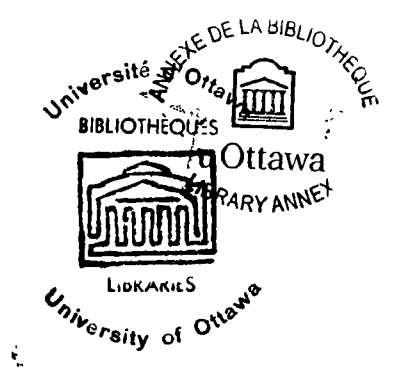


05P-2  
001449

ANALYSE DU PROBLEME DE LA PERSONNE  
ET DE LA DIALECTIQUE "ESPRIT - VIE" DANS  
L'ANTHROPOLOGIE DE MAX SCHELER (1874 - 1928)

par Achiel Peelman

Thèse présentée à la Faculté  
de Philosophie de l'Université  
d'Ottawa en vue de l'obtention  
de la Maîtrise ès Arts.



Ottawa, 1969.

UMI Number: EC55315

### INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.



---

UMI Microform EC55315  
Copyright 2011 by ProQuest LLC  
All rights reserved. This microform edition is protected against  
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

---

ProQuest LLC  
789 East Eisenhower Parkway  
P.O. Box 1346  
Ann Arbor, MI 48106-1346

## TABLE DES MATIERES

Chapitres	pages
INTRODUCTION . . . . .	vi
I.- VERS LA DECOUVERTE DE L'ESSENCE DE L'HOMME. ANALYSE DE LA NOTION DE "GEIST" (ESPRIT) DANS "LA SITUATION DE L'HOMME DANS LE MONDE" . . . . .	1
Introduction	
I. La position du problème de l'essence de l'homme à partir de la classifi- cation des êtres psycho-physiques . . .	5
A. Les quatre structures de base du monde biopsychique. . . . .	8
1. Poussée affective . . . . .	8
2. Instinct . . . . .	9
3. Mémoire associative . . . . .	10
4. Intelligence pratique . . . . .	11
B. La différence essentielle entre l'homme et l'animal . . . . .	13
II. La catégorie de "Geist" (Esprit) comme essence de l'homme . . . . .	16
III. Les caractéristiques principales de l'esprit personnel . . . . .	17
IV. La personne concrète et le niveau de l'esprit: L'Idéation . . . . .	27
V. La relation entre l'esprit et les dimensions biopsychiques de l'homme . . . . .	34
A. Critique schélérienne de la "théorie négative de l'homme". . .	37
B. Critique schélérienne de la "théorie classique" . . . . .	40
C. L'avènement de l'homme: le rapport entre l'esprit et la vie . . . . .	43

## TABLE DES MATIERES

iii

Chapitres	pages
D. Problème de la nature humaine (âme et corps) . . . . .	46
E. Critique des conceptions "naturalistes" de l'homme . . . . .	52
VI. Le problème de l'origine ultime de l'esprit . . . . .	55
Conclusion . . . . .	64
II.- ELEMENTS D'UNE CONCEPTION THEORIQUE DE LA PERSONNE EN GENERAL - EXPOSE DU PERSONNALISME SELON "LE FORMALISME EN ETHIQUE ET L'ETHIQUE MATERIALE DES VALEURS" . . . . .	66
Introduction ... . . . .	66
I. Position du problème de la personne dans le <u>Formalisme</u> . . . . .	70
II. Le problème fondamental de l'unité des actes . . . . .	74
III. La définition schélérienne de la personne . . . . .	80
A. La position de la définition essentielle . . . . .	80
B. L'élucidation du rapport entre la personne et ses actes. . . . .	83
1. Réfutation de toute conception actualiste. . . . .	84
2. Réfutation du vocabulaire spatio-temporel: indica- tion d'une attitude phi- losophique déterminée . . . . .	87
3. Approche positive du phé- nomène fondamental de la personne . . . . .	90
a. La personne se révèle dans le "Erleben"; dans le vivre-par- expérience-vécue . . . . .	91

## TABLE DES MATIERES

iv

Chapitres	pages
b. Description schélérienne de la relation entre la personne et ses actes . . . . .	95
4. La personne: un "Aktpotenzzen- trum", un "Aktsubstanz". . .	100
Conclusion . . . . .	106
III.- L'IMAGE DE L'HOMME SELON LES DISSERTATIONS DES ANNEES 1912-1914. APPROFONDISSEMENT DU PROBLEME DE LA RELATION ENTRE LA SPHERE VITALE ET LA SPHERE SPIRITUELLE. . .	110
Introduction. . . . .	110
I. Analyse du problème des rapports entre les valeurs spirituelles et les valeurs vitales posé par la dissertation sur le Ressentiment. .	111
II. Analyse du problème théo-morphique posé par la dissertation "Zur Idee des Menschen". . . . .	121
Conclusion . . . . .	132
IV.- LA QUESTION DE L'INDIVIDUALISME ET DE LA DIMENSION SOCIALE DE LA PERSONNE D'APRES LE <u>FORMALISME</u> . . . . .	134
Introduction . . . . .	134
I. "Personne intime" et "personne sociale" . . . . .	137
II. "Personne singulière" et "personne- commune" . . . . .	144
A. La relation entre la personne singulière et la personne- commune . . . . .	148
B. Les formes concrètes de la personne-commune. . . . .	155
Conclusion . . . . .	160

## TABLE DES MATIERES

v

Chapitres	pages
V.- LA PRIORITE DE L'EMOTIONNEL DE L'ESPRIT DANS LA REALITE TOTALE DE LA PERSONNE FINIE . . . . .	162
Introduction . . . . .	162
I. L'"être dynamique" de la personne et la priorité de l'émotionnel de l'esprit . . . . .	166
II. La personne: un "ens amans" . . . . .	174
CONCLUSION . . . . .	188
BIBLIOGRAPHIE . . . . .	201

## INTRODUCTION

Dans l'oeuvre philosophique de Max SCHELER (1874 - 1928), il y a deux points qui n'ont pas manqué d'influencer profondément la pensée contemporaine, surtout en Allemagne: la théorie schélérienne de la saisie intuitive des valeurs et sa nouvelle conception de la personne.

Scheler laisse à ses contemporains une pensée importante qui s'affirme non seulement en philosophie mais aussi en sociologie et dans l'étude concrète des événements politiques et sociaux de l'époque. Exerçant son activité littéraire à une période de l'histoire contemporaine fortement troublée au point de vue politique et sociale, à la veille même d'une des plus atroces guerres que l'humanité n'ait jamais connue, Max Scheler manifeste une préoccupation fondamentale qu'on retrouve presque à travers tous ses écrits: celle de la redécouverte de l'essence de l'homme et de ses valeurs propres. Une tâche certainement difficile, alors qu'au point de vue philosophique on voyait l'Allemagne dominée par la pensée positiviste et matérialiste. La philosophie du temps de Scheler était pour ainsi dire une philosophie "décapitée": il n'y avait plus de place pour le mystère - on ne dépassait guère le niveau du visible et du vérifiable. Scheler fait donc son entrée dans le monde de la philosophie avec une recherche sur la méthode propre de la philosophie: Die Transzendente und die Psychologische

Methode (1900). Se basant sur une nouvelle conception de l'esprit, il cherche une réconciliation entre le dogmatisme et l'a priori radical de la méthode transcendantale et le relativisme historique de la méthode psychologique. La réalité propre de l'esprit devient le "Leitmotiv" de toute sa philosophie et elle sera donc aussi à la base même de sa conception de la personne. Dans cet essai de redonner à la philosophie toute sa vitalité propre et surtout son sens du mystère, Scheler fut précédé par plusieurs philosophes parmi lesquels nous devons nommer en premier lieu BRENTANO (1838 - 1917), TRENDELENBURG (1802 - 1872) et DILTHEY (1833 - 1911). Ils sont probablement les premiers penseurs allemands qui ont réussi à briser l'influence totalisante de l'esprit scientifico-mathématique dans le domaine proprement métaphysique. Sans pour autant être la victime d'une pensée éclectique, Scheler a su capter les bonnes influences au bon moment. Dans l'avant-propos à son étude d'ensemble de la pensée de notre auteur, M. DUPUY remarque que Scheler doit beaucoup à ses nombreux prédécesseurs:

D'innombrables influences s'entrecroisent et se heurtent parfois dans l'élaboration de la Weltbild schélérienne; elles émanent des doctrines et des penseurs les plus anciens et les plus récents, les plus lointains et les plus proches: le socratisme, le platonisme, l'augustinisme, le thomisme parfois, la Renaissance et la Réforme, Pascal, Malebranche, Leibniz et, finalement, Spinoza, Goethe, Schleiermacher, le dernier

Schelling, Schopenhauer, E. v. Hartmann, Dilthey, Nietzsche, Guyau, Bergson, le pragmatisme; mais aussi Brentano, Husserl; Marx encore et Freud; Lipps, Tonnies, Koehler, Uexküll, etc...<sup>1</sup>.

Nous devons pourtant accorder une mention spéciale au professeur Rudolf EUCKEN de l'université de Jena, directeur de la thèse de doctorat que Scheler présentait en 1897 et qu'il publiait deux ans plus tard sous le titre: Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien. Remarquons que c'est surtout dans le domaine de la philosophie de l'esprit que la pensée de Scheler a été fortement marquée par son maître Eucken et particulièrement par son livre Der Kampf um einem geistigen Lebensinhalt (1896), dans lequel Rudolf Eucken mène le combat contre le naturalisme et le positivisme. Eucken ne cesse de montrer que la vie est plus que du pur mécanisme et qu'il y a une véritable vie de l'esprit chez l'homme à laquelle la philosophie ne peut rester fermée. Il met ainsi l'accent sur la recherche des valeurs spirituelles qui se manifestent dans l'histoire, dans la moralité et la religion, dans la culture et la science... C'est la recherche de ce qui est supérieur à la vie biologique et physique ou à un vouloir qui ne serait que loi de la nature; une recherche qui ne concerne pas seulement l'intelligence humaine, mais aussi tous les autres actes de la personne.

---

<sup>1</sup> M. Dupuy, La Philosophie de Max Scheler, vol. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 2.

## INTRODUCTION

ix

C'est dans un tel atmosphère de vie et de pensée que se précise et se développe la vocation philosophique de Max Scheler et que débute une oeuvre importante que nous pouvons décrire (à la suite de M. NOTA), avec les mots d'Edmund Husserl, comme "une lutte pour le sens de l'homme<sup>2</sup>".

Un simple coup d'oeil sur l'abondance et la variété des écrits de Scheler suffit pour montrer que celui-ci a mené cette "lutte" sur les terrains variés de la métaphysique proprement dite aussi bien que de la sociologie, de l'anthropologie, de l'éthique et de la philosophie de la religion.

Aujourd'hui, quarante ans après sa mort, un bon nombre des écrits de Scheler attendent encore leur première publication<sup>3</sup>. Par ailleurs, les ouvrages principaux de l'auteur sont tous publiés et plusieurs ont été traduits surtout en français, en anglais ou en espagnol. De sorte qu'il est actuellement possible de se former une idée assez complète de la pensée très riche et très dense de cet auteur.

---

2 "Die Geschichte der neuzeitliche Philosophie ist wie ein Kampf um den Sinn des Menschen", E. Husserl, Krisis ..., p. 91; Cf. le titre du livre de Dr. J. NOTA, Max Scheler. Een worstelen om het wezen van den mens.

3 Les oeuvres complètes sont actuellement publiées sous la direction de Maria SCHELER chez Francke Verlag, Bern.

## INTRODUCTION

x

Dans cette thèse nous consacrons une étude analytique aux notions d'"esprit" et de "personne" et à leurs relations mutuelles, selon les oeuvres les plus importantes de Scheler.

La philosophie de l'esprit est formulée d'une façon particulièrement intéressante et originale dans l'oeuvre posthume Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928), laquelle était d'ailleurs conçue par son auteur comme une introduction à la grande anthropologie philosophique que Scheler préparait à la publication. Sa mort prématurée l'a malheureusement empêché de produire ce livre prometteur. Malgré son caractère inachevé, La Situation nous donne une excellente idée de la place de la personne dans la Welbild de notre auteur. Notre premier chapitre est donc une analyse très élaborée de la problématique vie - esprit exposée dans ce livre, alors que le deuxième chapitre de cette thèse porte sur la conception schelérienne de la personne (la réalisation de l'esprit au niveau des êtres finis), dont nous trouvons l'exposé le plus complet dans la deuxième partie de Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1913 - 1916). Le Formalisme peut être considéré comme une des oeuvres les plus importantes de notre auteur et comme un traité d'éthique philosophique qui a eu énormément d'influence dans le monde de la philosophie post-kantienne.

Nous complétons ces deux principaux chapitres de notre thèse par trois exposés de caractère plutôt synthétique. Le premier (chapitre trois) est consacré aux dissertations Zur Idee des Menschen et Über Ressentiment und moralisches Werturteil (1912) qu'on peut considérer comme des projets où Scheler commence à élaborer sa conception de la personne à partir de la distinction importante entre la sphère (réalité - valeur) de la vie et la sphère (réalité - valeur) de l'esprit.

Dans notre quatrième chapitre nous retournons brièvement vers le Formalisme, pour compléter notre vision de la conception schélérienne de la personne par une synthèse de la dimension sociale ou communautaire de l'homme. Cette réflexion se centre autour de la notion importante de Gesamtperson ou de "personne-commune", spécialement conçue par Scheler pour rendre compte de l'originalité et de la profondeur de certains groupements de personnes.

Finalement, le cinquième et dernier chapitre de cette thèse est consacré à la priorité de l'émotionnel de l'esprit. Afin d'avoir une idée complète de la conception schélérienne de la personne, nous ne pouvons passer sous silence cette caractéristique importante du personnalisme de Scheler qui reconnaît une priorité certaine à la dimension émotionnelle de la personne.

## INTRODUCTION

xii

Ici, nous avons dû faire un choix substantiel parmi les textes les plus importants et les plus significatifs que nous trouvons dans Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle (1913), dans Vom Ewigen im Menschen (1921) et dans la dissertation Ordo amoris, publiée dans la première partie de Schriften aus dem Nachlass (1933).

Evaluation de ces théories et remarques critiques feront partie de notre conclusion.

\* \* \*

Dans la préparation de cette thèse nous avons tiré énormément de profit de la lecture du livre du Dr. J. NOTA, composé en langue néerlandaise sous le titre Max Scheler. Een Worstelen om het wezen van den mens. (Max Scheler. Une lutte pour l'essence de l'homme). La valeur de ce livre consiste en particulier dans le fait que son auteur a étudié la philosophie de Scheler en stricte relation avec la vie, d'ailleurs très mouvementée de celui-ci, tout en tenant compte de l'évolution importante de la méthodologie de notre auteur.

Un deuxième auteur qui nous a guidé à travers la lecture difficile des oeuvres de Scheler, est M. DUPUY. A part d'être le traducteur de quelques livres et dissertations de Scheler en langue française, M. DUPUY nous présente trois volumes. Deux de ces volumes sont consacrés à

INTRODUCTION

xiii

l'évolution et à l'unité de la philosophie de Max Scheler;  
le troisième est une étude de la philosophie de la religion  
de l'auteur de Vom Ewigen im Menschen.

## FICHE BIOGRAPHIQUE DE MAX SCHELER\*

- 1874 (22 août), né à Munich (mère juive - père protestant).
- 1889 études secondaires à Munich; conversion au catholicisme.
- 1897 études philosophiques à Jena: influence importante de Rudolf Eucken et Otto Liebmann.
- 1898 première rupture avec l'Eglise Catholique.
- 1899 Inaugural-Dissertation: Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien.
- 1901 premier contact important avec Edmund Husserl.
- 1902 "Privat-Docent" à Munich.
- 1907 professeur à Munich.
- 1910-15 professeur à Berlin.
- 1915-22 professeur à Cologne.
- 1916 contact avec Beuron: retour à l'Eglise Catholique.
- 1919 directeur de l'Institut de recherches sociologiques à Cologne.

---

\* Renseignements récoltés chez:

J. NOTA, Max Scheler. Een worstelen om het wezen van den mens.

L. De RAEYMAEKER, De philosophie van Max Scheler.

F. HEINEMANN, Neue Wege der Philosophie.

I.-M. BOCHENSKI, Europäische Philosophie der Gegenwart.

FICHE BIOGRAPHIQUE DE MAX SCHELER

xv

1922 nouvelle rupture avec l'Eglise Catholique.

1922-28 séjour à Francfort.

1928 (22 mai), mort à Francfort.

ORDRE CHRONOLOGIQUE DES OEUVRES PRINCIPALES  
DE MAX SCHELER

- 1899 Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien
- 1900 Die transzendente und die psychologische Methode
- 1912 " Über Ressentiment und moralisches Werturteil
- 1912? Zur Idee des Menschen
- 1913 Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass
- 1913-16 Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik
- 1921 Vom Ewigen im Menschen
- 1923 Wesen und Formen der Sympathie
- 1923 Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre  
Bd. II: Nation und Weltanschauung
- 1924 Halbb. II (Bd III): Arbeits- und Bevölkerungsprobleme
- 1925 Wissenschaft und soziale Struktur
- 1925 Die Formen des Wissens und die Bildung
- 1926 Die Wissensformen und die Gesellschaft
- 1928 Die Stellung des Menschen im Kosmos
- 1929 Philosophische Weltanschauung
- 1933 Schriften aus dem Nachlass, Bd. I.

## ABREVIATIONS UTILISEES

<u>La situation</u> .....	<u>La situation de l'homme dans le monde, 1951.</u>
<u>Formalismus</u> , éd. allem....	<u>Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1954.</u>
<u>Formalisme</u> , éd. franç.....	<u>Le formalisme en éthique et l'éthique materiale des valeurs, 1955.</u>
<u>Nachlass I</u> .....	<u>Schriften aus dem Nachlass, Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre, 1957.</u>
<u>Sympathie</u> , (éd. 1923).....	<u>Wesen und Formen der Sympathie, 1923.</u>
<u>Sympathiegefühle</u> .....	<u>Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass, 1913.</u>
<u>Vom Ewigen</u> .....	<u>Vom Ewigen im Menschen, 1954.</u>
<u>Vom Umsturz</u> .....	<u>Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, 1955.</u>

NOTE TECHNIQUE

Afin d'obtenir une certaine unité dans nos citations des textes de Max Scheler, nous citons notre auteur uniquement en langue française.

En ce qui concerne La Situation de l'homme dans le monde, nous nous servons de la traduction française de M. DUPUY, tandis que dans le cas du Formalisme nous nous servons de la traduction de M. DE GANDILLAC. Nous citons en note les textes allemands les plus importants ainsi que les textes dont nous avons fait nous-mêmes la traduction française.

Pour une connaissance globale de la vie et de l'oeuvre de notre auteur, on pourrait consulter les publications récentes:

M.S. Frings, Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a great Thinker, Pittsburg, Duquesne University Press, 1965.

J.F. Staude, Max Scheler 1874-1928. An Intellectual Portrait, New York, The Free Press, London, Colbert Macmillan, 1967.

## CHAPITRE I

VERS LA DECOUVERTE DE L'ESSENCE DE L'HOMME.  
ANALYSE DE LA NOTION DE "GEIST" [ESPRIT] DANS  
"LA SITUATION DE L'HOMME DANS LE MONDE"

## INTRODUCTION

Nous avons préféré de commencer ce travail avec une analyse de "La situation de l'homme dans le monde" pour deux raisons. Premièrement, parce que ces quelques pages constituent vraiment l'aboutissement d'un long processus de réflexion de Max Scheler dans le domaine de la philosophie de l'homme; et en second lieu, parce que cette dissertation est au fond un résumé ou un projet d'une vaste "anthropologie philosophique" que, malheureusement, notre auteur n'a jamais pu écrire. Néanmoins, le livre contient des germes de réflexion qui ont suscité l'intérêt de nombreux penseurs. Ils ont été fortement critiqués par certains; d'autres en récoltent les résultats et les conclusions aujourd'hui.

Scheler, en effet, a essayé de présenter au moins quelque chose de nouveau et d'original en répondant à la question fondamentale "Qu'est-ce que l'homme et quelle est sa situation dans l'être?"

Ce travail représente un résumé rapide et très condensé de mes idées sur quelques points essentiels de l'Anthropologie philosophique à laquelle je travaille depuis des années et qui paraîtra au début

de 1929. "Qu'est-ce que l'homme, quelle est sa situation dans l'être?", ces questions, dès l'éveil de ma conscience philosophique, ont retenu mon attention plus fortement que tout autre<sup>1</sup>.

Cette question n'est pas nouvelle. Des penseurs de tout temps se sont interrogés sur l'essence de l'homme et sur son origine. Aujourd'hui, nous bénéficions de leur recherche. Mais nous portons également le poids d'un long passé qui, en quelque sorte, influence notre propre réflexion et qui pourrait nous empêcher de voir d'un regard nouveau et original le mystère de l'existence humaine.

Cette vision que notre auteur se propose de réaliser est possible grâce à la tournure tout à fait nouvelle que la réflexion sur le phénomène de l'homme a prise au cours du XIX et XX siècles. Avant tout, nous sommes ici devant un atmosphère de réflexion nouvelle dans lequel l'homme tient la place centrale; centralité donc des problèmes anthropologiques non seulement en philosophie, mais également en biologie, sociologie, psychologie, etc.

Cette nouvelle recherche s'impose davantage puisque, pour la première fois dans l'histoire humaine, "l'homme semble un problème pour lui-même"<sup>2</sup>.

---

1. Max SCHELER, La Situation, Avant-propos, p. 15. Tout au long de cette analyse nous utiliserons l'édition et la traduction françaises de M. Dupuy: Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1951.

2. Ibidem, Introduction, p. 20.

Dans le domaine de la recherche de l'essence de l'homme, aux yeux de Scheler, les apports des grandes traditions de réflexion semblent de plus en plus insuffisants. Les anthropologies théologique, philosophique et scientifique consécutivement originées de la tradition judéo-chrétienne, grecque et scientifique (psychologie génétique), ont "voilé" l'essence de l'homme plutôt que de l'éclairer.

