. L'idée d'une action commune n'est pas nouvelle : c'est la thèse, présente dès la période phénoménologique, d'une participation de l'homme à l'être divin⁶⁷³. L'être divin était donc déjà pensé dans sa philosophie antérieure⁶⁷⁴ en termes dynamiques. Les éléments nouveaux et propres à *Stellung* sont le rapport de dépendance de Dieu vis-à-vis de l'homme et le fait que la participation ne s'effectue plus dans l'acte d'amour, mais est repensée à la lumière de la division de l'amour en pulsion et esprit.

Que signifie « parvenir à l'existence divine » pour Dieu, étant donné par ailleurs qu'il ne parvient à cette existence qu'au moyen d'êtres dont il est lui-même le principe ? Ce modèle hégélien de retour à soi est mis en parallèle avec le « retour à soi » de l'homme par l'acte de

⁶⁷² *Ibid.*, p. 89-90.

⁶⁷³ Scheler utilise y compris dans ce texte le concept de participation : « Car, quoique *toutes* choses, à chaque seconde, *procèdent*, au sens d'une création continuée, de l'être-par-soi, et de l'*unité* fonctionnelle que forment ensemble *l'impulsion et l'esprit*, cependant c'est seulement en l'homme et en son moi que les deux attributs – pour nous connaissables – de *l'Ens per se* sont rapportés l'un à l'autre de façon vivante. L'homme est leur *point de rencontre*. **En lui le Logos, « selon » lequel le monde est formé, devient un acte auquel il est possible de participer** » *Ibid.*, p. 116.

⁶⁷⁴ Scheler fait remarquer dans *Stellung* : « on me dira, et on m'a dit en fait, qu'il n'est pas possible à l'homme de supporter l'idée d'un Dieu inachevé, d'un Dieu en devenir ! » Mais Dieu, défini comme acte d'amour, était aussi « en devenir ». *Ibid.*, p. 117.

conscience réflexive. De même que Dieu devient Dieu par un acte de retour à soi, l'homme devient homme grâce à la conscience à la fois objectivante et réflexive. Scheler écrit :

« La conscience de l'homme, la conscience de soi-même et la conscience de Dieu forment une unité structurellement indissociable. »⁶⁷⁵

Puis :

« Quand l'homme s'est placé en dehors de la nature entière et en a fait son "objet", - et **ceci appartient à son essence, c'est l'acte même qui le fait homme**, - il se retourne pour ainsi dire en frémissant et se demande : "Où suis-je *moi-même* ? Quelle est donc ma place ?" »⁶⁷⁶

Conscience objectivante, conscience réflexive et conscience de Dieu sont placées au même niveau comme des processus simultanés s'impliquant nécessairement les uns les autres. D'où la question : quel est le sujet de ces actes de consciences ? Dieu, en tant que principe spirituel, est-il l'auteur des actes spirituels humains ? Scheler le laisse entendre notamment dans ces lignes :

« Pour nous, le rapport fondamental de l'homme au principe du monde consiste en ce que c'est l'homme lui-même – qui aussi bien comme être spirituel que comme être vivant n'est qu'un *centre partiel de l'esprit et de l'élan* inhérents à "l'Être-par-soi" - en l'homme lui-même, dis-je, que le principe du monde se *saisit* immédiatement et se *réalise*. »⁶⁷⁷

On voit ici que l'idée d'un Dieu personnel, analogue à la personne humaine, et à laquelle tout vécu individuel participe est encore présent dans l'ombre de cette pensée d'un dualisme entre la vie et l'esprit⁶⁷⁸. La différence est que l'amour, qui caractérisait l'être dynamique de Dieu, a laissé place à cette division interne au sein du vécu.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 113.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 111.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 115-116.

⁶⁷⁸ Cette proposition pourrait sembler antinomique avec cette déclaration de Scheler : « nous rejetons le postulat théiste d'« un Dieu personnel et spirituel, tout puissant en sa spiritualité » ». *Ibid.* Or, ce qui est rejeté dans cette affirmation attribuée au théisme, c'est uniquement concéder la toute-puissance de Dieu à la faculté spirituelle. Car dans tout le reste du texte, comme nous l'avons vu, Dieu est le principe du monde et la source du principe vital comme du principe spirituel. De ce point de vue, le modèle personnel est indéniablement la structure de fond de ce dualisme : c'est bien dans la personne que cohabitent les pulsions et la raison. Si la pensée schelerienne de *Stellung* n'est pas « personnaliste », c'est uniquement parce que le personnalisme de sa philosophie antérieure était spiritualiste. Ici, la personne n'est plus essentiellement spirituelle, elle est co-originaires pulsionnelle. Mais rien n'empêcherait de redéfinir le concept de personne à la lumière de ce changement.

La *Stellung* offre plusieurs interprétations possibles :

- Un évolutionnisme : l'esprit procède de la matière, ce n'est qu'un degré de l'évolution des espèces.
- Un dualisme : l'esprit et la pulsion sont co-originaux, principes premiers de toute chose.
- Un théisme : l'esprit et la pulsion sont tous deux des attributs divins.

Nous favorisons la dernière interprétation. Ainsi nous estimons que Scheler considère à tort que sa dernière philosophie rompt avec le théisme, laissant entendre que sa phénoménologie antérieure le défendait. Si le postulat théiste était toujours la condition nécessaire du personalisme, elle n'apparaissait pas clairement dans le texte. À l'inverse, Scheler consacre toute une partie de *Stellung* à Dieu. Il est impossible de dire que ce texte n'est pas théiste, c'est l'un de ceux où il est le plus question de Dieu. Il y est défini comme le principe du monde qui possède deux attributs, la vie et l'esprit. Or, si pulsion et esprit s'appliquent au monde et à Dieu, ce sont avant tout des composantes du vécu psychologique humain. S'est substituée à la corrélation et au personalisme théo-logique une théologie anthropomorphe qui obéit au même principe qu'auparavant : l'analogie entre la personne humaine et la personne divine. Cette théologie anthropomorphe fonctionne comme le personalisme subjectiviste de sa phénoménologie antérieure : le monde est structuré par des lois de la personne.

3. Croisement entre la phénoménologie théo-logique et l'anthropomorphisme

Dans *Stellung*, Scheler ne se réfère plus à la phénoménologie comme méthode, il suit en cela le geste inauguré dans la deuxième édition de *Sympathie*, l'interprétation métaphysique des données intuitives. La différence est qu'il ne fonde pas les vérités métaphysiques dans un vécu affectif originaire : il établit des correspondances. À la structure du vécu de conscience, il attribue une structure analogue sur le plan ontologique et théologique. Ainsi, ce n'est pas de la structure originaire du vécu qu'il déduit celle du monde ou de Dieu : Scheler passe de l'un à l'autre, transformant complètement le sens des concepts phénoménologiques. C'est le cas du concept d'idéation, et du principe d'immanence de Dieu à la conscience.

3.1 L'idéation comme processus ontologique

Dans la partie cosmologique de *Stellung*, l'objectivation et l'acte réflexif sont d'origine spirituelle. Scheler définit le propre de l'homme par son activité réflexive. Par elle, il cesse d'être mu par des instincts et se pose en véritable sujet de ses actions, capable d'objectiver ce qui l'entoure et d'exercer un choix. Ce qu'il appelle la « re flexio » réunit une multitude d'actions, toutes fondées sur l'activité de conscience objectivante. Nous avons fait remarquer que Scheler n'a jamais autant valorisé l'acte réflexif et la conscience objectivante que dans ce texte, conséquence de la destitution de l'amour au profit d'un dualisme que l'amour avait pour but de dépasser. Cet abandon du concept central de sa phénoménologie de l'affectivité n'implique pas forcément un abandon de la phénoménologie en général. Si *Stellung* comporte très peu de références explicites au concept d'intentionnalité et qu'il refuse à l'amour son originarité, Scheler se réfère en revanche souvent au concept d'idéation.

L'idéation, nom donné par Husserl dans les *Prolégomènes* à la faculté d'appréhender le général dans le singulier est, pour ce dernier, ce qui nous donne partout « la possibilité de l'application des lois logiques »⁶⁷⁹. Le concept d'idéation est donc apparu dans un contexte strictement méthodologique : c'est une condition de possibilité de la connaissance. Dans *Stellung*, il désigne également une condition de possibilité de la connaissance :

« Saisir les structures essentielles du monde, indépendamment du nombre des observations que nous faisons et des raisonnements inductifs, et sur un seul exemple de la région eidétique intéressée : voilà en quoi consiste l'idéation. Le savoir que nous obtenons ainsi vaut alors pour l'universalité infinie de toutes les choses possibles, qui sont de cette essence, et il ne dépend en rien de notre sensibilité contingente, du monde et du degré de son excitabilité. Les connaissances ainsi obtenues sont valables au-delà des limites de notre expérience sensible. Nous les nommons *a priori* dans la langue de l'École. »

Mais c'est aussi l'acte le plus représentatif de la singularité de l'homme :

« Si nous voulons nous représenter plus distinctement la particularité, l'originalité de ce que nous nommons "esprit", le mieux sera de nous attacher à un acte spécifiquement spirituel, l'acte de l'idéation (*Ideierung*). »⁶⁸⁰

⁶⁷⁹ HUSSERL E., *Recherches logiques. Tome premier, Prolégomènes à la logique pure (1900-1901)*, op. cit., p. 111.

⁶⁸⁰ SCHELER M., *La situation de l'homme dans le monde*, op. cit., p. 67.

Scheler reprend la définition husserlienne de l'idéation et l'inscrit dans l'histoire de la pensée en soulignant ses points communs avec la théorie platonicienne des idées, la pensée critique de Descartes ou encore la pensée bouddhiste.

« La célèbre histoire de la conversion du Bouddha fournit un sublime exemple d'un tel acte d'idéation. Après avoir été pendant des années tenu à l'écart, dans le palais de son père, de toutes les impressions négatives, le prince voit *un* pauvre, *un* malade, *un* mort ; et en ces trois données contingentes qui "existent ainsi, maintenant et ici", il voit tout de suite de simples *exemples d'une nature essentielle* du monde, qu'elles suffisent à révéler. Descartes cherchait à élucider l'essence du corps et sa structure eidétique en méditant sur un morceau de cire. Ce sont des questions de ce genre, que se pose l'esprit comme tel. »⁶⁸¹

« E. Husserl reprend la même pensée quand il rattache la connaissance des idées à une "*réduction phénoménologique*" c'est-à-dire à l'acte de "biffer" ou de "mettre entre parenthèses" le coefficient (contingent) d'existence des choses du monde, pour que leur "*essentia*" puisse ainsi apparaître. Je ne puis sans doute approuver en tous ses détails cette théorie husserlienne de la réduction, mais j'accorde volontiers qu'elle indique bien l'acte qui caractérise au mieux l'esprit humain. »⁶⁸²

Le but de cette comparaison d'auteurs dissemblables et de cultures diverses est de faire apparaître une continuité et une universalité de cette faculté qui, tout en s'exprimant de différentes façons à travers les époques et les cultures, se retrouve telle une constante de la nature humaine. Scheler se montre ainsi victime de l'anthropologisme dont Husserl accusait Kant, et cet anthropologisme est pleinement assumé.

L'idéation revêt par ailleurs un sens théologique. Dans la partie consacrée à la théologie, l'idéation a comme sujet Dieu lui-même et préside autant à la réalisation de Dieu qu'à la création du monde. L'idéation, analogue en ce sens à la sublimation, est un principe spirituel gouvernant l'ensemble de la création du monde :

« En d'autres termes, **l'idéation progressive et spiritualisation des forces obscures** qui se trouvent derrière les images des choses, et en même temps la participation croissante de l'esprit à la puissance et à la vie, - engendrent la **pénétration réciproque de la poussée originellement démoniaque**, c'est-à-dire *aveugle* à toutes les idées et valeurs spirituelles – et de l'esprit originellement **impuissant** : cette **pénétration est le but et le terme de l'être fini et du devenir.** »⁶⁸³

Le raisonnement de Scheler suit donc plusieurs étapes, chacune accordant un nouveau statut à l'idéation : épistémologique, ontologique et théologique. Il s'agit d'un principe de méthode,

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 70.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 90.

d'une caractéristique positive de distinction entre les espèces et d'un attribut divin. Ce passage d'un registre à l'autre n'est pas nouveau, tous ses textes en proposent maints exemples mais Scheler donne l'impression ici de promouvoir un parallèle entre les trois.

3.2. *Un Dieu immanent*

L'immanence du Dieu de *Stellung* s'inscrit elle aussi dans l'héritage de la phénoménologie, tout en la conduisant vers des thèses ouvertement métaphysiques. Dans *Formalismus*, Scheler tentait de limiter la réalité de Dieu à un contenu intuitif. Sans postulat d'existence, il estimait qu'il n'entravait pas l'exigence de la pensée immanente dont il se revendiquait alors⁶⁸⁴. Malgré cela, cette pensée était ambiguë puisque la révélation de Dieu était également posée comme une condition sine qua non pour pouvoir être visé comme objet. Scheler tentait alors de suppléer à cette entorse par l'hypothèse d'une action co-effectuée par la personne singulière et la personne absolue, passant ainsi d'une immanence épistémologique à une immanence ontologique. *Stellung* suit exactement le même schéma. Lorsqu'il affirme dans cet ouvrage que Dieu « ne parvient à son existence » qu'au terme d'un acte de conscience engageant l'activité humaine, il se réfère aussi à cet interdit phénoménologique initial et reformule l'exigence d'immanence épistémologique en une immanence ontologique : Dieu n'est pas un contenu de conscience mais il n'est pas non plus une substance autonome et antérieure au vécu singulier. On peut donc dire que la thèse de l'immanence de Dieu, qui dans *Stellung* conduit à lui attribuer une temporalité, est issue de cet ancien interdit phénoménologique. On en trouve la confirmation dans les nombreux passages où ressurgit l'ambiguïté entre les deux formes d'immanence : en tant qu'objet de conscience ou co-sujet de l'acte de conscience. Pour exemple, mettons en parallèle deux affirmations tirées de la partie

⁶⁸⁴ Rappelons l'un des passages de *Formalismus* représentatifs de cette tendance : « Par là nous acceptons le noyau de vérité qui, depuis Saint Augustin, anime le courant de pensée religieuse qu'on a appelé "l'ontologisme". Assurément dans ce courant de pensée ce n'est pas seulement la qualité du divin, mais aussi l'existence même de Dieu, en tant que *Substance* déterminée, qui est considérée comme immédiatement et intuitivement donnée, sans exiger pour être saisie ni la présence d'un monde ni certaine structure de ce monde qui réclamerait le recours à une 'cause suprême' ni non plus la structure même de cette cause (comme dans l'argument 'téléologique'). **Ce qui est vrai** dans cette doctrine, c'est qu'il existe dans toutes les idées objectives de caractère religieux un élément dernier de caractère immédiat et intuitif. **Mais ce qu'il faut rejeter totalement**, c'est la conception presque toujours liée à l'"ontologisme", d'une saisie possible par cette voie de la présence de Dieu à titre de substance effectivement existante. Une telle saisie requiert nécessairement une expérience religieuse positive et spécifique par le moyen d'une révélation ». SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 304-305. [304]

théologique - « Rapport métaphysique de l'homme avec le principe des choses » - de *Stellung*.

Il s'agit de :

« montrer avec quelle *nécessité* interne l'homme, à l'instant même où il est devenu homme par la conscience du monde et de lui-même, et par l'objectivation de sa propre nature psycho-physique (autant de marques spécifiques de l'*esprit*), doit aussi appréhender sous sa forme la plus générale *l'idée d'un être supérieur au monde, infini et absolu.* »⁶⁸⁵

Tout le passage qui suit alterne entre deux statuts de Dieu, contenu de conscience et essence indépendante, comme c'est le cas dans cette phrase déjà citée :

« Mais cette *sphère* d'un Être absolu en général, qu'elle soit accessible ou non à l'expérience vécue ou à la connaissance, est *aussi constitutive de l'essence* de l'homme que la conscience qu'il a *de lui-même et du monde.* »⁶⁸⁶

La dimension constitutive de la « sphère d'un *Ens a se* » tient-elle au fait qu'il est constitutif de la conscience humaine d'être potentiellement objet intentionnel, ou cette sphère est-elle une essence indépendante qui, de la même manière que dans *Formalismus*, est le fondement ontologique de la conscience humaine, l'une étant subordonnée ontologiquement à l'autre ? Loin de nous aider à départager entre ces deux interprétations possibles, Scheler livre la double conclusion suivante :

- D'une part il définit Dieu comme « sphère générale d'un Être qui est en lui-même parfaitement indépendant, qui transcende tous les objets finis de l'expérience et l'être central de l'homme lui-même »⁶⁸⁷
- D'autre part, il affirme que « la conscience du monde, la conscience de soi-même et la conscience de Dieu forment une unité structurelle indissociable. »⁶⁸⁸

La thèse à laquelle aboutit Scheler dans *Stellung* est très proche de celle, implicite, de *Formalismus* : l'existence de Dieu est immanente, non au sens d'un objet intentionnel mais d'une personne infinie dont l'activité est inhérente à celles des personnes individuelles ; thèse qu'il confirme en ajoutant que c'est « en l'homme lui-même (...) que le principe du monde se *saisit* immédiatement et se *réalise* »⁶⁸⁹ et que l'action humaine constitue « l'*unique* lieu de la formation de Dieu qui nous soit accessible »⁶⁹⁰. Nous trouvons donc ici, exprimée explicitement, une thèse sous-jacente et héritée de l'exigence d'immanence de sa

⁶⁸⁵ SCHELER M., *La situation de l'homme dans le monde*, op. cit., p. 111.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 111-112.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p. 112.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 113.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 115-116.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 116.

phénoménologie de l'affectivité antérieure. Cela ne remet pas en question l'existence d'une rupture entre la phénoménologie et cette dernière période de sa pensée. La dualité entre l'esprit et la vie sont des apports nouveaux et se substituent à l'unité originare de l'amour spirituel. Mais le statut de Dieu vis-à-vis de l'homme reste le même. Dieu était défini comme un acte d'amour suprême dans la période phénoménologie, il possède deux attributs dans *Stellung*, spirituel et vital. Cette dualité confère à l'homme une plus grande part de responsabilité dans le devenir divin mais le rapport ambivalent de contenu/contenant reste le même : l'homme est à la fois contenu en Dieu, en tant que personne individuelle subordonnée à la personne absolue, mais contenant de Dieu, puisque c'est uniquement en lui que Dieu se manifeste et, ici, se réalise. Cette immanence est un apport de la phénoménologie, car c'est en tant qu'être immanent au vécu de la personne singulière que l'on voit apparaître une division au sein de l'être divin.

L'absence de référence à l'acte d'amour ainsi que de revendication d'une méthode phénoménologique dans *Stellung* ne doit pas nous faire oublier que l'un et l'autre y jouent un rôle essentiel. La sublimation devient synonyme d'idéation là où l'amour était synonyme de vécu intentionnel. Ce constat n'a pas pour but d'accorder une importance démesurée aux analyses de l'amour sexuel mais il permet une autre conception des termes de la rupture observée autour des années 1920, car il n'est pas seulement question d'adopter un point de vue plus essentialiste que la phénoménologie à travers une métaphysique, il s'agit aussi de chercher à donner davantage de droits à l'analyse la plus empirique, ici, la psychologie. Vouloir à ce point voir le général dans le particulier est une tendance fréquente dans la pensée de Scheler. Cet intérêt pour le concret se traduit par une mobilisation croissante des thèses issues de la psychologie, la biologie, ou encore de la sociologie. La publication d'un texte de sociologie de la connaissance quasi-contemporaine (1926) à la rédaction de *Stellung* apporte un éclairage à la fois sur la pensée du dernier Scheler et sur toute sa philosophie. La véritable tension, au centre de sa dernière philosophie, ne réside peut-être pas entre l'esprit et la vie, mais entre ces deux attitudes, essentialiste et empiriste. C'est dans ce texte, pourtant antérieur à *Stellung*, que Scheler s'éloigne le plus radicalement de la phénoménologie.

Chapitre 3. L'anthropologie : entre empirisme et essentialisme

Soziologie est un texte tout aussi important que *Stellung* pour comprendre la dernière philosophie de Scheler. Il est présenté comme l'introduction de sa métaphysique et préfigure les principes ontologiques vitaux et spirituels. Ces deux principes sont alors compris comme deux facteurs d'évolution de la pensée à travers l'histoire. Les facteurs empiriques ne désignent pas seulement la causalité matérielle au sens naturaliste, mais regroupent tous les facteurs empiriques de méthodes inductives diverses : sociologie, anthropologie, ethnologie, etc. qui proposent une interprétation historiciste des théories philosophiques. À l'opposé de ces facteurs vitaux se trouvent les facteurs spirituels, qui désignent quant à eux les lois inaltérables qui régissent toute pensée. Dans ce texte, on voit donc de façon plus explicite que Scheler veut donner place aux sciences empiriques et leur reconnaître un statut égal à toute philosophie recherchant les lois *a priori* de la conscience et/ou de la pensée. Cette recherche de complémentarité et de cohabitation de méthodes opposées ne se fait pas sans heurts. Le problème chez Scheler est toujours le même : comment articuler ces deux postures antinomiques, relativiste et universaliste, sans subordonner l'une à l'autre ou sans tomber dans une contradiction ? N'est-il pas antinomique de penser une sociologie fondée sur des principes métaphysiques ? Cette dualité entre relativisme et universalisme est-elle présente dans sa philosophie antérieure et comment s'exprime-t-elle alors ? Est-il enfin possible de faire de la contradiction même, donc du conflit, un principe structurel d'organisation de la pensée ? Nous expliciterons d'abord l'établissement par Scheler du fondement métaphysique de la sociologie, pour montrer ensuite comment celle-ci s'inscrit dans la continuité du personnalisme phénoménologique et dans quelle mesure l'antinomie peut être pensée comme structurelle, c'est-à-dire comme principe d'organisation de la pensée.

1. *Le fondement métaphysique d'une sociologie de la connaissance*

Dans *Soziologie*, Scheler cherche une loi permettant de comprendre l'évolution de la pensée à travers les époques, une loi « cernant la dynamique du devenir »⁶⁹¹ de l'« activité humaine », regroupant la philosophie, la religion, la science ou encore l'art. Il s'agit donc de

⁶⁹¹ SCHELER M., *Problèmes de sociologie de la connaissance*, op. cit., p. 41.

sociologie en un sens très large, englobant tout ce qui relève de la culture. Scheler se réfère aussi bien aux deux grandes figures de l'époque, Durkheim et Weber. Autant que Durkheim, il entend « dénaturiser » les faits sociaux. Ainsi s'inscrit-il dans la branche de la sociologie, dont l'adversaire principal est le psychologisme. S'inspirant des textes de Max Weber, il ajoute à cet anti-psychologisme une recherche des motifs économiques et politiques ayant inspiré telle ou telle activité culturelle. En écho à la « science de la réalité » weberienne guidée par la recherche d'« idéaltype », Scheler décrit son entreprise comme une « science des configurations historiques » qui entend expliquer leur structure par une approche génétique⁶⁹². Cependant, il fait reposer les conditions de possibilités de la connaissance sociologique sur des principes ontologiques. Ceux-ci sont nécessaires pour penser l'historicité du savoir. Le texte, antérieur à *Stellung*, préfigure le dualisme entre vie et esprit qu'il expose. Scheler y révèle donc déjà les grandes lignes de sa métaphysique. Or une sociologie de la connaissance n'est-elle pas censée attribuer à la métaphysique des fondements historicistes, et non l'inverse ? Nous expliciterons d'abord l'objectif suivi par Scheler dans sa sociologie de la connaissance, avant de présenter la double fonction des principes de vie et d'esprit, ontologique et épistémologique.

1.1. Les problèmes de la sociologie de la connaissance

Le caractère hybride du texte est souligné par Scheler : *Soziologie* est un texte de sociologie, d'épistémologie et de métaphysique. Le parti pris ontologique n'est donc pas implicite, comme il a pu l'être dans sa phénoménologie de l'affectivité. Scheler fait de cet écrit de sociologie une introduction à sa métaphysique. Il écrit :

« On ne comprendra la métaphysique de l'auteur qu'en lisant ce livre. »⁶⁹³

Ou encore :

« Le présent livre doit donc constituer une « introduction » à la métaphysique de l'auteur. »⁶⁹⁴

et ajoute que l'une des sous-parties « Sociologie de la divinisation réelle du fondateur »

« ... a indirectement la signification annexe d'établir à nouveau le droit de la métaphysique à l'existence. »⁶⁹⁵

⁶⁹² Sur la distinction entre deux écoles de sociologie, française anti-naturaliste et allemande, voir : COLLIOT-THÉLÈNE C., *Max Weber et l'histoire*, Paris, PUF, coll.« Philosophies », n° 27, 1990, p. 16.

⁶⁹³ SCHELER M., *Problèmes de sociologie de la connaissance*, *op. cit.*, p. 30.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁹⁵ SCHELER M., *Problèmes de sociologie de la connaissance*, *op. cit.*, p. 30.

Il renvoie ainsi, non seulement au dualisme ontologique qui anime la majeure partie de *Stellung*, mais aussi à sa théologie :

« La "divinisation réelle du fondateur" (...) [constitue] l'événement fondamental et primordial. »⁶⁹⁶

La question se pose alors : en quoi une sociologie nécessite-t-elle de tels fondements métaphysiques ? Postuler la coexistence de ces deux principes, vie et esprit, fait penser à la distinction établie en phénoménologie entre la perception empirique et le vécu intentionnel, qui se soustrait à cette empiricité. Les lois dégagées sur lesquelles sont fondées les méthodes inductives seraient les lois vitales, tandis que celles dégagées au sein d'une méthode intuitive, les lois spirituelles.

En dépit de l'axe métaphysique qu'il instaure dès l'introduction, le texte reporte une série de constats établis par le courant empiriste dont les principaux sont :

- le changement des modes de pensée au fil des époques. Scheler se demande dans quelle mesure « la culture peut "survivre" à l'existence des groupes qui la produisent »⁶⁹⁷
- la diversité culturelle. « Le pluralisme des groupes et des formes de culture constitue bien plutôt la position d'où toute sociologie doit partir »⁶⁹⁸
- que « les formes des actes de l'esprit sont conditionnées sociologiquement, c'est-à-dire par la structure de la société »⁶⁹⁹. Par « sociologique », il entend ici ce qui dépend des conditions de vie matérielles à l'origine de tel ou tel courant de pensée et des institutions politiques en place qui vont permettre la diffusion à l'échelle collective de ces pensées novatrices, de sorte que celles-ci s'infiltreront dans la culture générale d'un peuple.

Demandons-nous comment s'imbriquent ces trois composantes : l'historicité de la pensée – ou la perpétuation d'une pensée par-delà les époques – s'explique-t-elle entièrement par ses déterminations « sociologiques », au sens défini ci-dessus ? La diversité des modes de pensées appartenant à une même période de temps – ou au contraire leurs points communs – s'expliquent-elles exclusivement par une causalité économique-politique ? La réponse de Scheler est négative. Il écrit lui-même que cette sociologie doit être complétée ou corroborée par une « psychologie de l'évolution », qui sera développée dans *Stellung*. Par conséquent, le

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 49.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 95.

sociologique désigne uniquement les aspects économique et politique, le texte n'y consacre qu'une partie.

Les analyses de l'ensemble du texte répondent toutes à cette question : qu'est-ce qui, dans les causes des mutations et de la diversité culturelle constatées, relève de la vie ou de l'esprit, de lois empiriques ou de lois idéales ? Le texte n'introduit donc pas seulement à la métaphysique schelerienne, toute son architecture et toutes les thèses qui y sont défendues sont métaphysiques. À ce titre, Scheler rappelle à de nombreuses reprises que sa sociologie ne tombe pas dans l'impasse d'un relativisme empirique. Il fustige le « sociologisme » autant que le « naturalisme » : fait paradoxal, puisque l'approche sociologique a pour but de critiquer le naturalisme, comment peut-il être finalement rangé dans la même catégorie ? L'ensemble de ces -ismes empiristes est contenu dans la catégorie de « vitalisme ».

« De même que, d'un côté, nous récusons *a limine* toutes les démarches qui viennent à expliquer de manière naturaliste, sociologique, l'évolution du sens que contient la culture de l'esprit, de même devons-nous, de l'autre, écarter, dans le domaine de la pure sociologie, toute théorie (...) selon laquelle le cours de l'histoire culturelle serait un processus purement spirituel et déterminé par la seule logique du sens. »⁷⁰⁰

Dans ce passage nous reconnaissons les deux principes : vital (qui réunit naturalisme, sociologisme et toute explication empirique) et spirituel. L'objectif de Scheler est de montrer leur imbrication, leur dépendance réciproque. Ni l'idéalisme ni l'empirisme ne peuvent prétendre au monopole sur l'explication des lois qui gouvernent l'ordre du monde : il faut nécessairement une synthèse de deux méthodes antinomiques, et par conséquent des deux paradigmes ontologiques sur lesquelles chaque méthode se fonde : réalisme d'un côté, idéalisme de l'autre. La sociologie de la connaissance est donc en quelque sorte la méthode alternative à la phénoménologie : méthode sociologique supposant réalisme, méthode inductive et matérialisme.

1.2. Ni positivisme, ni idéalisme

Parmi les nombreux philosophes ou sociologues cités dans cet ouvrage, deux figures occupent une place privilégiée : Comte et Hegel. Ce sont, selon Scheler, les penseurs qui ont remis en cause « l'idée d'une absolue constance historique des formes et des principes de la

⁷⁰⁰ SCHELER M., *La situation de l'homme dans le monde*, op. cit., p. 44.

raison "humaine" »⁷⁰¹. Les principaux motifs évoqués pour critiquer l'un et l'autre sont l'absence d'autonomie de la métaphysique dans la loi des trois états⁷⁰² et la conception trop homogène et linéaire de l'évolution historique. A ces deux modèles, Scheler oppose de défendre la nécessité et l'autonomie de la métaphysique⁷⁰³, et de penser l'évolution non comme progrès mais comme « coopération cosmopolitique en vue de nouvelles synthèses culturelles »⁷⁰⁴. Autrement dit, dans l'un et l'autre cas, il s'agit de mettre en évidence la coexistence d'une pluralité de contenus culturels ou de formes de connaissance. La métaphysique peut cohabiter avec la science positive, de même que les religions primitives et/ou orientales avec le monothéisme. Dans la continuité des thèses apparues dans *Probleme der Religion*, Scheler estime ici que tous les contenus spirituels d'une culture ou d'une époque doivent avoir « une valeur objective »⁷⁰⁵. Sinon, écrit Scheler,

« ...nous nous exposerions à tomber dans un "européocentrisme" (...) ou encore à nous placer d'un point de vue qui, adopté uniquement en fonction d'une culture, considère cette position comme valable pour l'ensemble de l'humanité et l'ensemble de l'histoire. »⁷⁰⁶

Scheler prône, dans une partie de l'ouvrage, l'idée qu'il existe un « logos éternel et objectif » ou une « essence de l'homme » qui pénètre non pas dans une nation particulière, mais « à travers la coopération toujours plus solidaire » de toutes les communautés humaines⁷⁰⁷. Scheler s'oppose donc à Hume et à Hegel en ce qu'ils manquent tous deux la pluralité des formes de connaissances pour tout réduire à un devenir linéaire homogène. Cependant, peut-on dire que lui-même fait droit à cette pluralité culturelle ? Les nombreuses références à la « pensée primitive » de Lévy-Bruhl et la conception évolutionniste de ce dernier, selon laquelle l'humanité est passée d'une mentalité primitive » à un état « civilisé »⁷⁰⁸ sont elles-mêmes tout autant européenocentrées, en ce qu'elles proposent aussi un mode homogène d'évolution de la

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 27-28.

⁷⁰² « les métaphysiques dominantes ne sont jamais ébranlées par la science positive – laquelle est elle-même, plus qu'elle ne s'en doute, déjà déterminée par des métaphysiques : leur domination n'est remise en cause que par de nouvelles métaphysiques, ou par la religion ». Il critique plus largement : l'absence d'autonomie des formes de connaissance, écrivant ailleurs que « les religions ne sont pas des formes primitives ou des formes attardées de métaphysique et de science, mais elles possèdent une évolution absolument autonome » *Ibid.*, p. 139.

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 121-122.

⁷⁰⁴ *Ibid.*, p. 66.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 49.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 49-50.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 50.

⁷⁰⁸ Scheler M., *Problèmes de sociologie de la connaissance*, op. cit., p. 52. Il écrit aussi : « Qu'il puisse ensuite, et justement ensuite, y avoir aussi un "stade prélogique" de la société humaine, comme l'admet, à mon avis à juste titre, Lévy-Bruhl, je l'ai montré brièvement dans mes remarques sur l'essai de W. Jerusalem dans la *Kölner Vierteljahrschrift*, t. I, 3. » *Ibid.* p. 95

pensée humaine⁷⁰⁹. L'argument utilisé par Scheler pour contrer les pensées de Comte et Hegel poursuit donc un objectif connexe au problème du cosmopolitisme. Sa seule volonté est de défendre, contre Comte, la nécessité d'une « métaphysique nouvelle ». La critique adressée à Hegel a uniquement pour but de se distinguer de la métaphysique rationnelle.

Comte et Hegel sont deux penseurs de l'évolution de la pensée que Scheler mobilise comme paradigmes de méthodes antinomiques -positiviste et idéaliste- en faisant librement l'économie d'une analyse plus approfondie des pensées de l'un ou de l'autre. Comme toujours, il veut marier les opposés : ici, concilier l'analyse positiviste avec l'établissement d'un système métaphysique. Ainsi on ne peut déclarer, comme Comte :

« Dans l'état positif, l'esprit humain reconnaissant l'impossibilité d'obtenir des notions absolues, renonce à chercher l'origine et la destination de l'univers, et à connaître les causes intimes des phénomènes, pour s'attacher uniquement à découvrir (...) leurs lois effectives. »⁷¹⁰

Au contraire, Scheler affirme qu'il refuse le réductionnisme positiviste :

« Les formes des actes de l'esprit sont conditionnées sociologiquement, c'est-à-dire par la structure de la société. »⁷¹¹

Mais il précise aussitôt :

« Je dis : conditionnées aussi. Il faut écarter le sociologisme »⁷¹²

Il faut donc, comme l'écrit Sylvie Mesure dans son introduction, « admettre la relativité des cultures sans céder au relativisme », ⁷¹³ un problème qui selon ses mots « semble s'apparenter à la quadrature du cercle »⁷¹⁴. Quelle est l'autre source de conditionnement des contenus culturels, celui qui n'est pas sociologique ? Ce n'est pas, écrit Scheler contre la logique hégélienne, « la seule logique du sens »⁷¹⁵, mais de quelle logique s'agit-il alors ? Il semble ici que Scheler, loin de s'opposer au positivisme et à l'idéalisme, cherche à concilier les deux.

⁷⁰⁹ Dans un autre passage, Scheler explique comment l'esprit d'avant-garde européen est amené à se diffuser dans l'ensemble du monde, en le comparant à un mouvement d'avant-garde, qui se diffuserait, par les artistes, à l'ensemble d'un peuple. Diffusion de la culture est décrite comme l'effet d'une imitation d'un petit nombre d'avant-gardistes par le très grand nombre, la foule. *Ibid.*, p. 43.

⁷¹⁰ COMTE A., *Cours de philosophie positive (1830-1842)*, Paris, Hermann, 1998.

⁷¹¹ SCHELER M., *Problèmes de sociologie de la connaissance, op. cit.*, p. 95.

⁷¹² *Ibid.*

⁷¹³ *Ibid.*, p. 19.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 44.

1.3. Dualité entre facteurs réels et facteurs idéaux (vie et esprit)

Un constat introduit le dualisme ontologique dans la sociologie : il n'y a pas d'histoire sans forces, intérêts, passions, pulsions, et en ce sens il est faux de considérer que l'histoire se réduit à l'histoire de l'esprit. Deux facteurs interviennent dans le développement de la culture, l'un vital, l'autre spirituel.

Le facteur vital réunit toutes les formes d'actions qui sont une combinaison d'impulsions instinctuelles. Étonnamment ici, il ne s'agit pas de se réduire aux impulsions organiques, mais de réunir les impulsions et ses produits, y compris culturels, tout ce qui est explicable par la sociologie et/ou une « théorie de l'origine des instincts humains ». Le facteur vital associe différents types d'instincts :

« Les instincts sexuels et de reproduction, par essence utiles à l'espèce, les instincts de domination qui combinent l'utilité individuelle et l'utilité collective, et les instincts de nutrition essentiellement orientés vers la conservation de l'être individuel. »⁷¹⁶

Ces catégories contiennent toutes les disciplines étudiées par les différentes approches positivistes de la connaissance :

- Les actes de reproduction concernent tous les liens du sang et les institutions qui les régulent (mariage, héritage, etc.) ainsi que les pouvoirs politiques fondés sur la transmission par génération.
- Les actes de domination ciblent l'ensemble des systèmes politiques.
- Les actes nutritifs sont étendus à toutes les activités économiques⁷¹⁷.

Scheler ajoute :

« Les potentialités spirituelles des groupes sont toujours, en ce qui concerne leur possible mise en acte, en partie freinées, en partie libérées par l'état des institutions correspondant aux trois sortes de facteurs réels. Mais ce freinage et cette libération ne sont pas identiques en intensité et en puissance dans les trois phases distinguées. »⁷¹⁸

Nous retrouvons ici la thèse de *Stellung* concernant la sublimation : l'esprit inhibe ou libère des pulsions mais ne produit rien en propre, tandis que la vie est au contraire création dynamique

⁷¹⁶ SCHELER M., *La situation de l'homme dans le monde*, op. cit., p. 80.

⁷¹⁷ Scheler fait parfois de ces trois actes des phases successives du développement culturel, mais ce n'est pas conservé dans l'ensemble du texte. *Ibid.*, p. 75.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 82-83.

et continue. Les pulsions procurent à l'esprit une matière qu'il met en forme. Ainsi y a-t-il complémentarité constante entre le principe vital et le principe spirituel.

La cause énoncée de cette complémentarité est que « tout acte d'un homme est en même temps spirituel et instinctif »⁷¹⁹. Mais ces fondements vont au-delà de la sphère strictement humaine : ils sont théologiques autant que cosmologiques.

Scheler distingue une « sociologie positive » d'une « sociologie de la culture », expliquant que la sociologie positive porte sur les institutions qui puisent leur source dans les pulsions et celle de la culture sur l'auto-déploiement de l'esprit, notamment dans l'histoire de la religion. Cette distinction prête à confusion car le concept de « culture » n'est défini à aucun moment et on ne comprend pas en quoi les institutions n'en font pas partie. Il en ressort en revanche la désignation de deux types de causalité : causalité vitale et causalité spirituelle. Scheler distingue d'une part l'explication vitaliste de la causalité mécanique, de l'autre la causalité spirituelle de la logique rationnelle. Dès lors qu'il est spiritualisé, l'instinct sort de son statut strictement organique. À l'inverse, si l'esprit est « fonctionnalisé » ou « incarné », il est aussi hybride : ni logique ni vital. Les mouvements se croisent : spiritualisation, incarnation. La question est posée par Scheler : quelle est « la » loi qui gouverne ces deux mouvements ? Il la décrit ainsi :

« Une loi qui est capable d'exprimer la logique de l'activité des facteurs idéaux et positifs et en fonction de laquelle (...) s'édifie la totalité indivise de ce que contient la vie des groupes (...) une loi cernant la dynamique du devenir possible. »⁷²⁰

L'étonnant dans ce passage est l'unicité de cette loi, alors que les facteurs sont hétérogènes et qu'ils obéissent à des causalités distinctes. Nous constatons en effet qu'en posant eux types de causalité, deux principes ontologiques, Scheler établit deux logiques qui ne parviennent jamais à fusionner. Il faut donc concevoir que, dans un même système métaphysique, deux logiques antinomiques peuvent cohabiter.

La métaphysique qui se dessine dans cette « sociologie de la connaissance » veut permettre la coexistence de toutes les disciplines, de tous les courants philosophiques ou scientifiques, ainsi que de toutes les cultures, leur cherchant des correspondances et des liens

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 38-39.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 41.

de complémentarité. Scheler manifeste l'espoir de parvenir à un système absolument inclusif, où aucune position intellectuelle ne serait mise à l'écart. La métaphysique ici est un système qui par conséquent est amené à s'adapter lui-même aux nouvelles découvertes scientifiques, aux nouvelles théories philosophiques. Pour cela, Scheler lui attribue comme premiers principes des principes antinomiques afin que les courants les plus contradictoires puissent toujours être intégrés dans cet ensemble. Dans ce pluralisme revendiqué, on retrouve l'ancien reproche adressé par Scheler aux métaphysiques erronées : l'erreur consistait à faire passer une catégorie ontologique comme la seule catégorie existante et à tout interpréter à sa lumière. En admettant au moins deux catégories, esprit et vie, Scheler espère que les courants les plus antinomiques pourront s'y reconnaître.

2. Philosophie de l'histoire et histoire de la philosophie : une pensée de l'historicité

Le problème de l'historicité a toujours joué un rôle important dans la pensée de Scheler. Il l'amène notamment à affirmer le primat de la personne, par opposition à l'*ego*. La personne, contrairement au sujet rationnel, a une singularité, une histoire propre. Pourtant, nous avons vu que Scheler peine à articuler la sphère de la personne individuelle avec celle de la personne absolue. Pour rendre possible un fondement de connaissance objective, il est obligé de subordonner l'individualité à une singularité suprême, et par conséquent la personne historique à celle anhistorique. Le problème de l'historicité se pose également lorsqu'il veut valoriser les connaissances issues de la tradition. Le principe de fonctionnalisation, la téléologie, le cosmopolitisme sont des moyens de concilier historicité et universalité. Mais là encore, ces concepts interviennent pour contrer le relativisme, et le devenir historique se trouve toujours subordonné à un processus ontologique nécessaire, ce qui suppose de relativiser les diversités liées aux histoires propres de chaque culture. Le problème de Scheler est donc toujours de concilier une historicité empirique et essentielle, un donné *a priori* et *a posteriori*. Dans quelle mesure la dualité entre principe spirituel et principe vital permet-elle de les agencer ? La subordination de l'un à l'autre est-elle incontournable, quand bien même on voudrait attribuer à chacun le même droit ?

2.1. Historicité en phénoménologie : valorisation de la singularité personnelle

La pensée de l'historicité accompagne le refus du formalisme dans toute la phénoménologie schelerienne. Cette pensée, qui place l'affectivité au centre de la connaissance, ne veut pas admettre que la vérité soit réservée à la sphère rationnelle et par là aux vécus de conscience les plus « désincarnés » ou, pour reprendre le terme de Scheler, « impersonnels ». La connaissance vraie doit, selon lui, impliquer la personne en sa singularité. Cependant il ne souhaite pas réduire la connaissance à un individualisme strict et il émet l'idée que l'individu est lié à une personne absolue. Rappelons cette phrase de *Formalismus* :

« Il n'y a de différence qu'entre l'essence et l'individualité. Mais l'essence n'est pas l'universalité. Il vaudrait mieux parler d'essence individuelle. Voire d'un "je individuel transcendantal", qui soit en même temps supra empirique et pourtant un ensemble de constituants matériels d'intuition, nullement une *res* inconnaissable (comme l'homo noumenon de Kant) ou une *res* hypothétique comme l'âme substance. »⁷²¹

Comme toujours chez Scheler, il s'agit de réunir deux propriétés antinomiques : individuelle et transcendantale. En lisant *Formalismus*, on est souvent désemparés, ne sachant pas si la « personne » dont il est question dans tel contexte précis est une personne individuelle empirique ou la personne individuelle transcendantale, car dans l'un et l'autre cas, elle est soit historique, soit supra-historique. Ce passage, déjà cité, est le plus représentatif :

« En réalité la personne toute entière est présente dans *chacun* de ses actes pleinement concrets et elle "varie" toute entière en chacun d'eux et par chacun d'eux – sans que pour autant son être même naisse d'aucun de ses actes ni s'"altère" comme une chose dans le temps. »⁷²²

Scheler introduit donc une personne qui « ne s'altère pas » dans le temps. De ce fait, il ne s'agit pas d'une personne empirique. Est-elle la personne absolue ? Pourtant seule une personne empirique accomplit des actes « pleinement concrets ». Une variation sans altération dont il est encore question ici :

« Il existe une diversité psychique (et des modalités de liaison dans cette diversité), correspondant à une véritable "inclusion mutuelle dans le Je", à une existence authentique de l'expérience vécue "dans" le Je et non hors de lui. Et si l'on demande dans quelle mesure "existent" les expériences vécues passées, je réponds qu'elles "existent" dans mon Je,

⁷²¹ SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 385. [394-395]

⁷²² *Ibid.*, p. 390. [400]

lequel "devient" autrement dans chacune de ses expériences vécues – mais sans s'"altérer" pour autant à la façon des choses. »⁷²³

Scheler insiste ensuite à plusieurs reprises sur le fait que tout vécu, à un instant donné, est habité par les expériences et les vécus passés⁷²⁴. Cette thèse renvoie aux affirmations récurrentes de Scheler en faveur des traditions :

« Un discernement apriorique ne perd aucunement son caractère apriorique parce qu'il se transmet, par exemple, sous forme de tradition. »⁷²⁵

« Il n'est aucunement requis que le discernement apriorique soit "auto-acquis" ou auto-découvert. »⁷²⁶

Sur fond d'une analogie entre la personne individuelle et la personne collective, toute intuition acquise dans un contexte culturel donné est tributaire de la sédimentation des expériences et vécus passés communs à un peuple donné. Ainsi existe-t-il une coopération de différents facteurs⁷²⁷. Il cite l'hérédité, la tradition, l'éducation, l'autorité, l'expérience individuelle, la formation de la conscience morale via cette expérience individuelle etc. pour aboutir à la question : comment tous ces facteurs s'articulent-ils au sein du discernement apriorique ? Or, à cette question, il n'apporte pas de réponse⁷²⁸ mais reporte le problème, auquel il consacra la sociologie de la connaissance.

2.2. *Interprétation historiciste de la métaphysique ou téléologie*

Dans *Soziologie*, Scheler veut faire cohabiter le positivisme et l'idéalisme, l'analyse des facteurs empiriques et la mise au jour de lois universelles. Scheler montre donc d'un côté les déterminations empiriques de toute pensée - dont la phénoménologie et la métaphysique - et de l'autre il en assoit les principes dans l'éternité en défendant des vérités métaphysiques absolues. Il se prête donc à une lecture historiciste de la philosophie, relativisant la portée de la phénoménologie autant que de la métaphysique. Évoquant par exemple la provenance sociale

⁷²³ *Ibid.*, p. 422. [435]

⁷²⁴ « De tous les points de ma vie, ces expériences vécues passées "interviennent" à titre de "motivations" dans l'activité efficace unitairement vécue de toutes les anciennes expériences vécues ». « Nous n'avons pas le souvenir singulier de chacune de nos expériences vécues passées, mais elles sont toutes "présentes" en quelque façon et elles agissent toutes sur ma décision présente. Nous ne sentons aucun "vide" en nous, mais au contraire plénitude et richesse. Nous sommes vraiment chez nous, en nous ». *Ibid.*, p. 423. [435]

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 101. [76]

⁷²⁶ *Ibid.* [77]

⁷²⁷ *Ibid.* [77]

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 102.

des penseurs, il reprend plusieurs thèses de Weber et énonce des généralités pour attribuer à chaque discipline philosophique une situation sociale particulière.

- La classe socio-économique : la classe sociale des métaphysiciens est une classe privilégiée, par opposition aux religieux qui sont des classes inférieures.
- Le mode de vie : la pensée métaphysique occidentale serait une pensée « citadine » par opposition à une pensée orientale. L'une, par son éloignement de la nature, privilégie la thèse dualiste et l'opposition entre la vie et l'esprit. L'autre, vivant davantage dans un milieu rural, les conçoit dans une unité irréductible.⁷²⁹
- La classe socio-culturelle : la philosophie allemande des derniers siècles serait portée par une bourgeoisie moyenne cultivée du fait qu'elle présente une tendance à s'enfermer, une pensée figée, etc.⁷³⁰

Nous n'énumérerons pas toutes ces thèses, mais celles que nous venons de citer concernent Scheler lui-même en tant que métaphysicien, penseur occidental et qui plus est, allemand. Dans quelle mesure cette causalité historique ne conduit pas à limiter la portée universelle de sa propre métaphysique ? Toute auto-critique est absente de la *Sociologie de la connaissance*⁷³¹. Scheler affirme la coexistence de la sociologie et de la métaphysique⁷³². Mais si les deux disciplines coexistent, la métaphysique est explicable par des lois sociologiques et la sociologie est fondée sur des principes métaphysiques. Comme lorsqu'il postule qu'une pensée est à la fois historique et anhistorique : l'une des deux thèses l'emporte forcément sur l'autre. Or ce qui est privilégié par Scheler, c'est l'universalisme et non le relativisme. Jamais il ne considèrera que sa propre métaphysique ne concerne que le milieu bourgeois de la société occidentale. Par conséquent le fondement spirituel – ou métaphysique – est en définitive toujours premier par rapport au fondement vital, c'est à dire sociologique.

Scheler instrumentalise-t-il l'argument historiciste pour asseoir une affirmation métaphysique en allant chercher dans l'histoire une confirmation de ses lois générales ? Il donne parfois l'impression en effet de ne chercher dans les références à l'histoire qu'une confirmation de ses lois. C'est notamment le cas dans les passages qui présentent un aspect téléologique et

⁷²⁹ SCHELER M., *Problèmes de sociologie de la connaissance*, op. cit., p. 140.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 141.

⁷³¹ C'était le cas dans *Probleme der Religion* où Scheler critique l'ethnocentrisme rationaliste et non son propre ethnocentrisme qui ressortent par le privilège qu'il accorde au christianisme et sa conception de Dieu par rapport à toute autre définition de la divinité.

⁷³² On remarque en passant que selon sa théorie, la science positive a comme couche sociale d'origine les travailleurs. Articuler la métaphysique à la sociologie aurait donc deux sources économiques incompatibles : à la fois noble et ouvrière. SCHELER M., *Problèmes de sociologie de la connaissance*, op. cit., p. 145.

où tout ce qui concerne la tradition religieuse sera souvent à interpréter comme une préfiguration de la métaphysique « nouvelle »⁷³³.