Ces trois univers d'idées n'ont entre eux nulle unité. Nous possédons ainsi une anthropologie scientifique, une anthropologie philosophique et une anthropologie théologique, qui font preuve d'une entière indifférence réciproque. Mais nous ne possédons pas de l'homme une idée qui ait de l'unité. En outre, si précieuse qu'elles puissent être, les sciences spéciales, toujours plus nombreuses, qui ont trait à l'homme, voilent son essence plutôt qu'elles ne l'éclairent<sup>3</sup>.

Selon Scheler nous avons donc besoin d'une certaine unité indispensable entre les différents courants de pensée. Il veut dévoiler l'essence de l'homme au-delà des données particulières apportées par chaque science. Pour réussir une telle entreprise il faudra effectuer une mise en question radicale qui est stimulée et animée, comme il écrit lui-même, par "le courage du vrai".

Scheler semble fondamentalement convaincu de cette nouvelle option-ci: il faut "oser élaborer une forme nouvelle de la conscience de lui-même et de l'intuition de son être propre"<sup>4</sup>.

---

*de situation,*  
3 Max SCHELER, Introduction, p. 20.

4 Ibidem, Avant-propos, p. 18.

Nous pouvons regretter au point de départ de notre analyse que la mort prématurée de Scheler en 1928 nous prive de cette anthropologie philosophique qui s'annonçait si intéressante. L'analyse de ce petit livre nous permet quand même de concevoir la situation exacte de la notion et de la réalité de l'Esprit (Geist) dans la réflexion de notre auteur. Elle nous donne également une solide base ontologique pour la compréhension de la définition de la Personne schélérienne.

C'est d'ailleurs notre préoccupation première d'établir la relation entre les deux notions d'Esprit et de Personne. Nous n'avons pas l'intention d'exposer ici la théorie de l'esprit, telle que développée par Scheler, d'un point de vue abstrait, quoi que cela est possible, comme le signale et fait M. Dupuy<sup>5</sup>.

Au contraire, en suivant rigoureusement l'analyse de La Situation, notre insistance sur la réciprocité entre Esprit et Personne sera bien assurée et fondée et nous découvrirons d'or<sup>8</sup> et déjà le caractère essentiel et unique que l'esprit accorde à la personne humaine par rapport aux autres vivants et par rapport au monde inorganique.

---

5 M. DUPUY, La Philosophie de Max Scheler, vol. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 327.

## I. LA POSITION DU PROBLÈME DE L'ESSENCE DE L'HOMME A PARTIR DE LA CLASSIFICATION DES ÊTRES PSYCHO-PHYSIQUES

Le premier chapitre de La Situation, intitulé "Hiérarchie de l'être psycho-physique", nous indique la démarche même de Max Scheler. C'est en comparant l'essence de l'homme à celle de l'animal et de la plante, que notre auteur veut "examiner l'originalité de sa situation méta-physique".

Ce procédé est facile à comprendre dans le contexte nouveau de notre auteur: surtout dans le contexte de l'évolutionisme et de la psychologie génétique qui sont avant tout préoccupés de l'origine de l'homme. Plus loin, nous montrerons la position de Scheler face à ces courants modernes.

Ici, Max Scheler profite des découvertes des sciences biologiques et génétiques pour nous donner une idée de la situation unique de l'homme dans l'univers. Mais, au point de départ, il veut éviter toute ambiguïté. C'est d'ailleurs pourquoi nous nous demandons avec lui: Que signifie pour nous le mot ou le concept "HOMME"? Scheler, prévoyant cette ambiguïté à cause de sa situation comme philosophe par rapport aux sciences modernes de son époque, nous demande de faire une option.

Si nous comprenons par "homme" un ensemble d'attributs morphologiques et biologiques, si nous tenons à une

"classification naturelle" des animaux parmi lesquels se trouve alors l'espèce humaine, nous ne suivons plus notre auteur.

On ne saurait aborder la question de la situation particulière de l'homme sans démêler l'insidieuse ambiguïté que renferment déjà ce mot et le concept qu'il désigne: ils doivent indiquer d'abord les attributs morphologiques propres à notre espèce, en tant qu'elle est un sous-groupe de l'embranchement des vertébrés et de l'ordre des mammifères. Quel que soit le résultat de cette élaboration conceptuelle, il est évident que l'être vivant appelé homme, non seulement demeure subordonné au concept animal, mais aussi constitue une partie, relativement très restreinte, de ce règne...<sup>6</sup>.

Il faut nous rappeler que nous sommes ici à la recherche de l'essence de l'homme. Notre concept "homme" signifie plutôt l'ensemble des caractères par lesquels l'être humain s'oppose radicalement à tous les autres vivants.

Considérons alors avec Scheler ce concept comme un "concept eidétique" ... "selon lequel l'homme comme tel possède une situation particulière qu'on ne peut comparer à aucune autre dans le monde des vivants<sup>7</sup>".

Est-il possible de maintenir un tel concept de l'homme? Est-ce un concept légitime? Voilà la question que Scheler se pose et à laquelle il répond positivement,

---

6 Max SCHELER, La Situation, p. 20-21.

7 Ibidem, p. 22.

d'abord en situant l'homme par rapport au monde psychophysique.

Au point de départ de cette hiérarchie de l'être psychophysique, dont nous reproduisons ici les grandes lignes et les points principaux, nous devons admettre avec notre auteur deux observations très importantes:

- premièrement: Scheler admet que la limite du psychique coïncide avec la limite du vivant, contrairement à d'autres théories comme celle de Descartes pour qui le psychique ne commence qu'avec l'homme<sup>8</sup>.

- deuxième observation: tout en affirmant que nous sommes vraiment à la recherche de l'essence de l'homme et de son caractère unique, il faut accepter avec les hommes de la science moderne que l'homme "rassemble en soi tous les degrés essentiels de l'existence en général, en particulier de la vie..."<sup>9</sup>.

---

8 Max SCHELER, cf. Ibidem, p. 23.

Le "psychique" et le "vivant" coïncidant, Scheler peut ainsi parler du "monde biopsychique", hiérarchiquement constitué, et dont il reconnaît les caractéristiques suivantes: spontanéité du mouvement, de la formation, de la différenciation, de la délimitation dans le temps et l'espace; le fait d'exister pour soi-même, d'avoir une certaine intériorité où l'être vivant saisit lui-même. Ces "phénomènes objectifs" de la vie se réalisent graduellement selon les différents niveaux des êtres vivants...

9 Ibidem, p. 19.

A. LES QUATRE STRUCTURES DE BASE DU MONDE BIOPSYCHIQUES<sup>10</sup>1. La "poussée affective" (Gefühlsdrang):

Principe dynamique, âme, centre d'énergie qui, chez les végétaux, consiste dans une pulsion exclusivement vers le dehors (poussée "exstatique"). Selon Scheler: le phénomène primitif de l'expression accordant à chaque plante son unité de vie.

Le psychique, qui se présente donc objectivement (au dehors) comme "être vivant", et subjectivement (au dedans) comme "âme", - est constitué à son degré inférieur par la "poussée affective" (Gefühlsdrang) inconsciente, privée de sensation et de représentation: c'est là en même temps le principe dynamique qui, même dans les hauteurs les plus lumineuses de la vie spirituelle, propulse toute chose et fournit l'énergie aux actes de la pensée la plus pure et aux plus délicates manifestations de la bonté éclairée<sup>11</sup>.

Dans le cas des plantes, la vie consiste donc uniquement dans la pulsion générale à la croissance, à la nutrition et à la reproduction. Scheler reconnaît à la plante une forme primitive d'expression vitale (une certaine physionomie); par ailleurs, la plante est moins individualisée que l'animal, même si elle jouit, métaphysiquement parlant, d'une unité de vie supérieure à celle de l'animal. Et à Scheler d'y ajouter qu'ainsi la plante se prête généralement moins à une explication "mécanique" de la vie que

---

10 Max SCHELER, cf. Ibidem, p. (23) - 49.

11 Ibidem, p. 24.

les animaux chez qui l'entrée en jeu du système nerveux donne au corps souvent l'allure et la ressemblance approximative avec la machine.

## 2. L'instinct

Considéré du simple point de vue du comportement (afin d'éviter les confusions fréquentes quant à la compréhension du terme), l'instinct est étudié ici par Scheler à partir de l'observation externe, c.-à-d. sans donner la préférence ni à l'explication psychologique ni à l'explication physiologique.

Plus que simple "Drang" vers l'extérieur, l'instinct possède ainsi selon Scheler les cinq qualités suivantes:

- il est téléologique (ayant un sens)
- il est rythmique (ayant une forme temporelle)
- il est typique (ayant par essence une utilité spécifique, c.-à-d. s'intéressant à des situations typiques à chaque espèce)
- il est inné et héréditaire
- il est indépendant du nombre d'essais que fait l'animal pour faire face à une même situation.

Scheler se distingue ici d'autres penseurs en admettant que l'instinct est une forme plus primitive de vie psychique que la structure déterminée par l'association

(Spencer), et qu'il n'est pas non plus réductible à une automatisation du comportement intelligent.

Si nous considérons toute, fois l'instinct du point de vue psychique nous pouvons décrire le comportement instinctif comme représentant "une indissoluble unité de savoir-par-anticipation et d'action, de sorte que jamais le savoir donné n'excède ce qu'en implique la phase la plus prochaine de l'action. Ensuite 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<sup>12</sup>".

### 3. La mémoire associative

Pour ceux parmi les vivants dont le comportement se transforme "lentement et continuellement" dans le sens de la vie, sous l'influence d'une conduite antérieure analogue, et en dépendance rigoureuse du nombre d'essais et de tentatives. Ici le comportement du vivant est déjà plus porteur de sens, mais ce "sens" est conditionné par la répétition et par l'exécution antérieure d'un agir semblable.

---

12 Max SCHELER, ibidem, p. 36-37.

Sous une forme plus ou moins prononcée le principe de la mémoire est déjà à l'oeuvre chez tous les animaux; il se présente comme une conséquence immédiate de l'apparition de l'arc réflexe, ou d'une séparation du système sensoriel et du système moteur. Mais il est très inégalement réparti. Les espèces où l'instinct prédomine et dont la structure est métamérique et rigide, sont aussi celles où la mémoire est à son plus faible degré; elle est au contraire développée au plus haut point chez les animaux dont l'organisation est plus souple et qui ont la faculté presque illimitée de construire des mouvements toujours nouveaux en combinant des mouvements élémentaires (mammifères et vertébrés). Dès que le principe amnésique apparaît, il s'associe à l'imitation des actes et des mouvements, suscitée par l'expression des émotions et les signaux des congénères. "Imitation" et "copie" sont seulement des spécialisations de cette tendance à la répétition, qui s'applique d'abord aux comportements et aux vécus du sujet lui-même, et qui représente pour ainsi dire le "primum movens" de toute mémoire reproductive<sup>13</sup>.

Enfin, Scheler ajoute également à des données l'élément de la "tradition". Il s'agit ici évidemment d'une forme très primitive de "tradition" (une certaine forme de détermination du comportement de l'animal par le passé de l'espèce), qui est naturellement distincte du souvenir conscient et spontané.

#### 4. L'intelligence pratique (animaux supérieurs)

Elle est souvent liée à la mémoire associative comme une sorte de "correctif" aux dangers de celle-ci. Dans son agir, elle reste essentiellement subordonnée aux

---

<sup>13</sup> Max SCHELER, ibidem, p. 40-41.

fins de l'organisme et, aux yeux de Scheler, elle représente déjà une certaine liaison avec la capacité du choisir et du choix, tout en étant le début primitif de l'éros. Il est important de marquer que l'intelligence pratique constitue déjà une capacité de réagir à des situations nouvelles par un comportement significatif!

Précisons par ailleurs avec Scheler que cette réaction est toujours "soudaine" et que sa fin est toujours une "action" par laquelle justement l'organisme atteint ou manque le but assigné par la tendance.

L'intelligence pratique reste donc liée à l'organisme mais consiste par ailleurs déjà dans une certaine "anticipation mentale"; tandis que la mémoire associative est par définition seulement "reproductive", l'intelligence pratique est elle-même productive.

Remarquons que Scheler base ces diverses conclusions principalement sur les recherches savantes de son compatriote Wolfgang KÖHLER.

Le comportement intelligent, nous pouvons le définir d'abord lui aussi sans considérer les processus psychiques. Un être vivant "se comporte" intelligemment quand, sans essais préalables ou sans accumulations d'essais préalables, il réagit à des situations nouvelles, qui ne sont pas celles auxquelles l'espèce et l'individu ont affaire habituellement, par une conduite qui a une signification ...: cette réaction est soudaine, et surtout indépendante du nombre des tentatives antérieures faites pour résoudre un problème posé par le désir. Nous parlons d'intelligence subordonnée à l'organisme tant que le comportement interne ou externe qu'adopte

l'être vivant sert l'élan d'une tendance et coopère à l'apaisement d'un besoin. Et nous appelons "pratique" cette intelligence, car sa signification dernière est toujours une action par laquelle l'organisme atteint ou manque la fin assignée par la tendancel<sup>4</sup>.

Et si nous nous plaçons finalement au point de vue psychique, nous pouvons définir ce comportement intelligent avec Scheler comme "la compréhension d'un "état de chose", basée sur une structure dont les fondements sont pour une part donnés dans l'expérience, et sont pour l'autre, complétés par une anticipation mentale...<sup>15</sup>".

#### B. LA DIFFERENCE ESSENTIELLE ENTRE L'HOMME ET L'ANIMAL

La classification précédente a été tout simplement empruntée par Scheler lui-même aux conclusions des sciences biologiques de son temps. Demandons-nous maintenant quel est le pourquoi de sa place dans un travail où l'auteur semble définitivement opter pour une conception métaphysique de l'homme.

Le deuxième chapitre de La Situation nous donne la réponse à cette question.

Dans la recherche de l'essence de l'homme, Scheler, pas moins que les autres auteurs et penseurs philosophiques, ne pourrait faire abstraction de ces conclusions importantes.

---

14 Max SCHELER, ibidem, p. 44-45.

15 Ibidem, p. 45.

A partir de celles-ci il est à même de rejeter catégoriquement la position de ceux qui voient l'essence de l'homme dans l'intelligence et le choix qu'ils refusent donc aux autres vivants. La hiérarchie de l'être psycho-physique nous montre en effet que déjà les animaux supérieurs jouissent d'une certaine forme d'intelligence pratique et d'une capacité primitive de choix.

Par ailleurs, les mêmes données que constitue ce tableau du monde biopsychique, obligent-elles de conclure à une simple différence de degré entre l'homme et l'animal?

Scheler refuse également cette position (de Darwin, Schwabbe et Köhler) qui consiste d'ailleurs dans une négation de toute métaphysique de l'homme.

Par "métaphysique de l'homme" Scheler comprend justement la recherche de ce qui est propre et spécifique à l'être humain et de ce qui l'oppose radicalement au monde des autres vivants.

D'or<sup>s</sup> et déjà nous savons que ce qui fait l'essence de l'homme doit se situer ailleurs que dans la réalité psycho-physique dont, par ailleurs, fait partie "l'homme", en tant qu'être vivant caractérisé par un ensemble d'attributs morphologiques et biologiques.

La question qui intéresse maintenant notre auteur est de savoir si, entre l'homme et l'animal il n'y a qu'une simple différence de degré ou si, au contraire, dans le cas

de la personne humaine, nous sommes devant un principe absolument nouveau.

... existe-t-il en l'homme quelque chose qui dépasse les formes psychiques essentielles [...] et qui s'en distingue radicalement? Quelque chose de spécifiquement humain, qui soit d'une autre nature que le choix et l'intelligence en général et qui lui sont irréductible<sup>16</sup>.

L'étude de la hiérarchie des réalités psycho-physiques nous montre que ce n'est point au niveau de la vie ou de la réalité vitale que se situe le principe essentiel de distinction entre l'homme et animal. Mais nous devons admettre que cette catégorie fondamentale de la vie nous aidera davantage à comprendre l'essence de la personne que Scheler va nommer Geist ou Esprit.

Le nouveau principe qui fait de l'homme l'homme n'a rien de commun avec tout ce que nous pouvons nommer vie au sens le plus vaste du mot, psychique interne ou vitalité externe<sup>17</sup>.

Par ailleurs, Vie et Esprit, nous dit Scheler, sont les deux catégories que nous devons prendre en considération si nous voulons étudier le phénomène humain. Leur opposition concerne vraiment le fond de toutes choses et elle est, pour cela, beaucoup plus importante que, par exemple, les oppositions entre corps et âmes ou entre la vie et l'inorganique qu'on a exploité<sup>18</sup> trop souvent et trop

---

16 Max SCHELER, ibidem, p. 51.

17 Ibidem, p. 52.

exclusivement dans l'étude de l'homme<sup>18</sup>.

Nous savons déjà que pour Scheler il est également insuffisant d'affirmer que l'on peut établir une différence essentielle entre l'homme et l'animal en faisant de l'intelligence et du choix les monopoles de l'homme:

J'affirme que ce qui fait l'essence de l'homme et la particularité de sa position dans le monde, se situe à un niveau bien supérieur à ce qu'on nomme intelligence et aptitude au choix...<sup>19</sup>.

Tenant compte de ces principes et conclusions, nous pouvons maintenant procéder à l'analyse et à la description du nouveau principe métaphysique de l'être humain: la catégorie de "Geist" - "Esprit".

## II. LA CATEGORIE DE L'ESPRIT (GEIST) COMME ESSENCE DE L'HOMME

Opposé à toute vie en général, (psychisme interne ou vitalité externe), le nouveau principe qui constitue l'homme comme tel, est désigné par Scheler par le concept "Geist" ou "Esprit".

Les Grecs déjà ont affirmé l'existence d'un tel principe et l'ont nommé "Raison". Nous préférons utiliser, pour désigner cet X, un mot dont le sens est plus étendu: tout en enveloppant le concept de raison, il embrasse aussi, outre la pensée par idées, une espèce déterminée d'intuition, l'intuition des protophénomènes ou des contenus eidétiques, et il désigne de plus une certaine classe d'actes émotionnels et volitifs qui restent à caractériser, par

---

18 Max SCHELER, cf. ibidem, p. 101-102.

19 Ibidem, p. 52.

exemple bonté, amour, repentir, vénération, etc.: le mot est l'esprit (Geist). Le centre d'actes dans lequel l'esprit se manifeste dans les sphères finies de l'être, nous le désignons comme la personne; il est en effet bien différent de tous les centres vitaux fonctionnels qui, considérés du point de vue interne, sont nommés aussi centres "psychiques"<sup>20</sup>.

Cette première description que Scheler nous laisse ici de la réalité "Esprit", nous donne déjà une certaine idée de la relation essentielle entre "esprit" et "personne". Afin d'éviter toute ambiguïté dans les notions, nous parlerons dorénavant de "personne" chaque fois qu'il s'agira de l'essence de l'homme, laissant le mot "homme", comme nous avons vu, pour exprimer la réalité plus vaste et plus totale de toute l'existence humaine, vitale, psychique, biologique, sociale etc.

### III. LES CARACTERISTIQUES PRINCIPALES DE L'ESPRIT PERSONNEL (ESSENCE DE L'ESPRIT)

Ayant jusqu'ici insisté avec Scheler sur une approche plutôt négative de la réalité de l'esprit, par l'élaboration de la distinction entre le vital et le spirituel, entre l'être-spirituel et structure-organique, nous devons maintenant interroger notre auteur sur les principaux traits positifs qui caractérisent l'esprit humain concret

---

20 Max SCHELER, ibidem, p. 53.

et l'agir de l'homme en tant que personne.

Notre démarche négative de la découverte de la réalité de l'esprit nous a montré que celui-ci se situe sur un niveau supra-psychique et supra-vital propre à la personne humaine. Si nous voulons maintenant donner une description plus positive de la même réalité, nous trouvons dans La Situation les éléments suivants.

Le premier aspect de l'esprit concret ou de la personne qui nous frappe est ce que Max Scheler appelle "son détachement existentiel, sa liberté, sa possibilité de se dégager de la fascination et de la possession de ce qui est organique<sup>21</sup>".

Par rapport à son milieu et à son entourage et par rapport à l'élément "vital" de son existence, esprit signifie donc essentiellement indépendance: une force d'indépendance qui est effectivement une capacité illimitée "d'ouverture au monde".

"Un tel être spirituel n'est plus assujéti au désir ni lié au milieu, il est libéré du milieu, nous dirons qu'il est ouvert au monde, qu'il a un univers.

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

---

21 Max SCHELER, ibidem, p. 53.

les élever à la condition d'objets, il peut saisir en principe l'être-tel (Sosein) lui-même de ces objets, dans la limitation qu'impose à ce monde objectif et à sa présence le système des tendances vitales ainsi que les fonctions et organes sensoriels qui en sont le prolongement<sup>22</sup>".

L'esprit schelérien a accès au monde des essences, au monde infiniment vaste des choses (Wesenwelt). Le comportement de l'esprit se distingue donc finalement du comportement animal d'une double façon: l'esprit se trouve d'abord devant un champs illimité d'intuitions (devant un monde par opposition au milieu); il se distingue aussi de l'animal dans le sens qu'il intuitionne l'essence même des choses (le Sosein par opposition au Dasein).

Par rapport à cette première description de la réalité de l'esprit, la hiérarchie des êtres du monde biopsychique exposé par Scheler au début de La Situation devient donc un élément de comparaison très précieux.

Cette comparaison nous aide à situer l'esprit à son véritable niveau d'être et à saisir sa véritable nature. Cette tâche est loin d'être facile. Rappelons-nous avec Scheler qu'en effet "peu de mots ont donné lieu à autant d'abus que celui-ci (esprit), auquel on attache rarement un sens déterminé<sup>23</sup>".

---

22 Max SCHELER, ibidem, p. 54.

23 Ibidem, p. 53.

Ce sens déterminé schélérien, nous essayons de le trouver dans l'analyse de ce deuxième chapitre de La Situation.

Prenant comme point de départ le fait que l'être spirituel est "ouverture au monde des essences", nous pouvons maintenant compléter cette description de base avec ces trois caractéristiques essentielles que Scheler reconnaît à l'agir humain spirituel:

1. Le comportement personnel est apte par nature à une extension illimitée, aussi loin que se déploie le "monde" des choses existantes.

2. L'esprit personnel est alors également capable de traiter "objectivement" sa propre constitution physiologique et psychique et même chaque "vécu" en particulier.

Ce comportement, dès le moment où il existe, est apte par nature à une extension illimitée - aussi loin que se déploie le "monde" des choses existantes. L'homme est donc l'x qui peut, sans limites aucunes, se comporter comme l'être "ouvert au monde". L'animal, lui, n'a pas d'"objets"; il vit seulement plongé extatiquement dans son milieu ... Il est donc incapable de ce recul spécial et de cette substantification qui d'un "milieu" font un "monde", tout comme il est inapte à transformer en objets les centres de "résistance" que délimitent ses émotions et tendances. Je dirais que l'animal est par essence attaché à la réalité vitale qui correspond à ses états organiques, et qu'il est engagé en elle, sans jamais pouvoir la saisir "objectivement". La position de l'être comme objet est donc la catégorie la plus formelle de l'aspect logique de l'"esprit"<sup>24</sup>.

---

24 Max SCHELER, ibidem, p. 56.

3. L'esprit est par ailleurs le seul être qui soit incapable d'être lui-même objet: "Nous nous trouvons avoir dégagé ainsi une troisième détermination importante de l'esprit: il est le seul être qui soit incapable d'être lui-même objet - il est actualité pure (Aktualität), il n'existe que dans le libre accomplissement de ses actes<sup>25</sup>".

Nous pouvons certainement mieux comprendre ces caractéristiques de l'esprit en nous représentant schématiquement le drame du comportement animal et le drame du comportement humain (spirituel).

C'est encore une fois en opposant l'animal à l'homme que nous voyons mieux ce que signifie pour Scheler cette "ouverture au monde" propre à l'esprit.

Voici les grandes lignes du drame du comportement animal:

a. Le point de départ de l'action se trouve dans son état psycho-physique lié à la structure du milieu avec laquelle il forme une unité fonctionnelle rigoureuse:

La structure du milieu est toujours parfaitement conforme à la nature physiologique et indirectement à la nature morphologique de l'animal, comme aussi à la structure de ses tendances et de ses organes sensoriels: structure et nature qui forment d'ailleurs une rigoureuse unité fonctionnelle<sup>26</sup>.

---

25. Max SCHELER, ibidem, p. 64.

26. Ibidem, p. 54.55.

b. L'action introduit alors quelque modification effective dans ce milieu, alors que l'animal "réagit" dans le sens de la fin désirée:

Tout ce que l'animal peut saisir et remarquer de son milieu est intérieur aux sûres frontières de la structure qu'il lui confère. Le deuxième acte de ce drame consiste à introduire dans le milieu quelque modification effective, en réagissant dans le sens qu'impose la fin désirée<sup>27</sup>.

c. Finalement, la même action amène aussi une certaine modification de l'état psycho-physique de l'animal<sup>28</sup>.

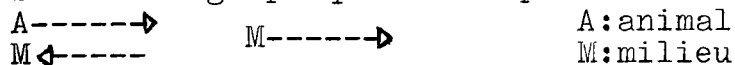
Les trois phases du drame du comportement de l'homme en tant qu'être spirituel:

a. La motivation de son agir est le pur être-tel d'un ensemble intuitif, devenu "objet" pour l'homme; le point de départ de son action étant indépendant de la disposition physiologique de l'organisme humain et également du conditionnement du milieu:

27 Max SCHELER, *ibidem*, p. 55.

On peut se demander s'il n'est pas plus exacte de parler ici de l'action (agir) de l'animal, au lieu de dire que l'animal réagit. Nous sommes ici peut-être devant une interprétation du traducteur qui dépasse le texte original. L'animal est-il vraiment capable de "réactions" si nous tenons compte des affirmations antérieures de Scheler? Par ailleurs, dans la traduction anglaise de *La Situation* nous lisons: "The second act of the drama of animal behavior consists in making some changes in the environment as a result of the animal's free action with respect to a dominant goal set by its drives." The Noonday Press Edition, 1962, p. 38.

28 Représentation graphique du comportement animal:



... le comportement est motivé d'abord par le pur "être-tel" (Sosein) d'un ensemble intuitif élevé à la condition d'objet et cette motivation est indépendante par essence de la disposition physiologique de l'organisme humain, indépendante de ses impulsions et de l'aspect extérieur et sensible du milieu, qui précisément reçoit de celles-ci son éclairage et possède toujours telle détermination qualitative, donc optique ou acoustique, etc...<sup>29</sup>.

b. Dans une deuxième phase de l'action, l'esprit personnel réagit librement devant ce "milieu objectivé":

Au deuxième acte, le centre de la personne agissant librement, inhibe ou libère une impulsion primitivement retenue<sup>30</sup>.

c. Finalement, on assiste à une véritable transformation en tant que valorisation de la situation donnée:

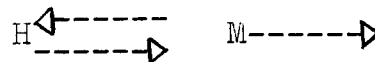
Et le troisième acte est une transformation de l'objectivité d'une chose, transformation dont on éprouve la valeur propre et le caractère définitif<sup>31</sup>.

En comparant ces deux tableaux nous voyons qu'il y a plus qu'une simple différence de degré entre l'animal et l'homme. "Ouverture au monde" signifie effectivement pour l'homme liberté d'agir, liberté par rapport à son propre milieu interne (organisme) et par rapport à l'environnement physique et social. Pour les autres vivants, au contraire, l'agir est fondamentalement déterminé par le milieu:

29 Max SCHELER, ibidem, p. 55.

30 Ibidem, p. 55. Représentation graphique du comportement humain:

31 Ibidem, p. 55.



l'animal, lui, n'a pas d'"objets"; il vit seulement plongé extatiquement dans son milieu que, tel un escargot, sa coquille, il apporte comme structure partout où il va [...]

Je dirais que l'animal est par essence attaché à la réalité vitale qui correspond à ses états organiques, et qu'il est engagé en elle, sans jamais pouvoir la saisir "objectivement" [...]

Si la plante, chez laquelle la poussée affective est privée de sensations, de représentations et de conscience, est entièrement plongée en son milieu, sans que ses états organiques aient un écho au dedans - l'animal, sans doute, ne présente plus le même degré d'extase [...] il est pour ainsi dire redonné à lui-même. Il possède un schéma corporel, mais par rapport au milieu l'animal continue à se comporter extatiquement, même là où il se comporte "intelligemment"<sup>32</sup>.

L'homme, au contraire, est donc le seul vivant qui, par son agir essentiel, fait d'un "milieu" un "monde"; posant l'être comme "objet", il effectue par le fait même une substantification de son milieu<sup>33</sup>.

Le comportement propre à l'être spirituel se laisse également comprendre comme une forme de "possession de soi-même" qui est tout à fait unique à la personne humaine. Expliquons.

Alors que les choses inorganiques, d'après Scheler, ne possèdent aucune ipséité ou intériorité, aucun centre ontologique de par eux-mêmes, l'être vivant se caractérise d'abord et en général comme "un x qui se délimite lui-même"<sup>34</sup>.

---

32 Max SCHELER, ibidem, p. 56.

33 Ibidem.

34 Ibidem, p. 58.

L'être vivant construit en effet lui-même son intériorité, son unité spatio-temporelle, son individualité. Cette intériorité sera évidemment spécifiquement caractérisée selon la place que le vivant prend dans la hiérarchie de la réalité biophysique.

Les végétaux sont dotés d'une intériorité "non-consciente"; leur "poussée affective" n'étant qu'une poussée "extatique", comme nous avons vu.

Les animaux, selon le degré de la perfection de leur espèce, ont un centre qui est "conscience" et "sensation". Scheler parle donc ici d'une seconde "possession de soi-même" (l'animal est "donné à lui-même").

Mais le cas de l'homme est unique et essentiellement différent: la personne est une troisième fois donnée à elle-même. Elle est "conscience de soi".

Concentration, conscience de soi, capacité et possibilité d'objectiver ce qui est originairement résistance à la tendance, forment donc une seule structure indissociable, qui comme telle n'appartient qu'à l'homme<sup>35</sup>.

Nous avons remarqué que Scheler a utilisé jusqu'ici plusieurs expressions pour rendre compte de la réalité positive de l'esprit:

- l'acte spirituel de l'homme est lié à une seconde dimension et à un second degré de l'acte réflexif (p. 56)

---

35 Max SCHELER, ibidem, p. 57.

- le centre d'activité spirituelle a une conscience de soi-même (p. 57)
- l'esprit se possède, il est maître de lui-même (p. 57)
- l'esprit est concentration, conscience de soi, capacité et possibilité d'objectivation (p. 57).

Nous sommes d'avis que, parmi ses diverses expressions et descriptions, nous devons donner priorité au terme "possession de soi-même". L'expression "conscience de soi" est plutôt propre à la phénoménologie française; elle connote l'idée de "présence à soi" (cf. Merleau-Ponty); dans le contexte de Scheler, cette expression peut mener à la confusion: l'esprit est "intentionnalité" et "conscience de" ... mais, en tant que pure actualité, il est incapable de s'objectiver lui-même. Est-il donc exacte de parler ici de "conscience de soi"? A notre avis nous sommes ici devant une certaine contradiction dans la terminologie schélérienne!

Toutes les descriptions que nous avons données jusqu'ici de la réalité de l'Esprit peuvent finalement se résumer dans une seule expression: "L'esprit est objectivité<sup>36</sup>".

---

36 Max SCHELER, ibidem, p. 54.

Que l'esprit est "objectivité" veut dire, d'une façon négative, que l'esprit concret ou la personne n'est ni soumission aux pressions du milieu, ni soumission aux structures organiques de l'être vivant humain dont il forme le centre-essential, et positivement, que cette même personne possède la capacité d'objectiver et de saisir non seulement "les centres de résistance" (milieu) autour de lui, mais également sa propre constitution psychologique et physiologique. Ce comportement de l'esprit concret, nous dit Scheler, est apte à une extension illimitée: c.-à-d. aussi loin que se déploie "le monde des choses existantes".

A lui donc de conclure ainsi: "la position de l'être comme objet est donc la catégorie la plus formelle de l'aspect logique de l'Esprit<sup>37</sup>".

#### IV. LA PERSONNE CONCRETE ET LE NIVEAU DE L'ESPRIT

Le troisième chapitre (de l'édition française) de La Situation est consacré à l'acte fondamental de l'Esprit: l'acte de l'idéation (Ideierung). Les explications que Scheler nous donne ici sont supposées nous aider à nous représenter plus distinctement la particularité, l'originalité de ce que nous nommons avec lui "esprit"<sup>38</sup>.

---

37 Max SCHELER, ibidem, p. 56.

38 Ibidem, p. (67).

Elles nous aident sans doute à situer correctement la réalité de l'esprit ou de la "personne spirituelle" concrète "à l'intérieur" de l'homme total qui, comme nous avons vu plus haut, "rassemble en soi tous les degrés essentiels de l'existence en général, en particulier de la vie...<sup>39</sup>".

En effet, si nous devons distinguer l'être-spirituel de l'être-vivant et la personne de la structure organique, nous comprenons immédiatement que nous devons aussi situer l'esprit concret à un niveau absolument supérieur à certains phénomènes dont nous parlons communément en termes de "caractère", de "vie émotionnelle", de "sentiments", du "moi" et même de l'"âme" comme centre de la vie organique. Nous devons revenir sur cette question d'une façon beaucoup plus explicite dans notre analyse du concept et de la réalité de la "personne" tels que présentés par Scheler dans la deuxième partie de Formalismus. (cf. notre deuxième chapitre)

Ici, c'est par l'analyse de l'acte de l'idéation que Scheler veut nous faire parvenir à l'intuition de la profondeur de la réalité de l'esprit. L'acte de l'idéation est au point de départ considéré comme totalement différent de toute forme de connaissance technique: il est l'acte par lequel l'esprit saisit la nature essentielle des choses.

---

39 Max SCHELER, ibidem, p. 19.

Scheler illustre cette description par quelques exemples comme celui de la conversion du Bouddha qui, après avoir été éloigné durant sa jeunesse de toute impression négative, soudain, à la vue d'un malade et d'un pauvre, s'est posé la question essentielle de la souffrance:

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<sup>40</sup>.

L'idéation est donc distincte de la connaissance technique dans le sens qu'elle se réalise indépendamment du nombre des observations, indépendamment aussi des raisonnements inductifs et sans concours de l'excitation de notre sensibilité contingente. Ses résultats ont par conséquent une valeur absolument universelle:

Le savoir que nous obtenons ainsi vaut alors pour l'universalité infinie de toutes les choses possibles, qui sont de cette essence... Les connaissances évidentes ainsi obtenues sont valables au delà des limites de notre expérience sensible. Nous les nommons à priori dans la langue de l'Ecole<sup>41</sup>.

Les résultats à valeur absolue et universelle ainsi obtenus par l'idéation remplissent finalement une double fonction: aux sciences positives ils fournissent leurs

---

40 Max SCHELER, ibidem, p. 68.

41 Ibidem.

axiomes et ~~pour~~ la métaphysique ou ~~pour~~ la connaissance de l'être ils sont, d'après les célèbres mots de Hegel, comme "les fenêtres sur l'Absolu<sup>42</sup>".

Nous pouvons donc conclure avec Scheler que ce n'est pas comme tel par la connaissance que l'homme (l'esprit) se distingue des animaux. Nous avons vu plus haut qu'on peut reconnaître à l'animal (au moins à certaines espèces) des formes de connaissance pratique. L'esprit se distingue finalement des autres formes vitales dans le monde biophysique par sa capacité et possibilité de saisir les essences des choses:

Cette aptitude à séparer le Dasein et l'essence constitue le caractère fondamental de l'esprit humain, le caractère qui est à la base de tous les autres. Ce qui est essentiel à l'homme, ce n'est pas la connaissance, comme Leibniz le disait déjà, mais la possession de l'essence a priori ou l'aptitude à la saisir<sup>43</sup>.

Il va de soi que ce n'est pas de n'importe quelle façon que puisse s'accomplir un tel acte de l'idéation. Comme tout autre vivant, l'homme vit pour ainsi dire par inclination naturelle dans le hic et nunc de la réalité contingente. C'est donc seulement au moyen d'une certaine technique de "suspension du réel" que se réalise l'acte de l'idéation. Or, l'esprit personnel se distingue ici

---

42 Max SCHELER, ibidem, p. 69.

43 Ibidem.

radicalement des autres vivants dans le sens que lui seul est apte à exercer une telle technique:

L'animal vit tout entier dans le concret et dans le réel. Or il est de la nature de ce qui est réalité effective d'avoir une place, variable selon les circonstances, dans l'espace et dans le temps, d'avoir un ici et un maintenant, et en deuxième lieu de se présenter sous un mode d'être (Sosein) contingent, tel que l'offre la perception sensible qui a toujours lieu sous un certain "angle". Le propre de l'homme, c'est opposer à cette sorte de réalité un "non" énergique. C'est le sens de ces mots du Bouddha, qu'il est excellent de contempler chaque chose, mais terrible d'être chaque chose<sup>44</sup>.

Parmi les philosophes qui ont saisi, d'une façon ou de l'autre, la nécessité de cette technique qui est à la base de l'idéation, Scheler nous cite ici évidemment les exemples de Platon (la technique de l'âme qui se détourne du contenu sensible du monde pour parvenir à la vision des Idées) et de Husserl (la technique de la "réduction phénoménologique" ou de la "mise entre parenthèses" de l'élément contingent de l'existence des choses du monde). C'est cette dernière technique de Husserl qui sert le mieux à notre auteur (sans qu'il en soit d'accord sur toute la ligne) pour illustrer l'acte de l'idéation.

Pour Husserl, cette capacité fondamentale de "dire **Non**" à la réalité contingente du monde (l'acte de "déréalisation" ou de "l'idéalisation" du monde) consiste en ce que

---

44 Max SCHELER, ibidem, p. 70.

l'esprit humain retient le jugement de l'existence.

Or, Scheler se sépare ici du maître dans le sens que pour lui le véritable sentiment de la réalité précède en effet tout jugement et toute sensation particulière. Le Dasein des choses nous est donné de la façon la plus primitive dans le simple fait que la sphère du monde résiste à la poussée vitale fondamentale qui anime toutes nos actions et toutes nos énergies humaines!

Le sentiment primitif de réalité en tant que sentiment de "la résistance du monde" précède toute conscience, toute représentation, toute perception<sup>45</sup>.

Pour Scheler, au lieu de retenir le jugement de l'existence, l'esprit est donc plutôt appelé à supprimer totalement ce sentiment primitif de la réalité lui-même par la neutralisation de la poussée vitale qui conditionne finalement toute notre perception contingente de la réalité.

C'est le propre de l'esprit d'être capable d'exercer un tel acte "ascétique". L'esprit seul échappe ainsi à l'emprise du Dasein de son milieu ambiant, et, dans sa maîtrise de la poussée affective (dans la victoire de la vie sur elle-même), il ouvre alors "la voie d'accès" à la réalité comme telle.

Ce n'est pas, comme le pense Husserl, retenir le jugement d'existence; il s'agit bien plutôt d'essayer de supprimer, d'annihiler à titre d'essai le caractère de réalité lui-même; d'écarter ce

---

45 Max SCHELER, ibidem, p. 71.

sentiment de réalité, sentiment entier, indivis, tout-puissant ainsi que l'émotion corrélatrice, je veux dire cette "angoisse du terrestre", qui, comme Scheller le dit profondément, ne "disparaît" qu'"en ces régions où habitent les formes pures". Cet acte, ascétique au fond, de déréalisation, ne peut consister, si le "être-là" est "résistance", que dans la suppression, dans la neutralisation précisément de cette poussée vitale par rapport à laquelle le monde apparaît avant tout "comme résistance", et qui est en même temps la condition de toute perception sensible de la réalité contingente de "l'ainsi-maintenant-ici"<sup>46</sup>.

Nous pouvons donc terminer cette analyse de la réalité de l'esprit par l'étude de l'acte de l'idéation en décrivant l'homme, avec les mots de Scheler, comme "l'ascète de la vie". L'étude que nous venons de faire de l'acte de "déréalisation" ou de l'"idéation" nous montre en effet que c'est en ceci que se distingue l'esprit du restant du monde biophysique qu'il est apte à dire non à ses impulsions vitales les plus profondes. Nous assistons ici à la victoire de la vie sur elle-même (cf. la terminologie de Formalisme). La sphère de l'esprit se distingue ainsi fondamentalement de tout ordre vital.

Comparé à l'animal, qui toujours dit "oui" à la réalité comme telle, même dans le cas où il l'a en aversion et la fuit, 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. Comparé à l'animal dont l'existence est l'incarnation de l'esprit bourgeois, l'homme est en même temps le "Faust éternel", la bestia cupidissima rerum novarum, qui est toujours

---

46 Max SCHELER, ibidem, p. 71-72.

insatisfait de la réalité qui l'entoure, toujours avide de rompre les barrières de son être en tant qu'il est ici maintenant et tel, et de son "milieu"; avide en particulier de s'évader de sa propre réalité personnelle telle qu'elle est à chaque instant<sup>47</sup>.

Et voilà ce qui fait que l'esprit peut finalement "superposer" au monde sensible de la perception la sphère spirituelle et intelligible des valeurs et des choses idéales:

En un mot l'homme peut sublimier son énergie instinctive en activité spirituelle<sup>48</sup>.

#### V. LA RELATION ENTRE L'ESPRIT ET LES DIMENSIONS BIOPSYCHIQUES DE L'HOMME

Notre étude des caractères positifs de l'esprit humain, selon Max Scheler, serait incomplète si nous ne montrions, en dernier lieu, l'existence d'un être spirituel absolu et sa corrélation essentielle avec la structure fondamentale de l'homme. Nous retrouvons ici la question de l'origine ultime de l'homme que nous avons l'intention de traiter dans la dernière partie de ce chapitre.

Car il importe d'abord d'approfondir davantage notre étude de la réalité de l'esprit et ses relations immédiates avec la sphère biopsychique. La question de cette relation entre ces deux sphères d'être s'est posée d'une façon

---

47 Max SCHELER, ibidem, p. 72.

48 Ibidem.

particulière durant notre analyse de l'acte de l'idéation. Nous avons alors, avec Scheler, défini l'esprit comme un être qui est apte à dire non à la réalité contingente. Cet acte de l'idéation par lequel l'esprit saisit l'essence des choses; se réalise grâce à une technique d'ascèse, de refoulement ou de sublimation. Il effectue une séparation radicale entre la sphère vitale et la sphère proprement spirituelle. Afin de mieux évaluer la position de Scheler concernant la relation entre ces deux sphères, nous devons nous demander quelle est la situation de l'esprit par rapport à cet acte ascétique négatif.

La question se pose ainsi pour Scheler:

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<sup>49</sup>?

Pour Scheler la réponse à cette question est claire: l'être de l'esprit n'est nullement conditionné par cet acte négatif; l'esprit n'est pas un produit de l'ascèse. Seulement "la technique de sublimation" de l'être contingent permet finalement à l'esprit de se manifester. L'ascèse procure de l'énergie à l'esprit qui, d'après Scheler, "n'est en dernière analyse qu'un attribut de l'être lui-même, qui devient manifeste dans l'homme, dans la concentration de la personne qui cherche à se saisir en se

---

49 Max SCHELER, ibidem, p. (75).

recueillant<sup>50</sup>".

L'esprit est donc originairement complètement dépourvu de toute puissance. Il a besoin de l'acte de l'ascèse pour échapper à l'emprise du vital; originairement, l'esprit est comme enfermé dans la prison des sphères inférieures de l'être...