Dans un texte de 1922, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Scheler présente les différents courants philosophiques de son époque en Allemagne. Il voit dans « le primat de l'être sur la connaissance » une posture philosophique dominante à son époque et propose une lecture téléologique de l'histoire de la philosophie conduisant à sa propre métaphysique comme son accomplissement. Il inscrit celle-ci, au même titre que la phénoménologie, dans une « histoire du réalisme ». Il déroule alors un fil partant de Platon, passant par Saint Augustin, Saint Thomas, Husserl, jusqu'à sa propre phénoménologie de l'*a priori* matériel⁷³⁴, puis sa métaphysique qu'il considère ici comme une métaphysique théiste et personaliste⁷³⁵. Il utilisait déjà cette méthode dans *Probleme der Religion* : choisir un fil dans l'évolution de la pensée et prouver par la continuité la nécessité de ses propres thèses, notamment sa phénoménologie de l'affectivité, mais surtout sa métaphysique théiste. Selon lui, l'histoire de la philosophie a apporté deux manières de penser l'esprit : partir soit de l'idée de Dieu, esprit personnel et créateur du monde, qui est la pensée de la période scolastique, soit de la structure de l'esprit humain, ce qui est la voie de la philosophie moderne⁷³⁶. La solution proposée par Scheler est de réconcilier les deux. Sa métaphysique théiste lui paraît accomplir l'histoire de la philosophie : il se met en avant comme pionnier de la métaphysique nouvelle en train de naître. Cette téléologie lui permet de justifier la concordance de sa pensée philosophique avec des dogmes religieux en la faisant passer pour une nécessité historique. Par conséquent, ni le relativisme ni le positivisme n'ont une position dominante ; les informations relatives aux conditions sociales ou historiques de la connaissance semblent sans conséquences sur sa propre pensée – comme le fait de fustiger le caractère bourgeois, rural et occidental de la métaphysique moderne sans interroger sa position socio-culturelle propre - ou s'inscrivent dans un devenir essentiel général qui l'annonce. Tout comme Husserl voit dans sa phénoménologie transcendantale l'accomplissement de la recherche portée par toute l'histoire de la philosophie,

⁷³³ « Nous voyons se préparer aujourd'hui une nouvelle « époque métaphysique » de l'occident » *Ibid.*, p. 217.

⁷³⁴ Pour résumer les lignes directrices qu'il donne de cette phénoménologie : il faut, selon Scheler, abandonner un comportement de conscience : c'est la réduction. Cela consiste à faire abstraction de tout ce qui relève de l'ici et maintenant de l'existence de l'objet pour se concentrer sur son pur « quid », c'est-à-dire son essence. Ainsi la phénoménologie fonde un *a priori* d'un nouvel ordre, qui n'a plus rien à voir avec la logique ou l'axiologique formelle, mais découvre des ontologies matérielles (*materiale Ontologien*). Il ajoute ensuite que la nouvelle métaphysique se caractérise aussi par un anti-panthéisme, contrairement à la philo classique (de Hegel au monisme contemporain), par son personalisme (« auffällig unpantheistisch und stark personalistisch. ») SCHELER M., *Gesammelte Werke VII : Wesen und Formen der Sympathie*, op. cit., p. 309.

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 313.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 210.

Scheler estime qu'il parvient à une métaphysique authentique et qui par son cosmopolitisme accomplit l'histoire de la philosophie.

2.3. *Le développement de l'esprit personnel dans l'histoire : un hégélianisme schelerien ?*

Dans la métaphysique de *Stellung* se trouve la thèse d'un devenir divin, thèse qui s'inscrit dans la continuité de celle antérieure dans laquelle l'être de Dieu était dynamique, acte d'amour absolu. Nous avons vu que, dans les deux cas, l'homme joue un rôle majeur. Dans *Stellung*, c'est en l'homme que s'effectue la réconciliation de l'esprit et de la vie qui se trouvaient initialement en Dieu. Cette réconciliation succède à un processus de « libération » par Dieu de la vie, qui devient autonome en tant que *natura naturans*. Dans *Formalismus* et textes contemporains, l'acte d'amour s'exprime au sein même des actes d'amour singuliers de la personne, autrement dit l'incarnation de l'amour divin, médiatisé par la personne humaine. Il s'agit donc dans les deux cas de schémas d'inspiration théologique dans lesquels non seulement Dieu est dans l'histoire, mais dans une certaine mesure l'Histoire – des personnes, du monde – est l'histoire de Dieu.

Nous avons montré que *Formalismus* est gouverné par un « sujet individuel transcendantal », une personne des personnes. Mais autant il est possible de dire que les personnes individuelles vont « accomplir » en quelque sorte l'activité de ce sujet divin, puisqu'elles sont le lieu de leur expression, autant il paraît délicat d'affirmer que le monde, voire le monde des essences, est soumis à un devenir qui est celui de Dieu. Pourtant, Scheler déclare à plusieurs reprises qu'il n'y a de « monde » que pour une personne qui le vise intentionnellement. Le monde est le corrélat du sujet individuel transcendantal. De la même manière, les essences sont « individuelles » ; Scheler écrit qu'elles sont elles-mêmes « personnelles », ce qui ne signifie évidemment pas qu'elles sont sujet de quoi que ce soit, mais qu'elles sont tout autant des corrélats du sujet individuel transcendantal. Or, en quoi consiste cet acte de corrélation ? C'est un acte d'amour. Par conséquent, l'être des essences, leur individualité essentielle, renvoie à la dynamique divine. La différence, à partir de *Stellung*, est qu'il n'y a plus de simultanéité : l'acte d'amour est remplacé par une dynamique kenotique⁷³⁷

⁷³⁷ HEGEL G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé (1830)*, traduit par Maurice de GANDILLAC et traduit par Friedhelm NICOLIN, Paris, Gallimard, 2001. §569.

d'aliénation et de réconciliation entre lesquelles sera laissée une relative autonomie à tout ce qui est produit par « le principe vital ». S'il faut se garder d'hegelianiser à outrance la pensée de Scheler, qui en réalité ne nous permet pas l'exposé systématique d'une telle logique divine, fût-elle une logique personnelle, nous pensons néanmoins que cette philosophie de l'histoire a pu être un fil directeur ; on a en effet souvent l'impression qu'au lieu de « choses réelles » ou d'essences réelles, transcendantes, on a plutôt affaire à un « moment de réalité » de Dieu, un moment du devenir essentiel de la personne absolue.

Ce serait uniquement cette logique divine, une logique personnaliste dont les deux moments sont la création – avènement de l'individuel, incarnation - et le salut – devenir divin du monde et de l'homme – qui permettrait d'articuler les deux dimensions, historique et anhistorique, inhérentes aux vécus et au monde lui-même.

Si cette téléologie d'inspiration hégélienne est identifiable dans *Stellung*, il n'est pas impossible d'en trouver une préfiguration dans toute sa phénoménologie de l'affectivité. Le seul élément apporté par les années 1920 serait : son aspiration à un cosmopolitisme. Mais celui-ci est-il compatible avec l'idée d'une logique divine, ou avec une téléologie ?

2.4. Téléologie et cosmopolitisme (une histoire des peuples)

Dans son projet d'anthropologie philosophique, Scheler insiste souvent sur le thème d'une fusion entre l'orient et l'occident. Il veut penser une union des peuples. Ces déclarations sont plus programmatiques qu'elles ne donnent lieu à un développement précis mais ce sujet habite Scheler au point qu'il a sans doute participé à son tournant des années 1920. En s'interrogeant sur l'historicité de la pensée, l'auteur souhaite donner place à la diversité culturelle et l'intégrer dans son développement de l'esprit dans l'histoire et ainsi dans sa conception d'un Dieu en devenir. Son concept de Dieu doit pouvoir intégrer des cultures sans dieu comme « moments » de sa téléologie.

Le thème du devenir de l'esprit dans l'histoire suppose un principe spirituel immanent à tous les actes de conscience. Cela implique que les actes spirituels obéissent à la même structure, par-delà les différences liées aux croyances et aux traditions propres à chaque culture. Or, comme s'il refusait cette conséquence nécessaire à ce postulat, Scheler déclare par moments

qu'il n'y a pas d'universel anthropologique, adoptant ainsi une position relativiste qui n'est pas toujours compatible avec l'architecture générale de sa métaphysique.

« L'esprit de l'homme est simplement un postulat à accepter pour la sociologie, la psychologie, la biologie et l'histoire, et c'est là tout au plus aujourd'hui un problème d'ordre métaphysique et religieux, mais qui ne relève pas du registre de la science positive même. »⁷³⁸

On pourrait comprendre que l'esprit n'existe pas, ce n'est qu'un « postulat » à accepter. Cependant l'opposition entre les sciences empiriques d'un côté et la métaphysique et la religion de l'autre peut aussi signifier que l'esprit n'est un postulat que du point de vue des sciences empiriques. Il ne « relève pas de la science positive », mais de la métaphysique. Autrement dit, les sciences empiriques sont obligées de prendre pour acquis un axiome issu d'une réflexion métaphysique, et par ailleurs, d'un point de vue métaphysique, l'unité spirituelle est indubitable. La connaissance métaphysique est ici aux sciences empiriques ce que la logique pure était aux sciences particulières dans les *Recherches Logiques* : la méthode d'élucidation de ses principes. La différence est qu'il s'agit de principes ontologiques et non épistémologiques.

Si Scheler pose l'existence d'un esprit, il hésite pourtant à défendre celle d'une unité d'être entre les hommes, et ainsi d'une unité spirituelle. Il estime par exemple qu'il n'y a pas de « genèse monophylétique de l'homme »⁷³⁹ et que l'on peut penser la sociologie en dehors de cette homogénéisation d'évolution.

« L'unité spirituelle, comme la parenté de sang entre toutes les races, peut certes être un but de toute connaissance empirique (...) elle n'est sûrement pas un point de départ du processus et un présupposé de la sociologie. Le pluralisme des groupes et des formes de culture constitue bien plutôt la position d'où toute sociologie doit partir. »⁷⁴⁰

« Unité spirituelle » renvoie à l'unité de l'esprit qui est principe métaphysique, l'unité biologique qui distingue les hommes des autres espèces naturelles, et l'unité des cultures. Scheler tente un parallélisme entre ces trois dimensions, cherchant un système de correspondance entre les déterminations sociologiques, métaphysiques et biologiques. Chaque fois qu'il aboutit à des résultats dans l'une de ces branches, il essaie d'en trouver l'équivalent dans les deux autres. Cela explique des déclarations en apparence contradictoires dans un même texte : tantôt il affirme que l'unité spirituelle est un postulat nécessaire, tantôt qu'il ne faut

⁷³⁸ SCHELER M., *Problèmes de sociologie de la connaissance*, op. cit., p. 52.

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 49.

surtout pas le postuler. Scheler parvient difficilement toutefois à articuler la thèse d'existence d'un esprit métaphysique avec son refus d'un esprit commun à tous les peuples.

Dans le même souci de recherche de correspondance, Scheler établit un parallèle entre la finalité de la pensée et l'histoire des civilisations. Il part du constat que « les peuples se mélangent, s'unissent »⁷⁴¹. Or cette unification progressive des peuples serait une preuve de l'absence d'unité préexistante de l'esprit, ce qu'il faut comprendre ici comme l'absence d'universalité de structure des vécus spirituels. Scheler dit s'opposer au relativisme tout en admettant une « pluralité d'organisations de la raison ». Cette relativité est selon lui nécessaire, sans quoi il estime :

« Nous nous exposerions [ainsi] à tomber dans un "européocentrisme" tout aussi facile, ou encore à nous placer d'un point de vue qui, adopté uniquement en fonction d'une culture, considère cette position comme valable pour l'ensemble de l'humanité et l'ensemble de l'histoire. »⁷⁴²

Scheler façonne peut-être son concept d'esprit de sorte à rendre possible cette absence d'universalité de lois de la pensée. Il se peut que la thèse du Dieu en devenir soit issue de sa volonté de rompre avec l'ethnocentrisme⁷⁴³. C'est notamment l'interprétation de Balthasar, qui estime que Scheler est passé, dans les années 1920, d'une téléologie chrétienne à une téléologie multiculturelle. Ce serait donc par souci de cosmopolitisme qu'apparaît la thèse du devenir de Dieu dans l'histoire. Il n'est pas exclu pourtant que par exemple l'histoire de l'hybridation des cultures, donc de l'unité des peuples, soit pensée à partir d'un schéma évolutionniste ethnocentré. Lorsque Scheler évoque la transformation de l'esprit au cours de l'histoire, il se réfère notamment au passage de la « mentalité primitive » (Lévy-Bruhl)⁷⁴⁴ à l'homme civilisé. Cette fusion des peuples est donc identifiée à l'eupéanisation des cultures primitives. La thèse du devenir de Dieu impose donc, malgré tout, la subordination de toutes les religions au monothéisme, comme si le théisme⁷⁴⁵ était l'horizon de toute religion. La « coopération cosmopolitique en vue de nouvelles synthèses culturelles »⁷⁴⁶ est intégrée à un

⁷⁴¹ *Ibid.*

⁷⁴² *Ibid.*, p. 49-50.

⁷⁴³ Scheler précise par ailleurs qu'il ne se limite pas à reconnaître ses propres présupposés culturels, « ce n'est pas non plus que nous acquiesçons « notre position européenne » *Ibid.*, p. 50.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁷⁴⁵ Le théisme ou même le christianisme. Scheler écrit par exemple : « le christianisme, avec ses dogmes de l'homme- Dieu et de la filiation divine, représente encore dans l'ensemble un nouveau progrès fait par l'homme dans la conscience de lui-même (...) Il s'attribue ici (...) une importance cosmique et metacosmique, que le Grec classique et le Romain n'auraient jamais osé reconnaître » SCHELER M., *L'Homme et l'histoire. Suivi de : Les formes du savoir et de la culture*, traduit par Maurice DUPUY, Paris, Mouton, coll.« Aubier », 1955, p. 17.

⁷⁴⁶ SCHELER M., *Problèmes de sociologie de la connaissance*, op. cit., p. 66.

devenir absolu dont l'horizon est prédéfini. Tant que Scheler maintient l'existence d'un principe divin, il ne peut pas réaliser le cosmopolitisme qu'il espère pourtant développer.

2.5. *Théo-logique et cosmopolitisme*

La conception de Scheler du développement de l'esprit dans l'histoire est la combinaison de deux aspects antinomiques de sa pensée : d'un côté son panenthéisme, théologique, au sens où il reste tributaire d'une conception chrétienne de Dieu, et de l'autre son désir de penser un Dieu cosmopolite qui l'amène à concevoir un tel panenthéisme et à manifester la volonté de rompre avec le théisme. Scheler écrit par exemple, dans *Soziologie des Wissens*, qu'il n'y a pas de religion universelle, toutes les religions se valent : polythéisme, hénothéisme, monothéisme, etc.⁷⁴⁷ Il estime alors que toutes ces conceptions sont relatives à des coopérations sociales⁷⁴⁸. Or, si toutes ces religions se valent, pourquoi prévaloir l'existence d'un Dieu aux deux attributs -vie et esprit- et créateur du monde, comme c'est le cas dans *Stellung* ou dans ce passage de *Soziologie des Wissens* :

« En fait, nous nous opposons au relativisme parce que (...) nous situons la sphère d'absoluité qui, fait d'idées et de valeurs, correspond à la notion d'une essence de l'homme, considérablement plus haut que tous les systèmes de valeurs ayant effectivement existé jusqu'ici (...) et **nous conservons simplement l'Idée de ce logos éternel et objectif** dans les secrets innombrables duquel ce n'est pas à une nation particulière (...) de pénétrer, au nom d'une nécessité intrinsèque de l'histoire de l'esprit, (...) mais uniquement à travers toutes les cultures réunies, y compris celles de l'avenir, à travers la coopération toujours plus solidaire... »⁷⁴⁹

L'objectif de Scheler est à la fois d'écrire « l'histoire de la conscience que l'homme a de lui-même et de sa relation à la nature infra-humaine, ainsi qu'à la divinité »⁷⁵⁰, cette interprétation de l'histoire comme histoire de la conscience de soi étant caractéristique de la philosophie européenne, et de chercher les analogies entre les cultures pour trouver des « identités structurelles » entre toutes⁷⁵¹. Cette recherche, comme nous l'avons souligné à propos de *Probleme der Religion*, laisse place à un orientalisme.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 59.

⁷⁴⁸ *Ibid.*

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 50.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 140.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 96-97.

Lorsqu'il résume les grands courants de l'histoire de la philosophie, Scheler décrit une orientalisation de la pensée européenne. Il distingue plusieurs moments : 1) philosophie cléricale scolastique, où s'exprime une détermination nationale (Descartes, Bacon) 2) philosophie portée au cosmopolitisme « sans apercevoir, il est vrai, que le prétendu cosmopolitisme est en fait seulement un européisme caché » (Descartes, Kant), 3) penseurs de la nation (Fichte, Hegel), 4) « philosophie mondiale véritablement cosmopolite » qui introduit des dialogues avec des chefs de file des plus grands courants philosophiques. Ex : Schelling, Schopenhauer, Deussen, E. V. Hartmann. Schopenhauer est pour lui le premier philosophe à parler de la métaphysique comme « dialogue sublime et continu, au-delà de l'espace et du temps, entre les génies de toutes les époques et de tous les peuples »⁷⁵². Il estime en effet que Schopenhauer a introduit la sagesse orientale dans la philosophie occidentale, et que cela constitue un événement majeur dans l'histoire de la pensée.

Les cultures orientales ou asiatiques sont associées, dans l'esprit de Scheler, à une valorisation de la contemplation et de l'unité de l'homme avec la nature, de l'esprit avec la vie. Il leur attribue l'exercice d'une mystique radicale qui est pour lui un modèle. Il explique qu'en Asie, la sagesse est une connaissance métaphysique supérieure à la religion comme à la science positive⁷⁵³ et décrit ensuite la forme de connaissance qui en dérive : la sagesse orientale est une connaissance mystique.

« Seule la connaissance de forme mystique est pour ainsi dire l'ennemi né de la langue et de tout mode d'expression pleinement formulé. Pour cette raison déjà, elle a une forte tendance à s'individualiser et à s'isoler, à s'insulariser – quand bien même cette propension s'associe à une tendance cosmopolitique. La connaissance mystique, de fait, doit par principe être ineffable. »⁷⁵⁴

Il perçoit par ailleurs cette connaissance mystique comme le « sentiment d'une union avec le fond ultime de la nature créatrice (*natura naturans*). » On retrouve notamment le thème de l'« *unio* mystique »⁷⁵⁵ qui était déjà d'une grande importance dans sa phénoménologie de l'affectivité : cette union avec Dieu et/ou les choses, modèle et fin de toute connaissance. Union avec la « *natura naturans* » d'un côté, croyance en un Dieu spirituel de l'autre ; cette formalisation de deux modèles de culture recoupe l'antagonisme des forces vitales et spirituelles, comme si Scheler avait traduit ces considérations ethnologiques en principes métaphysiques.

⁷⁵² *Ibid.*, p. 142-143.

⁷⁵³ *Ibid.*, p. 129.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁷⁵⁵ *Ibid.*

Le problème de l'historicité permet de cerner les questions essentielles qui animent chaque période de l'œuvre schelerienne. Avec le personalisme, Scheler s'émancipe de l'historicité empirique, de l'individualité de la personne, pour penser une forme pure de l'historicité, soit un processus de singularisation absolue. À propos de la connaissance, il se radicalise : ce qui est découvert *a posteriori*, donc au cours de l'histoire, peut avoir une validité *a priori*. Il n'envisage donc plus seulement l'histoire – sauf dans les contextes téléologiques – mais la possibilité d'une coexistence de plusieurs histoires non communicantes, autonomes. La causalité historique prend de multiples formes : économique, sociale, culturelle. Cette nouvelle attitude laisse penser que Scheler abandonne tout *a priori*. Pourtant il réunit l'ensemble de ces causes historiques sous la catégorie de causalités vitales, et l'existence de deux principes de causalités parallèles est bien une vérité *a priori* ! Scheler ne soumet pas cette dualité à une critique historiciste, au contraire. On ne peut cependant négliger que, dans cette période la plus historiciste, une téléologie demeure, que Scheler veut articuler à la pluralité historique. Cette téléologie renvoie alors à une théo-logique et à un ethnocentrisme, qu'il rejette pourtant, refusant d'être théiste ou européenocentré. L'historicité est donc la thématique qui permet de comprendre l'ensemble de la pensée de Scheler, ses paradoxes et ses changements mais elle ne lève pas l'ambiguïté pour autant. Toute la philosophie schelerienne peut être analysée à partir de ce conflit : quel statut donner à l'historicité ?

3. *Anthropologie philosophique : articuler des méthodes antinomiques*

Penser une cohabitation entre philosophie et anthropologie est une gageure. Plusieurs phénoménologues du début du XXème siècle, notamment français, comme Durkheim et Lévy-Bruhl, philosophes de formation, ne revendiquaient pas le statut de philosophie pour désigner leurs écrits, bien au contraire. À l'inverse, et *a fortiori* dans le cadre de la phénoménologie, la méfiance des philosophes à l'égard des méthodes dites scientifiques et expérimentales est d'autant plus grande que ces dernières mettent en cause la légitimité de leur discipline : la philosophie étant jugée nécessairement abstraite et métaphysique, la voix de la phénoménologie accordant un primat au vécu n'est pas entendue. Lorsque Scheler propose une anthropologie philosophique, veut-il subordonner l'anthropologie à des principes philosophiques ou à

l'inverse confronter l'anthropologie dans son versant le plus empirique, ethnologique, à la philosophie, comme nous en avons vu quelques exemples ? Peut-on, là encore, articuler la philosophie à l'anthropologie sans subordonner l'une à l'autre et si c'est le cas, que choisit Scheler ? Nous présenterons dans un premier temps la position de Husserl à partir des interprétations de Merleau-Ponty et Derrida qui interrogent la manière dont il a articulé la phénoménologie à l'anthropologie. Nous nous attarderons ensuite sur les débats internes aux anthropologues eux-mêmes, qui s'accusent, y compris entre eux, d'être toujours trop « philosophiques », voire « métaphysiques ». Nous examinerons également la définition de l'anthropologie philosophique initiée par Scheler à travers le regard de son principal disciple Arnold Gehlen. Enfin, nous exposerons l'anthropologie philosophique de Scheler, qui se revendique pleinement « métaphysique » tout en s'appuyant paradoxalement sur des théories positivistes.

3.1. Anthropologie et phénoménologie chez Husserl : deux interprétations divergentes

A la question : la phénoménologie husserlienne a-t-elle connu un tournant anthropologique, Merleau-Ponty et Derrida proposent deux réponses différentes. Selon Derrida l'anthropologie ne peut qu'être subordonnée à la phénoménologie, il n'y a donc pas de tournant. Merleau-Ponty estime que l'une et l'autre peuvent avoir statut égal, Husserl l'a reconnu, ce qui a induit un changement radical dans sa conception de la phénoménologie. Tous deux attribuent ces pensées au dernier Husserl, chacun trouvant des citations pour étayer sa position. Y aurait-il une ambivalence ou une hésitation chez Husserl lui-même ?

- L'anthropologie subordonnée à la phénoménologie :

Dans son introduction à *L'origine de la Géométrie*⁷⁵⁶, Derrida accorde à la phénoménologie le statut de fondement de toutes les autres sciences. Il se demande pourquoi ce texte, qui semble pourtant répéter des thèses déjà connues, est-il particulier ? Derrida répond :

« Jamais les deux dénonciations de l'historicisme et de l'objectivisme n'avaient été si organiquement unies que dans *L'Origine de la Géométrie*, où elles procèdent d'un même élan et s'entraînent

⁷⁵⁶ Dont le manuscrit date de 1936, soit la même période que *Krisis*.

mutuellement tout au long d'un itinéraire dont l'allure est parfois déconcertante. »⁷⁵⁷

De ce point de vue, l'anthropologie, basée sur des faits, ne peut être une science pure. Elle est nécessairement subordonnée à la phénoménologie. Une anthropologie phénoménologique peut donc être envisageable, à condition de ne considérer que les invariants de l'historicité humaine⁷⁵⁸. Il n'est pas question que le phénoménologue acquiesce à l'ethnologisme. La multiplicité et la diversité des *a priori* matériels dont l'ethnologue cherche à dégager la singularité restent dépendantes de la forme apriorique universelle que cible le phénoménologue.

Citons Derrida :

« Pour que le "fait" ethnologique apparaisse, il faut que la communication ethnologique soit déjà ouverte dans l'horizon de l'humanité universelle ; il faut que deux hommes ou deux groupes aient pu s'entendre à partir des possibilités d'un langage universel, si pauvres soient-elles ; il faut que l'ethnologue soit sûr, d'une certitude apodictique, que les autres hommes vivent aussi nécessairement en communauté de langage et de tradition, dans l'horizon d'une histoire ; sûr, aussi, de ce que cela veut dire en général. »⁷⁵⁹

Utiliser la méthode anthropologique ethnologique, c'est refuser l'existence de conditions de possibilité de constitution d'un monde, qui seraient les mêmes pour tous. Impossible, pour le phénoménologique, de se soumettre aux faits.

Le thème principal de *L'origine de la géométrie* est l'histoire de la science. La question est posée : comment peut-il y avoir une histoire de la science sans réduction historiciste conduisant à relativiser ses résultats, notamment ceux de la géométrie ? Loin de nier toute historicité, Husserl – et Derrida – y voient un changement propre à cette période, admettant la nécessité d'une première fois : la première expérience d'une intuition d'essence. De ce fait, l'historicité des objets idéaux est l'une de leurs composantes eidétiques et toute historicité concrète implique le renvoi à une « *Erstmaligkeit* »⁷⁶⁰. Derrida souligne la différence entre l'histoire de la science et le sens de cette histoire, Husserl se tourne vers l'intention originare et finale donnée par la tradition. Cette intention originare implique une unité de sens de la géométrie, par laquelle « le devenir de la géométrie n'est une *histoire* que parce qu'il est *une* histoire »⁷⁶¹. Il n'y a donc d'historicité de la science que sous la forme d'une téléologie :

⁷⁵⁷ HUSSERL E. et J. DERRIDA, *L'origine de la géométrie, Introduction de J. Derrida*, Paris, Presses Univ. de France, 2011, p. 4.

⁷⁵⁸ VILLERS B. de, *Husserl, Leroi-Gourhan et la préhistoire*, Paris, Pétra, coll.« Collection Anthropologiques », 2010, p. 22.