Le problème fondamental de l'apparition de l'esprit est à l'origine de deux théories de base qui ont joué un rôle important dans l'évolution de l'histoire de l'idée de l'homme et auxquelles Scheler consacre une critique que nous devons analyser brièvement, afin de mieux comprendre sa propre position sur le rapport de l'esprit et de la vie.

La première théorie, surnommée par Scheler "théorie positive de l'homme", est celle que les Grecs ont élaborée. Théorie classique de l'homme qui "attribue à l'esprit lui-même non seulement force et activité, mais le degré le plus élevé de l'énergie et de la puissance<sup>51</sup>".

Elle présuppose l'idée d'un "kosmos", c.-à-d. d'un univers structuré et peuplé d'une hiérarchie d'êtres spirituels.

La deuxième, appelée par Scheler "théorie négative de l'homme", fait surgir l'esprit de l'ascèse, du refoulement et de la sublimation, c.-à-d. d'un "non fondamental

---

50 Max SCHELER, ibidem, p. (75).

51 Ibidem, p. 76.

dont seul l'homme est capable" (Cf. Bouddha, Schopenhauer)

A. CRITIQUE SCHELERIENNE DE LA "THEORIE NEGATIVE DE L'HOMME"

La théorie négative de l'esprit trouve ses représentants principaux dans les personnes de Bouddha, Schopenhauer, Alsberg et Freud.

C'est à juste titre que Scheler parle ici d'une théorie négative car on ne trouve guère des données positives sur l'être de l'esprit. Les penseurs de cette école sont plutôt intéressés des liens causals entre certaines formes de refoulement ou de sublimation et l'apparition de l'espèce humaine ou d'un certain type d'homme.

Voici à peu près dans les mots même de Scheler un bref résumé des diverses positions:

Chez Bouddha, pour qui le sens de l'existence ne se trouve que dans l'extinction de tout désir, il y a absence complète de l'idée positive de l'esprit. Ici, il n'y a que l'affirmation du lien causal entre le refoulement de tout désir, la sublimation des dimensions sensibles de l'existence et l'accès au Néant. Schopenhauer de son côté affirme que la "négation libératrice du vouloir-vivre" dont seul l'homme est capable, devient la source même de toutes les formes supérieures de la conscience.

Alsberg (disciple de Schopenhauer) affirme dans L'énigme de l'humanité qu'il n'y a aucune différence

essentielle entre l'homme et l'animal aussi longtemps qu'on reste dans le domaine morphologique, psychologique ou physiologique. Scheler, comme nous avons vu au début de notre chapitre, est entièrement d'accord de cette affirmation. Mais il refuse évidemment de voir le principe nouveau de l'humanité dans le simple fait de l'apparition des outils (du langage etc.) en guise de substitutions aux organes qui doivent assurer la survivance de l'individu et de l'espèce.

Ce qu'on nomme "esprit" est donc pour Alsberg un succédané tardivement apparu d'une insuffisance d'adaptation, on pourrait dire dans le sens d'Alfred Adler: une surcompensation de l'infériorité organique constitutionnelle de l'espèce humaine<sup>52</sup>.

Finalement, il reste la position de Freud dans Au delà du principe du plaisir, pour qui la sublimation de l'énergie refoulée (laquelle est elle-même à la base de la formation de la névrose) engendre la formation de la culture supérieure et produit, par conséquent, la spécificité de la constitution humaine.

Scheler remarque enfin qu'il y a un rapprochement singulier entre Bouddha, Schopenhauer et Freud dû principalement à la théorie de l'instinct de la mort:

---

52 Max SCHELER, ibidem, p. 78.

Ces deux penseurs (Schopenhauer et Freud) considèrent qu'au fond toutes les formes de l'esprit [...] sont pour ainsi dire des groupes d'un cortège figé et solennel qui glisse vers le néant silencieux de la mort éternelle<sup>53</sup>.

Selon Scheler, le grand défaut des auteurs de cette théorie négative est qu'ils laissent les questions les plus importantes sans réponse. En effet, on peut à peine dire qu'ils se posent la question de la nature même du principe de la négation ou du sujet qui prononce le non catégorique. Ensuite, on trouve à peine le pourquoi et le comment de la sublimation de l'énergie. Et en ce qui concerne la théorie de Freud, on peut se demander sur quoi il se base pour affirmer que "l'énergie refoulée tantôt dégénère en névrose, tantôt est sublimée en activité culturelle..."<sup>54</sup>

Il faut donc finalement reconnaître avec Scheler que cette théorie négative de l'homme, sous toutes ses formes, présuppose au fond l'existence de l'esprit ou d'un principe semblable, alors qu'elle a la prétention de l'expliquer. Pour Scheler, le contraire est plutôt vrai: ce n'est pas le refoulement qui explique ou produit l'esprit mais c'est l'esprit "qui introduit déjà le refoulement des tendances".

L'esprit effectue ce "refoulement" par un effort conjoint de la volonté et des idées (ou valeurs). C'est

---

53 Max SCHELER, ibidem, p. 79.

54 Ibidem, p. 80.

ainsi qu'il est apte à refuser à certaines tendances les représentations nécessaires à la position de l'action, alors que dans d'autres cas, le contraire est vrai et que se réalise ainsi "le projet volontaire posé par l'esprit".

Le processus que nous venons de décrire, nous le nommerons d'une part conduction (Lenkung), c'est-à-dire "inhibition" et "libération" d'impulsions, et nous appellerons d'autre part direction (Leitung) la visée de l'idée et de la valeur mêmes, qui se réalisent chaque fois par les mouvements instinctifs<sup>55</sup>.

Nous voyons en même temps le double effet de l'action ascétique. Elle n'est pas seulement "sublimation" ou "refoulement" de l'élan vital, mais libération de la force spirituelle de la personne.

Et comme élément positif nous trouvons non seulement le refoulement, issu de l'esprit, mais encore son but final: le gain pour l'esprit de la liberté et de l'indépendance, de la puissance et de l'activité - en un mot sa vivification. Voilà seulement ce qu'on est en droit d'appeler sublimation spirituelle de la vie - et non pas un processus mystique auquel on demande de créer des qualités spirituelles nouvelles<sup>56</sup>.

#### B. CRITIQUE SCHELERIENNE DE LA "THEORIE CLASSIQUE"

Scheler passe ensuite à la critique de la théorie classique qu'il considère d'autant plus dangereuse qu'"elle domine presque toute la philosophie occidentale"<sup>57</sup>.

---

55 Max SCHELER, ibidem, p. 81.

56 Ibidem, p. 81.

57 Ibidem, p. 82.

En effet, on la trouve aussi bien chez les Grecs (les "idées" de Platon et d'Aristote) que dans le théisme judéo-chrétien (Dieu: esprit pur et volonté créatrice toute-puissante). Chez J. G. Fichte elle prend la forme d'un "panthéisme" et chez Hegel la forme d'un "panlogisme".

Selon cette théorie l'esprit n'est ni un simple attribut de l'être, ni un produit du refoulement, mais une puissance originaire. On peut la réduire à deux formes principales: à la doctrine de l'âme humaine substantielle (Thomas d'Aquin) ou à la théorie de l'esprit unique dont les esprits particuliers ne sont que des modalités ou des parties (Averroes, Spinoza, Hegel). Selon notre auteur, l'erreur de base de cette théorie est qu'elle présuppose l'existence d'un "kosmos", c.-à-d. d'un monde hiérarchisé d'êtres spirituels.

La théorie "classique" de l'homme procède d'un erreur de principe, qui se rattache à l'idée d'ensemble du monde et qui consiste à admettre que l'univers où nous vivons est originairement organisé de telle façon que plus les formes de l'être sont élevées, plus elles possèdent, non seulement de signification et de valeur, mais aussi de force et de puissance<sup>58</sup>.

Alors que Scheler lui-même soutient la théorie d'une séparation radicale entre le niveau de l'esprit et le niveau vital (cf. sa classification de l'être psychophysique), les auteurs de cette théorie classique admettent

---

58 Max SCHELER, ibidem, p. 83.

une évolution continue des formes d'être inférieures aux formes supérieures (inorganique - vie - conscience - esprit humain - esprit suprahumain), ou bien ils affirment le contraire, c.-à-d. que les formes d'être supérieures causent les formes inférieures. Voilà deux courants de pensée (naturalisme/matérialisme ou vitalisme/idéalisme) que Scheler refuse catégoriquement puisque "cette théorie classique conduit à l'absurdité inconsistante d'une conception "téléologique" du monde telle qu'elle domine toute la philosophie théiste de l'Occident. N. Hartmann a récemment exprimé en termes très justes cette même idée, que dans mon Ethique j'avais déjà soutenue: "Les catégories de l'être et de la valeur sont par essence d'autant plus faibles qu'elles sont plus élevées<sup>59</sup>".

La réaction de Scheler par rapport à la théorie classique se caractérise donc d'abord par l'affirmation d'un "courant de forces et de causes" qui va "de bas en haut", mais, en même temps, de la supériorité en indépendance des formes inférieures:

L'ordre primitif des rapports qui existent entre les formes et catégories supérieures ou inférieures de l'être et de la valeur d'une part, et d'autre part les forces et énergies où ces formes se réalisent, se caractérise ainsi: "Ce qui est inférieur est originellement doué de puissance; ce qui est supérieur est impuissant<sup>60</sup>".

---

59 Max SCHELER, ibidem, p. 84.

60 Ibidem, p. 84-85.

Nous rejoignons ici la conception schélérienne de l'esprit qui, comme nous avons vu plus haut, est originairement une réalité dépourvue de toute force, et qui, pour s'actualiser, a besoin de la puissance de la forme inférieure (cf. le processus de la sublimation).

Quel est donc le principe qui, finalement, effectue la réalisation de l'esprit? Scheler l'appelle l'"Impulsion" (Drang), l'imagination impulsive créatrice d'images:

... mais par nature et primitivement l'esprit n'a pas d'énergie propre. Certes la forme supérieure de l'être "détermine" pour ainsi dire l'essence et les régions essentielles de la configuration du monde, mais sa réalisation dépend d'un principe différent, d'un second principe, qui appartient tout aussi primitivement à l'être fondamental: c'est le principe qui crée la réalité et qui détermine les images (Bilder) contingentes; nous le nommons l'"impulsion" (Drang), ou l'imagination impulsive créatrice d'images<sup>61</sup>.

### C. L'AVENEMENT DE L'HOMME; RAPPORT ENTRE L'ESPRIT ET LA VIE

La théorie schélérienne de l'impuissance originaire de l'esprit implique toute une conception nouvelle du rapport entre la vie et l'esprit, de l'apparition de l'être spirituel dans l'univers, et, finalement, de l'être suprême ou du principe du monde.

Elle implique donc, au point de départ, que les véritables puissances sont situées au niveau de l'être

---

61 Max SCHELER, ibidem, p. 85.

inorganique où le principe original de l'impulsion exerce son règne de la façon la plus déterminée:

La réalité la plus puissante qu'il y ait au monde est donc constituée par les centres de force du monde inorganique en tant qu'ils sont les points les plus bas où agit "l'impulsion" fondamentale; ils sont aveugles à tout ce qui est idée, forme et structure<sup>62</sup>.

A partir de cette sphère la plus primitive de l'être il y a ainsi possibilité de considérer le mouvement de bas en haut de l'apparition des différents niveaux de la réalité organique comme une série de "sublimations" consécutives.

Il ne serait pas impossible alors d'appliquer la forme de l'idée de sublimation à tout ce qui arrive dans le monde. 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...<sup>63</sup>.

L'avènement de l'esprit personnel constituerait alors "comme la dernière en date des sublimations de la nature", laquelle est caractérisée par la transformation des tendances et des énergies instinctives en véritable activité spirituelle. Dans l'esprit de Scheler il ne s'agit ici plus du tout d'un simple passage d'un niveau inférieur à un niveau supérieur de l'être, mais d'une véritable

---

62 Max SCHELER, ibidem, p. 85-86.

63 Ibidem, p. 86-87.

séparation de l'esprit et de la vie. Dans d'autres écrits, comme dans le Formalisme, il parle volontiers de la "transcendance de la vie au-delà d'elle-même".

Selon Scheler, cette même séparation radicale entre l'esprit et la vie se vérifie finalement dans l'histoire de l'homme. Celle-ci nous montre en effet que les puissances instinctives et vitales de l'homme l'emportent souvent sur les idées et les valeurs qui ne s'accordent pas avec elles:

... il faut adopter ici la thèse de K. Marx selon laquelle les idées qui ne s'appuient pas sur des intérêts et des passions - c'est-à-dire sur des puissances qui émanent de la sphère vitale et instinctive de l'homme - ont l'habitude de "se discréditer" absolument dans l'histoire universelle. Malgré cela, l'histoire montre que le pouvoir de la raison s'accroît, dans l'ensemble, mais seulement par ce qu'il y a assimilation croissante des idées et valeurs par les grandes tendances instinctives des groupes, et par les intérêts enchevêtrés qui les relie<sup>64</sup>.

Faudrait-il alors admettre la thèse que l'esprit personnel serait la victime perpétuelle de ses passions et de ses intérêts les plus instinctifs? Scheler nous sort ici de l'impasse par sa doctrine de la "non-résistance": le comportement humain par lequel l'esprit affirme finalement sa supériorité absolue sur toutes les sphères inférieures de l'être. L'esprit, au lieu de s'engager dans une lutte volontaire directe avec les puissances instinctives,

---

64 Max SCHELER, ibidem, p. 87.

(un combat impossible et perdu d'avance), obtient la victoire finale sur celles-ci par la visée des valeurs supérieures laquelle monopolise ses énergies et supprime les tendances mauvaises.

Si on le considère de cette façon, l'avènement de l'homme comprend et signifie une véritable unification de toutes les sphères inférieures de l'être:

Il faut donc que l'homme apprenne à se supporter lui-même, et à tolérer jusqu'aux inclinations qu'il reconnaît en lui comme mauvaises et pernicieuses. Il ne doit pas les attaquer directement, mais apprendre à les vaincre indirectement en employant son énergie à des tâches de valeur, que sa conscience approuve ou exalte, et qui lui sont accessibles. Comme Spinoza l'a déjà démontré, non sans profondeur, en son Ethique, la doctrine de la "non-résistance" au mal renferme une grande vérité. Bref, envisagé sous cet angle, l'avènement de l'homme représente la plus haute sublimation connue, et en même temps la plus intime unification de toutes les régions essentielles de la nature. Devant une telle image de l'univers, l'opposition se dissipe, qui a dominé tant de siècles, entre une explication "téléologique" et une explication "mécaniste" de la réalité du monde<sup>65</sup>.

D. PROBLEME DE LA NATURE HUMAINE (AME ET CORPS); RAPPORT ENTRE L'ESPRIT ET LA VIE

On peut se poser de nouveau la question de la relation entre l'esprit et la vie à partir du problème de l'identité de l'âme et du corps (le problème de la nature humaine). Dans ce domaine c'est surtout René Descartes

---

65 Max SCHELER, ibidem, p. 88-89.

(représentant moderne de la théorie classique de l'homme) qui a "mêlé les cartes".

C'est à partir de sa répartition de toutes les substances en substances "pensantes" et "étendues", nous affirme Scheler,<sup>66</sup> il a introduit dans la pensée occidentale une série de graves erreurs:

- négation de la vie psychique chez les plantes et les animaux;
- explication purement "mécanique" de tout ce qui n'est pas conscience "humaine" ou pensée;
- exagération de la situation de l'homme arrachée à la nature;
- négation, finalement, de la catégorie de la vie et de ses phénomènes irréductibles<sup>66</sup>.

Enfin, au moins un point positif chez Descartes:

Pour Descartes il n'y a rien au monde que des points pensants, et un énorme mécanisme qu'il faut étudier géométriquement. Une seule chose valable en cette doctrine: l'idée nouvelle de l'autonomie et de la souveraineté de l'esprit, et la claire conscience de sa supériorité sur tout ce qui est organique et seulement vivant. Tout le reste est pure aberration<sup>67</sup>.

Scheler s'oppose radicalement au dualisme cartésien de l'âme et du corps. Comme il le dit lui-même: c'est un problème qui a perdu toute son importance métaphysique,

---

66 Max SCHELER, cf. ibidem, p. 91-92.

67 Ibidem, p. 92.

alors que, grâce aux progrès des sciences modernes de l'homme, on arrive à la conclusion que "c'est le corps dans son ensemble, qui est devenu aujourd'hui le champs parallèle physiologique des faits psychiques...<sup>68</sup>".

Il n'y a donc plus de sens de considérer l'âme et le corps comme deux réalités opposées. Il faut, au contraire, admettre l'unité ontologique de la vie qui possède une double structure parallèle: une structure psychique intérieure et une structure corporelle. S'il y a une différence entre ces deux zones de la même réalité vitale, ce n'est donc qu'au plan des simples phénomènes<sup>69</sup>.

La position dualiste de Descartes est, selon Scheler essentiellement conditionnée par sa méconnaissance totale du système des tendances. Nous avons vu que, dans la perspective de Scheler, c'est en effet ce système de tendances qui assure les liens entre le pur mouvement vital des impulsions instinctives et les contenus de la conscience<sup>70</sup>.

Nous sommes donc ici à plein dans une doctrine ou un système de parallélismes: la façon schelérienne de résoudre le problème des relations entre les diverses sphères de l'être. Ainsi, à l'intérieur de l'unique

---

68 Max SCHELER, ibidem, p. 93.

69 Cf. ibidem, p. 94-95.

70 Cf. ibidem, p. 96-97.

processus vital, un système de hautes fonctions psychiques correspond à un système de fonctions physiologiques, tandis qu'à la théorie schélérienne des actes spirituels (Cf. Formalisme) correspondent à leur tour les fonctions psychiques et physiques. Ce qui correspond parfaitement avec la théorie que l'esprit ne s'actualise et ne se réalise que grâce à la puissance et à l'énergie de l'ordre vital:

Enfin d'après notre théorie les actes spirituels aussi doivent posséder toujours un terme parallèle d'ordre physiologique et psychique, car ils tirent tout leur pouvoir d'agir de la sphère vitale et ne peuvent sans une "énergie" quelconque se manifester à l'expérience, même à l'expérience personnelle<sup>71</sup>.

Scheler remarque ensuite que dans notre milieu de pensée occidental on a davantage étudié la vie psychophysique-une du dehors, c.-à-d. à partir de ses manifestations corporelles (cf. notre médecine), alors que chez les Hindous on trouve la tendance contraire de l'orientation plutôt psychique.

Au fond, si la vie est un phénomène véritablement un, on n'a pas de raisons d'insister unilatéralement sur un de ces deux côtés. On a encore moins de raisons, d'après Scheler, de se poser des questions métaphysiques à propos de l'origine et de la destinée de l'âme-corps (Leib-Seele) de l'homme en particulier. Du point de vue psychique (physiologique ou morphologique), il n'y a entre l'homme et

---

71 Max SCHELER, ibidem, p. 98.

l'animal qu'une simple différence de degrés (cf. le début de La Situation), même si leur fonctionnement peut être singulièrement différent<sup>72</sup>.

Finalement, il n'a donc aucun sens de parler d'une opposition entre le corps et l'âme. La vie est fondamentalement une.

L'opposition qui existe à l'intérieur de la réalité totale de l'homme se situe, comme nous avons vu, au niveau de l'esprit, le principe entièrement nouveau par lequel la personne se distingue de tous les autres vivants:

S'il existe en l'homme une opposition ontologique, elle n'est donc pas entre l'âme et le corps, donné immédiatement et du dedans (Leib) ou donné dans la perception externe (Körper), ni entre le cerveau et l'âme.

L'opposition que nous rencontrons chez l'homme, et qui est aussi vécue subjectivement comme telle, est d'un ordre beaucoup plus élevé et a une tout autre portée. C'est l'opposition de la vie et de l'esprit (Geist)<sup>73</sup>.

Considérant alors la question à partir du problème de la structure humaine, Scheler dégage deux caractéristiques positives de l'esprit:

Le simple fait d'abord que l'esprit peut reconnaître cette double structure (psychique et physiologique) de l'élan vital prouve que, lui-même, il est nécessairement supérieur à l'opposition de l'âme et du corps. On ne serait

---

72 Max SCHELER, cf. ibidem, p. 98-99.

73 Ibidem, p. 100.

donc confondre la réalité de l'esprit humain et celle de l'âme.

Ensuite, de nouveau par opposition à l'élan vital (non-spatial mais temporel), l'esprit est une réalité qui échappe aussi bien à l'espace qu'au temps.

Les intentions de l'esprit couper pour ainsi dire le déroulement temporel de la vie. Ce n'est qu'indirectement que l'acte spirituel aussi, en tant qu'il prétend à l'efficacité, dépend d'un processus vital d'ordre temporel, et pour ainsi dire est inséré en lui<sup>74</sup>.

Mais nous devons finalement reconnaître avec l'auteur de La Situation que la séparation radicale qui existe entre le niveau de la vie et la sphère de l'esprit n'exclut d'aucune façon le fait que ces deux sphères sont en étroite interrelation l'une avec l'autre, comme nous avons vu dans l'analyse schélérienne de l'acte de l'idéation et de la technique sous-jacente de la sublimation.

Mais si essentiellement différents que soient la "vie" et l'"esprit", pourtant, d'après la conception que nous avons exposée, ces deux principes sont chez l'homme interdépendants: l'esprit "idéifie" la vie; mais seule la vie peut donner le branle à l'esprit et lui conférer une réalité effective, et cela depuis la plus simple amorce d'acte jusqu'à l'accomplissement d'une oeuvre à laquelle nous attribuons une signification spirituelle<sup>75</sup>.

---

74 Max SCHELER, ibidem, p. 101.

75 Ibidem, p. 101-102.

E. CRITIQUE SCHELERIENNE DES CONCEPTIONS "NATURALISTES" DE L'HOMME

A la critique schélérienne globale de ce qu'il appelait les théories "négative" et "classique" de l'homme vient s'ajouter la critique de certaines formes particulières d'explications philosophiques du mouvement de bas en haut (l'apparition de l'homme) qui ont une conséquence directe sur la conception des rapports entre l'esprit et la vie. Il s'agit ici des théories naturalistes de l'homme, que Scheler distingue en deux groupes: l'explication formalo-mécaniste et l'explication exclusivement vitaliste. La première nie l'originalité de la vie alors que la deuxième, au contraire, essaie d'expliquer la réalité totale de l'homme à partir de la seule catégorie de la vie. D'un côté ou de l'autre nous sommes donc ici devant des fausses explications des faits qui se manifestent à nous comme des phénomènes irréductibles des différentes sphères de l'être.

Ainsi, à l'intérieur de la conception mécaniste, certains philosophes cherchent "à réduire les phénomènes psychiques, qu'ils ne distinguent pas du spirituel, à des épiphénomènes des lois physico-chimiques qui règnent dans l'organisme (La Mettrie dans L'homme machine et David Hume dans Traité de la nature humaine)<sup>76</sup>.

---

76 Max SCHELER, ibidem, p. 102.

La théorie mécaniste, sous toutes ses formes (classiques ou modernes), implique donc la négation de la réalité de la vie et, par le fait même, de l'originalité de l'esprit. Dans le courant vitaliste, au contraire, on exalte le phénomène de la vie ... mais au détriment de la souveraineté de l'esprit, qui, selon ces auteurs, "doit s'expliquer en définitive à partir des tendances humaines, dont il est un tardif produit d'évolution<sup>77</sup>".

Scheler réfère ici aux pragmatistes anglo-américains Pierce, James, Schiller, Dewey (homo faber) et à Nietzsche (vie = tendance à la domination).

Il passe ensuite à une nouvelle subdivision des théories naturalistes et vitales selon l'importance ou la priorité données à certaines tendances particulières:

- tendances alimentaires;
- tendances reproductives et sexuelles;
- tendances de puissance.

La première forme trouve certainement son expression philosophique la plus parfaite dans la doctrine de l'histoire économique de Karl Marx. Selon cette théorie toute valeur ou création spirituelle perd son originalité (superstructure) et les diverses conceptions de l'homme

---

77 Max SCHELER, ibidem, p. 103.

sont uniquement élaborées à partir des "rapports matériels de production"<sup>78</sup>.

La théorie de l'homme comme "être principalement dominé par l'instinct de puissance" a été consécutivement élaborée par Machiavel, Thomas Hobbes, Nietzsche (philosophie de la puissance) et Adler (instinct de l'exaltation de soi)...

Finalement, le Freud de la première période représente le meilleur exemple de la surexaltation de la libido ou de l'instinct sexuel. Il élabore ainsi une conception de l'homme selon laquelle "la vie spirituelle est une forme de sublimation de la libido, sa symbolique et sa fragile superstructure, et de ce fait la culture humaine et ses productions résultent uniquement du refoulement et de la sublimation de la libido"<sup>79</sup>.

Nous pouvons donc terminer cette analyse de la structure humaine en affirmant qu'un bon nombre d'explications contemporaines n'ont pas réussi à mettre en évidence la supériorité et l'originalité de l'esprit, même si nous devons reconnaître avec l'auteur de La Situation la valeur particulière de la conception vitaliste de l'homme en ce qu'elle signifie pour notre connaissance "des tendances

---

78 Max SCHELER, ibidem, p. 104.

79 Ibidem.

obscur et subconscient de l'âme" par opposition à l'intellectualisme philosophique dont souffrait depuis des siècles la pensée de l'Occident<sup>80</sup>.

#### VI. LE PROBLEME DE L'ORIGINE ULTIME DE L'ESPRIT

Notre étude de l'essence de l'esprit et, en particulier, notre analyse de l'opposition entre l'esprit et la vie nous mènent finalement à la question de l'origine ultime de l'esprit fini. Car si cette position particulière de la relation entre l'esprit et la vie implique une conception nouvelle de la structure humaine et une explication adaptée de l'univers, elle ne peut laisser hors considération la question de l'être suprême ou du principe du monde:

---

80 Max SCHELER, cf. ibidem, p. 105-106.

Scheler complète cette partie de son travail avec une brève analyse de la théorie "pan-romantique" de l'essence humaine de Ludwig Klages. Par opposition aux doctrines que nous venons d'exposer, Klages admet l'esprit comme principe, mais chez lui cet esprit est complètement assimilé à l'intelligence ou à la capacité de choisir. Il n'y a donc pas question ici de l'idéation ou de la saisie intuitive des idées ou des essentialités.

L'esprit est par ailleurs continuellement en lutte avec la vie. L'histoire de l'homme se présente alors comme l'histoire de la dépréciation progressive de la vie. Chez Klages, l'opposition entre l'esprit et la vie est donc extrêmement radicale.

Ce que met Klages sur le compte de la décadence croissante de la vie, est selon Scheler nullement l'oeuvre de l'esprit, mais plutôt "une réaction nostalgique de jeunesse et de spontanéité, née de l'hyper-intellectualisation" dont souffrait l'humanité à certains moments de l'histoire. Et il donne comme exemple la période du Romantisme allemand en tant que réaction contre le Moyen Age.

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 et 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 (Sosein) contingent, que les lois eidétiques et les idées ne déterminent jamais nettement<sup>81</sup>.

A partir d'une telle conception de l'être suprême, Scheler va donc expliquer d'une façon particulière les rapports entre le principe du monde et les choses finies. Ici, comme il le dit lui-même, "l'idée d'une création du monde ex nihilo" est complètement hors considération, alors que la deitas est considérée comme l'être par soi en qui existe cette "primordiale tension" entre l'esprit et l'impulsion (Drang)...<sup>82</sup>.

C'est alors dans le sixième et dernier chapitre de La Situation, intitulé "Contribution à la métaphysique de l'homme" que Scheler expose cette étude "du rapport métaphysique de l'homme avec le principe des choses", et dans lequel il montre "avec laquelle 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

---

81 Max SCHELER, ibidem, p. 89.

82 Cf. ibidem, p. 89-90.

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<sup>83</sup>".

Nous n'avons pas l'intention d'analyser intégralement ce sixième chapitre de La Situation; nous nous limitons plutôt aux éléments qui sont essentiels à la saisie de la profondeur de l'Esprit.

Scheler nous montre ici comment l'homme-ascète ("être qui peut dire non"), une fois qu'il s'est placé en dehors de la nature entière par les actes qui sont propres à l'idéation, se trouve devant une sorte de "Néant Absolu" qui lui fait poser la question fondamentale de l'existence du monde ainsi que de son propre être. Pour notre auteur, il existe un rapport essentiel et nécessaire entre la conscience du monde, la conscience de soi et la conscience "formelle" de Dieu:

La conscience du monde, la conscience de soi-même et la conscience de Dieu forment une unité structurelle indissoluble, exactement comme la transcendance de l'objet et la conscience de soi jaillissent au coeur du même acte...<sup>84</sup>.

C'est la capacité fondamentale de "dire non à son milieu concret" (capacité que nous avons mentionnée en

---

83 Max SCHELER, ibidem, p. (111)-112.

84 Ibidem, p. 113.

étudiant les caractères de l'esprit) qui fait que l'homme prend conscience à la fois de son être spirituel, de sa puissance de dépassement et d'ouverture au monde, ainsi que de la contingence et du caractère fini de son univers. C'est ici que naissent toute métaphysique et toute religion.

Ce qui est important pour nous, c'est de remarquer que Scheler conclut ici à ce rapport essentiel de l'homme avec le principe du monde, en affirmant que "c'est en 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 inhérent à "L'être-par-soi" - [...] que le principe du monde se saisit immédiatement et se réalise<sup>85</sup>".

Nous devons remarquer que l'auteur reprend ici, d'après sa propre expression, "une vieille idée" de Spinoza, de Hegel et de beaucoup d'autres!

Nous voyons, en effet, comment l'homme, dans la pensée de notre auteur, ne devient maintenant qu'une partie du processus continu de divinisation de l'Être Absolu, se réalisant dans l'univers et dans l'histoire. En d'autres mots, "l'être primordial prend conscience de lui-même en l'homme, dans l'acte même par lequel l'homme se voit fondé en lui<sup>86</sup>".

---

85 Max SCHELER, ibidem, p. 116.

86 Ibidem.

Dans une telle perspective il est question d'une "création continue", d'un "Dieu en devenir", de "l'immanence totale"; il est logique de conclure alors que "l'avènement de l'homme et l'avènement de Dieu dépendent réciproquement l'un de l'autre<sup>87</sup>".

Dans la même perspective nous voyons comment l'Esprit (cette réalité fondamentale de la personne humaine qui nous intéresse pour le moment) n'est en nous qu'une propriété de l'Être Absolu. Le centre de notre être personnel se trouve ainsi au service de l'"exigence idéale de la déitas<sup>88</sup>".

Un point qui nous semble très logique dans cette position de Scheler selon La Situation, c'est le fait que notre auteur refuse catégoriquement de définir cet être absolu comme une entité quelconque placée devant nous, objectivable par notre esprit. Nous verrons par ailleurs avec quelle conviction notre auteur refusera de définir également la personne humaine en termes d'objet et de substance.

Ceci nous place évidemment devant le problème difficile de notre connaissance de l'Esprit Absolu; problème qui est identique à celui des relations interpersonnelles

---

87 Max SCHELER, ibidem, p. 117.

88 Ibidem, p. 116.

humaines. Si l'être spirituel absolu n'est ni objet, ni substance, il échappe à la capacité humaine d'objectivation et de substantialisation. Il échappe à toute connaissance et réflexion, voir même à la contemplation, l'adoration et à la prière. Et à Scheler donc de conclure:

La réalité dernière de l'être-par-soi n'est pas plus apte à devenir objet que la personne d'autrui. On ne peut participer à sa vie et à ses actes spirituels qu'en agissant en communion avec lui et uniquement par l'engagement et l'identification vivante...<sup>89</sup>.

Le dernier chapitre de La Situation a suscité beaucoup de critiques et de commentaires. A partir de ces quelques lignes qui nous donnent en substance le résultat de la dernière évolution de la pensée de notre auteur, certains ont cru retrouver ici un Scheler totalement inconnu et nouveau: un Max Scheler païen. Parmi ceux-ci nous pouvons citer M. Heinemann<sup>90</sup>. Une observation qui nous surprend évidemment quand nous savons que Scheler a été loué comme un des plus grands penseurs chrétiens de l'Allemagne moderne<sup>91</sup>.

---

89 Max SCHELER, ibidem, p. 118.

90 F. HEINEMANN, Neue Wege der Philosophie, Leipzig, Quelle und Meyer, 1929, p. 349-350.

91 R. AUBERT, Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes, Louvain, E. Warny éd., 1945, p. 519-520.

Personnellement nous croyons qu'il est difficile de tirer des conclusions si radicales. Il ne faut pas oublier que nous sommes ici seulement devant une ébauche de réflexions inachevées.

Il reste que nous pouvons affirmer à la fin de cette analyse de la réalité de l'esprit le ton certainement "religieux" de la métaphysique de l'homme telle que présentée par notre auteur. De son oeuvre se dégage graduellement l'absolu de l'esprit humain qui s'éloigne pas à pas des sphères de l'organique et du vital. Cet esprit, nous dit M. Nota, est dans la conception de Max Scheler, vraiment "das ganz Andere" de la vie<sup>92</sup>. Ce même esprit devient concret dans la personne, lui donnant sa profondeur ontologique et sa signification ultime.

L'esprit est comme nous avons dit, en dernière analyse, un attribut de l'être lui-même, qui devient manifeste en l'homme, dans la concentration de la personne qui cherche à se saisir en se recueillant<sup>93</sup>.

Mais pourtant, si absolu qu'il soit, l'esprit humain ne trouve sa raison d'être que dans le principe ultime de l'univers.

Cette dépendance de l'essence de l'homme par rapport à un être spirituel absolu est exprimée, comme nous avons

---

92 J. NOTA, Max Scheler. Een worstelen om het wezen van den mens, Bibliotheek van Thomistische Wijsbegeerte, Utrecht-Brussel, Het Spectrum, 1947, p. 152.

93 Max SCHELER, ibidem, p. 75.

vu, dans des termes qui peuvent facilement prêter à l'ambiguïté et à des interprétations fortement opposées. Nous sommes pourtant ici devant une idée qui est très chère à Scheler.

Par ailleurs cette idée de dépendance est développée différemment dans les oeuvres successives de notre auteur.

Nous la trouvons déjà dans les dissertations des années 1913-1918 et plus particulièrement dans la dissertation Zur Idee des Menschen, écrite entre 1912 et 1914, que nous aurons l'occasion d'analyser plus loin. Ici, l'idée de l'essence de l'homme est développée à partir de la conception augustinienne de la "création de l'homme à l'image de Dieu":

Si ergo hominen de terra et bestia de terra ipse formavit, quid habet homo excellentius in hac re, nisi quod ipse ad imaginem Dei creatus est<sup>94</sup>.

Dans le même sens, nous trouvons plus tard ce passage admirable dans le Formalisme: un texte qui peut être considéré comme représentatif de la pensée religieuse du Scheler des années 1913-1918:

Mais nous arrivons ainsi à une conclusion curieuse. En tant qu'il est le "plus précieux" des êtres terrestres et si on le considère comme être moral, "l'homme" ne peut être lui-même objet-de-saisie et d'intention phénoménologiques que sous

---

94 S. AUGUSTIN, De Genesi ad Litteram, Lib. VI, cap. 12, CSEL 28, 187; PL 34, 348. Cité dans Vom Umsturz: Zur Idee des Menschen, p. (173).

la présupposition et "à la lumière" de l'idée de Dieu. 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 (DURCHBRUCHSPUNKT) vers le Royaume-de-Dieu, celui par les actes de qui se constituent pour la première fois l'être et la valeur du monde<sup>95</sup>.

Nous voyons dans le Formalisme que la capacité de transcendance des valeurs de la vie, que l'esprit possède comme une de ses caractéristiques fondamentales, débouche nécessairement dans la sphère du Sacré. Ainsi la plénitude de l'esprit humain se réalise finalement dans son orientation vers les valeurs du sacré et dans sa participation à l'être divin.

La saisie intuitive de l'essence de l'homme présuppose donc en quelque sorte l'existence de l'être absolu, ou plutôt - pour le dire dans les termes exactes de Scheler - "cette qualité du divin ou la qualité du sacré donnée dans une plénitude-existentielle infinie."

C'est finalement dans son livre Vom Ewigen im Menschen que Scheler développe d'une façon systématique la dimension religieuse de la personne.

---

95 Max SCHELER, Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique, éd. franç., Paris, Gallimard, 1955, p. 299.

## CONCLUSION

Au début de ce chapitre nous nous sommes posés la question fondamentale "Qu'est-ce que l'homme et quelle est sa position dans l'être?" La Situation a donné un élément de solution très important, exprimé par la riche notion d'Esprit. Par une approche d'abord négative, c.-à-d. en comparant l'homme aux autres vivants, et, ensuite, par une description positive du nouveau principe de l'homme, Scheler nous a présenté une base métaphysique de l'être humain. Avec lui, nous avons graduellement laissé de côté le concept "homme" qui prête constamment à l'ambiguïté dans notre langage courant quand il s'agit d'exprimer l'ipséité de l'être humain. L'essence de l'homme est dorénavant exprimée par la notion de "personne" que notre auteur considère comme le centre d'actes dans lequel l'esprit humain se manifeste dans les sphères finies de l'être.

Or, c'est le but de notre deuxième chapitre d'analyser en détails cette notion de "personne". Nous devons nous demander d'abord ce qu'elle est et de quelle façon elle se réalise. Nous devons nous poser la question de son être et de son agir. "Esprit" signifie le niveau d'être sur lequel nous devons situer l'essence de l'homme. "Personne", au contraire, devient "esprit concret": réalisation de cet être concret spirituel - actualisation de

l'homme en tant qu'homme.

Cette réflexion sera basée sur la deuxième partie de l'oeuvre importante de Scheler: Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs.

## CHAPITRE II

ELEMENTS D'UNE CONCEPTION THEORIQUE DE LA PERSONNE  
 EN GENERAL - EXPOSE DU PERSONNALISME SELON LE  
FORMALISME EN ETHIQUE ET L'ETHIQUE MATERIALE DES VALEURS

## INTRODUCTION

Dans la première partie de cette thèse nous avons fait une analyse substantielle de l'idée de l'homme telle que présentée dans La Situation de l'homme dans le monde. Cette publication posthume nous présente l'essentiel de la pensée de Scheler quant à sa conception de la structure fondamentale de l'homme. Malheureusement nous ne sommes ici que devant l'ébauche d'une étude plus systématique et totale. La Situation est, fort probablement, le résultat des dernières leçons données par le maître. Lui-même conscient du caractère difficile et incomplet de son exposé, Scheler nous invite à compléter ses réflexions par l'étude des principales étapes qui l'ont conduit à cette dernière position<sup>1</sup>. Les premiers commentateurs de notre auteur ont très souvent négligé cet avertissement important<sup>2</sup>. Ainsi, l'étude isolée de La Situation nous a laissé en quelque sorte une image incomplète et partiellement faussée de la philosophie

---

1 Max SCHELER, La Situation, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1951, p. 16-17.

2 W. HARTMANN, Max Scheler and the English-speaking World, dans Philosophy Today, 12 (1968), p. 37.

personnaliste de Scheler.

En effet, sans ses liens avec les autres écrits de Scheler, la position de La Situation reste très fragmentaire et est difficilement défendable. Elle demande donc à être complétée par la vaste oeuvre philosophique antérieure de l'auteur, surtout par ses nombreuses dissertations sur les diverses dimensions de l'homme. L'étude d'ensemble de ces écrits nous permet, par ailleurs, de juger la continuité ou discontinuité possibles du personnalisme de notre auteur.

Le deuxième chapitre de ce travail consiste donc dans l'exposé des pages de Formalisme qui touchent la même question de la personne. Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs est, avec L'Eternel dans l'homme, l'oeuvre la plus complète et la plus systématique de Scheler. Le livre parut d'abord dans les deux premiers volumes des Annales de philosophie et de recherche phénoménologique de Edmund Husserl (Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung, 1916). La deuxième partie de l'oeuvre est presque exclusivement consacrée à la conception théorique de la personne schélérienne, considérée sous un aspect phénoménologique générale, et aux questions connexes de la réalité de la personne. Nous sommes donc ici devant la première et plus importante source d'information pour la compréhension de la doctrine de La Situation. Le formalisme est par ailleurs considéré comme faisant partie des oeuvres

de la seconde période de Scheler: la période des nombreuses publications et activités scolaires de notre auteur (1913-1922). L'enseignement de Formalisme constitue donc un pivot important et central de sa philosophie personnaliste.

En écrivant en tête de ce chapitre "Eléments d'une conception théorique de la personne en général", nous ne font qu'emprunter à Max Scheler lui-même le titre de ce deuxième chapitre. Car c'est ainsi que notre auteur annonce dans la deuxième partie de Formalisme sa théorie fondamentale de la personne humaine. Nous avons l'intention de suivre de près l'évolution de la pensée de Scheler lui-même et de souligner les idées maîtresses que l'auteur nous expose dans ces pages extrêmement denses et difficiles à analyser.

Il va de soi qu'une étude de la personne "en général" a nécessairement quelque chose d'abstrait. Pourtant nous pouvons affirmer avec M. Dupuy que cette phénoménologie des actes qui nous mène à la découverte de l'essence de la personne, "n'a rien affaire à des abstractions empiriques. Elle nous met au contraire en présence d'authentiques essentialités intuitives<sup>3</sup>". C'est que ces essentialités obtenues sont le résultat de la réduction phénoménologique, méthode strictement appliquée par l'auteur de

---

<sup>3</sup> M. DUPUY, La philosophie de Max Scheler, Son évolution et son unité, Collection Epiméthée, vol. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 339.

Formalisme à la suite de Edmund Husserl dont Scheler continue méthode et doctrine tout en les modifiant et les transposant au plan de ses propres recherches en éthique et en anthropologie et ailleurs.

Il est important dès maintenant de prendre conscience du caractère particulier de cette méthode phénoménologique.

Aussi bien pour Husserl que pour Scheler, cette méthode a pour but immédiat la saisie de ce qui constitue l'essence de l'objet idéal, obtenue par la dite "intuition catégoriale". Non seulement, elle consiste dans un acte intentionnel (chez Scheler correspondant au Wertfühlen, feeling, saisie des valeurs), mais elle demande du philosophe une attitude d'esprit tout à fait unique (Scheler: un "Einstellung" spécifique), par laquelle l'auteur est apte d'abstraire de l'acte aussi bien que de l'objet toute condition et organisation réelle et concrète. C'est ainsi que par la "réduction eidétique" l'essence ou le eidos des choses est obtenue.

Nous nous limitons à cette description élémentaire toute en soulignant cette remarque critique sur laquelle Scheler lui-même insiste fréquemment: la méthode phénoménologique appelle spontanément une nouvelle forme de communication; son contenu s'exprime seulement par une élucidation approximative et progressive dans des descriptions négatives

ou positives et dans des essais de définition plutôt que dans des définitions scientifiques proprement dites<sup>4</sup>.

Tenant compte de cet élément de méthodologie, on risque moins de prendre ce qui suit pour des données métaphysiques alors que nous ne sommes que devant des pures affirmations phénoménologiques: un piège dangereux auquel on n'échappe pas facilement!

#### I. LA POSITION DU PROBLEME DE LA PERSONNE DANS LE FORMALISME

Si l'on se pose d'abord la question du pourquoi de cette analyse très longue de la notion et de la réalité de la personne dans un livre dont la prétention est de fonder une nouvelle morale, c'est le sous-titre même du volume qui nous donne la première indication: Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique.