⁷⁵⁹ HUSSERL E., *L'origine de la géométrie (1936-1954), Introduction de J. Derrida, op. cit.*, p. 115-116.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 38.

« La possibilité de quelque chose comme une histoire de la science impose une relecture et un réveil du "sens" de l'histoire en général ; son sens phénoménologique se confondra en dernière instance avec son sens téléologique. »⁷⁶²

Cette téléologie renvoie à une nécessité et une normativité préexistante. Ainsi, si Husserl considère par moments la géométrie comme une forme culturelle et un produit de la tradition, elle ne s'y réduit jamais, sans quoi elle serait à égalité avec tous les produits culturels. Elle se fonde sur des idéalités, de telle sorte que « la culture elle-même, dans ses unités empiriques finies, ne suffit pas à constituer l'unité pure d'une histoire. Ce sera le cas de toutes les cultures anthropologiques qui ne participent pas à l'*eidós* européen »⁷⁶³.

Si la science en tant que forme de la culture fait partie de la *Weltanschauung*, elle devient rapidement un archétype qui ne se laisse enfermer dans aucune culture déterminée. Elle devient l'*eidós* de la culture. Ce texte, qui incarne aux yeux de Derrida la position la plus représentative de Husserl dans les années 1930, montre selon lui qu'il ne peut y avoir d'articulation possible entre phénoménologie et anthropologie sans subordination de l'une à l'autre. Si elles partageaient le même statut, on serait amené à considérer la science comme phénomène culturel et non plus comme système d'une théorie valable⁷⁶⁴, et donc la phénoménologie elle-même. La seule manière de les faire cohabiter, estime Derrida, c'est de ramener toute historicité à la thèse de l'unité de l'histoire et à une téléologie, réservant ainsi à la seule phénoménologie le statut de philosophie première.

- Anthropologie et phénoménologie de statuts égaux : Merleau-Ponty

Merleau-Ponty porte sur les mêmes textes de Husserl des années 1930 un regard exactement contraire. Là où Derrida discernait une nouvelle inflexion de la pensée par la prise en compte de l'historicité, Merleau-Ponty voit un tournant radical. Pour Derrida, il n'y a pas de tournant anthropologique de la phénoménologie husserlienne, mais une confirmation, via une téléologie, des thèses antérieures en faveur d'une science pure. Pour Merleau-Ponty, l'existence d'une telle science ou philosophie première n'est plus évidente :

⁷⁶² *Ibid.*, p. 5.

⁷⁶³ *Ibid.*, p. 45.

⁷⁶⁴ HUSSERL E., *La Philosophie comme science rigoureuse (1910)*, op. cit., p. 43 ; VILLERS B. de, *Husserl, Leroi-Gourhan et la préhistoire*, op. cit., p. 72.

Il cite cette phrase de la *Krisis* et la prend comme fil directeur :

« La phénoménologie comme science sérieuse, rigoureuse, et même apodictiquement rigoureuse : ce rêve est fini. »⁷⁶⁵

Merleau-Ponty commente :

« Husserl s'aperçoit qu'il ne nous est peut-être pas possible, à nous qui vivons dans certaines traditions historiques, par le seul effort de la variation imaginaire, de penser le possible historique des primitifs dont parle Lévy-Bruhl. »⁷⁶⁶

Merleau-Ponty pense que Husserl renonce, dans les années 1930, à l'idéal de science rigoureuse qui était le sien⁷⁶⁷ et invite le phénoménologue à se mettre à l'école des faits : « Commencer par comprendre toutes les expériences »⁷⁶⁸. Il s'appuie pour cela sur les passages dans lesquels Husserl prône une égalité de statut entre phénoménologie et anthropologie, comme lorsque celui-ci écrit que l'anthropologie « n'est pas une science parmi les autres, parmi les disciplines scientifiques naturelles, mais possède une affinité intime avec la philosophie, celle qui est transcendantale »⁷⁶⁹. Mais c'est plus largement le cas chaque fois qu'il attribue à la science un caractère culturel. Selon Merleau-Ponty Husserl, malgré l'exposition d'une téléologie qui favorise l'esprit européen et son expansion mondiale, doute de son universalité. Il s'appuie pour cela sur la déclaration de Husserl selon laquelle « ce rêve [d'une science universelle] est fini »⁷⁷⁰.

Contrairement à Derrida, Merleau-Ponty estime donc que le philosophe « n'est pas en position de se passer de l'expérience anthropologique »⁷⁷¹ et attribue à Husserl la remise en cause de l'existence d'une philosophie première. La philosophie acquiert une autonomie uniquement grâce à la confrontation avec un savoir positif comme l'anthropologie⁷⁷². Paradoxalement pourtant, la complémentarité mise en avant ne conduit pas à subordonner la phénoménologie à l'anthropologie, donc à considérer la phénoménologie comme une vision du

⁷⁶⁵ HUSSERL E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit., p. 508.

⁷⁶⁶ MERLEAU-PONTY M., *Parcours deux (1951-1961)*, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 122.

⁷⁶⁷ Villers écrit : « Faut-il penser que Husserl, à cette date, ait renoncé à l'idéal scientifique qui avait jusque là été le sien, comme en témoigne les *Prolégomènes à la logique pure* de 1900 et l'article *Logos* de 1911 ? C'est en tout cas ce que soutiennent, de manière différente et plus ou moins nuancées, des auteurs comme Maurice Merleau-Ponty, David Carr ou Bernhard Waldenfels » VILLERS B. de, *Husserl, Leroi-Gourhan et la préhistoire*, op. cit., p. 78.

⁷⁶⁸ MERLEAU-PONTY M., *Parcours deux (1951-1961)*, op. cit., p. 122-123.

⁷⁶⁹ HUSSERL E., « Phénoménologie et anthropologie (1931) », op. cit., p. 57 ; VILLERS B. de, *Husserl, Leroi-Gourhan et la préhistoire*, op. cit., p. 72.

⁷⁷⁰ HUSSERL E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, op. cit.

⁷⁷¹ « Le sociologue et la philosophie », in : MERLEAU-PONTY M., *Signes (1960)*, Paris, Gallimard, coll.« Folio essais », n° 381, 2001, p. 135.

⁷⁷² VILLERS B. de, *Husserl, Leroi-Gourhan et la préhistoire*, op. cit., p. 31.

monde soumise à l'étude des faits. La complémentarité doit préserver les deux disciplines et la mise en dialogue ne doit pas se faire au détriment l'une de l'autre.

Merleau-Ponty insiste sur l'opposition⁷⁷³ entre un regard du dedans et un regard du dehors, qui qualifierait les deux méthodes, phénoménologique et positiviste. À propos des philosophes qui croient leur pensée « sans lien avec les circonstances », il écrit :

« Dès qu'on le considère du dehors, comme fait déjà l'historien de la philosophie, il apparaît comme conditionné par des causes physiologiques, psychologiques, sociales et historiques. Sa pensée apparaît par conséquent comme un produit sans valeur intrinsèque, et ce qui était aux yeux du philosophe pure adéquation de sa pensée, apparaît aux yeux du critique extérieur comme phénomène résiduel ou simple résultat. »⁷⁷⁴

Dans son commentaire, Villers pose cette question : une véritable phénoménologie du monde de la vie doit-elle reposer sur une étude des faits, donc dépendre d'analyses positives et contextuelles ? La position de Merleau-Ponty est cependant moins pluraliste qu'il n'y paraît. Pour préserver à la phénoménologie une priorité qui lui permettrait de ne pas être subordonnée à l'anthropologie lors de leur dialogue, Merleau-Ponty propose de voir dans la conscience de soi le fait paradigmatique. Le vécu intuitif devient pour lui l'*eidos* du fait :

« Il y a donc comme un positivisme phénoménologique : refus de fonder la rationalité, l'accord des esprits, la logique universelle, sur quelque droit antérieur au fait. La valeur universelle de notre pensée **n'est pas fondée en droit à part des faits. Elle est donnée plutôt sur un fait central et fondamental, qui est que je constate en moi, par réflexion, le non-sens de tout ce qui n'obéit pas à des principes de pensée** tels que le principe de non-contradiction... »⁷⁷⁵

D'un côté la rationalité est dépendante des faits, de l'autre le vécu intuitif d'un principe de la logique rationnelle est présenté comme un fait premier. Il n'y aurait de relativisme anthropologique que si Merleau-Ponty considérait l'intuition comme un fait de valeur égale à tous les autres faits observés. Son statut de paradigme et de fondement préserve sa légitimité à la phénoménologie comme philosophie première. On peut même se demander si Merleau-Ponty lui-même, prônant une complémentarité, ne rejoint pas la position de Derrida envers Husserl : une subordination de l'anthropologie à la phénoménologie, dans la mesure où les vécus phénoménologiques sont premiers sur tout vécu empirique. S'il joue sur la polysémie du concept de « fait », attribuer à un fait spécifique un statut de paradigme introduit une différence

⁷⁷³ MERLEAU-PONTY M., *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, Centre de documentation universitaire, coll.« Les Cours de Sorbonne », 1975.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 13.

ontologique entre ce fait, essentiel et historique, et les autres, qui ne seraient qu'historiques. Par ailleurs, pour qu'il n'y ait ni substitution ni concurrence mais réelle complémentarité entre l'attitude positiviste et phénoménologique, il faut distinguer leurs objets. Ceux des sciences positives sont « l'enquête sur les faits et sur les relations de fait »⁷⁷⁶, et l'objet (au singulier) de la phénoménologie est « la signification ultime de ces faits et de ces relations ». Or celle-ci, écrit Merleau-Ponty « n'est fournie que par une eidétique phénoménologique dans laquelle je dégage le sens ou l'essence de perception, d'image ou de conscience »⁷⁷⁷.

« [La connaissance historique] est coexistante avec les significations d'une société et non pas simple réflexion solitaire de l'historien. L'eidétique de l'histoire ne nous dispense plus de l'investigation historique. »⁷⁷⁸

Si elle ne dispense plus de l'investigation historique, l'eidétique de l'histoire n'est pas soumise à une critique historiciste. L'analyse de l'histoire est toujours contenue dans une eidétique dont tous les principes sont par conséquent premiers sur les causalités de fait : l'empirisme est toujours secondaire.

Dans *Lévy-Bruhl, entre philosophie et anthropologie*, Philippe Keck résume l'ambivalence du rapport entre anthropologie et philosophie :

« Le rapport entre la philosophie et l'anthropologie peut être établi de deux façons : ou bien le raisonnement philosophique prend la forme d'un discours sur l'homme dans une anthropologie *a priori*, l'homme prenant la place de Dieu comme fondement du savoir, ou bien l'activité philosophique se voit mise au défi d'une pratique de pensée constituée à l'extérieur d'elle, qui la conduit à produire de nouveaux concepts et de nouveaux objets, au risque de voir sa portée philosophique mise en question tout autant que sa scientificité. »⁷⁷⁹

Il est certain que de ce point de vue Merleau-Ponty se place davantage du côté de l'anthropologie *a priori* que de l'anthropologie *a posteriori* : la phénoménologie ne se tient pas *a posteriori* de l'étude des faits et ne dépend pas d'elle au point de perdre « sa portée philosophique ». Cependant, cette ambivalence ne touche pas que les philosophes, mais les anthropologues eux-mêmes, également tentés de postuler l'existence d'une structure *a priori*

⁷⁷⁶ Dans le contexte de cette citation, Merleau-Ponty parle de la psychologie, mais nous pensons que l'opposition entre l'étude des faits et celle de leur signification fonctionne tout autant pour qualifier le rapport de l'anthropologie à la phénoménologie.

⁷⁷⁷ MERLEAU-PONTY M., *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, op. cit., p. 25.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 70-71.

⁷⁷⁹ KECK F., *Lucien Lévy-Bruhl: entre philosophie et anthropologie: contradiction et participation*, Paris, CNRS Éd., coll.« CNRS-histoire », 2008, p. 253.

de tout vécu humain. Ces derniers, en particulier à l'époque de Lévy-Bruhl, sont loin d'être des relativistes absolus.

3.2. *Anthropologie : empirique ou métaphysique*

L'anthropologie n'est pas une discipline aussi relativiste que les arguments de la phénoménologie à son encontre peuvent le laisser paraître. Nombre d'anthropologues, de l'époque de Husserl en particulier, ont une approche très normative des cultures qu'ils analysent et comparent. Motivés par la recherche d'invariants culturels, ils se voient reproché également de présupposer une humanité *a priori*, voire de fonder leur analyse sur des bases métaphysiques. C'est le cas notamment de Lévy-Bruhl.

Philosophe de formation, Lévy-Bruhl se prête à une analyse comparative de différentes cultures, mais son interprétation est très normative. Sa volonté de trouver une logique commune à toutes les cultures autochtones est certes basée sur des observations de terrain, mais on peut dire qu'il se sert des exemples pour valider sa théorie de la participation et de la logique pré-rationnelle. Il n'y a donc ni logique ni structures de pensée propres à chaque peuple, mais un modèle formel dans lequel toutes les particularités peuvent être englobées. Il cherche donc aussi une structure intemporelle. Philippe Keck, dans *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*⁷⁸⁰, attribue ce formalisme à toute l'anthropologie, par opposition à l'ethnologie. L'anthropologie, dès qu'il y a « hypothèse théorique sur le fonctionnement de la pensée humaine », cherche la cohérence intellectuelle globale des détails empiriques des conditions de vie des sociétés étudiées⁷⁸¹. S'appuyant sur la critique de Lévi-Strauss de la pensée primitive, Keck met en avant quatre présupposés illégitimes (non basés sur les faits) du concept de « mentalité primitive » : l'évolutionnisme, le subjectivisme, le sentimentalisme, et le théisme.

1^{er} : évolutionnisme

La pensée primitive s'appuie sur un schéma évolutionniste, la pensée pré-logique correspond à l'état théologique d'Auguste Comte. Les termes « pré-logique » et « primitif »

⁷⁸⁰ KECK F., *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, 1. éd., Paris, PUF, coll.« Philosophies », n° 179, 2004.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 10 et suivantes.

utilisés par Lévy-Bruhl laissent penser qu'il existe un état sous-développé de la pensée. Même s'il a initialement l'intention de montrer une altérité culturelle radicale, les concepts qu'il emploie suggèrent davantage la mise au jour d'une structure archaïque de la pensée qui tend à se « civiliser », dont l'accomplissement serait donc le passage du pré-logique au logique. L'expression vient d'Edward Tylor, le premier à parler, dans *Primitive culture*⁷⁸² (1871), d'une « pensée » primitive. Lévy-Bruhl développe la même approche : chercher la logique sous-jacente aux comportements apparemment les plus illogiques des sociétés primitives. Or c'est par Tylor qu'il hérite d'une pensée évolutionniste quand bien même il souhaite s'en émanciper⁷⁸³. Keck met en vis-à-vis cette conception évolutionnisme avec la lecture discontinuiste de l'histoire de Lévi-Strauss, qui estime qu'une lecture linéaire est toujours au service d'un but social précis⁷⁸⁴.

2^{ème} : psychologisme et subjectivisme

Dans les années 1930, Lévy-Bruhl revient sur sa position des années 1910 en déclarant que la mentalité primitive n'est pas propre à des cultures spécifiques, elle est présente en chaque homme ; plus développée dans certaines cultures, mais universelle. Par ce retournement, Lévy-Bruhl fait ressortir un trait déjà présent dans toute doctrine évolutionniste : le parallèle entre l'évolution individuelle et l'évolution collective, selon lequel le primitif est au civilisé ce que l'enfant est à l'adulte. En cela, Lévi-Strauss estime que Lévy-Bruhl reste prisonnier de l'un des piliers de la sociologie durkheimienne : le traitement de la société pensée comme un sujet collectif⁷⁸⁵. L'un des symptômes de ce traitement est de considérer que l'affectivité détermine la pensée.

3^{ème} : psychologisme et sentimentalisme

Lévi-Strauss réinterprète le totémisme, remettant totalement en cause le primat de l'affectivité postulé par Lévy-Bruhl. Là où ce dernier voit une participation mystique et affective, Lévi-Strauss perçoit un système de relations sociales. Cette réinterprétation du totémisme comme institution sociale permet selon Lévi-Strauss de passer d'une psychologie de la pensée primitive

⁷⁸² TYLOR E.B., *Primitive Culture, Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom I*, John Murray., London, Nabu Press, 1873, vol. 2/1.

⁷⁸³ KECK F., *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, op. cit., p. 22.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 310.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 22.

à une sociologie des sociétés sauvages⁷⁸⁶. Par opposition, il estime que les sociétés humaines dites primitives ont des formes de pensées cohérentes, elles possèdent des systèmes de classification qui sont pour lui les formes les plus universelles de la pensée⁷⁸⁷.

« Contrairement à l'opinion de Lévy-Bruhl, [la pensée sauvage] procède par les voies de l'entendement, non de l'affectivité ; à l'aide de distinctions et d'oppositions, non par confusion et participation. »⁷⁸⁸

4^{ème} : métaphysique et théologie

Le concept de participation est selon Lévi-Strauss un résidu métaphysique : il désigne un type d'activité spirituelle par laquelle les choses sont transformées sans que ce changement soit réductible à une causalité matérielle. Lévi-Strauss associe le « prétendu principe de participation » à un « mysticisme empâté de métaphysique »⁷⁸⁹, « métaphysique » renvoyant autant à la doctrine platonicienne qu'à la mystique chrétienne. Il y aurait selon lui dans la pensée de Lévy-Bruhl ce que nous avons appelé une théo-logique : l'idée d'un sujet absolu.

La thèse de Lévy-Bruhl est de concevoir un principe de causalité spirituelle, non mécanique, contrairement à une causalité psychique (l'événement se produit par l'intervention d'une volonté personnelle : un ancêtre, un dieu, une tribu ennemie, etc.). Lévi-Strauss fait remarquer que cette thèse est construite sur l'opposition de Malebranche entre causes premières et causes secondes, causalité mécanique et volonté personnelle surnaturelle/spirituelle.

« Le concept de participation, emprunté à Malebranche, permet à Lévy-Bruhl de décrire une telle causalité mentale. Si ce concept traduit la notion platonicienne de *metexis*, qui désigne "le rapport des êtres sensibles aux Idées, et le rapport qu'ont entre elles les Idées qui ne s'excluent pas", il désigne plus particulièrement chez Malebranche un mode de causalité qui s'ajoute à la causalité mécanique (ou de la nature) pour constituer un ordre moral (ou de la grâce) : c'est le sens de la thèse "occasionaliste" selon laquelle les causalités observables dans la nature ne sont que des causalités secondes par rapport à la seule causalité première, celle de Dieu. (...) Une science naturelle ne voit que les causes matérielles (ou secondes), mais une science morale se place du point de vue du tout qui constitue un ordre de causalité mentale (véritablement premier). »⁷⁹⁰

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁷⁸⁷ LÉVI-STRAUSS C., *La pensée sauvage* (1962), Paris, Presses-Pocket, 1985, p. 53.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, p. 319.

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 53.

⁷⁹⁰ Cf. MALEBRANCHE, N., *De la recherche de la vérité*, XVe Éclaircissement, in *Œuvres*, Gallimard, Pléiade, 1979, t. I, p. 974 : « La véritable cause qui meut les corps ne paraît pas à mes yeux. »

On voit donc que Lévy-Bruhl, tout en s'inscrivant dans une école qui prône la priorité absolue des faits empiriques, pose un cadre d'interprétation des faits qui précède et détermine le sens qu'il leur attribue. Cela nous renvoie à la critique faite par Husserl dès les *Recherches Logiques* ou *La philosophie comme science rigoureuse* montrant que les sciences empiriques font passer des faits pour un donné, ce qui est en réalité un postulat dogmatique.

Le reproche de postuler des théories en amont des faits, l'anthropologie se l'adresse donc à elle-même. Elle cherche ainsi par la voie empirique à dépasser ses dogmatismes, ce qui s'avère avec la critique lévi-straussienne de la mentalité primitive. Lévi-Strauss sera tout autant critiqué par les philosophes que par les anthropologues pour ses propres présupposés estimés métaphysiques, soit les *a priori* postulés en amont de l'observation des faits et auxquels ces derniers sont subordonnés. Ainsi, le structuralisme de Lévi-Strauss rencontrera des critiques similaires à celles qu'il adresse à Lévy-Bruhl, notamment par Ricoeur, qui écrit :

« A la totalisation par une subjectivité fondatrice, Lévi-Strauss veut substituer une totalisation par l'objectivité scientifique. »⁷⁹¹

Ricoeur estime que, quand elle se présente comme une philosophie – n'étudiant plus seulement des objets, mais s'ouvrant sur une ontologie générale –, l'analyse structurale perd sa netteté scientifique et devient un « kantisme sans sujet transcendantal »⁷⁹². Parmi ses détracteurs, Derrida propose également une « déconstruction » du structuralisme, en la rattachant à une tradition métaphysique avec laquelle elle pensait rompre⁷⁹³. Dans *De la grammatologie*⁷⁹⁴, il interroge la pensée de Lévi-Strauss à travers Rousseau. Par ailleurs toute sa critique du logocentrisme et d'une métaphysique de la présence s'applique au structuralisme⁷⁹⁵.

Par conséquent si l'on juge, à la suite de Keck, que la méthode anthropologique exige d'anticiper une structure à laquelle les observations empiriques sont subordonnées – donc ce que Keck définit comme le propre de l'anthropologie – ne prend-on pas le risque de se voir qualifier de métaphysique ? De ce point de vue, une anthropologie qui se prétend « philosophique » s'éloigne d'autant plus de l'idéal d'une science basée uniquement sur les faits et ne peut être que métaphysique. À moins qu'il ne soit précisément question au contraire d'éprouver les concepts métaphysiques à la lumière des faits. Dans ce cas, l'anthropologie

⁷⁹¹ RICŒUR P., *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, coll.« L'Ordre Philosophique », 1969, p. 206-207 ; KECK F., *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, op. cit., p. 106.

⁷⁹² « Herméneutique et structuralisme ? » dans : RICŒUR P., *Le Conflit des interprétations*, op. cit., p. 55-56. Cité par Keck dans : KECK F., *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, op. cit., p. 37.

⁷⁹³ KECK F., *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, op. cit., p. 215.

⁷⁹⁴ DERRIDA J., *De la Grammatologie (1967)*, Paris, Éditions de Minuit, coll.« Collection "Critique" », 1967.

⁷⁹⁵ KECK F., *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, op. cit., p. 217.

philosophique aurait pour objet de déconstruire la métaphysique, ou bien, s'il y a métaphysique, celle-ci ne saurait être qu'une métaphysique *a posteriori*.

3.3. Anthropologie philosophique : entre métaphysique et fin de toute philosophie première

L'anthropologie philosophique est considérée par beaucoup comme un substitut de métaphysique, mais l'inverse est envisageable aussi : elle abolit la prétention de la philosophie à être une philosophie première, *a fortiori* une métaphysique. C'est l'avis de Gehlen⁷⁹⁶. Il estime à ce titre que Scheler pense encore selon le schéma de l'anthropologie chrétienne antique, de même que toute philosophie mobilisant les concepts d'âme, de volonté, d'esprit⁷⁹⁷.

« Est alors "métaphysique" toute théorie qui procède de manière tendancieuse ou, ce qui est le plus souvent le cas, naïve, en regroupant des abstractions comme "âme", "volonté", "esprit", etc. »⁷⁹⁸

Qu'oppose-t-il à la métaphysique ? Une science des faits. À l'inverse :

« [La science] consiste à établir des hypothèses, dont la concordance avec les faits doit être démontrée, et elle doit déduire ses concepts des faits, et non pas arranger ces derniers selon des concepts déjà établis. »⁷⁹⁹

Il ajoute :

« Si cette science est philosophique, ce n'est pas dans le sens de "métaphysique", comme nous l'avons dit, mais, si l'on veut, dans celui d'"interdisciplinaire". La morphologie, la physiologie, la physiologie sensorielle, la psychologie, la linguistique, la sociologie, etc. »⁸⁰⁰

« On peut classer en deux grands groupes les projets d'anthropologie philosophique existants : ceux qui ont des trames métaphysiques, que celles-ci soient en dernière instance d'origine théologique ou qu'elles soient nées en forçant des concepts particuliers ; et d'autres projets qui,

⁷⁹⁶ « Scheler et Klages ont tenté de répondre au besoin croissant d'une anthropologie philosophique générale. (...) l'élément essentiel et caractéristique de l'être humain, que les deux auteurs ont l'intention de décrire dans sa globalité, se situe tout de même dans *l'esprit*. Cependant, la situation aux environs de 1920 ne permet plus d'emblée de désigner l'esprit en l'être humain comme l'élément de liaison entre la réalité terrestre et la réalité divine, car cette représentation antique descendant de Platon et se propageant sur toute la philosophie chrétienne jusqu'à l'idéalisme est certes restée pensable, mais a perdu sa force » GEHLEN A., *Essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, coll.« Bibliothèque allemande », 2009, p. 5. (les essais datent de 1942 à 1975, et « Retour sur l'anthropologie de Max Scheler », p. 133-146, a été écrit en 1975).

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 6-7.

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁷⁹⁹ *Ibid.*

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 7-8.

au moins par leur intention déclarée, veulent seulement évoluer dans le domaine empirique. »⁸⁰¹

Gehlen propose une anthropologie axée surtout sur les sciences du vivant. De ce fait, il érige aussi un paradigme ontologique : son naturalisme peut être perçu comme un postulat métaphysique.

Pour critiquer la métaphysique, Gehlen mobilise des arguments ethnologiques ou sociologiques⁸⁰². Par exemple, dans *Anthropologie et psychologie sociale*⁸⁰³, il refuse l'opposition entre nature et culture : « l'homme est par nature un être de culture »⁸⁰⁴. Cette thèse permet de lutter contre l'évolutionnisme et laisse entendre que les sociétés primitives sont tout autant dotées de culture que les sociétés dites civilisées. Cela a pour conséquence le refus de toute thèse essentialiste. S'appuyant sur les descriptions de Margaret Mead⁸⁰⁵ d'une tribu des mers du Sud et du rôle des femmes, il écrit :

« On ne peut pas par exemple s'interroger dans l'absolu sur les différences essentielles entre les sexes, on ne peut apporter de réponse qu'à l'intérieur d'une culture donnée, car il s'agit chaque fois de stylisations culturellement déterminées de substrats que nous n'appréhendons jamais en tant que tels, dans leur nature originelle. »⁸⁰⁶

« Pour presque tous les axiomes de la culture on peut présenter des preuves analogues : les normes juridiques, religieuses, esthétiques, politiques et autres peuvent être totalement différentes d'une société à l'autre. (...) Et il me semble qu'il est aussi presque impossible de définir des concepts comme ceux de droit ou de religion de telle façon qu'ils englobent réellement tous les phénomènes connus que l'on désigne de ces noms ; ainsi par exemple, dans le cas de la religion, peut-on inclure le bouddhisme primitif, qui était une religion du salut (...) ne connaissant ni Dieu ni créateur ? »⁸⁰⁷

⁸⁰¹ Dans le texte *Anthropologie philosophique* (1971), *Ibid.*, p. 121.

⁸⁰² Les travaux de Gehlen sont interdisciplinaires, et même si son ancrage principale sont les sciences naturelles, plusieurs recherches pourraient être classées parmi les œuvres d'anthropologie ethnologique, par exemple dans *Urmensch und Spätkultur*, toute la partie II « Probleme archaischer Kulturen » p. 139-308, qui porte sur la compréhension de cultures et de structures de la conscience étrangères, révolues. Notamment chapitre 38 « Totemismus », p. 231-237 et chapitre 36 « Kultische Tierhege » (p. 213-223) GEHLEN A., *Urmensch und Spätkultur: philosophische Ergebnisse und Aussagen* (1956), Frankfurt am Main, Klostermann, coll.« Klostermann Rote Reihe », n° 4, 2016.. Cf. Postface de Wolfgang Essbach, in GEHLEN A., *Essais d'anthropologie philosophique*, op. cit. p. 151.

⁸⁰³ GEHLEN A., *Anthropologie et psychologie sociale*, traduit par Jean-Louis BANDET, Paris, PUF, 1990.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁸⁰⁵ Son ouvrage, *Adolescence à Samoa*, publié en 1928, est extrêmement célèbre. Il est interprété comme une preuve du caractère culturel des comportements humains. La thèse de Mead sera critiquée par Derek Freeman dans *Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth* en 1983. MEAD M., *Moeurs et sexualité en Océanie: au coeur des sociétés traditionnelles des îles Samoa et de Nouvelle-Guinée* (1928), Pocket., coll.« Terre humaine », 2016 ; FREEMAN D., *Margaret Mead and Samoa*, Harmondsworth, Penguin Books, coll.« Pelican books », 1984.

⁸⁰⁶ GEHLEN A., *Anthropologie et psychologie sociale*, op. cit., p. 91.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 92.

« Je ne veux pas dire par là que les variables absorbent toutes les constantes, mais on ne peut aborder les questions essentielles que quand on a pris conscience des constatations que je viens de rappeler. Qui, avec la naïveté immédiate qui est aussi celle des savants, veut énoncer des affirmations sur l'être humain, la femme, la propriété, etc., court le risque de ne faire que généraliser ce qui, à partir de sa propre culture, lui paraît aller de soi. Une théorie de la connaissance qui viendrait prendre ici sa place devrait tenir compte, en plus de la déformation subjective, de la déformation culturelle. »⁸⁰⁸

Paradoxalement, tous ces arguments peuvent se retourner contre le positivisme : l'idéal scientifique, dont il témoigne en accordant toute sa foi aux sciences positives, peut également être perçu comme une persistance du postulat d'existence en soi du monde, que Husserl considérait comme le paradigme métaphysique à abolir. Nous retrouvons le même débat que celui qui oppose le réalisme au subjectivisme en phénoménologie. Ce sont toujours deux positions antinomiques, chacune accusant l'autre d'être métaphysique. Tel est le constat de Scheler, c'est pourquoi, tout en voulant remettre en cause les présupposés culturels de la métaphysique subjectiviste, il ne prétend aucunement sortir de la métaphysique.

3.4. La métaphysique comme scène de conflit

On retrouve dans les textes de la dernière période la même distance prise par Scheler envers les conflits entre idéalisme et réalisme : il n'adopte jamais de position tranchée et constante, ses définitions varient en fonction des contextes et surtout des adversaires qu'il choisit. Il est capable de défendre la métaphysique autant que de s'y opposer, revendiquer l'empirisme et critiquer son réductionnisme. De ce point de vue, il exerce sur sa propre pensée une autocritique constante, comme s'il se mettait toujours à la place d'un adversaire potentiel. Cette réflexion dialectique qui l'a toujours caractérisé devient élément structurel à la fin de sa vie : la métaphysique de la dernière période met en scène ces conflits plus que jamais.

La phénoménologie fonctionne sur une opposition entre visée d'essence et attitude naturelle. La dichotomie n'a pas toujours été marquée chez Scheler, qui voulait défendre la possibilité de trouver, dans l'attitude naturelle, une intuition d'essence. Dans *Vom Wesen der Philosophie* par exemple, l'attitude naturelle est, par sa spontanéité, comparée à un vécu

⁸⁰⁸ *Ibid.* p. 92.

originaires. Dans *Probleme der Religion*, l'auteur prend de nouveau la défense de l'attitude naturelle, qui désigne alors plus spécifiquement la tradition religieuse chrétienne, en l'inscrivant dans une téléologie. Mais en parallèle, une position relativiste se déploie jusqu'à occuper une place majeure dans sa dernière philosophie : dans *Lehre von den drei Tatsachen*, il évoque le conditionnement social des penseurs ; dans *Probleme der Religion*, il reproche à la philosophie européenne son ethnocentrisme. La pluralité des attitudes naturelles semble irréversible :

« En fait, ce concept de "vision naturelle du monde" a en lui les mêmes vices que la célèbre notion d'"état de nature" de la société. »⁸⁰⁹

À propos de tous les courants philosophiques et scientifiques, il écrit :

« Tous présentent de manière radicalement différente la vision naturelle de l'homme. »

Ce constat d'une différence l'amène à formuler le concept de « vision relativement naturelle du monde. »⁸¹⁰ Par cette expression il désigne :

« Tout ce qui en général, dans [une] collectivité, est tenu pour "donné" de façon incontestable (...) Mais cela peut être quelque chose de fondamentalement différent **pour les divers groupes, ainsi que pour les mêmes groupes à divers stades de leur évolution.** »⁸¹¹

Nous voyons bien dans ce passage que Scheler prend en compte la double relativité : le problème de l'historicité au regard des changements internes à une même culture, et des différences entre cultures n'ayant pas eu d'histoire commune. Il en conclut :

« Il n'y a pas une vision naturelle, et une vision naturelle constante du monde de "l'homme en général, mais que ce qu'il y a de divers dans la représentation du monde s'étend jusqu'aux structures catégoriales du donné lui-même. Pour le primitif, dans l'acte de perception, des esprits et des démons sont "donnés" de façon tout aussi "naturelle" et incontestable qu'ils ne sont assurément pas "donnés" pour nous. »⁸¹²

Ce qui attire notre attention ici est le fait que Scheler semble considérer comme identique la structure catégoriale et la vision du monde : ou du moins, la structure catégoriale du vécu varie en fonction des différentes visions du monde. C'est ce qui l'amène à considérer également comme la même chose le statut d'être « donné » et celui d'être perçu au sein d'une vision du monde ; cela rabat le statut de donation eidétique à une croyance culturelle spontanée.

⁸⁰⁹ SCHELER M., *Problèmes de sociologie de la connaissance*, op. cit., p. 98.

⁸¹⁰ « La sociologie de la connaissance doit donc écarter absolument le concept traditionnel d'une vision naturelle du monde absolument constante. Mais elle doit et peut pour cela introduire un autre concept, celui de "vision relativement naturelle du monde" » *Ibid.*, p. 99.

⁸¹¹ *Ibid.*

⁸¹² *Ibid.* p. 100

On pourrait penser que cette position relativiste apparaît tardivement, que Scheler modifie totalement sa pensée. Mais ces thèses au contraire apparaissent déjà dans les textes antérieurs. (dès 1911, dans *Vom Idee des Menschen*, Scheler estime que les catégories de Kant ne sont qu'euro-péennes). À l'inverse, on s'attendrait à ne plus voir dans sa dernière philosophie de trace de son personnalisme théologique, fondé sur une téléologie qui favorise la Weltanschauung chrétienne. Lui-même déclare se détacher du théisme⁸¹³ et de la religion⁸¹⁴, mais nous l'avons vu, c'est loin d'être le cas, et les thèses téléologiques et théo-logiques se prolongent jusque dans *Stellung* : postulat de l'existence de Dieu, analogie entre Dieu et l'homme, résidus de subjectivisme-personnalisme ontologique dans le panthéisme et téléologie théiste. Pourtant, Scheler met face à face le théisme et les religions et philosophies orientales sans Dieu, comme s'il y avait là deux types de pensée d'égal statut : d'un côté, les « primitifs et les indiens » se sentent « unis avec la nature »⁸¹⁵, de l'autre côté, les européens chez qui une séparation tranchée entre l'homme et la nature conduit à une déification de l'homme⁸¹⁶. Malgré cela, de nombreux textes témoignent encore, à la fin de sa vie, d'une téléologie en faveur de la philosophie européenne. C'est notamment le cas lorsqu'il considère que, pour étudier une théorie de la transformation des visions relativement naturelles du monde, le sociologue doit recourir à la psychologie de l'évolution. Grâce à cette étude, apparaissent des « coordinations parallèles » qui permettent des comparaisons entre toutes les formes d'états sous-développés : primitif, enfance, femme et animal⁸¹⁷.

Scheler adopte donc deux attitudes opposées qui viennent de sa volonté de n'être ni relativiste, ni essentialiste, ce qui le conduit à être à la fois l'un et l'autre. Son but est de montrer la métaphysique cachée des entreprises philosophiques qui se réclament en dehors de toute métaphysique. Or il prend pour adversaires des partisans de courants antinomiques. Tout comme c'était déjà le cas dans *Methode*, en recoupant les positions défendues contre les uns et

⁸¹³ On lit, dans l'avant-propos de la troisième édition de *Formalismus* (1926) : « Tout en maintenant aussi fermement l'existence de cet Être, l'auteur refuse aujourd'hui l'épithète de théiste. » SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 20.

⁸¹⁴ « Ouvrir une voie à ce type de pensée – à la fois contre toutes les sortes de mystique ou d'obscurantisme et contre le positivisme – est un des objectifs principaux de ce livre. (...) le livre est aussi une introduction à la métaphysique de l'auteur, telle que lentement, durant ces cinq dernières années, elle a mûri et s'est clarifiée en lui non sans profondément ébranler, en particulier, le panorama de ses idées religieuses » SCHELER M., *Problèmes de sociologie de la connaissance*, op. cit., p. 30.

⁸¹⁵ SCHELER M., *L'Homme et l'histoire. Suivi de : Les formes du savoir et de la culture*, op. cit., p. 16.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 17-20.

⁸¹⁷ Les comparaisons sont établies « entre le comportement psychique normal des groupes primitifs et le comportement psychique pathologique (ou en tout cas extraordinaire) des adultes des stades supérieurs de civilisation (...); entre la vie psychique des primitifs et celle de l'enfant humain (...); entre le comportement normal de l'enfant et le comportement pathologique, ou anormal, de l'adulte (...); entre la vie psychique de l'enfant et celle de la femme » SCHELER M., *Problèmes de sociologie de la connaissance*, op. cit., p. 100-101.

les autres, il s'agit d'agencer ensemble des propositions discordantes. Ses deux adversaires sont le relativisme et l'essentialisme.

Scheler annonce son programme dans un paragraphe de *Soziologie des Wissens* : dégager des métaphysiques cachées. Il précise surtout pourquoi son opposition aux métaphysiques passe par l'écriture d'une nouvelle métaphysique, seul moyen pour lui de destituer des métaphysiques dogmatiques.

« Les métaphysiques dominantes ne sont jamais ébranlées par la science positive – laquelle est elle-même, plus qu'elle ne s'en doute, déjà déterminée par des métaphysiques : leur domination n'est remise en cause **que par de nouvelles métaphysiques, ou par la religion. Plus les métaphysiques restent informulées et moins leurs défenseurs sont conscients de leur origine, plus fort est le pouvoir qu'elles exercent sur les esprits. La sociologie de la connaissance a d'abord pour tâche, dans la plupart des cas, de dégager les métaphysiques cachées.** »⁸¹⁸

On voit ici comment s'établit la complémentarité entre la sociologie de la connaissance et l'anthropologie philosophique : d'un côté, on dégage les métaphysiques cachées, de l'autre, on établit un nouveau modèle de métaphysique. L'un et l'autre sont inséparables. Mais vers quelle métaphysique se tourne-t-on ? Autrement dit, en quoi ces métaphysiques cachées nécessitent-elles d'être dépassées ? L'erreur consiste à surévaluer une catégorie ontologique. Cela s'applique soit à la surévaluation de l'existence matérielle, soit à celle du sujet rationnel et des actes de pensée (Scheler parle alors de « surélévation de soi »)⁸¹⁹.

« Le domaine de la réalité nouvellement conquis est régulièrement transféré d'abord dans la sphère de l'"absolu", quant à l'existence, la manière d'être et à la valeur – autrement dit : la connaissance de ce domaine aspire toujours à une validité "métaphysique", et son objet passe pour la variable indépendante de toutes les transformations du monde. »⁸²⁰

D'un côté, il révèle la métaphysique cachée du matérialisme et du relativisme : métaphysique signifie alors ériger un paradigme d'être et un postulat d'existences de choses en soi. De l'autre, il révèle la métaphysique cachée du subjectivisme moderne et de la phénoménologie en rappelant la *Weltanschauung* théologique sur laquelle celle-ci se fonde. L'un et l'autre courant sont victimes de cette surévaluation d'une catégorie ontologique.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 139.

⁸¹⁹ *Ibid.*, p. 163.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 164-165.

Dans *Sociologie de la connaissance*, Scheler veut éliminer l'historisme et sa « fâcheuse crypto-métaphysique »⁸²¹. Il désigne alors l'approche historique qui consiste à relativiser la connaissance métaphysique, et de l'historicisme de toutes les sciences positives. À tous les théoriciens de l'évolution, il reproche ou bien de faire de l'histoire une « chose en soi »⁸²². Dans ce passage où il est question des philosophies positives de l'évolution, Scheler déclare qu'elles se fondent sur une crypto-métaphysique, qu'il définit à cette occasion. La crypto-métaphysique répond à une fonction précise :

« Elle [a] pour fonction de légitimer des préjugés européens très contingents, voire, pour une part, des préjugés simplement nationaux, quand il ne s'agissait pas de purs présupposés de classe ou d'utopies chiliastiques (Marx). »⁸²³

En comparant ce passage à toutes les déclarations qui fustigent l'eurocéanocentrisme, on peut imaginer que toute « crypto-métaphysique » repose sur les mêmes présupposés et que cela ne s'applique pas uniquement aux théories positivistes : la métaphysique illégitime consisterait à ériger comme absolu « des préjugés nationaux... ». Il est intéressant de mettre ces déclarations en parallèle avec la lecture historiciste qu'il propose de la philosophie moderne, en particulier le fait d'ériger le sujet en source autonome de connaissance.

Scheler veut aussi révéler la *Weltanschauung* théologique de l'égologie européenne moderne. C'est dans *Mensch und Geschichte*⁸²⁴ que Scheler fait le plus distinctement l'histoire de la philosophie européenne, en soulignant les thèses théologiques sur lesquelles la subjectivité repose. Il commence par Descartes et déclare qu'il opère une identification entre conscience de soi et conscience de Dieu inspirée des mystiques chrétiens⁸²⁵, puis conclut par cette affirmation générale :

⁸²¹ *Ibid.*, p. 226.

⁸²² *Ibid.*, p. 227.

⁸²³ *Ibid.*

⁸²⁴ Texte extrait de *Philosophische Weltanschauung*, publié pour la première fois en 1929 et que l'on trouve dans : SCHELER M., *Gesammelte Werke IX : Späte Schriften: Die Stellung des Menschen im Kosmos*, op. cit. p. 120 à 144. Ce texte a été traduit en français et publié à part. Nous utiliserons cette traduction : SCHELER M., *L'Homme et l'histoire. Suivi de : Les formes du savoir et de la culture*, op. cit.

⁸²⁵ « Conscience de soi et conscience de Dieu, que déjà les grands mystiques du XIII^e et du XIV^e siècle avaient tenté d'identifier, se pénètrent si profondément chez Descartes qu'il n'est plus nécessaire de s'élever par un raisonnement de l'existence du monde à celle de Dieu (comme chez Thomas d'Aquin) ; au contraire, le monde même est d'abord déduit au moyen de la lumière naturelle, ou d'une raison qui se sait immédiatement enracinée dans la divinité elle-même. Le panthéisme tout entier ... a fait ensuite de l'identité partielle de l'esprit humain et de l'esprit divin une de ses thèses essentielles » SCHELER M., *L'Homme et l'histoire. Suivi de : Les formes du savoir et de la culture*, op. cit., p. 20.

« La conception de l'homme qui a dominé l'histoire et que nous utilisons maintes fois dans le langage courant – que nous y croyions ou non – (...) n'est qu'une conséquence – comme je l'ai expliqué ailleurs⁸²⁶ - de l'idée de Dieu, qu'elle suppose déjà, et de la doctrine qui montre en l'homme une image de Dieu. »

Il ajoute :

« La philosophie grecque classique est la première pour ainsi dire à concevoir cette idée de l'homme. »⁸²⁷

Par cet ajout, il permet de ne pas considérer uniquement la racine chrétienne, mais se rapporte toujours aux théologies sur lesquelles se fonde la relation entre pensée et monde, Dieu étant défini soit par la philosophie grecque comme principe d'organisation, soit par la théologie chrétienne comme créateur du monde⁸²⁸. La métaphysique implicite du rationalisme ou du subjectivisme, c'est donc la théologie (ce que nous avons appelé théo-logique pour désigner cette métaphysique inhérente à la phénoménologie de l'affectivité). Scheler ne dit pas ici que les présupposés théologiques sont des « préjugés nationaux (...) de purs présupposés de classe ou d'utopies chiliastiques », néanmoins il ne considère pas que cette histoire soit l'histoire de la philosophie : c'est une histoire, liée à une culture donnée, et qui doit être confrontée à d'autres.

Scheler établit une typologie des « visions relativement naturelles du monde »⁸²⁹ :

- 1) mythe et légende
- 2) connaissance via langue populaire et dialecte
- 3) connaissance religieuse
- 4) connaissance mystique
- 5) connaissance métaphysique et philosophique
- 6) mathématique, sciences de la nature et de l'esprit
- 7) connaissance technologique.

⁸²⁶ Scheler renvoie à son texte de 1914, « *Zur Idee des Menschen* », dans : SCHELER M., *Gesammelte Werke III : Vom Umsturz der Werte*, op. cit.

⁸²⁷ SCHELER M., *L'Homme et l'histoire. Suivi de : Les formes du savoir et de la culture*, op. cit., p. 29-30.

⁸²⁸ « Mais de Platon au Portique c'est toujours grâce au même principe que l'homme (...) peut réaliser cette assimilation intellectuelle à l'être même : et ce qu'on appelle la raison en l'homme est considéré comme une fonction *partielle* (plus tard seulement comme une création) du logos, du nous divin qui agit par la puissance des idées et ne cesse jamais de produire ce monde et l'ordre de ce monde – non dans le sens d'une opération créatrice, mais en étant seulement un principe éternel de mouvement et d'organisation » *Ibid.*, p. 31.

⁸²⁹ SCHELER M., *Problèmes de sociologie de la connaissance*, op. cit., p. 101-102.

La métaphysique apparaît dès lors comme la discipline cherchant à établir des connexions entre ces différents ordres. Elle est en cela fondée sur une méthode comparative. Ainsi, la critique de la métaphysique « dogmatique » ne prend plus du tout appui sur la revendication d'un donné intuitif par opposition à une construction théorique. La métaphysique ne peut prétendre à aucun fondement apodictique quel qu'il soit. Scheler écrit qu'elle « consiste à s'attaquer à ce qu'est le réel dans son absoluité », et que « ses résultats restent durablement hypothétiques »⁸³⁰. Cette métaphysique est donc *a posteriori* et relative. Elle consiste en une recherche qui ne trouve jamais de réponse définitive. Si la métaphysique est relative, pourquoi lutter contre les présupposés métaphysiques implicites ? Une métaphysique dogmatique serait-elle une métaphysique qui refuse la contradiction et ne se soumet pas à l'autocritique ? Il est en tout cas certain que Scheler associe la métaphysique à la « critique », mais c'est une critique positiviste qu'il exerce ici, très loin de la recherche de conditions de possibilités stables et absolues de la connaissance.

La pensée de Scheler des dernières années manifeste indéniablement un souci de pluralisme : il développe une méfiance à l'égard de tout postulat de fondements absolus de la connaissance, de principes universels, et veut sans cesse confronter des méthodes antinomiques et donner toujours plus d'importance à l'historicité. D'où vient cette inquiétude ? La réponse est elle-même historique ; lorsque Scheler appelle à une confrontation de tous les partis philosophiques et de toutes les cultures du monde pour une pensée cosmopolite, il pense à la situation politique des années 1920 et à la montée des fascismes :

Contre « les idéologies troubles des mouvements racistes, qui dans l'ignorance des réalités européennes et grisées par la fiction d'a priori raciaux absolus, assombrissent à tous points de vue notre horizon et ne comprennent pas que la situation mondiale exige une nouvelle solidarité des peuples de l'Europe. »⁸³¹

Cette pensée dialectique qui sans cesse confronte des positions antinomiques empêche Scheler de constituer le système qu'il appelle pourtant de ses vœux. Mais cela lui permet, avec sa dernière philosophie, d'esquisser un type de métaphysique qui pourrait résister à toutes les déconstructions de la philosophie qui ont jalonné l'histoire de la pensée du XX^{ème} siècle : le

⁸³⁰ *Ibid.*, p. 136.

⁸³¹ « Les formes du savoir et de la culture » : SCHELER M., *L'Homme et l'histoire. Suivi de : Les formes du savoir et de la culture, op. cit.*, p. 99.

refus de l'universalisme, de la pensée du même, étant aussi basé sur une critique du fascisme et des régimes totalitaires qui se mettent en place à cette époque.

Dans sa préface aux *Essais d'anthropologie philosophique* de Gehlen, Jean-Claude Monod écrit :

« On a rarement lu Scheler, en France, comme le fondateur d'une forme de philosophie originale, l'anthropologie philosophique. »⁸³²

La cause en est, explique-t-il, que la philosophie française, au travers de Derrida et Foucault, a été très réfractaire à l'anthropologie philosophique. L'anthropologie philosophique a été perçue par beaucoup - et pas seulement en France - comme une métaphysique, et rejetée pour cette raison. Monod souligne par ailleurs la concomitance entre le regain d'intérêt pour l'anthropologie philosophique dans les années 1960 et le déclin de la philosophie de l'histoire, ce phénomène étant pour lui le signe d'un changement de paradigme :

« Au souci de la transformation historique et au paradigme de la révolution s'est largement substitué, aujourd'hui, un souci de la préservation de l'humanité et de la nature, et un paradigme de la catastrophe. »⁸³³

Si l'on peut difficilement appliquer ce paradigme de la révolution aux phénoménologues de la première génération, et *a fortiori* à Scheler, il est évident que la première guerre mondiale a été un événement marquant, pour Scheler en particulier. Henckmann⁸³⁴ fait remarquer que, pendant les années d'avant-guerre, Scheler parle de l'acte d'amour spirituel en tant que « *gestigem Kraftstrom* »⁸³⁵. Alors que plus tard dans sa déviation du théisme, le concept de vie est limité à l'organisme psychophysique. Balthasar lui-même parlait à propos de ces textes d'une véritablement « métaphysique de la guerre »⁸³⁶. Comme si l'état de guerre n'était pas accidentel mais aurait un fondement ontologique. À cela s'ajoute un autre événement, la montée des racismes, qui est liée à un rejet de la différence et à une volonté de préserver un privilège européen. Scheler y est particulièrement attentif. Sa métaphysique est donc une métaphysique du conflit et de la pluralité, et non une métaphysique du même.

⁸³² Introduction de Jean-Claude Monod, dans : GEHLEN A., *Essais d'anthropologie philosophique*, *op. cit.* p. IX-X

⁸³³ *Ibid.* p. XVI

⁸³⁴ BERMES C., W. HENCKMANN, et H. LEONARDY (dir.), *Person und Wert*, *op. cit.*, p. 90.

⁸³⁵ SCHELER M., *Gesammelte Werke III : Vom Umsturz der Werte*, *op. cit.*, p. 99.

⁸³⁶ Balthasar estime qu'il y a une dimension apocalyptique, eschatologique dans la conception schelerienne de la guerre qui en font une « métaphysique de la guerre » BALTHASAR H.U. von, *Apokalypse der deutschen Seele*, *op. cit.*, p. 96.