Essai nouveau: car cette étude de Max Scheler est au point de départ une critique du formalisme kantien. A la position de Kant qui n'attribue de valeur qu'aux dispositions subjectives de l'agent moral, Scheler veut opposer le fondement d'une éthique nouvelle: une éthique "matériale" des valeurs. Il veut montrer l'existence objective d'un ordre de valeurs offert comme une matière authentique à

---

4 Cf. W. HARTMANN, Max Scheler's Theory of Person, dans Philosophy Today, 12 (1968), p. 249 ff.

l'intuition du sujet moral. Ainsi, il oppose à l'insistance kantienne sur la forme du jugement moral, la matière propre de l'acte éthique. La majeure partie du Formalisme consiste alors dans une critique intense des prémices de base du système kantien. La théorie de Scheler s'oppose à l'éthique de Kant sur toute la ligne. Nous sommes ici en dernière analyse devant deux visions de la réalité essentiellement différentes. Thomas J. Owens, dans un article sur l'éthique schélérienne, résume ainsi cette opposition radicale:

La théorie schélérienne de l'éthique est opposée à l'éthique de Kant sur tous les points importants. Son point de départ est fondamentalement différent: il met de côté l'idéalisme transcendantal et prend le réalisme comme position de base. Cette orientation philosophique détermine le reste de son éthique. Le rôle de l'impératif subjectif est remplacé par l'impératif des valeurs objectives; la préoccupation kantienne de l'élément formel est remplacée par l'insistance schélérienne sur le facteur matériel; le rôle exagéré attribué à l'a priori intellectuel par l'a priori émotionnel du sens des valeurs<sup>5</sup>.

---

5 "Scheler's theory of ethics is opposed to Kantian ethics on every major point. His starting point is fundamentally different: he does away with transcendental idealism and takes realism as his basic position. This general philosophical orientation determines much that follows in his ethics. The rule of the subjective imperative is replaced by the "ought" of the objective values; Kant's preoccupation with the formal element is replaced by Scheler's insistence on the material factor; the exaggerated role assigned to the intellectual a priori is replaced by the emotional a priori of the sense of values", Thomas J. OWENS, Scheler's "emotive" ethics, dans Philosophy Today, 12 (1968), p. 14.

C'est avant tout cette insistance sur le facteur émotionnel et sa revalorisation à l'intérieur de l'ensemble de l'agir éthique qui pose le problème d'une nouvelle vision de la personne humaine. Cette étude de la personne forme la deuxième partie du Formalisme.

Elle est donc directement liée à la critique schélérienne de l'éthique formelle de Kant: une critique qui s'adresse à la prétention kantienne que seule la critique formelle serait capable d'assurer le fondement nécessaire à la supériorité de l'homme et à sa "dignité" propre. Scheler refuse non seulement cette position, mais en même temps il affirme que dans une telle perspective on pourrait fort bien obtenir le résultat contraire: le danger de la négation de la dignité et de l'autonomie propre de l'homme, surtout si l'on pousse à bout le principe de la soumission de toute personne à un Nomos absolu et impersonnel.

Scheler fait remarquer que ceci est le danger incontestable des philosophies de Fichte et de Hegel.

Mais il est plus important pour nous de remarquer que l'insistance de Scheler sur l'aspect "émotionnel" de l'agir humain devient la base même de sa nouvelle éthique (ou de son personnalisme éthique).

La notion kantienne de "personne-rationnelle" ou de "Vernunftperson" devient donc par le fait même insuffisante.

La notion de "Vernunftperson" forme donc le point de départ négatif de la nouvelle théorie exposée par Scheler.

Selon notre auteur, une telle notion est sous-jacente à l'éthique kantienne. Selon elle, la personne ne serait fondamentalement rien d'autre que le sujet logique d'une effectuation-d'actes-rationnelle. La personne ne serait pas plus que le simple X d'une quelconque activité-rationnelle, ou bien, le X qui se trouve au point de départ d'une volonté conforme-à-la-loi ou d'une activité-rationnelle en tant que pratique: "das Ausgangspunkt gesetzmässiger Vernunftakte<sup>6</sup>".

Ici nous mettons déjà le doigt sur un premier élément important de la philosophie schélérienne sur lequel nous devons revenir au cours du dernier chapitre de cette thèse: le refus catégorique de Scheler au rationalisme et à toute philosophie qui veut définir la personne uniquement en termes de raison ou d'actes rationnels.

De l'autre côté, nous devons remarquer que Scheler ne voit pas seulement du négatif dans la définition de Kant: il souscrit, entre autre, pleinement à cet élément important dans la description kantienne de la personne: c'est-à-dire que jamais la personne ne doit être conçue comme

---

<sup>6</sup> Max SCHELER, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, éd. allem., Bern, Francke Verlag, 1954, p. 371.

une "substance" ou comme une "chose" possédant des pouvoirs ou des puissances parmi lesquelles "un pouvoir" ou une "puissance" rationnelle.

Au contraire, - et déjà Scheler nous amène ici vers l'intuition fondamentale de sa position propre - la personne, n'étant ni une substance, ni une chose qu'on trouverait "derrière" ou "en dehors" de l'agir humain, est plutôt l'unité co-vécue de l'expérience vécue ou de la vie vécue de l'homme<sup>7</sup>!

## II. LE PROBLEME FONDAMENTAL DE L'UNITE DES ACTES

Dans la position du problème de la personne, selon Le Formalisme, deux points ont tiré notre attention: la critique schélérienne de la notion de "personne rationnelle" et un premier refus catégorique de l'auteur de définir la personne en termes de "chose" ou de "substance".

Au formalisme de Kant, Scheler oppose donc une conception de la personne qui dépasse la sphère du seul être ou agir rationnels. Chez lui, la description de la réalité de "personne" se situera plutôt dans la ligne d'une multiplicité et d'une diversité d'actes (avec priorité absolue au domaine des actes "émotionnels") qui nous révèlent d'une

---

<sup>7</sup> "... vielmehr die unmittelbar miterlebte EINHEIT des Er-lebens... und nicht ein nur gedachtes Ding hinter und ausser dem unmittelbar Erlebten.", Max SCHELER, Formalismus, éd. allem., p. 371.

façon ou de l'autre, le phénomène mystérieux de la personne.

Le problème de la personne peut donc se formuler en termes du problème de l'unité des actes personnels.

L'histoire de la philosophie nous montre l'existence de diverses tentatives de solution parmi lesquelles les conceptions de l'homme comme "animal rationale" ou comme "homo faber" ont retenu l'attention des philosophes.

Le problème de l'unité des actes posés par un même effectuant fut résolu par Kant au moyen d'un "Je pense" accompagnant les divers actes de l'homme. La personne de Kant est donc une personne-rationnelle. Dans Le Formalisme Scheler consacre une analyse détaillée et subtile à cette position kantienne. Nous n'avons pas l'intention de le suivre dans cette réflexion. Retenons seulement que, pour lui, le JE de l'aperception transcendentale de Kant est insuffisant pour fonder ou décrire la réalité de personne comme unité des actes. Max Scheler ne nie point l'existence du JE dont il reconnaît la valeur au niveau psycho-physique et vital (Cf. La Situation), mais auquel il attribue, par ailleurs, dans Le Formalisme une valeur qui dépasse de loin le pur sujet logique de Kant.

Scheler maintient donc comme phénomène indiscutable et irréfutable "le datum-intuitif d'un Je-d'expérience-vécue, individuel, qui, par sa façon individuelle de vivre-son-expérience-vécue, fait entendre dans toute véritable

expérience vécue sa sonorité originale<sup>8</sup>".

Toutefois, le problème de la personne-essentielle se pose au-delà du niveau du JE de l'aperception kantienne. Certes, l'agir de l'homme est multiple et varié; cet agir est accompagné de la conscience que c'est un JE unique qui effectue cette multiplicité d'actes de nature différente.

Mais pour saisir le mystère de la personne, selon la méthode phénoménologique, nous devons d'abord faire rigoureusement abstraction de tous les supports réels de nos actes (l'effectuant hic et nunc), ainsi que de leur structure-organique-réel (les dimensions psycho-physiques intérieures et les circonstances déterminées de l'effectuation).

De tous nos modes-d'actes, formes-d'actes ou orientations-d'actes, il ne nous reste alors que leur essentialité ou leur loi-de-fondement. A ce moment seulement pouvons-nous formuler la question précise, à savoir ce qui peut lier ensemble dans une unité fondamentale ces diverses essences-d'actes elles-mêmes. La réponse est facile quand nous nous plaçons dans le domaine du simple agir humain. Le Je-effectuant, comme nous avons vu, est le seul nécessaire pour effectuer ces actes. Et ce Je-effectuant est un individu bien déterminé.

---

<sup>8</sup> Max SCHELER, Le Formalisme, éd. franç., Paris, Gallimard, 1955, p. 382.

Il est évident que Scheler-phénoménologue ne se contente pas d'une pareille réponse! La seule réponse valable, selon notre auteur, puisque la réponse ultime, ne nous est donnée que si nous opérons la réduction phénoménologique. Nous faisons donc ainsi abstraction de cet effectuant concret et individuel avec sa réalité (sa sphère du réel) et sa nature propre. Seules les essences-d'actes restent alors: le juger, l'aimer, le haïr, le percevoir de la perception interne et externe...

Si d'abord, nous considérons avec Scheler ce problème de la multiplicité des actes du côté de l'effectuant, nous arrivons à cette question principale et essentielle suivante: la question qui n'est plus celle de savoir quel être concret et individuel a effectué hic et nunc ces actes différents. Maintenant nous nous demandons "quel effectuant unitaire "appartient" essentiellement à l'effectuation d'actes d'essences si diverses<sup>9</sup>?" Et ici nous touchons au problème fondamental de la personne.

Nous pouvons également considérer le problème du côté de la diversité des objets et effectuer la même réduction phénoménologique. Nous faisons alors abstraction de la réalité effective des objets; ce qui reste sont les quidités formelles et matérielles, le physique, le

---

<sup>9</sup> Max SCHELER, cf. Le Formalisme, éd. franç., p. 385-386.

psychologique, l'idéal... Et de la même façon que dans le cas des actes, nous nous posons la question de l'unité de ces "essences-objectales". Nous touchons ici au problème de l'unité-du-monde, correspondant de la façon la plus précise à celle de la personne: le problème du monde-de-la-personne.

\* \* \*

Une première conclusion qui se dégage de ces réflexions est que, pour Scheler, le problème de la personne est posé avant tout par la diversité essentielle des actes de l'agir proprement humain.

La personne est ainsi requise à titre d'unité de toutes les espèces de consciences possibles: elle est requise à titre de lien vivant, si l'on peut dire, des différentes intentionnalités<sup>10</sup>.

Suit immédiatement cette deuxième conclusion: parler de Vernunftperson (ou parler d'une "personne" en seuls

---

<sup>10</sup> M. DUPUY, La philosophie de Max Scheler, vol. I, p. 340.

M. Dupuy précise avec raison que l'opposition de Scheler à la conception kantienne de Vernunftperson n'a pas empêché l'auteur de faire entrer dans sa définition de la personne la notion de "conscience de"; ceci n'est pas une contradiction "à condition précisément qu'on ne l'entende pas dans un sens unilatéral... comme la "conscience de quelque chose" (intellectualisme), mais en autant qu'on désigne par cette expression l'ensemble des actes intentionnels (op. cit. vol. I, p. 341). Ainsi Scheler a pu définir la personne comme la "conscience de" (das Konkrete Bewusstsein von) dans Formalismus, éd. allem. p. 382, 391 et 392.

termes d'activité rationnelle) conduit, dans la perspective de Scheler, inévitablement à une dépersonnalisation. Nous pouvons déjà entrevoir, en considérant la position du problème de la personne chez Scheler, que pour l'auteur de Formalisme cette personne essentielle sera définie comme unité de la variété et de la diversité des actes proprement humains. Nous devons d'ailleurs affirmer que, selon lui, cette diversité des actes est essentielle pour l'être de la personne. Là où il n'y aurait pas question de cette variété d'actes, le problème de la personne ne se poserait même pas. Ce qui est le cas pour le Vernunftperson de l'éthique formelle et également, par exemple, pour le dieu d'Aristote, défini en termes de νόσις νοήσεως et qui ne peut être un Dieu personnel<sup>11</sup>.

La personne apparaît ainsi comme le fondement unique de la réalisation de la diversité des actes humains.

C'est pourquoi nous devons maintenant étudier la relation essentielle qui existe entre la personne et ses actes, entre le "centre-d'actes" et l'agir lui-même. Nous entrons ainsi dans une section centrale de cette thèse: la définition schélérienne de la personne et sa justification selon les données du Formalisme.

---

<sup>11</sup> Max SCHELER, cf. Formalisme, éd. franç., p. 388, note 1. Cf. XII Métaph., 7, 1072b, et le commentaire de Pierre AUBENQUE, Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne, Paris, P.U.F., 1962, p. 335ff. (Le Dieu transcendant).

## III. LA DEFINITION ESSENTIALE DE LA PERSONNE

A. LA POSITION DE LA DEFINITION ESSENTIALE

A partir de sa critique de la "personne-rationnelle" de Kant, Scheler a posé le problème de la personne en relation avec la multiplicité et la diversité des actes proprement humains. Il existe, selon lui, un lien intime et fondamental entre les actes spirituels de l'homme et la personne qui semble en être le centre.

Faisons maintenant un pas en avant. Quant à la réalité de la personne, Scheler affirme en premier lieu qu'elle n'est autre chose que l'unité même des actes.

Car la personne est précisément cette unité qui existe pour les actes de toutes les variétés-d'essence possible - dans la mesure où ces actes sont considérés comme effectués<sup>12</sup>.

Cette première affirmation de Scheler se veut l'explication du phénomène suivant: dans notre regard sur l'être humain agissant, nous discernons divers sujets logiques posant de multiples actes qui sont essentiellement divers. Ces sujets nous apparaissent comme fondamentalement identiques, (c'est en effet le même JE qui effectue tel acte de volonté, tel autre acte de connaissance etc.), mais

---

12 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 388.  
 "Denn der Person ist eben gerade diejenige Einheit, die für Akte aller möglichen Verschiedenheiten im Wesen besteht - sofern diese Akte als vollzogen gedacht werden".  
Formalismus, éd. allem., p. 382.

ces mêmes sujets sont pourtant divers exactement à titre de sujets de ces diversités d'actes.

Comment pouvons-nous maintenant traduire le FAIT que ces divers sujets, considérés non point selon leurs essences différentes mais comme "existant" ou comme effectuant leur acte, existent (ou ne peuvent exister que) dans une unité-de-forme, sinon en affirmant qu'il appartient à l'essence même des diversités d'actes d'exister dans une personne et de n'exister que dans une personne?

C'est dans ce sens (et seulement ainsi) que Scheler peut poser cette définition-essentielle de la Personne:

La personne est l'unité-d'existence concrète, elle-même essentielle, d'actes de-diverses-sortes, unité qui en soi (et non *πρός ἡμᾶς*) précède de toutes les différences d'actes essentielles (comme par exemple) de la perception extérieure et intérieure, du vouloir intérieur et extérieur, de la saisie des valeurs, de l'amour, de la haine, etc.<sup>13</sup>

Et à Scheler d'affirmer que non seulement la personne précède la diversité des actes, mais qu'elle est le fondement même:

---

<sup>13</sup> Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 388.  
 "Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens, die an sich (nicht also *πρός ἡμᾶς*) allen Wesenhaften Aktdifferenzen äusseren und innerer Wahrnehmung, äusseren und inneren Wollens, äusseren und inneren Fühlens und Liebens, Hassens usw. vorhergeht." Formalismus, éd. allem., p. 383.

L'être de la personne "fonde" tous les actes essentiellement divers<sup>14</sup>.

Certes, nous sommes ici devant deux affirmations importantes pour la compréhension de la personne schélérienne.

Les deux mots-clé sont en effet les termes "précéder" (vorhergehen) et fonder (fundieren) que Scheler a d'ailleurs mis entre parenthèses.

Le terme "précéder" nous montre dès maintenant qu'il y a "un plus" de la personne par rapport à ses actes (contre la conception actualiste). Mais le "crux" de l'interprétation reste l'explication de ce fondement qu'est la personne. A notre avis, la réponse à cette question est la solution finale du problème auquel nous faisons face avec Max Scheler.

C'est le problème central de la relation entre cette "personne" co-donnée avec l'effectuation des actes, mais essentiellement distincte de cette diversité d'actes possibles en tant que son unique fondement.

Au point de départ, Scheler semble se placer entre deux courants de pensée: entre une conception purement actualiste de la personne, selon laquelle l'identité (voir l'être même de la personne) disparaît dans l'effectuation des actes, et le courant "chosifiant" qui définit la personne en termes de "substance" et que Max Scheler, dans le

---

14 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 388.  
"Das Sein der Person "fundiert" alle Wesenhaften  
verschiedenen Akte." Formalismus, éd. allem., p. 388.

Formalisme identifie avec la philosophie scolastique sans plus de précision et de distinction.

B. L'ELUCIDATION DU RAPPORT ENTRE LA PERSONNE ET SES ACTES

Une première question à répondre est celle du "comment" du rapport entre la personne et ses actes: un rapport qui permet l'auteur d'utiliser le verbe "fonder".

Scheler procède d'une double façon: il réfute d'abord les deux tendances que nous avons mentionnées, pour donner ensuite une approche positive du phénomène fondamental de la personne.

Mais tout d'abord, au point de départ de sa réflexion, l'auteur nous met en garde contre une fausse conception des actes dont il s'agit.

Comme nous avons mentionnés plus haut, Max Scheler fait ici une application rigoureuse de la méthode phénoménologique de Edmund Husserl dans sa recherche de l'essence de la personne. Il est bon de se rappeler qu'il s'agit donc finalement de la découverte des essentialités intuitives authentiques (echte anschauliche Wesenheiten) et non point de simples abstractions empiriques: des essentialités "à travers lesquelles" nous serons aptes à percevoir le mystère de la personne.

Au point de vue du vocabulaire, ces essentialités peuvent certainement être appelées "abstraites"

(abstraktanschauliche Wesenheiten), mais alors dans le sens que pour exister elles requièrent un complément, lequel n'est autre que la Personne. Celle-ci est en effet le seul effectuant de toutes les essences-d'actes. Donc pour qu'un acte "abstrait" soit "concret", la référence à l'essence de la personne est absolument requise<sup>15</sup>.

L'application de la réduction phénoménologique oblige l'auteur à une prudence particulière de vocabulaire quand il arrive à l'exposé des résultats de sa méthode. Scheler en était conscient et c'est pourquoi il élimine d'abord les fausses conclusions qui pourraient se dégager de sa recherche.

#### 1. Réfutation de toute conception actualiste

Ce rapport essentiel que Scheler établit entre la personne et ses essences-d'acte, oblige l'auteur de refuser toute théorie de la personne qui semble propre à certaines doctrines dites "actualistes".

Selon celles-ci, la personne ne serait que le simple point de départ vide, "ein leeren Ausgangspunkt", d'actes d'essences diverses, ou, tout au plus, la corrélation ou l'entre-croisement de ses actes. Contre cette opinion qui se réclame d'ailleurs du principe "ex operari sequitur esse", Scheler n'hésite pas à affirmer que la personne est,

---

15 Max SCHELER, cf. Formalisme, éd. franç., p. 388-389.

au contraire, "l'être concret" ("das konkrete Sein") sans lequel, lorsqu'on parle d'un acte quelconque, on ne saurait jamais en atteindre l'essence pleine et adéquate, mais seulement et toujours une essentialité simplement abstraite<sup>16</sup>.

Nous pouvons donc affirmer que, selon la conception de Max Scheler, "la personne fonde" tous les actes essentiellement divers, veut dire que :

aa. la personne, étant plus que le simple point de départ vide de notre agir, "fait passer" les actes de leur situation d'essentialités abstraites à celle d'essentialités concrètes, en tant que ces actes appartiennent à elle (la personne) comme à une personne individuelle et concrète.

Nous pourrions donc affirmer que "l'être" de nos essentialités-d'actes participe à l'être de notre personne, ou, dans une terminologie déjà utilisée par Scheler lui-même, que l'identité des actes est l'identité même de la personne<sup>17</sup>.

bb. il est absolument nécessaire que l'essence de la personne elle-même soit co-donnée dans le vivre-par-expérience-vécue (erleben), pour rendre possible le passage des essences-d'actes abstraites à leur état concret.

---

16 Max SCHELER, cf. Formalisme, éd. franç., p. 389.

17 Ibidem, p. 380-381.

Exigence fondamentale, si nous voulons éviter ce que Scheler appelle lui-même une conception atomiste de la personne, qui, elle-même (la personne) est alors réduite à une "mosaïque d'actes"<sup>18</sup>.

cc. par ailleurs, le refus de décrire la personne en termes de "substance" et de "chose" n'est qu'une première étape dans la formulation des résultats de la méthode de la réduction phénoménologique; il importe de trouver des expressions approximatives certes, mais aussi positives, pour la compréhension et l'explicitation de cette expérience vécue immédiate dans laquelle l'essence de la personne, selon l'expression de Scheler, est co-donnée<sup>19</sup>.

dd. il est également impossible de considérer cette personne comme une sorte de centre de signification ou d'intentionnalité de tous nos actes, car, comme nous l'avons

---

18 Max SCHELER, cf. Formalisme, éd. franç., p. 389, note 1.

Et aussi: "So wenig die Person als ein blosser Zusammenhang ihrer Akte zu verstehen ist, so wenig auch ein konkretes Personakt als die blosser Summe oder der blosser Aufbau solcher Abstrakte Artwesen. Vielmehr ist es die Person selbst, die, in jedem ihrer lebend, auch jeden voll mit ihrer Eigenart durchdringt." Formalismus, éd. allem., p. 35.

19 Cf. "Ist aber schon ein Akt niemals Gegenstand, so ist erst recht niemals Gegenstand die in ihrem Aktvollzug lebende Person. Die einzige und ausschliessliche Art ihrer Gegebenheit in dem lebend sie gleichzeitig sich erlebt." Formalismus, éd. allem., p. 386.

déjà indiqué au début de ce chapitre, là où il n'y a question que de "pensée", il ne reste plus aucune place pour la personne.

En conclusion de cette critique schélérienne de la notion "actualiste", et de ses conséquences, nous devons donc d'abord affirmer avec l'auteur de Formalisme l'existence indiscutable d'une réalité que nous appelons personne et "qui ne se vit-par-expérience-vécue qu'à titre d'essence effectuant-des-actes<sup>20</sup>".