Conclusion partie III :

Dans les modifications apportées à la deuxième édition de *Sympathie*, Scheler dévoile l'ontologie et la théologie implicites à sa phénoménologie de l'affectivité, et signale une volonté de sortir de la limite imposée par la phénoménologie. Dieu est pensé comme origine des personnes. Par conséquent, son existence transcendante est affirmée. C'est une conception que Scheler estime être, non panthéiste, mais « panenthéiste ». Autrement dit : la totalité des étants, la totalité des personnes individuelles, est contenue en Dieu.

La thèse de l'existence de Dieu intervient dans un contexte de critique des métaphysiques monistes. Mais dans la mesure où tout est contenu en Dieu, nous avons proposé de concevoir le panenthéisme comme un monisme personaliste, pour souligner la continuité avec sa phénoménologie antérieure.

En effet, en concevant Dieu comme personne supra-individuelle qui détermine l'ordre du monde et qui est source de tout acte personnel individuel, il témoigne d'une conception qui rappelle la théo-logique de sa phénoménologie. Mais en présentant explicitement – et non plus de manière sous-jacente et à demi-mot – Dieu comme créateur et comme principe du monde, il postule cependant l'antériorité absolue de Dieu. Ce nouveau postulat s'inscrit dans sa volonté de faire droit à la transcendance, non seulement de Dieu mais aussi du monde, soit à leur indépendance à l'égard de la conscience, quand bien même il s'agirait d'une conscience aimante.

Monisme personaliste ou transcendance divine, n'est-ce pas incompatible ? Nous pensons que Scheler veut en effet penser conjointement l'immanence et la transcendance divine à l'égard des vécus personnels. Or c'est ce caractère immanent et transcendant qu'il exprimera dans la *Stellung* par les attributs de « vie » et « d'esprit ». Dieu a des attributs antinomiques. C'est un Dieu « en tension ». Cette tension n'est pas seulement une caractéristique du divin : elle se retrouve en 1928 dans la nouvelle structure attribuée par Scheler à l'affectivité. L'amour n'est plus premier, il se divise en pulsion vitale et activité spirituelle. Cette division est apportée par une considération sur le vécu amoureux mondain et se fonde sur une analyse psychologique. Il n'est donc pas impossible que la dualité présente en Dieu – le Dieu défini auparavant comme amour – provienne aussi de ces considérations psychologiques. Sur le même principe, défendu dans toute sa philosophie, d'une analogie entre la personne individuelle et la personne divine, Scheler attribue à Dieu une structure de vécu qui est celle des vécus mondains : sa théo-logique

antérieure se voit transformée par un anthropomorphisme. Si l'amour humain est divisé, l'amour de Dieu doit l'être tout autant.

L'ensemble de la phénoménologie schelerienne de l'affectivité était centré autour du concept de personne, et la condition de possibilité qu'un acte, même absolument individuel – donc non réitéré – puisse suffire à lui seul comme critère de légitimité était fondée sur le postulat théologique d'une meta-personne à laquelle toute personne individuelle pouvait participer par l'acte d'amour. Participer à l'acte divin donnait à tout vécu individuel un caractère absolu, à défaut d'être universellement partagé. Dieu, personne absolue, était défini comme une singularité absolue. L'acte personnel singulier tirait sa valeur et son sens de l'acte divin préalablement défini comme activité personnelle absolue. La définition théologique précédait et conditionnait la conception phénoménologique de l'amour et des affects. *Stellung* suit le mouvement contraire et de l'individualité remonte à l'absolu. C'est par cette ascension qu'est introduite la dualité du vécu. Ainsi, Scheler part de la singularité la plus empirique : celle du vécu psychologique de l'amour, et d'un cas particulier d'amour, puisque c'est à travers l'étude de la relation amoureuse et du rôle qu'y joue le désir sexuel qu'il remonte à l'être divin.

Cette deuxième « tension » en Dieu est superposée à la précédente : l'immanence de Dieu est conçue comme une immanence dans la vie pulsionnelle, et la transcendance de Dieu réside en sa spiritualité.

À celles-ci s'ajoutent d'autres dualités, indépendantes cette fois de l'être divin. En regardant en vis-à-vis de *Stellung* les textes de sociologie de la connaissance écrits par Scheler à peu près à la même époque, on comprend d'où vient cette tendance à vouloir combiner les résultats des analyses empiriques aux principes issus de sa phénoménologie antérieure. Scheler veut penser la métaphysique à partir d'une approche interdisciplinaire. Dans cette recherche, il rencontre deux oppositions : entre subjectivisme et objectivisme d'une part, et entre idéalisme téléologique et relativisme historiciste de l'autre. Scheler suggère de concilier les partis opposés en donnant à cette opposition un fondement ontologique. C'est parce que le monde est constitué de deux principes ontologiques que des courants intellectuels s'opposent : les uns se basent uniquement sur le principe vital, et prétendent que le principe spirituel est un leurre ou un artifice, et inversement. C'est pourquoi il convient d'exposer les présupposés métaphysiques des courants antinomiques, et de les penser ensemble.

Pour concilier les partis opposés, il propose donc également un dualisme ontologique entre vie et esprit. D'un côté, l'évidence du monde est mise sur le même plan que l'évidence de

l'*ego* pensant. C'est la raison pour laquelle apparaît à cette époque la thèse réaliste, qui n'était pas présente dans ses textes antérieurs. Le monde est donc à la fois transcendant et immanent à la conscience. Ce qui semble être une antinomie est postulé comme une nécessité ontologique. De l'autre, il souhaite penser une téléologie qui puisse contenir et dépasser les relativités historiques : sans nier les déterminations relatives propres à la culture, la situation sociale des penseurs, l'influence des religions. Il formule alors l'hypothèse d'une téléologie gouvernée à la fois par des lois d'essences (facteurs spirituels) et par des lois empiriques (facteurs vitaux). La dualité entre esprit et vie intervient à nouveau. Elle est à nouveau utilisée pour désigner l'histoire de l'Orient et/ou des peuples primitifs (associée à la vie) et l'histoire de l'Europe (associée à l'esprit), qui sont amenés à se rencontrer pour former cette communauté cosmopolite nouvelle.

Cette téléologie qu'il estime cosmopolite est à la fois la plus singulière, et en même temps ne peut être que critique : car elle oppose les primitifs aux civilisés, l'Europe à l'Orient, les polythéismes et/ou animismes au théisme, d'une façon très confuse.

Mais cette seule prise en compte d'une altérité culturelle, et cette volonté de donner place à la diversité est en elle-même suggestive. Par ailleurs, à la question « une métaphysique est-elle possible ? » dans un climat gouverné par des théories relativistes, Scheler répond par l'affirmative : une métaphysique ne peut être pensée en amont des observations empiriques, des découvertes scientifiques, par conséquent elle ne peut se penser que fondée sur une interdisciplinarité. Scheler fait ici un pari impossible, mais le pari de la philosophie : celui de se garder d'ériger en universel des particularités culturelles, et de suivre malgré tout la voie d'une vérité sur le monde, l'homme, et le divin.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La métaphysique schelerienne nous est apparue comme le fait d'une pensée qui s'inspire du geste critique de la phénoménologie contre la métaphysique pour le retourner contre elle-même, révélant ainsi sa métaphysique implicite. C'est cette démarche critique qui anime le système de pensée adopté par Scheler à la fin de sa vie. Il l'identifie lui-même à une « métaphysique nouvelle ». Loin de « retomber » dans une attitude naturelle, Scheler utilise les outils critiques des sciences empiriques, dont l'anthropologie, pour mettre au jour les présupposés culturels de la phénoménologie et en ce sens poursuivre l'une de ses visées initiales. La problématique du filtre religieux, inconscient, des penseurs modernes fut un élément décisif pour Scheler et a ouvert la voie au renversement du rapport entre phénoménologie et métaphysique, la deuxième offrant, paradoxalement, l'occasion d'une déconstruction de la première. La question qui a conduit cette recherche était de savoir si l'on peut concevoir une pensée, la phénoménologie, qui puisse s'émanciper de toute métaphysique, et si c'est le cas, en quel sens ? Pour y répondre, nous avons suivi le cheminement de pensée de Max Scheler lui-même au cours des trois étapes essentielles de son itinéraire de pensée : la phénoménologie des valeurs et de l'affectivité, puis la phénoménologie de la religion, enfin l'anthropologie philosophique.

Dans un premier temps, et pour utiliser légitimement le terme de phénoménologie, il était nécessaire d'interroger, comme n'allant pas de soi, l'inscription de Scheler dans ce mouvement de pensée. Cela nous a permis d'exposer les enjeux de l'articulation délicate entre phénoménologie et métaphysique, en insistant sur l'opposition entre l'idéalisme subjectiviste adopté par Husserl et le réalisme défendu par une grande partie de ses disciples munichois, dont Scheler. Nous avons proposé d'interpréter le personalisme schelerien comme un subjectivisme, et refusé de considérer sa phénoménologie comme réaliste, nous opposant ainsi à l'interprétation courante. Cela nous a permis de mettre en lumière le théisme personaliste sous-jacent à toute sa phénoménologie. Il s'imposait alors de se demander si ce théisme – même s'il ne correspond pas à la conception husserlienne de la métaphysique du postulat d'existence de choses hors de la conscience – pouvait être néanmoins qualifié de métaphysique, au sens du présupposé culturel non fondé sur l'intuition.

Dans un deuxième temps, nous avons examiné les textes de phénoménologie de la religion. Nous avons proposé d'utiliser le concept de *théo-logique* pour désigner la manière dont Scheler conçoit la méthode phénoménologique d'après une conception chrétienne de Dieu. Nous avons montré qu'une théo-logique innerve toute sa phénoménologie de l'affectivité. Cette théo-logique est présente y compris dans les passages où il n'est pas question explicitement de Dieu, mais elle se révèle dans la phénoménologie de la religion. Nous montrons par ailleurs qu'à l'occasion des textes portant sur la religion – dont en premier lieu *Probleme der Religion* – Scheler, qui initialement voulait défendre la valeur universelle de certains axiomes de la tradition religieuse chrétienne, est progressivement conduit à relativiser lui-même ce parti pris : les axiomes attribués à la tradition chrétienne ne sont plus universels, ils s'inscrivent dans l'histoire occidentale. À cette histoire s'en oppose une autre, orientale. La question apparaît : cette altérité remet-elle en cause l'universalité des axiomes chrétiens ? Cela oblige-t-il à considérer ces axiomes comme des présupposés de l'attitude naturelle et non comme des données eidétiques ?

Dans un troisième et dernier temps, nous avons dû montrer en quoi l'anthropologie métaphysique de Scheler s'est établie sur un dialogue et une critique de la phénoménologie, l'auteur associant certains principes phénoménologiques à la discipline qui lui était opposée. Il propose d'abord, comme dans la deuxième édition de *Sympathie*, une interprétation métaphysique des vécus analysés par la phénoménologie. Cette démarche laisse penser que l'analyse phénoménologique est le point de départ de la métaphysique. Puis, dans les principaux textes de la dernière période de sa vie – *Sociologie de la connaissance, La Situation de l'homme dans le monde* -, il s'interroge à l'inverse sur les « métaphysiques cachées », et entre autres sur les principes métaphysiques sous-jacents à la phénoménologie. Il laisse entendre ainsi qu'il n'est plus possible de fonder la métaphysique sur la phénoménologie : la phénoménologie, comme tout courant philosophique, repose nécessairement sur des présupposés métaphysiques.

Comme nous le rappelions en introduction, Scheler a permis une ouverture vers la compréhension phénoménologique des sentiments. Il promeut l'idée que l'affectivité est la source de toute représentation et de toute pensée, ce qui, pour les générations suivantes de phénoménologues, est devenu une conception communément partagée. Le sens commun lui-même a coutume d'interpréter le vécu affectif comme ce qui précède toute représentation, toute pensée construite, et c'est l'idée revendiquée par Scheler. Aussi surprenant que cela puisse

paraître, on découvre que cette idée, celle de l'originalité de l'affectivité, repose elle-même sur un système de représentation du monde extrêmement construit, inscrit dans une tradition dense et complexe comme l'est la théologie chrétienne. On voudrait croire que l'amour donne accès à la connaissance vraie, ou qu'il participe à la création des choses que l'on cherche à connaître. Mais cette attribution à l'amour d'une fonction cognitive n'est possible que dans un contexte culturel spécifique qui présuppose l'existence de Dieu, défini comme amour et principe d'intelligibilité. Deux interprétations s'offrent alors : la tradition chrétienne dispense-t-elle un contenu universel ? assigner à l'amour le rôle de source de connaissance et lui prêter une fonction créatrice est-il culturel ? La réponse n'est pas nécessairement exclusive. Dans la première partie de sa vie, Scheler répondrait assurément que c'est bien le contenu chrétien qui est universel. Mais après les années 1920, il tient double discours. La méfiance qu'il développe à l'égard de tout ethnocentrisme le fait douter de la portée universelle de certains contenus culturels, qu'il avait précédemment perçus comme des vérités *a priori*. Il n'en déduit pas un relativisme, mais il met en balance les deux positions, historiciste et universaliste.

Scheler veut adopter cette double position paradoxale : conserver son engagement et ses convictions profondes tout en étant totalement ouvert à la différence culturelle, aux découvertes scientifiques, donc aussi à la contradiction et à la remise en cause de sa position première.

Nous estimons que la plus grande percée de Scheler n'est pas sa valorisation des sentiments, mais son autocritique, car le danger d'une pensée fondée sur le vécu intuitif *a fortiori* affectif est qu'elle ne peut formuler des critères de légitimité et qu'elle risque de laisser place au plus grand arbitraire et aux pensées les plus totalitaires. Ce qui ne se démontre pas s'impose. S'il n'y a aucun argument à rétorquer à une personne témoignant de son vécu, que faire ? Si l'autre ne « voit » pas ce que moi je vois, qui a raison ? Des critères pernicieux se mettent en place : on estime que l'autre n'a pas vraiment vu, qu'il n'a pas « authentiquement », « profondément » senti ceci ou cela, et que, s'il n'a pas vu, c'est qu'il est resté dans une attitude « superficielle » ou « inauthentique ». Quelle que soit la nature attribuée aux affects originaires jugés source de toute connaissance – qu'ils soient intentionnels ou non - ce postulat d'une origine absolue nous semble conduire le plus souvent à mobiliser implicitement des critères de jugement normatifs sans jamais les exposer comme tels. Autrement dit, nous estimons qu'il y a une honnêteté philosophique à voir et à reconnaître les présupposés qui président à notre manière de sentir et d'interpréter ce qui est senti. C'est cette recherche des présupposés implicites qui anime la philosophie du dernier Scheler. En ce sens, il n'est pas seulement le

penseur de l'affectivité, mais aussi celui qui déconstruit les présupposés sous-jacents à la pensée de l'affectivité. Ces deux moments témoignent de la plus grande originalité de sa pensée.

Si l'on pense que le vécu affectif est déjà formé par des représentations culturelles, cela inverse la proposition initiale selon laquelle le vécu est originaire, antérieur à toute représentation. Comment concilier les deux ? Peut-on adhérer à l'historicité et à l'ahistoricité du vécu en évitant les deux extrêmes, téléologie européenocentrée ou pur relativisme ? C'est le défi que lance Scheler à la fin de sa vie et qui reste aujourd'hui un problème philosophique majeur.

Scheler fut contemporain d'une époque caractérisée par l'abondance de nouvelles disciplines, de nouvelles théories scientifiques, philosophiques. Notre auteur était avide de connaissances, curieux de tout. Or c'est une période de perte de repères, qui s'est accompagnée de la montée de systèmes totalitaires. La situation politique de l'époque actuelle est parfois comparée à celle des années 1920. Le climat présent – affirmations identitaires ou de valeurs estimées dévoyées par les mœurs actuelles dues à la société de consommation et à l'individualisme – génère des questions semblables à celles rencontrées par Scheler lorsqu'il revendiquait les valeurs chrétiennes comme seul rempart contre le capitalisme. Or il s'est fait l'avocat, successivement, du missionnaire chrétien et de l'anthropologue historique. Il défend l'idée que la vérité est celle du christianisme et qu'il faut la divulguer, tout en manifestant une certaine prudence. Il veut prendre en compte l'altérité culturelle et conçoit la possibilité d'une transformation profonde de la culture par le dialogue et la rencontre entre les peuples. Son invitation à concevoir une métaphysique qui ne serait pas « pour les faibles » est une critique de toute pensée figée, ethnocentrée, et par conséquent dogmatique. Plutôt que de prétendre à une connaissance fondée sur un sol « pur » de tout présupposé, il suggère de mettre au jour nos présupposés - sans renier que nous les reconnaissons comme fondements de la vérité – afin de les confronter à d'autres, tout en respectant les positions adverses. Il incite à un relativisme sans nihilisme, autrement dit qui n'empêche pas d'être pleinement inscrit dans une tradition de pensée. S'être interrogé à la fin de sa vie sur l'historicité de la pensée et défendre l'historicité, donc la plasticité, de la structure même du vécu, est ce qui sauve sa propre phénoménologie de l'affectivité de présupposés normatifs, ainsi que de son propre ethnocentrisme. Selon nous, son souci de l'altérité culturelle, son ouverture à la possibilité d'une transformation des structures du vécu et des systèmes de représentation au cours de l'histoire révèlent un aspect essentiel de l'amour : l'acceptation de la différence. La différence culturelle notamment impose à la

philosophie européenne moderne de cesser de se considérer comme le lieu d'émergence de la vérité. C'est pour faire ressortir cette différence, qu'au lieu de présupposer une unité de toutes les personnes aimantes et de concevoir l'amour comme un acte spontané, Scheler insiste à la fin de sa vie sur la tension inhérente à l'amour. C'est cette tension qu'il érige en principe ontologique et à partir de laquelle il conçoit sa nouvelle métaphysique.

Bibliographie

I. Œuvres de Max Scheler

1. Œuvres complètes de Max Scheler :

Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bd. 1-11 : Francke Verlag, Bern ; München, Bd. 12-15 :
Bouvier Verlag, Bonn :

SCHELER M., *Gesammelte Werke I : Frühe Schriften*, Francke Verlag., Bern, München, Maria Scheler, M. S. Frings., 1971.

SCHELER M., *Gesammelte Werke II : Der Formalismus*, Francke Verlag., Bern, München, Maria Scheler, M. S. Frings., 1954.

SCHELER M., *Gesammelte Werke III : Vom Umsturz der Werte*, Francke Verlag., Bern, München, Maria Scheler, M. S. Frings., 1955.

SCHELER M., *Gesammelte Werke IV : Politisch-pädagogische Schriften*, Bouvier Verlag., Bonn, Maria Scheler, M. S. Frings., 1986.

SCHELER M., *Gesammelte Werke V : Vom Ewigen im Menschen*, Francke Verlag., Bern, München, Maria Scheler, M. S. Frings., 1954.

SCHELER M., *Gesammelte Werke VI : Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bouvier Verlag., Bonn, Maria Scheler, M. S. Frings., 1963.

SCHELER M., *Gesammelte Werke VII : Wesen und Formen der Sympathie*, Francke Verlag., Bern, München, Maria Scheler, M. S. Frings., 1973.

SCHELER M., *Gesammelte Werke VIII : Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Francke Verlag., Bern, München, Maria Scheler, M. S. Frings., 1960.

SCHELER M., *Gesammelte Werke IX : Späte Schriften: Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Francke Verlag., Bern, München, Maria Scheler, M. S. Frings., 1976.

SCHELER M., *Gesammelte Werke X : Schriften aus dem Nachlass, Band. I : Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bouvier Verlag., Bonn, Maria Scheler, M. S. Frings., 1957.

SCHELER M., *Gesammelte Werke XI : Schriften aus dem Nachlaß Band 2*, Francke Verlag., Bern, München, Maria Scheler, M. S. Frings., 1979.

SCHELER M., *Gesammelte Werke XII : Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 2 : Erkenntnislehre und Metaphysik*, Bouvier Verlag., Bonn, Maria Scheler, M. S. Frings., 1987.

SCHELER M., *Gesammelte Werke XIII : Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 4 : Philosophie und Geschichte*, Bouvier Verlag., Bonn, Maria Scheler, M. S. Frings., 1990.

SCHELER M., *Gesammelte Werke XIV : Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 5 : Varia I*, Bouvier Verlag., Bonn, Maria Scheler, M. S. Frings., 1993.

SCHELER M., *Gesammelte Werke XV : Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 6 : Varia II*, Bouvier Verlag., Bonn, Maria Scheler, M. S. Frings., 1997.

2. *Ouvrages, articles et recueil de textes de Max Scheler utilisés hors des *Gesammelte Werke**

SCHELER M., *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, Halle, Max Niemeyer, 1913.

SCHELER M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik : neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Hamburg, Felix Meiner, coll.« Philosophische Bibliothek », 2014.

SCHELER M., « Schreiben Schelers an Hertling aus Berlin, 27. April 1906 », *Internationale Wissenschaftsbeziehungen der Görresgesellschaft*, Köln, 1932, p. 48-51.

Max Scheler im Kontext, *Gesammelte Werke*, Viewlit - © Karsten Worm – InfoSoftWare
<https://www.infosoftware.de/scheler.htm>

3. *Traductions françaises*

SCHELER M., *Trois essais sur l'esprit du capitalisme*, traduit par Patrick LANG, Paris, Cecile Defaut Nouvelles eds, coll.« La chose à penser », 2016.

SCHELER M., *Nature et formes de la sympathie contribution à l'étude des lois de la vie affective*, traduit par M. LEFEBVRE, 1ère éd. 1928., Paris, Payot et Rivages, coll.« Petite bibliothèque », 2003.

SCHELER M., *Six essais de philosophie et de religion, Introduction de Hans Urs von Balthasar*, traduit par Philibert Secrétan, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg, 1996.

SCHELER M., *Problèmes de sociologie de la connaissance*, traduit par Sylvie Mesure, Paris, PUF, coll.« Sociologies », 1993.

SCHELER M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, traduit par Maurice Dupuy, 1ère éd. 1955., Paris, Gallimard, coll.« Bibliothèque de philosophie », 1991.

SCHELER M., *La situation de l'homme dans le monde*, traduit par Maurice Dupuy, Paris, Montaigne, coll.« Aubier », 1979.

SCHELER M., *L'Homme du ressentiment*, traduit par Non Signé, Paris, Gallimard, coll.« Idées », 1970.

SCHELER M., *L'Homme et l'histoire. Suivi de : Les formes du savoir et de la culture*, traduit par Maurice Dupuy, Paris, Montaigne, coll.« Aubier », 1955.

SCHELER M., *L'idée de paix et le pacifisme*, traduit par R. Tandonnet, Montaigne., Paris, coll.« Aubier », 1953.

SCHELER M., *La pudeur*, traduit par Maurice Dupuy, Montaigne, Paris, coll.« Aubier », 1952.

SCHELER M., *Le sens de la souffrance*, traduit par Pierre Klossowski, Montaigne., Paris, coll.« Aubier », 1936.

SCHELER M. et E. MARMY, *Le saint, le génie, le héros*, Eglolf, LUF, Fribourg, 1944.

II. Phénoménologues contemporains

FINK E., *Sixième méditation cartésienne (1932, 1988)*, traduit par Nathalie DEPRAZ, Grenoble, J. Millon, coll.« Krisis », 1994.

HEIDEGGER M., *Kant et le problème de la métaphysique (1929)*, traduit par Walter BIEMEL et traduit par Alphonse DE WAELEHENS, Paris, Gallimard, 2011.

HEIDEGGER M., *Être et Temps (1927)*, traduit par Emmanuel MARTINEAU, 1985.
http://t.m.p.free.fr/textes/Heidegger_etre_et_temps.pdf

HEIDEGGER M., *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1972.

HEIDEGGER M., *Questions I*, traduit par Henry CORBIN, Roger MUNIER, Roger de WAELEHENS, Walter BIEMEL, Gérard GRANEL et André PRÉAU, Paris, Gallimard, coll.« Classiques », 1968.

HERING J., « Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee », *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1921, vol. 4, p. 495-543.

HUSSERL E., *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie (1929)*, traduit par Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LEVINAS, Paris, Vrin, 2014.

HUSSERL E., *La crise de l'humanité européenne et la philosophie (1935-1936)*, traduit par Nathalie DEPRAZ, La Gaya Scienza, 2012.

HUSSERL E., *L'origine de la géométrie (1936, 1954)*, Introduction de Jacques Derrida, traduit par Jacques DERRIDA, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 2011.

HUSSERL E., *L'idée de la phénoménologie : cinq leçons (1907)*, traduit par Alexandre LOWIT, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 2010.

HUSSERL E., *La Philosophie comme science rigoureuse (1910)*, traduit par Marc B. DE LAUNAY, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 2009.

HUSSERL E., *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, traduit par Philippe DUCAT, Patrick LANG et Carlos LOBO, Paris, coll.« Épiméthée », PUF, 2009.

HUSSERL E., *Logique formelle et logique transcendantale : essai d'une critique de la raison logique (1929)*, traduit par Suzanne BACHELARD, Paris, coll.« Épiméthée », PUF, 2009.

HUSSERL E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale (1935-1936)*, traduit par Gérard GRANEL, Paris, Gallimard, coll.« Collection Tel », n° 151, 2008.

HUSSERL E., *Sur le renouveau. Cinq articles (1922-1923)*, traduit par L. JOUMIER, Paris, Vrin, coll.« Bibliothèque des textes philosophiques », 2005.

HUSSERL E., *Recherches logiques. Tome premier, Prolégomènes à la logique pure (1900-1901)*, traduit par Hubert ÉLIE, Arion Lothar KELKEL et René SCHÉRER, Paris, PUF, 2002.

HUSSERL E., « Lettre à Lévy-Bruhl du 11 mars 1935 », *Gradhiva*, traduit par Philippe SOULEZ, 1998, n° 4.

HUSSERL E., « Phénoménologie et anthropologie » (1931), *Notes sur Heidegger*, traduit par Didier FRANCK, Paris, Minit, coll.« Philosophie », 1993, p. 57-74.

HUSSERL E., *Philosophie première I (1923-1924), Histoire critique des idées*, traduit par Arion Lothar KELKEL, Paris, PUF, coll.« Epiméthée », 1990.

HUSSERL E., *Idées directrices pour une phénoménologie (1913)*, traduit par Paul RICOEUR, Paris, Gallimard, 1985.

OTTO G., *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage*, München ; Kempten, Kösel & Pustet, 1922.

PATOČKA J., *Qu'est-ce que la phénoménologie ? (1960-1976)*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002.

REINACH A., *Phénoménologie réaliste*, traduit par Dominique PRADELLE, Jean-François COURTINE, Marc DE LAUNAY, Arnaud DEWALQUE, Julien FARGES, Dominique PRADELLE, Denis SERON et Pierre Jean RENAUDIE, Paris, Vrin, coll.« Textes philosophiques », 2012.

WALTHER G., *Phänomenologie der Mystik (1923)*, Olten ; Freiburg im Bressgau, Walter, 1976.

WALTHER G., *Ein Beitrag zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften mit einem Anhang zur Phänomenologie der sozialen Gemeinschaften*, Max Niemeyer, coll.« Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung », 1923.

III. Études et commentaires sur Max Scheler

AGARD O., « Max Scheler : Anthropologie und Historismus », G. RAULET, G. PLAS et M. GANGL (dir.), *Philosophische Anthropologie und Politik*, Bautz., Traugott, 2013, vol.1, p. 175-198.

AGARD O., « Anthropologie philosophique et nihilisme : le cas de Max Scheler », M. CRÉPON et M. DE LAUNAY (dir.), *Les configurations du nihilisme*, Vrin., Paris, 2012, p. 141-162.

AGARD O., « Max Scheler entre la France et l'Allemagne », *Revue germanique internationale*, 2011, Phénoménologie allemande, phénoménologie française, n° 13.

AGARD O., « Situation de la sociologie schélérienne », G. RAULET (dir.), *Max Scheler : l'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux guerres*, Éditions de la MSH, Paris, 2002, p. 158-182.

BECKER R., J. FISCHER, et M. SCHLOSSBERGER (dir.), *Philosophische Anthropologie im Aufbruch: Max Scheler und Helmuth Plessner im Vergleich*, Berlin, Akad.-Verl, coll.« Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie », n° 2, 2010.

BERMES C., W. HENCKMANN, et H. LEONARDY (dir.), *Person und Wert: Schelers « Formalismus »: Perspektiven und Wirkungen*, Freiburg, Alber, coll.« Phänomenologie. II, Kontexte », 2000.

BERMES C., W. HENCKMANN, et H. LEONARDY (dir.), *Denken des Ursprungs - Ursprung des Denkens: Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg, Königshausen und Neumann, coll.« Kritisches Jahrbuch der Philosophie », 1998.

BRENK B., *Metaphysik des einen und absoluten Seins: mitdenkende Darstellung der metaphysischen Gottesidee des späten Max Scheler*, Meisenheim am Glan, Hain, coll.« Monographien zur philosophischen Forschung », n° 129, 1975.

CUSINATO G., *Person und Selbsttranszendenz: Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozesse bei Schelling und Scheler*, Würzburg, Königshausen & Neumann, coll.« Orbis Phaenomenologicus. Studien », n° 29, 2012.

DEPRAZ N. et F. MAURIAC (dir.), *Théo-phénoménologie I: l'amour – Jean-Luc Marion et Christos Yannaras*, Paris, PUF, coll.« Revue de métaphysique et de morale », n° 2, 2012, vol.74.

DILLARD-WRIGHT D., « Sympathy and the Non-human: Max Scheler's Phenomenology of Interrelation », *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, septembre 2007, vol. 7, n° 2, p. 1-9.

DUPUY M., *La philosophie de la religion chez Max Scheler*, PUF., Paris, 1959.

DUPUY M., *La philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité I*, PUF., Paris, 1959, vol. 2/1.

DUPUY M., *La philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité II*, PUF., Paris, 1959, vol. 2/2.

FISCHER J., « Le noyau théorique propre à l'Anthropologie philosophique (Scheler, Plessner, Gehlen) », *Trivium*, traduit par Matthieu AMAT et Alexis DIRAKIS, 2017, L'Anthropologie philosophique dans le débat franco-allemand contemporain, n° 25, p. 63-82.

FRÈRE B., « Max Scheler et la phénoménologie française », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2007, vol. 132, n° 2, p. 177.

FRÈRE B., « La sociologie de Max Scheler : une ressource phénoménologique pour un régime d'action "philia" au cœur de l'économie solidaire », *Social Science Information*, décembre 2006, vol. 45, n° 4, p. 561-599.

FRÈRE B., M.-A. GAVRAY, et J. DARRIULAT (dir.), *Platon, Kant, Scheler*, Revue philosophique de la France et de l'étranger., Paris, PUF, , n° 2, 2007.

FRIES H., *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart : Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten ; eine problemgeschichtliche Studie. Heidelberg, 1949*, Münchener Theologische Zeitschrift, 2014.

FRINGS M., « Max Scheler: The Human Person as Pure Temporality », *Philosophy and Theology*, 1986, vol. 1, n° 1, p. 49-63.

FRINGS M.S., *Max Scheler: a concise introduction into the world of a great thinker*, Milwaukee, Marquette University Press, 1996.

FRINGS M.S., *Person und Dasein*, Dordrecht, Springer Netherlands, 1969.

FRINGS M.S., « Max Scheler's Theory of Social Economy with Special Attention to its Ethical Implications », *Review of Social Economy*, septembre 1965, vol. 23, n° 2, p. 127-142.

GABEL M. et M. MÜLLER (dir.), *Erkennen - Handeln - Bewähren: Phänomenologie und Pragmatismus*, Nordhausen, Verlag Traugott Bautz GmbH, coll.« Scheleriana », n° 2, 2015.

GEYSER J., *Max Schelers Phänomenologie der Religion*, Freiburg, Herder & Co., 1924.

- GEYSER J., *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart : mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers*, Münster in Westfalen, Aschendorff, 1923.
- GOOD P. (dir.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern, München, Francke, 1975.
- HAFKESBRINK H., *Das Problem des religiösen Gegenstandes bei Max Scheler, Inauguraldissertation*, Bertelsmann., Gütersloh, 1930.
- HAMMER F., *Theonome Anthropologie ? Max Schelers Menschenbild und Seine Grenzen*, Den Haag, Martinus Nijhoff, coll.« Phaenomenologica », n° 45, 1972.
- HENCKMANN W., *Max Scheler*, München, C.H. Beck, coll.« Beck'sche Reihe ; Denker », n° 543, 1998.
- HENCKMANN W., « Max Schelers These: Wirklichkeit ist Widerstandserlebnis », HÜNTERLMANN (dir.), *Wirklichkeit und Sinnerfahrung. Grunfragen der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Röhl., Dettelbach, 1998, p. 140-173.
- JAITNER A., *Zwischen Metaphysik und Empirie: zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Psychoanalyse bei Max Scheler, Theodor W. Adorno und Odo Marquard*, Würzburg, Königshausen & Neumann, coll.« Epistemata Reihe Philosophie », n° 262, 1999.
- KELLY E., *Material ethics of value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*, Dordrecht ; New York, Springer, coll.« Phaenomenologica », n° 203, 2011.
- KELLY E., *Structure and diversity: studies in the phenomenological philosophy of Max Scheler*, Dordrecht; London, Springer, 2011.
- KELLY E., *Structure and diversity: studies in the phenomenological philosophy of Max Scheler*, Dordrecht ; Boston, Kluwer Academic, coll.« Phaenomenologica », n° 141, 1997.
- KRAENZLIN G., « Max Schelers Phänomenologische Systematik. Mit einer Monographischen Bibliographie Max Scheler. », *The Journal of Philosophy*, 5 juillet 1934, vol. 31, n° 14, p. 386.
- KREMER R., « La philosophie de M. Scheler. Son analyse de la sympathie et de l'amour », *Revue néo-scholastique de philosophie*, 1927, vol. 29, n° 14, p. 166-178.
- KRIEG R., « Cardinal Ratzinger, Max Scheler and Christology », *Irish Theological Quarterly*, septembre 1980, vol. 47, n° 3, p. 205-219.
- LEONARDY H., « La dernière philosophie de Max Scheler », *Revue Philosophique de Louvain*, août 1981, vol. 79, n° 43, p. 367-390.
- LEONARDY H., « La dernière métaphysique de Max Scheler », *Revue Philosophique de Louvain*, novembre 1980, vol. 78, n° 40, p. 553-561.
- LEONARDY H., *Liebe und Person: Max Schelers Versuch eines « phänomenologischen » Personalismus*, Den Haag, Nijhoff, 1976.
- MAHÉO G. et E. HOUSSET (dir.), *Max Scheler : éthique et phénoménologie*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll.« Philosophica », 2015.
- MANCUSO G., *Il giovane Scheler, 1899-1906*, Milano, LED, coll.« Il filarete », n° 252, 2007.
- MANFRED F., *Person and Dasein. Zur Frage der Ontologie des Wertseins*, Den Haag, Springer, 1969.

- METRAUX A., *Max Scheler*, Paris, Seghers, coll.« Philosophes de tous les temps », 1973.
- MULLER P., *De la psychologie à l'anthropologie : à travers l'œuvre de Max Scheler.*, Neufchâtel, Ed. de la Baconnière, 1946.
- ORTH E.W. et G. PFAFFEROTT (dir.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Freiburg im Breisgau, Alber, coll.« Phänomenologische Forschungen », 1994.
- PRZYWARA E., *Religionsbegründung : Max Scheler, J. H. Newman*, Freiburg im Breisgau, Herder & Co.
- SANDER A., *Mensch - Subjekt - Person: die Dezentrierung des Subjekts in der Philosophie Max Schelers*, Bonn, Bouvier, coll.« Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik », n° 240, 1996.
- SCHILPP P.A., « Max Scheler 1874-1928 », *The Philosophical Review*, novembre 1929, vol. 38, n° 6, p. 574.
- SIMONOTTI E., *La svolta antropologica: Scheler interprete di Nietzsche*, Pisa, ETS, coll.« Filosofia », n° 87, 2006.
- SMITH Q., « Max Scheler and the Classification of Feelings », *Journal of Phenomenological Psychology*, 1 janvier 1978, vol. 9, n° 1-2, p. 114-138.
- SPECK J. (dir.), *Philosophie der Gegenwart: Band 2. Scheler, Hönigswald, Cassirer, Plessner, Merleau-Ponty, Gehlen*, 3. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, coll.« Grundprobleme der großen Philosophen », 1991.
- STAUDE J.R., *Max Scheler, 1874-1928: An Intellectual Portrait.*, The Free Press., New York, 1967.
- VANDENBERGHE F., « Sociology of the Heart: Max Scheler's Epistemology of Love », *Theory, Culture & Society*, mai 2008, vol. 25, n° 3, p. 17-51.
- WILWERT P., *Philosophische Anthropologie als Grundlagenwissenschaft? Studien zu Max Scheler und Helmuth Plessner*, Würzburg, Königshausen & Neumann, coll.« Trierer Studien zur Kulturphilosophie », n° 17, 2009.
- WITTERIEDE H., *Eine Einführung in die Philosophische Anthropologie: Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen*, Frankfurt am Main ; New York, Peter Lang, 2009.

IV. Autres oeuvres philosophiques majeures

- ADORNO T.W., *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance : études sur Husserl et les antinomies de la phénoménologie (1956)*, traduit par Christophe DAVID, Paris, Payot, 2011.
- ADORNO T.W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: drei Studien zu Hegel (1970)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, coll.« Gesammelte Schriften », 2003.

- ARENDR H., *Le concept d'amour selon Augustin essai d'interprétation philosophique (1929)*, traduit par Anne-Sophie ASTRUP, Paris, Editions Rivages, coll.« Rivages Poche », n° 288, 1999.
- AUGUSTIN, « Les Soliloques » (env. 386), *Les Confessions, précédées de Dialogues philosophiques, Œuvres I*, traduit par Sophie DUPUY-TRUDELLE, Gallimard., coll.« Pléiade », 1998, p. 189-250.
- BALTHASAR H.U. von, *Apokalypse der deutschen Seele : Studien zu einer Lehre von letzten Handlungen, Band III : Die Vergöttlichung des Todes (1939)*, Einsiedeln, Johannes Verl, coll.« Studienausgabe », 1998.
- BALTHASAR H.U. von, *La théologique I, Vérité du monde (1985)*, traduit par Camille DUMONT, Namur, Culture et vérité, 1994.
- BERGSON H., *Les deux sources de la morale et de la religion (1932)*, Edition en ligne Les Échos du Maquis., Paris, 2013. <https://philosophie.cegeptr.qc.ca/wp-content/documents/Les-deux-sources-de-la-morale-et-de-la-religion.pdf>
- BLONDEL M., *L'action ; essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique (1893)*, Paris, PUF, coll.« Quadrige », n° 170, 1993.
- COMTE A., *Cours de philosophie positive (1830-1842)*, Paris, Hermann, 1998.
- DERRIDA J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl (1967)*, PUF, coll.« Quadrige », 2007.
- DERRIDA J., *Marges de la philosophie (1972)*, Paris, Minuit, coll.« Collection "Critique" », 2006.
- DERRIDA J., *De la Grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, coll.« Collection "Critique" », 1967.
- DILTHEY W., *Gesammelte Schriften. 1, Einleitung in die Geisteswissenschaften : Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Stuttgart, Teubner, 1922.
- GADAMER H.-G., *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique (1960)*, Paris, Editions du Seuil, coll.« L'ordre philosophique », 1996.
- GILSON E., *L'être et l'essence (1948)*, Paris, Vrin, coll.« Bibliothèque des textes philosophiques », 1994.
- HARTMANN N., *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (1921)*, Berlin, de Gruyter, 2010.
- HEGEL G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé (1830)*, traduit par Maurice de GANDILLAC et Friedhelm NICOLIN, Paris, Gallimard, 2001.
- HEGEL G.W.F., *Foi et savoir : Kant, Jacobi, Fichte (1802)*, traduit par Claude LECOUTEUX et Alexis PHILONENKO, Paris, Vrin, coll.« Bibliothèque des textes philosophiques », 1988.
- HENRY M., *L'essence de la manifestation (1963)*, Paris, PUF, 2011.
- JANICAUD D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L'Éclat, 1991.
- JASPERS K., *Psychologie der Weltanschauungen (1919)*, Berlin, Springer, 1990.

- KANT I., *Anthropologie d'un point de vue pragmatique (1798). Précédé de : Michel Foucault, introduction à l'anthropologie*, traduit par Michel FOUCAULT, Paris, Vrin, coll.« Bibliothèque des textes philosophiques », 2008.
- LACOSTE J.-Y., *La phénoménalité de Dieu : neuf études*, Paris, Cerf, coll.« Philosophie & théologie », 2008.
- LANDGREBE L., *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg, Marion von Schröder, 1949.
- LÉVINAS E., *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl (1963)*, Paris, Vrin, coll.« Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1994.
- LOTZE H., *Mikrokosmos : Ideen zur naturgeschichte und geschichte der Menschheit (1856)*, Hansebooks, 2016.
- MARION J.-L., *Réduction et donation : recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie (1989)*, Paris, PUF, coll.« Quadrige », 2015.
- MARION J.-L., *Dieu sans l'être (1982)*, Paris, PUF, coll.« Quadrige », 2013.
- MERLEAU - PONTY M., *Éloge de la philosophie et autres essais (1953)*, Gallimard., Paris, coll.« Idées », 1965.
- MERLEAU-PONTY M., *Signes (1960)*, Paris, Gallimard, coll.« Folio essais », n° 381, 2001.
- MERLEAU-PONTY M., *Parcours deux (1951-1961)*, Lagrasse, Verdier, 2000.
- MERLEAU-PONTY M., *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris, Centre de documentation universitaire, coll.« Les Cours de Sorbonne », 1975.
- NIETZSCHE F., *Also sprach Zarathustra I (1891) - IV Sämtliche Werke*, traduit par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, München, Dt. Taschenbuch, , n° 4, 2014.
- OTTO R., *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917)*, München, Beck, coll.« Beck'sche Reihe », n° 328, 2004.
- PASCAL B., *Pensées (1670)*, Paris, Gallimard, coll.« Folio Classique », n° 4054, 2009.
- RICŒUR P., *À l'école de la phénoménologie (1986)*, Paris, Vrin, 2004.
- RICŒUR P., *Le Conflit des interprétations : essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, coll.« L'Ordre Philosophique », 1969.
- ROMANO C., *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, coll.« Folio Essais », n° 539, 2010.
- SCHOPENHAUER A., *Le fondement de la morale (1840)*, traduit par Auguste BURDEAU, Le livre de poche., Paris, coll.« Classiques de la philosophie », n° 4612, 1991.
- TERTULLIEN, *Apologétique (197)*, traduit par Jean-Pierre WALTZING, Paris, Les Belles Lettres, 1971.
- WINDELBAND W., *Qu'est-ce que la philosophie ? Et autres textes (1884)*, traduit par Éric DUFOUR, Paris, Vrin, 2002.
- WOJTYŁA K., *Personne et acte (1969)*, traduit par Gwendoline JARCZYK, Paris, Parole et Silence, 2011.

V. Œuvres critiques

AGARD O. (dir.), *L'anthropologie allemande entre philosophie et sciences: des Lumières aux années 1930*, Paris, CNRS, coll.« Revue germanique internationale », 2010.

AGARD O. et B. BEBLICH (dir.), *Kulturkritik zwischen Deutschland und Frankreich: 1890-1933*, Frankfurt am Main Bern Bruxelles New York Oxford Warszawa Wien, Peter Lang Edition, coll.« Schriften zur politischen Kultur der Weimarer Republik », 2016.

APEL K.-O. et J. POULAIN (dir.), *Critique de la raison phénoménologique : la transformation pragmatique: actes du colloque de Vienne, 10-13 mai 1985*, Paris, Cerf, coll.« Passages », 1991.

BARBARAS R., *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008.

BARDOUT J.-C., *Malebranche et la métaphysique*, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 1999.

BECKER R. et E.W. ORTH (dir.), *Religion und Metaphysik als Dimensionen der Kultur*, Würzburg, Königshausen & Neumann, coll.« Trierer Studien zur Kulturphilosophie », 2011, vol.18.

BENOIST J., « Reinach : philosophie du langage, droit, ontologie », *Les Études philosophiques*, 2005, vol. 72, n° 1, p. 1-2.

BENOIST J., *L'idée de phénoménologie*, Paris, Beauchesne, coll.« Le grenier à sel », 2001.

BENOIST J., *Représentations sans objet: aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 2001.

BENOIST J., *Phénoménologie, sémantique, ontologie: Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 1997.

BENOIST J., « Husserl au delà de l'ontothéologie », *Autour de Husserl: l'ego et la raison*, Paris, Vrin, coll.« Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1994, p. 433-458.

BENOIST J. et B. KARSENTI (dir.), *Phénoménologie et sociologie*, PUF., Paris, coll.« Fondements de la politique », 2001.

BERNER C., *La philosophie de Schleiermacher: « Herméneutique », « Dialectique », « Éthique »*, Paris, Cerf, coll.« Passages », 1995.

BIMBENET E., « La formule transcendantale. Sur l'apport de la phénoménologie à l'anthropologie philosophique », *Alter*, 2015, *Anthropologies philosophiques*, n° 23, p. 206-225.

BIMBENET É. et L. PERREAU (dir.), *Anthropologies philosophiques*, Dijon, Alter, 2015.

BOCCACCINI F. (dir.), *Lotze et son héritage: son influence et son impact sur la philosophie du XXe siècle*, Bruxelles, Peter Lang, coll.« Philosophie & politique », n° 26, 2015.

BOEVE L. et C. BRABANT (dir.), *Between philosophy and theology: contemporary interpretations of Christianity*, Burlington, VT, Ashgate Pub, 2010.

BOULNOIS O., « Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique », *Le Philosophoire*, mars 1999, n° 9.

- BOULNOIS O., « Quand commence l'ontothéologie ? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scot », *Revue Thomiste*, 1995, vol. 1, p. 85-108.
- BRÉHIER E., *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, coll.« Quadrige », 2004.
- CABESTAN P., « Phénoménologie, anthropologie : Husserl, Heidegger, Sartre », *Alter*, 2015, *Anthropologies philosophiques*, n° 226-242.
- CABESTAN P., *Introduction à la phénoménologie contemporaine*, Paris, Ellipses, 2006.
- CABESTAN P., *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Ellipses, 2003.
- CAPELLE P., *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf, 2001.
- CAPELLE-DUMONT P. (dir.), *Philosophie et théologie à l'époque contemporaine: anthologie tome IV*, Paris, Ed. du Cerf, coll.« Philosophie & théologie », 2011.
- CAPUTO J.D., *Heidegger and Aquinas: an essay on overcoming metaphysics*, New York, Fordham University Press, 1982.
- CELMS T., *Der phänomenologische Idealismus Husserls und andere Schriften: 1928 - 1943*, Frankfurt am Main, Lang, coll.« Philosophie und Geschichte der Wissenschaften », n° 21, 1993.
- COLLIOT-THÉLÈNE C., *Max Weber et l'histoire*, Paris, Presses Univ. de France, coll.« Philosophies », n° 27, 1990.
- COURTINE J.-F., *Archéo-logique: Husserl, Heidegger, Patočka*, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 2013.
- COURTINE J.-F. (dir.), *Phénoménologie et logique*, Paris, Presses de l'ENS, 1996.
- COURTINE J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, coll.« Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1990.
- DASTUR F., « Phénoménologie et Anthropologie », *Alter*, 2015, *Anthropologies philosophiques*, n° 23, p. 28-45.
- DASTUR F., *La phénoménologie en questions*, Paris, Vrin, coll.« Problèmes et controverses », 2004.
- DESANTI J.T., *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard, coll.« Collection folio Essais », n° 251, 1994.
- DEWALQUE A., « Validité du sens ou idéalité des significations ? Rickert et Husserl : deux variétés de « logique pure » », *Les études philosophiques*, 2008, *L'épistémologie modale*.
- DEWALQUE A., D. SERON, et B. LECLERCQ (dir.), *La théorie des catégories. Entre logique et ontologie.*, Liège, PUL, 2011.
- DIETZ W., *Sören Kierkegaard: Existenz und Freiheit*, Frankfurt am Main, A. Hain, coll.« Athenäums Monografien », 1993.
- DILBERMAN H., « Wilhelm Von Humboldt et l'invention de la forme de la langue », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2006, vol. 131, n° 2, p. 163.
- DROZ J., *Histoire de l'Allemagne*, Paris, PUF, coll.« Que sais-je? », n° 186, 2003.

- DUFOUR É., *Les néokantiens: valeur et vérité*, Paris, Vrin, coll.« Bibliothèque des philosophies », 2003.
- EBKE T. et C. ZANFI (dir.), *Das Leben im Menschen oder der Mensch im Leben? Deutsch-Französische Genealogien zwischen Anthropologie und Anti-Humanismus = La vie dans l'homme ou l'homme dans la vie? ; Généalogies franco-allemandes entre anthropologie et anti-humanisme*, Potsdam, Universitätsverlag Potsdam, 2017.
- EUCKEN R., *Le sens et la valeur de la vie (1912)*, traduit par Marie-Anna HULLET et Alfred LEICHT, Rombaldi., 1964.
- EUCKEN R., « Die Grundbegriffe der Gegenwart », *The Philosophical Review*, mai 1893, vol. 2, n° 3, p. 376.
- EWALD O., « Die deutsche Philosophie im Jahre 1907 », *Kant-Studien*, 1908, n° 13.
- FALQUE E., *Passer le Rubicon : philosophie et théologie: essai sur les frontières*, Bruxelles, Lessius, coll.« Donner raison », n° 42, 2013.
- FERENCZ-FLATZ C., « Das Experiment bei Husserl. Zum Verhältnis von Empirie und Eidetik in der Phänomenologie », *Philosophisches Jahrbuch*, 2016, n° 124.
- FERRARI M., *Retours à Kant. Introduction au néo-kantisme*, Paris, Cerf, coll.« Passages », 2001.
- FISCHER J., *Philosophische Anthropologie: eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg, Alber, 2009.
- GERHARDT V., *Der Sinn des Sinns: Versuch über das Göttliche*, München, C.H. Beck, 2014.
- GILSON É., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, coll.« Études de philosophie médiévale », n° 11, 1987.
- GIOVANNANGELI D., « Passivité et altérité: la lettre de Husserl à Lévy-Bruhl », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 2012, Le problème de la passivité, n° 8.
- GOURINAT M., « La querelle de l'ontothéologie: L'interprétation de la théologie médiévale par Heidegger », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 12 novembre 1996, n° 2, p. 85-93.
- GRANEL G., « Métaphysique et politique: l'Europe selon Husserl », *Arètè*, 1990, Volumen extraordinario.
- GREISCH J., *Du « non-autre » au « tout autre »: Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, Paris, PUF, coll.« Collection de métaphysique, Chaire Étienne Gilson », 2012.
- GREISCH J., *Philosophie et théologie à l'époque contemporaine*, Paris, Cerf, 2011.
- GURVITCH G., *Les tendances actuelles de la philosophie allemandes*, Vrin., Paris, 1949.
- HÖFFDING H., *Histoire de la philosophie moderne*, traduit par P BORDIER, Hachette, 2016.
- HOUSSET E., *Husserl et l'idée de Dieu*, Paris, Cerf, coll.« Philosophie & théologie », 2010.
- HOUSSET E., *La vocation de la personne : l'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 2007.
- HOUSSET E., *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, coll.« Points Essais », n° 424, 2000.