En même temps nous voyons déjà qu'il sera difficile sinon impossible de considérer cette personne co-donnée avec l'expérience vécue dans l'effectuation de ses essentialités-d'actes comme "un quelque chose" ou comme une réalité quelconque se situant "au-dessus" de l'effectuation même de ses actes. Voici donc comment une autre critique s'impose: celle de notre vocabulaire spatio-temporel!

2. Réfutation du vocabulaire spatio-temporel: indication d'une attitude philosophique déterminée.

La description positive de l'essence de la personne, co-donnée dans le "erleben" de l'expérience vécue, ne se réalise pas, selon Scheler, quand on affirme que cette personne est (ou serait) "une réalité quelconque" se situant "derrière" ou "au-dessus" de l'effectuation des actes.

---

20 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 390.

Et ce qui est plus grave, en utilisant ces images, on échappe difficilement à une description de la personne en termes de "substance" et de "chose". Ainsi, affirme Scheler, "on aboutit toujours sur cette voie à substantialiser la personne<sup>21</sup>".

Nous connaissons le refus de l'auteur de Formalisme de s'embarquer sur la voie de la substantialisation. Nous sommes ici devant une constante du personnalisme de Scheler. Ceci ressort très clairement de son exposé théorique sur la personne (deuxième partie du livre) et la même idée est déjà annoncée au début du volume à l'occasion de l'analyse des notions de "valeur" et du "bien" dans la "Critique de la Raison Pratique" d'Emmanuel Kant.

Car la personne n'est pas une chose et elle ne porte pas non plus en soi cette essence de la choséité, qui est essentielle à toutes les choses-de-valeur. A 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 la perception interne ou de perception externe,

---

21 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 390.

Il semble que nous sommes ici devant une difficulté de vocabulaire qui est inhérente à la méthode utilisée par l'auteur.

"The difficulty in which Scheler finds himself is that such words as "above", "behind", "underneath", "underlying" are not applicable to the sphere of the person: They pertain only to visual perception. [...] Scheler avoids as much as possible to even use analogies taken from this kind of descriptive terminology in order to get the person into phenomenological focus." M. FRINGS, Max Scheler, A concise Introduction into the World of a great Thinker, Pittsburg, Duquesne University Press, 1965, p. 134-135.

c'est-à-dire objet psychique ou objet physique), à plus forte raison à tout le domaine des objets. Elle n'existe que dans l'accomplissement de ses actes<sup>22</sup>.

Ce souci fondamental de Scheler est certainement commandé par un respect immense pour ce qu'il appelle lui-même "le mystère de la personne: "dieses verborgenste aller Phänomene<sup>23</sup>".

C'est à travers des prises de position de ce genre que nous serons aptes à discerner l'attitude philosophique de Max Scheler.

Dès maintenant nous découvrons l'image de Scheler-phénoménologue et l'essentiel de sa méthode que Quinten Lauer a formulé dans une expression très heureuse comme "l'abandon de lui-même au contenu intuitionnel des choses<sup>24</sup>".

---

22 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 53.

"Denn die PERSON ist weder selbst ein Ding, noch trägt sie das Wesen der Dinghaftigkeit in sich, wie dies allen Wertdingen wesentlich ist. Als die konkrete Einheit aller nur mögliche Akte steht sie der ganzen Sphäre möglicher "Gegenstände" [...] gegenüber: erst recht auch der gesamten dinghaften Sphäre, die ein Teil jener ist. Sie existiert nur im Vollzug ihrer Akte." Formalismus, éd. allem., p. 50-51.

23 Ibidem, Formalismus, éd. allem., p. 385.

24 "A surrender of the self to the intuitional content of Things."

Q. LAUER, The Phenomenological ethics of Max Scheler, dans International Philosophical Quarterly, (1966), p. 277.

Comment formuler concrètement ce contenu intuitionnel? Voilà un problème sérieux auquel doit répondre notre auteur dans une analyse plus positive du rapport entre la personne et ses actes.

Si la personne n'est ni "chose", ni "substance", mais, si par ailleurs elle est plus que le simple entrecroisement de ses actes, comment alors la saisir, la décrire ou définir par rapport à ses essentialités-d'actes?

Quels sont les formules propres à Max Scheler pour rendre compte de cette réalité fondamentale de la personne?

### 3. Approche positive du phénomène fondamental de la personne.

Le moment est venu de nous arrêter maintenant à une description positive de cette réalité fondamentale de la personne. Et à ce propos, nous pouvons classer les éléments que Scheler nous laisse sur ce sujet sous deux titres.

Premièrement, dans quels phénomènes, dans quelle expérience, la personne se révèle-t-elle à nous?

Ensuite, quelles sont les expressions que Scheler utilise pour nous faire comprendre ce qu'il attend lui-même par "personne"? Ici, nous retrouvons évidemment notre problème de la relation essentielle entre la personne et ses actes.

a. La personne se révèle dans le "erleben" - dans le "vivre-par-expérience-vécue".

La personne, affirme Scheler, est co-donnée avec ses actes; la personne n'existe que dans l'effectuation de ses actes. Par conséquent, le lieu où se révèle l'essence de la personne est ce que Scheler appelle le "erleben" ou le "vivre-par-expérience-vécue".

Pour bien saisir la signification de ce terme fréquemment utilisé par Scheler, nous devons faire la distinction suivante entre le "vivre tout simplement" (leben) et le "vivre-par-expérience-vécue" (erleben). Cette distinction correspond à la différence fondamentale entre la sphère du vital et la sphère de l'esprit (cf. La Situation).

Au domaine du "leben" correspondent le monde psycho-physique et l'exécution instinctive des fonctions qui tiennent l'être humain dans la vie. Le domaine du "erleben" est le monde des essentialités: la sphère des actes spirituels de la personne.

Cette distinction implique, par conséquent, que pour saisir intuitivement l'essence de la personne, nous sommes obligés de franchir le mur de l'organisme humain. Le "vivre simplement" ne nous donne que l'expérience de l'être vital ou de l'"animal" qu'est l'homme; la personne est "au-delà" de l'organisation psycho-physique et vitale de l'être humain; la personne se révèle dans le "vivre-par-expérience-vécue".

Pour comprendre davantage la distinction entre "leben" et "erleben", nous pouvons citer ici quelques exemples concrets que Scheler nous laisse ici et là dans le Formalisme.

Comment saisir intuitivement "l'égoïste-type" se demande Scheler? Au niveau de la vie vécue (leben), l'égoïste est celui qui se sent attiré continuellement par la valeur des choses. Il est dominé par l'idée de la possession et de l'avoir. Pour le phénoménologue, par ailleurs, l'égoïste-type se révèle comme la personne dont "égoïsme de son vivre-par-expérience-vécue (erleben) l'empêche de vivre pleinement et d'abord ses propres valeurs<sup>25</sup>".

Le phénoménologue traverse ici le mur des apparences et de l'organisme ainsi que les circonstances des actes, pour découvrir une personne (l'égoïste-essential) que l'attraction des choses empêche d'être ce qu'elle est et de savoir ce qu'elle pourrait être.

Deux autres exemples: il est possible à une personne de vivre-par-expérience-vécue (erleben) l'amour de ses parents "sans que soient pour autant donnés les actes et les personnes qui les effectuent (leben)<sup>26</sup>", ou à telle autre personne de sourire joyeusement (leben), alors qu'elle

---

25 Max SCHELER, cf. Formalisme, éd. franç., p. 256-257.

26 Ibidem, p. 141.

vit-par-expérience-vécue (erleben) et qu'elle exprime au fond une pénible souffrance<sup>27</sup>.

Ici se posent deux problèmes qui dépassent les cadres de ce chapitre mais que nous devons mentionner: celui de la connaissance de la personne et celui de la phénoménologie des actes spirituels (ou proprement personnels).

Le premier problème est traité par Scheler dans ses écrits qui touchent la question de la sympathie. Le même problème est également abordé dans le deuxième chapitre de la Situation. Que Scheler, par ailleurs, était fortement préoccupé de la phénoménologie des actes spirituels de la personne prouvent ses multiples dissertations et livres. Ainsi, De l'Eternel dans l'homme nous livre une étude sur l'acte religieux; la première partie du Formalisme nous parle de la saisie intuitive des valeurs; L'essence et les formes de la sympathie ainsi que Le Ressentiment nous présentent des pages précieuses sur la sympathie, la haine et l'amour, etc.

Ceci prouve suffisamment que l'étude complète de la personne chez Scheler ne peut faire abstraction de l'ensemble de ces écrits.

Par ailleurs, les quelques exemples que nous venons de citer nous permettent ainsi de constater que "ce

---

27 Max SCHELER, cf. Formalisme, éd. franç., p. 339.

phénomène le plus mystérieux qu'est la personne" ne se laisse saisir dans la simple effectuation d'aucun de ses actes concrets, ni dans les circonstances déterminées et le "fonctionnement" psycho-physique qu'accompagnent cette effectuation.

Scheler affirme quelque part que "ce qui est premier dans le vivre-par-expérience-vécue (im erleben des Lebens) est nécessairement second dans cette vie telle qu'elle se vit (im erlebten Leben)<sup>28</sup>".

Ce que nous saisissons dans le "simplement vivre" de nos actes, c'est un individu concret et déterminé, effectuant tel acte bien conditionné. Ici, la personne au point de vue de la saisie intuitive ou de la perception, est seconde, mais cette même réalité-essentielle de la personne est quand même le premier fondement de tout notre agir, de toutes nos essences-d'actes possibles. C'est pourquoi elle n'est saisissable que dans l'expérience fondamentale et tout-englobante de l'"Erlebnis" ou dans le vivre-de-l'expérience-vécue.

Cela nous oblige d'affirmer, par conséquent, que cette "Erlebnis", puisqu'elle est révélatrice de la personne, doit contenir la totalité de toutes les essences-d'actes que l'examen phénoménologique nous permet de distinguer:

---

28 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 214.

perception interne et externe, amour, haine, vouloir, non-vouloir etc... mais aussi que la personne, étant le fondement même de ces essences-d'actes, étant co-donnée avec chacune d'elles, "vit en chacun de ses actes, les pénètre entièrement de son caractère propre<sup>29</sup>".

b. Description schélérienne de la relation entre la personne et ses actes.

Identité et variation de la personne-essentielle

La conclusion précédente nous permet d'affirmer que la personne tout entière est présente dans chacun de ses

---

29 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 391.

"Vielmehr ist es die Person selbst, die, in jedem ihrer Akte lebend, auch jedem voll mit ihrer Eigenart durchdringt." Formalismus, éd. allem., p. 385.

L'insistence de Scheler sur l'"Erlebnis" comme expérience originale et primaire dans la saisie des essences et des valeurs, fait partie de ses options fondamentales en méthodologie. Certains ont essayé de saisir cette attitude philosophique de Scheler en utilisant ses propres mots lorsque celui-ci décrit, d'une façon magistrale, l'option philosophique d'Henri Bergson (Von Umsturz, Vol. II, p. 164-165).

J. Hessen fut le premier commentateur à avoir appliqué cette description à la philosophie de Scheler lui-même dans son livre Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie aus Anlass des 20. Jahrestages seines Todes, (Essen, 1948). Plusieurs autres commentateurs se sont inspirés, par après, de ce rapprochement entre Bergson et Scheler.

Selon J. Hessen, Max Scheler, en dégagant l'esprit du bergsonisme, ne faisait que décrire sa propre attitude phénoménologique: "Cette nouvelle attitude peut être caractérisée comme un élan d'abandon aux constituants-intuitifs des choses, comme le mouvement d'une profonde confiance dans le caractère irrévocable de tout ce qui est "donné" simplement et évidemment, comme une libération courageuse de soi-même par laquelle on s'offre à l'intuition et on obéit au

actes pleinement concrets<sup>30</sup>.

L'identité de la personne se révèle donc dans l'ensemble et dans chacun des actes pleinement et proprement humains (spirituels - personnels).

Toutefois, cette "présence" de la personne dans ses actes ne doit pas être conçue à la façon d'une réalité statique et inchangeable. Rappelons-nous le danger de la "substantialisation" qui nous menace ici dans nos efforts de nous représenter la personne-essentielle.

---

mouvement d'amour pour le monde envisagé sous son aspect intuitif..."

Selon M. Dupuy il s'agit ici d'une lutte de priorité entre la nécessité d'un critère de vérité comme point de départ de la possession consciente du vrai et, de l'autre côté, l'acceptation de "l'évidence inhérente à la possession vivante de la chose, au contact-par-expérience-vécue avec la chose".

Pour Scheler cette évidence est antérieure à la nécessité des critères "lesquels ne conditionnent jamais l'objectivité vraie soit de l'être, soit des valeurs", et il n'hésite pas à affirmer que "l'exigence première du critère paraît une caractéristique de l'esprit moderne qui trahit par là l'état de rupture en lequel il se trouve par rapport à l'être." Cf. M. Dupuy, La Philosophie de M. S., vol. I, p. 124, note 1.

N'est-ce pas dans la même ligne que nous devons comprendre le "retour aux choses mêmes" de Husserl? Alors, l'expérience que constitue le "vivre-par-expérience-vécue" signifie donc pour Scheler le point de départ absolu, le "retour aux choses" du phénoménologue. De là vient toute son importance pour la saisie intuitive des choses et des valeurs, spécialement pour la saisie des actes essentiels qui nous révèlent l'existence du "plus caché de tous les phénomènes" qu'est la personne spirituelle.

30 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 390.

"Vielmehr steht in jedem voll konkretem Akt die ganze Person..." Formalismus, éd. allem., p. 384.

Selon l'auteur du Formalisme il est préférable de se tenir à une description plutôt dynamique. La personne "vit" en chacun de ses actes, avons-nous affirmé plus haut. Nous pouvons également dire avec Scheler que la personne "varie en 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<sup>31</sup>.

Le problème fondamental que Scheler touche ici est celui de l'identité de la personne. Il veut apporter une réponse à un phénomène qui se vérifie jour après jour. En effet, chacun expérimente d'une façon ou de l'autre le fait de l'identité de la personne. La personne reste fondamentalement la même et pourtant, elle change, elle évolue, elle se développe. Elle est capable d'un changement radical, comme Scheler a illustré dans sa magnifique dissertation sur La conversion et la Renaissance<sup>32</sup>.

---

31 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 390.  
 "... und "variiert" in und durch jeden Akt auch die ganze Person - ohne dass ihr Sein doch in irgendeinem ihrer Akt aufginge, oder sich wie ein Ding in der Zeit "veränderte".  
Formalismus, éd. allem., p. 384.

Nous trouvons des affirmations semblables également dans d'autres écrits de Scheler. Ainsi, nous lisons ailleurs que l'être de la personne est un "stetiger Selbstvollzug ihres Daseins in Akten." Vom Ewigen, éd. allem., p. 331. Et encore: "... Wesen der Person: die Person existiert einzig im vollzug oder in Aktregung ihrer Akte. Ihr Sein ist ein immer neues Sichselbsthervorbringen." Nachlass I: Vorbilder und Führer, p. 282.

32 Reue und Widerburt, publié dans la première partie de Vom Ewigen im Menschen (Leipzig, 1921).

Scheler se garde évidemment de résoudre cette question au moyen des termes classiques de substance et d'accidents, même si nous introduisons dans la section suivante sa nouvelle expression technique de "substance-d'actes" (Aktsubstanz). Nous verrons alors ce que Scheler entend par ce terme.

Ce que nous devons retenir de cette problématique de la variation et de l'identité de la personne c'est que nous ne pouvons réduire l'existence ou l'identité de la personne à un seul de ses actes. L'essentiel est là et on remarquera que nous rejoignons ici la critique du "Vernunft-person" de Kant par laquelle Scheler nous a introduit à la question de l'essence de la personne.

Ici nous lisons que la personne tout entière est présente dans chacun de ses actes pleinement concrets, mais qu'elle ne naît d'aucun d'eux. L'identité de la personne est donc saisie intuitivement dans tout l'agir fondamental et dans chacun des actes spirituels pleinement vécu.

Ainsi est-il possible d'affirmer avec Scheler qu'aucune contemplation par exemple de l'amour, si valable qu'elle soit, nous montre comment telle personne est effectivement et concrètement une personne aimante. Le sens commun nous fait déjà comprendre que chaque personne aime, connaît et perçoit de sa façon. Le même regard de l'"homme ordinaire" sur la réalité de l'être humain permet de

constater à l'intérieur et à l'extérieur de nous des changements de tout ordre. Mais il est évident que l'identité et la variation de la personne ne sont saisies qu'au-delà de ce niveau des évidences et constatations immédiates et superficielles. Le philosophe qui effectue rigoureusement la réduction phénoménologique doit dépasser le niveau de la simple observation<sup>33</sup>. Quant à la variation qui est inhérente à cette réalité dynamique de la personne, nous devons la comprendre dans son sens le plus essentiel. C'est pourquoi, nous dit Scheler, nous devons soigneusement éliminer toute variation conçue dans le sens d'une altération ou d'un changement chosale de la matière donnée<sup>34</sup>.

Par ailleurs, nous avons affaire ici à un devenir-autre qui n'implique aucune dimension temporelle, ni, par conséquent, une "succession" dans la variation. Cette prise de position de Scheler écarte en même temps l'idée "substantialisante" d'un "être durable" (une certaine sorte de

---

33 Le niveau de la simple observation est celui du JE. Or, la personne, à cause de son caractère d'absolu et de totalité, se suffit à elle-même. Le JE, au contraire, indique toujours une relation à un TU. La personne se distingue donc du JE, et pourrait exister même sans égoïté, comme c'est le cas de Dieu, la Personne des personnes. Cf. Formalisme, éd. franç., p. 394-395.

34 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 390.  
 "Im Begriffe der "Variation" als dem püren "anderswerden" liegt aber noch nichts von das Anderswerden ermöglichtem Zeit, und erst recht nichts von einer dinglichen Veränderung..." Formalismus, éd. allem., p. 385.

subjectum permanens) qui devrait assurer l'identité de l'être à travers la succession et la variation des actes<sup>35</sup>. Quant à l'idée essentielle de la Personne, Scheler gaspille peu de mots pour la décrire positivement. Selon l'auteur de Formalisme cette identité "consiste uniquement dans l'orientation qualitative de ce simple devenir autre lui-même<sup>36</sup>".

4. La personne: un "Aktpotenzzentrum", un "Aktsubstanz".

De tout ce que nous venons de dire concernant la personne-essentielle d'après la deuxième partie de Formalisme, nous devons retenir en premier lieu que celle-ci (la personne) ne se révélant que par ses actes, acquiert son existence dans et par l'effectuation et l'accomplissement de ceux-ci. Il y a comme une co-relation essentielle entre la

---

35 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 390.  
 "... und ebendarum bedarf es hier auch keines dauerndes Seins, das sich in diesem Nacheinander erhalte, um die Identität der individuellen Person sicherzustellen." Formalismus, éd. allem., p. 385.

36 Ibidem.  
 "Die Identität liegt allein in der qualitativen Richtung dieses püren anderswerden." Formalismus, éd. allem., p. 385.

Cf. aussi ce bref commentaire: "The sphere of the person, then, is a timeless act-being. The qualitative direction accounting for the identity of one person is for Scheler the most hidden phenomenon of the person. The qualitative peculiarity of the how of acting out acts is that which makes every person unique." M. Frings, Max Scheler. A Concise introduction..., p. 136-137.

personne et ses actes. L'identité des actes est l'indice de l'identité de la personne laquelle vit et varie en chacun d'eux. Par ailleurs, la personne est plus que chacun de ses actes, plus aussi que leur somme. On ne peut donc pas confondre la réalité de la personne avec celle de ses actes.

Pour rendre compte de ce "plus que" que constitue l'essence de la personne par rapport à ses actes, Scheler doit faire intervenir une nouvelle notion. Nous sommes ici devant une question importante, peut-être devant la question centrale du personalisme de Scheler.

Comment finalement comprendre ce "plus" qui distingue de ses actes un être qui n'existe qu'en les accomplissant<sup>37</sup>?

Scheler a lui-même essayé de cerner davantage la réponse à cette question par l'utilisation de quelques termes nouveaux dont celui de "Aktsubstanz" (substance-d'actes) nous semble le plus important.

Du premier coup d'oeil ce terme semble contradictoire par rapport au refus catégorique de Scheler de vouloir définir la personne par des expressions qui relèvent du domaine de la pensée substantialisante.

Mais l'usage fréquent de ces nouvelles expressions, surtout dans les oeuvres postérieures au Formalisme prouve pourtant que nous sommes ici devant des termes vraiment voulus par l'auteur.

---

37 M. DUPUY, La philosophie de Max Scheler, vol. I, p. 344.

Voici quelques unes de ces expressions significatives:

la personne: "substance-personnelle"

"substance-d'actes spirituelle"

"substance-unitaire de tous les actes qu'un être effectue"

"AKTSUBSTANZ" (substance-d'actes)<sup>38</sup>.

Dans le contexte de la relation entre l'homme et Dieu nous trouvons définie la personne comme "une transition dynamique entre deux sphères de réalité: Dieu et le monde<sup>39</sup>".

Une expression parallèle aux précédentes est celle que nous trouvons dans L'éternel dans l'homme où Scheler définit la personne humaine comme "Aktzentrum" (un centre-d'actes), et par rapport à Dieu qui est Actus purus, comme un "Aktpotenzzentrum" (un centre-d'actes-et-de-puissances)<sup>40</sup>.

Cette terminologie s'impose certainement à Scheler à cause de l'exigence fondamentale et à cause de la

---

<sup>38</sup> Ces exemples sont cités par M. Dupuy, op. cit., vol. I, p. 344.

<sup>39</sup> "... wir müssen das je nur im Vollzug von Akten - und nicht ausser diesem (faktischen oder möglichen) Vollzug - seiende Zentrum eines Menschen, das wir "Person" nannten, als einem fließenden dynamischen Übergang zwischen zwei Seinskreisen ansehen: Gott und Welt." Nachlass I: Absolutosphäre..., p. 236.