- HOUSSET E., *Personne et sujet selon Husserl*, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 1997.
- HUISMAN D. (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, coll.« Quadrige », 2009.
- JARAN F., « L'onto-théologie dans l'œuvre de Martin Heidegger », *Philosophie*, 2006, vol. 91, n° 4, p. 37.
- JOLY M., *La révolution sociologique: de la naissance d'un régime de pensée scientifique à la crise de la philosophie (XIXe-XXe siècle)*, Paris, La Découverte, coll.« Collection laboratoire des sciences sociales », 2017.
- JONES A.J., *Rudolf Eucken: a philosophy of life*, London, Dodge publishing cie, 1913.
- KAMBOUCHNER D. (dir.), *Notions de philosophie*, Paris, Gallimard, coll.« Collection Folio/essais », n° 277–279, 1995.
- KEARNEY R. et J.S. O'LEARY (dir.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, coll.« Figures », 1980.
- KÖHNKE K.C., *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, coll.« Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft », n° 1087, 1993.
- LANDGREBE L., « La phénoménologie comme théorie transcendantale de l'histoire », *Alter*, traduit par Guillaume FAGNIEZ et John TRYSSESOONE, 2017, L'Histoire, n° 25, p. 251-273.
- LANDGREBE L., « L'anthropologie philosophique – une science empirique ? », *Alter*, traduit par Philippe CABESTAN, Nathalie DEPRAZ, Julien FARGES, Laurent PERREAU et Claudia SERBAN, 2015, *Anthropologies philosophiques*, n° 23, p. 297-314.
- LANDGREBE L. et H. COLOMBIÉ, « La phénoménologie est-elle une philosophie transcendantale ? », *Les Etudes philosophiques*, septembre 1954, IX, n° 3, p. 315-323.
- LANDSBERG P.-L., *Pierres blanches : Problèmes du personnalisme*, Paris, Félin, 2007.
- LAVIGNE J.-F., *Husserl et la naissance de la phénoménologie, 1900-1913. Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 2005.
- LOTZ J.B., *Martin Heidegger und Thomas von Aquin : Mensch, Zeit, Sein*, Pfullingen, Neske, 1975.
- LUHMANN N., *Die neuzeitlichen Wissenschaften und die Phänomenologie*, Wien, Picus, coll.« Wiener Vorlesungen im Rathaus », 1996, vol.46.
- MARION J.-L., *Figures de phénoménologie: Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris, Vrin, 2015.
- MARION J.-L., « Saint Thomas et l'ontothéologie », *Revue Thomiste*, 1995, n° 1.
- MARION J.-L. et G. PLANTY-BONJOUR (dir.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 1984.
- MARTY F., *La naissance de la métaphysique chez Kant : une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne, coll.« Bibliothèque des Archives de philosophie », 1980.
- MERCIER P., *Histoire de l'anthropologie*, Paris, PUF, coll.« Le sociologue », n° 5, 1984.

- MONOD J.-C., « L'interdit anthropologique » chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg », *Revue germanique internationale*, 26 novembre 2009, n° 10, p. 221-236.
- MONSEU N., *Les usages de l'intentionnalité: recherches sur la première réception de Husserl en France*, Louvain-la-Neuve, Peeters, coll.« Bibliothèque philosophique de Louvain », n° 67, 2005.
- MONTAVONT A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 1999.
- MOREAU P.-F., *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 1994.
- NAGL-DOCEKAL H. (dir.), *Tod des Subjekts?*, Wien ; München, Oldenbourg, coll.« Wiener Reihe », n° 2, 1987.
- NARBONNE J.-M. et L. LANGLOIS (dir.), *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux - Tome 1*, Paris : Sainte-Foy, Québec, Vrin ; Presses de l'Université Laval, coll.« Collection zétésis », 1999.
- NESCHKE-HENTSCHKE A.B. et H.R. SEPP (dir.), *Philosophische Anthropologie: Ursprünge und Aufgaben*, Nordhausen, Bautz, coll.« Philosophische Anthropologie », n° 1, 2008.
- NOVOTNÝ K., A. SCHNELL, et L. TENGELYI (dir.), *La phénoménologie comme philosophie première*, Amiens; Praha, Association pour la Promotion de la Phénoménologie, coll.« Philosophia », 2011.
- ORTH E.W., « La subjectivité comme personne, Cassirer sur les traces de Cohen », *Revue germanique internationale*, 18 octobre 2007, n° 6, p. 207-215.
- PASCHER M., *Einführung in den Neukantianismus: Kontext, Grundpositionen, praktische Philosophie*, München, Fink, coll.« Uni-Taschenbücher », n° 1962, 1997.
- PLAS G., G. RAULET, et M. GANGL (dir.), *Philosophische anthropologie und politik Erster Teilband*, Nordhausen, Traugott Bautz, 2013.
- PÖLTNER G. et M. WIESBAUER (dir.), « *Welten* » - *zur Welt als Phänomen*, Frankfurt am Main ; New York, Peter Lang, coll.« Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie », n° 15, 2008.
- PRZYWARA E., *Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart*, Theatiner Verlag., München, 1923.
- RAULET G. et G. PLAS (dir.), *Philosophische Anthropologie nach 1945: Rezeption und Fortwirkung.*, Traugott Bautz, 2014.
- RIAUDEL O., « Crise de la métaphysique, vérité et relativisme », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2013, vol. 276, HS, p. 167.
- RIoux B., « L'Être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin. », *Presses de l'Université de Montréal*, 1963, Dialogue 2, n° 4, p. 487-489.
- SCHADEL E., *Trinität als Archetyp? Erläuterungen zur C. G. Jung, Hegel und Augustinus*, Frankfurt am Main ; New York, Peter Lang, coll.« Schriften zur Triadik und Ontodynamik », 2008, vol.26.
- SCHULZ W., *Le Dieu de la métaphysique moderne*, traduit par Jacques COLETTE, Paris, CNRS, coll.« Phénoménologie et herméneutique », 1978.

- SEIFERT J., « Die Bedeutung von Husserls Logischen Untersuchungen für die realistische Phänomenologie – und die Kritik realistischer Phänomenologie an einigen Husserl'schen Thesen », *Aemaet*, 2015, Zum 100. Jahrestag der Veröffentlichung von Edmund Husserls Logischen Untersuchungen, n° 4.
- SEPP H.-R. (dir.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung: Zeugnisse in Text und Bild*, Husserl-Archiv Freiburg im Breisgau., München, Alber, 1988.
- SIVAK J., « Jan Patočka, critique de Husserl : d'une lecture métaphysique de la phénoménologie husserlienne », *Les études philosophiques*, octobre 1990, Psychologie et philosophie, p. 491-512.
- SOLÈRE J.-L. et Z. KAŁUŻA (dir.), *La servante et la consolatrice: la philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen âge*, Paris, Vrin, coll.« Textes et traditions », n° 3, 2002.
- SOUCHE-DAGUES D., *Le Développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie Husserlienne*, La Haye, Nijhoff, coll.« Phaenomenologica », n° 52, 1972.
- SPIEGELBERG H., *The phenomenological movement: a historical introduction. Vol. 1: ...*, Den Haag, Nijhoff, coll.« Phaenomenologica », n° 5, 1971.
- SPIEGELBERG H., *The phenomenological movement: a historical introduction. Vol. 2: ...*, Den Haag, Nijhoff, coll.« Phaenomenologica », n° 6, 1971.
- SPIEGELBERG H. et E. AVÉ-LALLEMANT (dir.), *Pfänder-Studien*, Dordrecht, Springer Netherlands, 1982.
- THEVENAZ P., *De Husserl à Merleau-Ponty : Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Neuchâtel, La Baconnière, coll.« Être et penser, cahiers de philosophie », n° 52, 1966.
- TUGENDHAT E., *L'homme égocentré et la mystique: une étude anthropologique*, traduit par Jean-Marc TÉTAZ, Paris, Éditions de la MSH, coll.« Bibliothèque allemande », 2010.
- TUGENDHAT E., *Anthropologie statt Metaphysik*, München, Beck, 2007.
- TUGENDHAT E., *Über den Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, De Gruyter, 1967.
- VETTER H., *Grundriss Heidegger: ein Handbuch zu Leben und Werk*, Hamburg, Meiner, 2014.
- VIEILLARD-BARON J.-L., « Hegel et le passage du polythéisme au monothéisme », *Archives de Philosophie*, 2017, vol. 80, n° 2, p. 369.
- VILLERS B. de, « La lettre de Husserl à Lévy-Bruhl: éclairages phénoménologiques, anthropologiques et préhistoriques sur la problématique du social », J.-F. LAVIGNE et D. PRADELLE (dir.), *Monde, structures et objets de pensée. Recherches de phénoménologie en hommage à Jacques English*, Hermann., Paris, coll.« Rue de la Sorbonne », 2016, p. 283-306.
- VILLERS B. de, *Husserl, Leroi-Gourhan et la préhistoire*, Paris, Pétra, coll.« Collection Anthropologiques », 2010.
- WALDENFELS B., *Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, coll.« Taschenbuch Wissenschaft », n° 644, 2010.
- WATERLOT G. (dir.), *Bergson et la religion: nouvelles perspectives sur Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2008.
- WEBER F., *Brève histoire de l'anthropologie*, Paris, Flammarion, coll.« Champs Essais », 2015.

WORMS F., R. BARBARAS, et A. FAGOT-LARGEAULT (dir.), *Annales bergsoniennes*, Paris, PUF, coll.« Épiméthée », 2002.

ZAHAVI D., *Husserl's legacy: phenomenology, metaphysics, and transcendental philosophy*, New York, Oxford University Press, 2017.

ZAHAVI D., « Phénoménologie et métaphysique », *Les Études philosophiques*, 2008, vol. 87, n° 4, p. 499-517.

VI. Autres disciplines : Anthropologie, sociologie, psychologie

BALIBAR É., G. GEBAUER, R. NIGRO, et D. SARDINHA, « L'anthropologie philosophique et l'anthropologie historique en débat - Entretien », *Rue Descartes*, 2012, vol. 75, n° 3, p. 81.

BOIS H., *La Valeur de l'expérience religieuse*, Paris, Librairie Emile Nourry, 1908.

DURKHEIM É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie (1912)*, Paris, CNRS, 2014.

DURKHEIM É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie (1912)*, Paris, PUF, coll.« Bibliothèque de philosophie contemporaine; Travaux de l'année sociologique », 1968.

http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_elementaires_1.pdf

DURKHEIM É., *Pragmatisme et sociologie cours inédit prononcé à la Sorbonne en 1913-1914*, Paris, Vrin, 1955.

ELIAS N., *La société des individus (1987)*, traduit par Jeanne ÉTORÉ, Fayard., coll.« Essais », 1991.

FREEMAN D., *Margaret Mead and Samoa*, Harmondsworth, Penguin Books, coll.« Pelican books », 1984.

FRÈRE B., *Le nouvel esprit solidaire*, Paris, Desclée de Brouwer, coll.« Solidarité et société », 2009.

FREUD S., *Au-delà du principe de plaisir*, traduit par Jean LAPLANCHE et Jean-Bertrand PONTALIS, Paris, Payot & rivages, 2010.

FREUD S., *Werke aus den Jahren 1925 - 1931*, Frankfurt am Main, Fischer, coll.« Gesammelte Werke », n° 14, 1991.

GEHLEN A., *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt (1940)*, Frankfurt am Main, Klostermann, coll.« Klostermann Rote Reihe », n° 89, 2016.

GEHLEN A., *Urmensch und Spätkultur: philosophische Ergebnisse und Aussagen (1956)*, Frankfurt am Main, Klostermann, coll.« Klostermann Rote Reihe », n° 4, 2016.

GEHLEN A., *Essais d'anthropologie philosophique, introduction de Jean-Claude Monod*, traduit par Olivier MANNONI, Paris, Éditions de la MSH, coll.« Bibliothèque allemande », 2009.

GEHLEN A., *Gesamtausgabe. Bd. 3 Teilbd. 2: Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1993.

GEHLEN A., *Anthropologie et psychologie sociale*, traduit par Jean-Louis BANDET, Paris, PUF, 1990.

GEHLEN A., *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Frankfurt am Main, Klostermann, coll.« Gesamtausgabe », 1983, vol.4.

JAMES W., *The principles of psychology: in two volumes. Vol. 1 (1890)*, New York, Dover, coll.« Dover-books on biology, psychology and medicine », 1995.

JAMES W., *The principles of psychology: in two volumes. Vol. 2 (1890)*, New York, Dover, coll.« Dover-books on biology, psychology and medicine », 1995.

KECK F., *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Paris, Pocket, coll.« Agora », 2011.

KECK F., *Lucien Lévy-Bruhl: entre philosophie et anthropologie: contradiction et participation*, Paris, CNRS, coll.« CNRS-histoire », 2008.

KECK F., *Lévi-Strauss et la pensée sauvage*, Paris, PUF, coll.« Philosophies », n° 179, 2004.

LÉVI-STRAUSS C., *La pensée sauvage (1962)*, Paris, Presses-Pocket, 1985.

LÉVY-BRUHL L., *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures (1910)*, PUF, coll.« Bibliothèque de philosophie contemporaine », 1951.

LÉVY-BRUHL L., *La mythologie primitive : le monde mythique des Australiens et des Papous (1935)*, Paris, Alcan, coll.« Bibliothèque de philosophie contemporaine; Travaux de l'année sociologique », 1936.

LÉVY-BRUHL L., *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922.

LÉVY-BRUHL L., « L'orientation de la pensée philosophique de David Hume », *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1909, XVII, n° 5, p. 595-619.

MEAD M., *Mœurs et sexualité en Océanie: au cœur des sociétés traditionnelles des îles Samoa et de Nouvelle-Guinée (1928)*, Paris, Pocket, coll.« Terre humaine », 2016.

TYLOR E.B., *La civilisation primitive - Tome premier*, traduit par Pauline BRUNET, Paris, Reinwald et Cie, 1876.

TABLE DES MATIERES

Remerciements	5
Liste des abréviations et des transcriptions	6
SOMMAIRE	7
INTRODUCTION	9
PARTIE I. UNE MÉTAPHYSIQUE SOUS-JACENTE A LA PHÉNOMÉNOLOGIE SCHELERIENNE	21
Chapitre 1. L'entrée de Scheler en phénoménologie	24
1. Le rejet immédiat des Recherches Logiques.....	25
1.1. Le récit erroné de Scheler : aucune conversion immédiate.....	26
1.2. Déception et condamnation du « platonisme » de Husserl	30
1.3. Critique du platonisme et/ou du rationalisme	32
2. Scheler et l'hétérogénéité de la phénoménologie	35
2.1. Le groupe des munichois : la phénoménologie comme mouvement hybride	36
2.2. Le réalisme schelerien : entre subjectivisme et vitalisme	39
3. La pensée de Scheler au moment de son entrée en phénoménologie.	44
3.1. Les « Beiträge ».....	45
3.2. Méthode psychologique et méthode transcendantale	54
3.3. La métaphysique personaliste de Eucken en arrière-fond de la spéculation schelerienne	67
Chapitre 2. Une phénoménologie personaliste : entre réalisme et subjectivisme	71
1. Une personne transcendantale ?.....	72
1.1. La personne, entre historicité et anhistoricité.....	72
1.2. Personne spirituelle	74
1.3. La personne infinie réunit les antinomies	75
1.4. Une réduction transcendantale chez Scheler ?	79
1. 5. Corrélation entre la personne infinie et le monde	84
2. L'amour, une forme de constitution ?.....	92

2.1. L'intentionnalité de l'amour.....	92
2.2. L'amour : entre mouvement intentionnel et création	95
3. Une phénoménologie sans logique est-elle possible ?.....	102
3.1. La logique de l'affectivité	103
3.2. L'a-logisme de l'affectivité	108
Chapitre 3. Phénoménologie et métaphysique	115
1. La phénoménologie entre deux paradigmes métaphysiques	116
1.1. À quelle métaphysique les Recherches Logiques s'opposent-elles ?.....	116
1.2. La phénoménologie husserlienne entre subjectivisme et objectivisme.....	119
2. Les multiples métaphysiques : la distance prise par Scheler à l'égard d'une opposition stricte (1911 – 1918)	124
2.1. L'avant phénoménologie : un projet métaphysique avorté ?	124
2.2. La métaphysique, un système de représentation du monde	126
2.3. La possibilité d'une métaphysique phénoménologique	129
Conclusion partie I	136
PARTIE II. UNE THÉO-LOGIQUE DÉVOILÉE PAR LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA RELIGION	139
Chapitre 1. Une théologique dans la pensée schelerienne	142
1. Des concepts de provenance chrétienne dans Formalismus et écrits contemporains (1911-1918).....	143
1.1. La personne	144
1.2. L'amour.....	148
1.3. La connaissance affective.....	152
2. Quelle théo-logique ? Ce que révèle l'absence de neutralité dans la phénoménologie de la religion (1919-1921).....	159
2.1. La religion est-elle phénoménologique, ou est-elle le fondement de la phénoménologie schelerienne ?	160
2.2. Une phénoménologie sur mesure	167

3. Théo-logique hors du dogmatisme et/ou de la métaphysique ?	180
3.1. La théologique schelerienne est-elle ontothéologique ?	181
3.2. La théo-logique schelerienne : hérésie d'un point de vue théologique.....	188
3.3. Quelle place Scheler accorde-t-il à la théologie ? Entre intuition et dogme.	193
Chapitre 2. La théologie et les limites de la phénoménologie.....	201
1. L'héritage religieux de la phénoménologie	202
1.1. Une théologie phénoménologique chez Husserl ? Un Dieu immanent.....	203
1.2. Une théo-logique chez Husserl : aberration ou évidence ?	205
1.3. La religion du point de vue des actes subjectifs : une phénoménologie de la religion est-elle possible ?	211
1.4. La religion du point de vue des représentations collectives : la critique anthropologique de la phénoménologie	215
2. La téléologie face au reproche d'ethnocentrisme	226
2.1. Seule une téléologie peut libérer la phénoménologie de son héritage théologique	227
2.2. L'ethnocentrisme de Husserl : une lecture « superficielle » ?	231
2.3. Un évolutionnisme sous-jacent à la phénoménologie de l'affectivité.....	234
2.4. La téléologie schelerienne	236
Conclusion partie II :.....	242
PARTIE III. UNE MÉTAPHYSIQUE SUBSTITUÉE À LA PHÉNOMÉNOLOGIE	245
Chapitre 1. La métaphysique, suite ou sortie de la phénoménologie ?	247
1. L'interprétation métaphysique de sympathie (1923) : refus du monisme.	247
1.1. Schopenhauer, paradigme de métaphysique moniste.....	248
1.2. Légitimité phénoménologique : une métaphysique fondée sur le vécu affectif	250
1.3. Rejet de la métaphysique moniste au profit d'une métaphysique personaliste 252	
1.4. Théisme et monisme ?	254

2.	Interprétation métaphysique de l'amour : esquisse d'un monisme personaliste.	257
2.1.	Correspondance entre l'homme et la nature ou « fusion affective cosmovitale ».	258
2.2.	Fusion interpersonnelle.	261
3.	Un monisme personaliste – et un désir d'en sortir.....	269
3.1.	Une participation ontologique sous-jacente à toute phénoménologie de l'affectivité	269
3.2.	Le monisme personaliste dans la continuité de la théologie schelerienne .	273
Chapitre 2. Le dualisme pulsion-esprit : une métaphysique anthropomorphe ?		276
1.	Une division dans l'amour : anthropomorphisme.....	277
1.1.	Les prémisses d'une division dans l'essai sur la pudeur (1913)	278
1.2.	Apparition d'une autonomie des pulsions avec la sublimation.....	280
1.3.	Le sentiment comme médiation	283
2.	Cosmologie et théologie anthropomorphes	286
2.1.	De l'homme aux êtres vivants naturels : une cosmologie anthropomorphe ?..	287
2.2.	Entre l'esprit et Dieu : une fausse identité	289
2.3.	De l'homme à Dieu : une théologie anthropomorphe	291
3.	Croisement entre la phénoménologie théo-logique et l'anthropomorphisme	294
3.1	L'idéation comme processus ontologique.....	295
3.2.	Un Dieu immanent	297
Chapitre 3. L'anthropologie : entre empirisme et essentialisme		300
1.	Le fondement métaphysique d'une sociologie de la connaissance.....	300
1.1.	Les problèmes de la sociologie de la connaissance.....	301
1.2.	Ni positivisme, ni idéalisme	303
1.3.	Dualité entre facteurs réels et facteurs idéaux (vie et esprit)	306
2.	Philosophie de l'histoire et histoire de la philosophie : une pensée de l'historicité...	308
2.1.	Historicité en phénoménologie : valorisation de la singularité personnelle.....	309

2.2.	Interprétation historiciste de la métaphysique ou téléologie	310
2.3.	Le développement de l'esprit personnel dans l'histoire : un hégélianisme schelerien ?	313
2.4.	Téléologie et cosmopolitisme (une histoire des peuples).....	314
2.5.	Théo-logique et cosmopolitisme	317
3.	Anthropologie philosophique : articuler des méthodes antinomiques	319
3.1.	Anthropologie et phénoménologie chez Husserl : deux interprétations divergentes 320	
3.2.	Anthropologie : empirique ou métaphysique	326
3.3.	Anthropologie philosophique : entre métaphysique et fin de toute philosophie première.....	330
3.4.	La métaphysique comme scène de conflit.....	332
	Conclusion partie III :	340
	CONCLUSION GÉNÉRALE	343
	Bibliographie	348
I.	Œuvres de Max Scheler.....	348
1.	Œuvres complètes de Max Scheler :	348
2.	Ouvrages, articles et recueil de textes de Max Scheler utilisés hors des Gesammelte Werke	349
3.	Traductions françaises.....	349
II.	Phénoménologues contemporains	350
III.	Études et commentaires sur Max Scheler	351
IV.	Autres oeuvres philosophiques majeures	354
V.	Œuvres critiques	357
VI.	Autres disciplines : Anthropologie, sociologie, psychologie	363
	TABLE DES MATIERES	365

PHÉNOMÉNOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE DANS LA PENSÉE DE MAX SCHELER

Max Scheler développe une phénoménologie de l'affectivité fondée sur l'idée que l'amour est source de toute connaissance. L'amour, défini comme l'acte intentionnel par excellence, est un acte d'essence personnelle. Cette affirmation amène le philosophe à considérer comme une nécessité eidétique l'existence d'une personne infinie divine, un Dieu amour. Cela engendre deux questions : l'essence de la personne divine découle-t-elle de l'expérience intuitive fondée sur l'amour ? Ou bien, au contraire, l'amour ne peut-il être pensé comme fondement de la connaissance que d'après une représentation préalable de Dieu défini comme amour ?

Notre recherche propose d'interroger, à partir de la position schelerienne, la possibilité de constituer une phénoménologie absolument neutre de tout présupposé métaphysique. Nous travaillons pour cela avec plusieurs concepts de métaphysique : réalisme ontologique, idéalisme subjectiviste, et *Weltanschauung*.

Nous interrogeons dans un premier temps la pensée schelerienne à travers le prisme du débat généré par le tournant idéaliste de Husserl, en nous demandant si le personalisme de Scheler peut être qualifié de réalisme et en quel sens. Nous étudions ensuite l'ensemble des axiomes religieux mobilisés par Scheler dans sa phénoménologie afin de mettre en évidence ce que nous appelons une *théo-logique* de sa conception de la logique phénoménologique. Nous examinons enfin la façon dont Scheler soumet rétrospectivement la phénoménologie à un regard critique, en cherchant à dégager ses présupposés métaphysiques implicites. Cela permet de comprendre pourquoi Scheler, dans la dernière période de ses recherches, abandonne la phénoménologie et considère sa nouvelle pensée comme une métaphysique nouvelle.

Mots-clés : phénoménologie, métaphysique, Max Scheler, réalisme, personalisme, anthropologie, amour, personne, Dieu, théo-logique, *Weltanschauung*, culture, essence, ethnocentrisme, évolutionnisme, téléologie.

PHENOMENOLOGY AND METAPHYSICS IN MAX SCHELER'S THOUGHT

Max Scheler's phenomenological thinking is based on the idea that love is the source of all knowledge. Defined as the ultimate intentional act, love is an essentially personal act. This claim drives the philosopher to consider the existence of an infinite personal God – a loving God - as an eidetic necessity. This raises the following questions: does the essence of God arise from an intuitive experience grounded in love? Or is love conceived as the source of all knowledge according to an existing representation of God defined as love?

Taking Scheler's position on the matter as the guiding thread of my research, I examine the possibility of a phenomenology free of metaphysical presuppositions. To this end, several definitions of the term metaphysics will be examined: ontological realism, idealist subjectivism, and theological *Weltanschauung*.

I first question Scheler's thought through the prism of the debate surrounding Husserl's idealist turn by asking whether his personalist phenomenology can be described as « realist » and if so, in what sense. Then I examine all the religious axioms that Scheler uses in his phenomenology to highlight what I call a « theo-logic », *i.e.* an implicit theological conception of phenomenological logic. Finally, I look at how Scheler criticizes phenomenology in the hope of revealing its implicit metaphysical presuppositions. My thesis thus sheds light on why Scheler, at the end of his life, decided to put phenomenology aside and to define his thinking in terms of a new metaphysics.

Keywords: phenomenology, metaphysics, Max Scheler, realism, personalism, anthropology, love, person, God, theo-logic, *Weltanschauung*, culture, essence, ethnocentrism, evolutionism, teleology.