<sup>40</sup> Cf. Vom Ewigen, p. 85; p. 190-191.

nécessité ontologique d'un centre-d'unité concret pour la diversité et la multiplicité des actes d'un même être identique<sup>41</sup>. Il est donc insuffisant de comprendre ces "centres" comme des "centres de conscience" ou comme des "centres de reconnaissance":

Ceci n'est ni une exigence psychologique, ni seulement philosophique-théorique-de-reconnaissance mais une exigence ontologiquement fondée<sup>42</sup>.

Si nous oublions cette dimension ontologique, nous risquons de commettre l'erreur de Kant et de réduire la réalité de la personne à la conception de la "personne-rationnelle".

Cette "substance" ou ce "centre" dont parle ici Scheler est uniquement à comprendre dans un sens et avec la terminologie que nous avons exposé plus haut. C'est à dire que la personne confère son caractère propre ou son identité spécifique (et individuelle) à ses actes, leur étant intimement présent dans l'accomplissement fondamental de l'agir.

Et nous savons que cette identité ne consiste que dans l'orientation qualitative du devenir-autre lui-même

---

41 M. FRINGS fait remarquer que Scheler utilise la terminologie de "centre-d'actes CONCRET" et non de "centre-d'actes REEL", "to avoid the misunderstanding of any possible objectivation of the sphere of person." M. FRINGS, Max Scheler. A Concise Introduction, p. 138.

42 "Es ist eine nicht psychologische und nicht nur philosophie-erkenntnis-theoretisch, sondern ontisch gegründete Forderung." Von Ewigen, p. 85.

de l'être agissant<sup>43</sup>.

M. Dupuy suggère ici une interprétation qui nous plaît beaucoup, et qui est à même de nous sortir de l'apparente impasse dans laquelle la terminologie schélérienne nous a conduits. Selon M. Dupuy il n'y a d'autre moyen de comprendre "le plus de la personne" par rapport à ses actes, que par "l'idée de la forme, dont c'est précisément un caractère de n'exister qu'à la faveur d'une matière avec laquelle elle ne se confond pas puisqu'elle la règle<sup>44</sup>".

Des expressions schélériennes comme "unité-de-forme", comme "orientation qualitative" ou comme "la personne conférant à ses actes leur caractère propre" peuvent amplement justifier une telle interprétation, sous la seule condition pourtant que nous ne comprenons pas cette "forme" dans un

---

43 Concernant l'usage de la terminologie "Aktsubstanz" par Scheler, surtout dans les oeuvres postérieures au Formalisme (p. e. dans la Sympathie (éd. 1923) et dans la dissertation Vom Sinn des Leidens (1916), nous pouvons mentionner la dissertation de Maria LEHNER, Das Substanzbegriff im Personalismus Max Schelers, Hubert, Weida, 1926 (diss. Freib. i.d.S.). L'auteur affirme qu'il s'agit ici d'une contradiction dans la terminologie de Scheler, mais non point dans la doctrine. Une première partie de la dissertation est consacrée à la désapprobation du terme "Substanz" et aux conditions de cette désapprobation (Die Ablenkung der Substanz); la seconde partie, au contraire, expose les conditions de son acceptation (Die Bejahung der Substanz). Cf. J. NOTA, Max Scheler..., p. 344-345.

44 M. DUPUY, La philosophie de Max Scheler, vol. I, p. 344-345.

sens purement logique ou épistémologique. Le texte de L'éternel dans l'homme, cité plus haut, nous rappelle qu'il s'agit toujours d'une exigence ontique (eine ontisch gegründete Forderung)<sup>45</sup>. Nous pouvons faire appel encore une fois à M. Dupuy pour apporter une dernière clarification aux notions étudiées:

Elle (cette forme personnelle ou l'essence de la personne) est plutôt comparable à l'unité d'un style, ou à l'unité d'une oeuvre d'art. Quand Scheler parle de substance-d'actes, il veut désigner l'identité de sens ou d'inspiration, immanente aux différents actes d'une personne, les rattache les uns aux autres et confère à leur ensemble un caractère original<sup>46</sup>.

De son côté, M. Frings semble très favorable à l'expression "sphère de la personne", souvent utilisée par Scheler lui-même. Il est vrai que nous trouvons cette expression avant tout dans la sociologie de Scheler, mais elle nous rend service également dans la compréhension de la personne individuelle telle que conçue par notre auteur. "Sphère de la personne" est ainsi une expression qui rend compte de l'aspect dynamique de l'être et de l'existence humaine et de l'identité-variation dont nous avons parlé plus haut.

---

45 Cf. Vom Ewigen, p. 85 (cf. la note 38).

46 M. DUPUY, La philosophie de Max Scheler, vol. I, p. 345.

La sphère de la personne est l'être dynamique de l'homme. Elle est présente dans l'individu dans le sens d'un centre-d'actes de tous les actes spirituels possibles... par lequel elle subit des variations qualitatives, tout en retenant simultanément dans chaque individu son identité, son unité et unicité au moyen de la direction qualitative de ces actes<sup>47</sup>.

## CONCLUSION

Dans ce deuxième chapitre nous avons essayé de présenter la notion de personne-essentielle que Scheler a obtenu au moyen de la réduction phénoménologique.

Nous avons mentionné au début de ce chapitre que le but de l'auteur n'était autre que de nous exposer cette théorie de la personne, d'atteindre l'essence du plus caché de tous les phénomènes. Il est donc inutile de chercher autre chose dans ces pages de Formalisme.

Dans notre interprétation nous devons donc faire abstraction de toute considération psychologique et physique et des dimensions concrètes de l'existence humaine. Ainsi nous nous conformons au dessein de l'auteur exprimé par le sous-titre de la deuxième partie du Formalisme: la personne

---

47 "The sphere of the person is man's dynamic being. It is present in the individual in terms of an act-center of all possible spiritual acts... throughout which it undergoes qualitative variations, but simultaneously retaining in each individual its identity, unity and uniqueness by way of qualitative direction of these acts..." F. FRINGS, Max Scheler. A Concise Introduction..., p. 146.

jouit d'une indifférence psycho-physique absolue<sup>48</sup>.

Cette insistance de Scheler sur la différence entre le JE et la personne-essentielle, entre la dimension psycho-physique de l'homme et le niveau de la personne, annonce la prise de position philosophique de la troisième période de Scheler. Il y a ici une continuité entre la doctrine du Formalisme et la distinction radicale entre la sphère vitale et la sphère spirituelle exposée dans La Situation.

Nous pouvons donc affirmer avec M. Dupuy, M. Gurvitch et d'autres commentateurs que la conception schelérienne est bien différente de la manière habituelle de définir la personne comme être raisonnable. Elle se distingue également de la notion de "conscience intentionnelle" ou de la notion du "Je pur" développées par Edmund Husserl<sup>49</sup>.

---

48 Max SCHELER, cf. Formalisme, éd. franç., p. 387: Personne et Acte: l'indifférenciation psycho-physique de la personne et de l'acte concret...

49 Cf. G. GURVITCH, Les tendances actuelles de la philosophie allemande, Paris, J. Vrin, 1949, p. 101-102; J. KOCKEIMANS, De fenomenologische psychologie volgens Husserl, (Lannoo, Tielt, Belgique, 1964), p. 132 sq.

Cette définition de Scheler est en somme assez originale. Emmanuel Mounier est l'auteur qui nous semble le plus rapproché de lui.

"Ainsi Mounier semble occuper une position intermédiaire entre le thomisme et l'existentialisme. Pour lui, comme pour Scheler, la personne est un centre d'actes, une activité vécue d'auto-crédation, de communication et d'adhésion, qui se saisit et se connaît dans ses actes, comme un mouvement de personnalisation (E. Mounier: Le Personnalisme, p. 8)". Candide MOIX, La pensée d'Emmanuel Mounier, Paris, du Seuil, 1960, p. 108.

La critique de la notion de "personne-rationnelle" fut le point de départ pour l'élaboration d'une conception de la personne obtenue au moyen d'une phénoménologie des actes spirituels.

Au cours de notre exposé nous avons eu l'occasion de montrer que le simple fait de l'auto-conscience d'un être ne le constitue pas comme personne. Le problème de l'essence de la personne est lié à celui de la multiplicité et de la diversité des essences-d'actes.

Le Formalisme fut le premier livre suggéré par Scheler dans l'Introduction de la Situation en vue d'une compréhension exacte de son personnalisme. Nous devons nous demander alors quelle est la contribution particulière de la théorie exposée dans ce livre par rapport à la doctrine de la sphère de l'Esprit. Le Formalisme a ceci de particulier qu'il nous présente l'exposé le plus complet sur la réalité de la personne, centre concret de l'esprit.

Il y a une continuité intéressante à mentionner ici. La Situation nous présente la théorie d'une distinction radicale entre la sphère du vital et celle de l'esprit. La phénoménologie des actes spirituels du Formalisme nous montre comment dans la personne concrète se réalise cette distinction. Le Formalisme nous présente en effet une distinction aussi fondamentale entre les fonctions qui appartiennent à l'organisme de l'homme et les actes

spirituels de la personne qui jouissent eux-mêmes d'une "indifférence psycho-physique" totale.

La suprématie de la sphère de l'esprit est soulignée alors que Scheler témoigne d'une précaution presque exagérée dans le choix de son vocabulaire pour définir la personne. Evidemment nous pouvons nous demander jusqu'à quel point l'auteur du Formalisme a réussi à décrire la réalité de la personne spirituelle sans être obligé d'utiliser une terminologie qui appartient elle-même à l'ordre vital proprement dit.

A partir de la critique de la "personne rationnelle" de Kant, Scheler nous présente par ailleurs une théorie de la personne qui se définit selon une multiplicité et une diversité d'actes spirituels indispensable. Cette dimension de son personnalisme est particulièrement importante. D'un côté elle complète la position de La Situation où Scheler insiste sur l'idéation comme acte primordial de la personne. Il s'agit ici certainement d'une perspective différente.

De l'autre côté, toujours par opposition à la "Vernunftperson" de Kant, Scheler fait spécialement valoir les actes spirituels de l'ordre affectif. Ceci nous introduit à ses livres sur la sympathie et à sa philosophie de la religion où l'acte de l'amour est défini par Scheler comme "le noyau de la personne". L'analyse de ce trait fondamental du personnalisme de Scheler fait partie du dernier chapitre de cette thèse.

## CHAPITRE III

## L'IMAGE DE L'HOMME SELON LES DISSERTATIONS DES ANNEES 1912-1914. APPROFONDISSEMENT DU PROBLEME DE LA RELATION ENTRE LA SPHERE VITALE ET LA SPHERE SPIRITUELLE

Parmi les dissertations qui sont d'une première importance pour une compréhension intégrale de la personne schélérienne, nous pouvons mentionner deux écrits fort intéressants: Über Ressentiment und moralisches Werturteil (1912), dont nous trouvons une édition corrigée dans Vom Umsturz der Werte (oeuvres complètes, volume 3), et dont existe également une traduction française sous le titre de L'homme du Ressentiment (Paris, Gallimard, 1933), et, Zur Idee des Menschen, écrit entre 1912 et 1914 et publié dans le même volume Vom Umsturz der Werte<sup>1</sup>.

Dans ce troisième chapitre nous donnons une brève analyse de ces deux écrits, toutefois en nous limitant aux idées qui sont importantes pour les problèmes que nous nous avons posés jusqu'ici: celui des rapports entre l'esprit et les sphères inférieures de l'être et celui de l'essence de la personne.

---

<sup>1</sup> Max SCHELER, Über Ressentiment und Moralisches Werturteil, (Sonderdruck aus der Zeitschrift für Pathopsychologie, I. Band), Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1912; l'édition corrigée se trouve dans Vom Umsturz der Werte, 2 Bd, Der neue Geist Verlag, Leipzig, 1919 (Gesammelte Werke, Band 3, 1955). Nous utilisons l'édition originale de 1912.

Pour la dissertation Zur Idee des Menschen nous utilisons la quatrième édition révisée de Vom Umsturz der Werte (Gesammelte Werke, Band 3, 1955).

I. ANALYSE DU PROBLÈME DES RAPPORTS ENTRE LES  
VALEURS SPIRITUELLES ET LES VALEURS VITALES POSE PAR  
LA DISSERTATION SUR LE RESSENTIMENT

Dans notre analyse de La Situation nous avons été frappé par la théorie très rigide de l'irréductibilité et de l'autonomie des sphères vitale et spirituelle. La phénoménologie des actes spirituels dans le Formalisme nous a ensuite montré que cette position de Scheler remonte à la "période fructueuse" des années 1912 à 1918. Elle constitue donc un élément fondamental dans la philosophie schélérienne.

Si nous voulons pénétrer plus profondément dans cette analyse des sphères vitale et spirituelle, nous ne pouvons faire abstraction des dissertations qui se trouvent dans le volume Vom Umsturz der Werte (Du renversement des valeurs). C'est ici notamment que Scheler consacre une critique très élaborée au courant intellectuel de la "philosophie de la vie" dont les auteurs les plus importants furent Nietzsche, Dilthey et Bergson.

Les connaisseurs de Scheler sont tous d'avis que celui-ci a subi une influence déterminée de la part de ces trois penseurs. Mais on pourrait immédiatement ajouter que c'est surtout par rapport à la pensée de Nietzsche que Scheler a élaboré sa propre notion de l'homme.

Nous laissons donc de côté l'étude globale que Scheler consacre aux trois penseurs mentionnés sous le

titre "Versuche einer Philosophie des Lebens"<sup>2</sup>, pour analyser brièvement quelques aspects importants de la dissertation qui porte directement sur la position de Nietzsche.

La contribution la plus importante de cette dissertation est certainement le fait que son auteur a montré l'existence d'un ordre de valeurs qui est supérieur aux valeurs vitales. Aussi bien dans son article "Ethik", publié dans le deuxième volume du Jahrbücher der Philosophie (1914, p. 81 ff), que dans son article sur le ressentiment, Scheler nie d'une façon catégorique la thèse nietzschéenne de la non-existence de toute valeur spirituelle, au-delà du niveau du vital.

Certes, Scheler reconnaît l'aspect positif de la thèse de Nietzsche en tant qu'elle signifie une exaltation de la vie et par la même une certaine transcendance humaine. Toutefois Scheler a montré que ce "dépassement" de l'homme ne se situe pas dans un simple prolongement des formes supérieures de la vie, mais, au contraire, que la personne spirituelle signifie elle-même une réalité qui, par essence, transcende toute vie.

Nous laissons à M. Dupuy de résumer ainsi cette conception de l'homme schélérien des années 1912-1918:

---

2 Max SCHELER, Vom Umsturz der Werte, II, p. 141-191; dans les œuvres complètes, volume 3, p. 311-340.

Aussi, quoiqu'il (Nietzsche) ait saisi et exprimé la transcendance humaine, son monisme biologique l'a empêché d'en percevoir l'orientation et la signification véritables. Oui, certes, l'homme est un "intervalle", une "transition", il est "l'intention et le geste de la transcendance", mais cet "éternel dépassement" ne vise pas d'accès à des formes supérieures de la vie, il est en l'homme un effort de la vie pour sortir d'elle-même. Tel est bien le concept-essentiel propre de l'homme: l'homme est une chose qui se transcende elle-même, qui transcende sa vie et toute vie<sup>3</sup>.

On remarquera que M. Dupuy prend ici ses références consécutivement dans Vom Umsturz der Werte, Formalismus et dans l'article Ethik. Si, toutefois, nous nous limitons au Ressentiment nous voyons comment se pose ici le problème de la relation entre les valeurs vitales et les valeurs spirituelles. Il n'est pas de notre but ici de présenter un exposé complet de la dissertation dont on trouvera une présentation intéressante dans Mélanges Théologiques du Père Yves de Montcheuil<sup>4</sup>.

La position radicale de l'auteur de La Volonté de puissance pour qui le chrétien est un "homme du ressentiment" c'est-à-dire un homme qui se venge de son impuissance à atteindre certaines valeurs supérieures dont il finit par nier l'existence, permet à Scheler non seulement de présenter

---

3 M. DUPUY, La philosophie de Max Scheler, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, vol. I, p. 118.

4 Y. DE MONTCHEUIL, Mélanges théologiques, Paris, Aubier, 1965: Chap. III, Le "Ressentiment" dans la vie morale et religieuse d'après Max Scheler, p. (187)-225.

une nouvelle image positive du christianisme, mais aussi de développer une certaine axiologie de valeurs qui dépasse ce que l'on pourrait appeler "sa réaction apologétique contre Nietzsche". Ainsi, toute la réflexion de Scheler se balance ici entre l'affirmation de l'authenticité et de la richesse propre de l'ordre vital et la reconnaissance d'un ordre de valeurs spirituelles infiniment supérieures à toute vie. Dans sa défense de la morale chrétienne (ou du christianisme comme tel), Scheler montre que la religion chrétienne ne peut pas trouver son origine dans la simple négation ou dépréciation de quelque valeur "terrestre". Il essaie donc de répondre au véritable problème (mystère) de la co-existence de l'ordre des valeurs vitales et terrestres et l'aspiration du chrétien vers un idéal proprement "spirituel" ou "surnaturel".

Cette analyse très complexe de Scheler (qui, pour bien être comprise exige pratiquement une systématisation comme celle du Père de Montcheuil) englobe des réflexions substantielles sur l'ascèse chrétienne et sur la vie vertueuse, et elle se base finalement sur une nouvelle conception et sur un renversement de l'idée de l'amour, sur laquelle nous revenons plus loin et qui s'oppose radicalement à la conception de l'antiquité.

Ainsi, tout en dépassant le niveau apologétique et le simple contexte de la controverse, Scheler arrive à

l'élaboration d'un ordre de valeurs qui devient un élément intégral de sa vision de l'homme.

Il affirme et il reconnaît d'abord l'existence d'un ordre de valeurs vitales qui a sa propre richesse et densité et qui est au fond tout autre chose que le désir animal de la domination du monde. Il s'oppose ainsi à la théorie de Nietzsche qui avait élaboré une conception de l'homme comme "être principalement dominé par l'instinct de la puissance" (cf. La Situation).

Pour Scheler, au contraire, cet ordre vital signifie "surabondance": il débouche nécessairement de par sa propre plénitude dans un dépassement vers quelque valeur spirituelle. C'est ainsi que l'auteur du Formalisme peut définir la personne humaine comme "un passage" ou comme "une transcendance entre deux réalités, le monde et Dieu" et affirmer alors:

Lorsque je dis que l'homme est le support d'une tendance qui transcende toute valeur-vitale possible et qui est orientée vers le "divin", ou plus précisément que l'homme est en-quête-de-Dieu, je ne pose pas pour autant un prédicat dont le sujet serait une unité définissable et déjà présenté de l'homme, soit de nature biologique soit de nature psychologique. C'est précisément une telle unité que je refuse expressément; par essence l'homme est simplement le X vivant de cette quête-de-Dieu, X qui, par rapport à toutes les structures-organiques psycho-physiques possibles, doit être pensé comme encore entièrement variables...<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Max Scheler, Formalisme, éd. franc., p. 302.

<sup>6</sup> "Dieser Konzeption stellt man nun die christliche gegenüber. Da findet etwas statt was ich die Bewegungsumkehr der Liebe nennen möchte. Hier schlägt man dem griechischen

Ce genre de "réconciliation" ou "fusion" entre les valeurs vitales et les valeurs spirituelles exige pourtant un renversement de valeurs (c'est le titre même du livre qui contient la dissertation) qui lui-même est axé sur l'idée de l'amour chrétien en tant que mouvement du plus haut vers le plus bas:

On oppose donc à cette conception grecque la conception chrétienne de l'amour [...] L'amour, consiste alors, au contraire, dans le mouvement du noble vers l'ignoble, de qui est en santé vers le malade, du riche vers le pauvre, du beau vers le haïssable, du bon et du saint vers le mauvais et le vulgaire, du Messie vers les pécheurs...<sup>6</sup>

Nous trouvons dans cette position de Scheler une certaine forme de "Kenosistheologie" dont nous trouvons

---

Axion der Liebe, das Liebe ein Streben des Niederen zum Höheren sei, heck ins Gesicht.

Umgekehrt soll sich die Liebe nun gerade darin erweisen, dass das Edle sich zum Unedlen herabneigt und hinablässt, der Gesunde zum Kranken, der Reiche zum Armen, der Schöne zum Hässlichen, der Gute und Heilige zum Schlechten und Gemeinen, der Messias zu den Zöllnern und Sündern..." Über Ressentiment, p. 23.

Nous retrouvons la même idée dans la dissertation Le sens de la souffrance, Paris, Aubier, 1936, p. 162-163; texte allemand original dans Schriften, vol. I, p. 130-131.

‡ "Die christliche Askese - soweit sie unbeeinflusst durch hellenistische Dekadenzphilosophie ist - hatte als Ziel nicht die Unterdrückung der natürlichen Triebe oder gar ihre Ausrottung sondern lediglich Macht und Herrschaft über sie und ihre vollendete Durchdringung mit Seele und Geist.

Sie ist positive, icht negative askese - gerichtet auf die Freiheit der höchsten Persönlichkeitskräfte von den Hemmungen des niederen Triebautomatismus." Über Ressentiment, p. 69.

aujourd'hui plusieurs représentations parmi les théologiens et les philosophes de la "sécularisation" (cf. Paul Tillich et Dorothee Sölle).

Mais Scheler veut montrer ici que les valeurs poursuivies par la morale chrétienne ne constituent nullement une répression de la vie humaine et de son sens propre, comme le croyait Nietzsche. Au contraire, il montre que cet idéal chrétien et plus précisément, l'idée de l'ascétisme chrétien, ont pour effet une véritable libération de la personne spirituelle; ils signifient par là même l'intégration et un plus grand épanouissement des fonctions vitales de l'homme:

L'ascèse chrétienne (en autant qu'elle échappe à l'influence de la philosophie grecque décadente) a comme but non point la suppression de la tendance naturelle ... mais signifie puissance et domination de cette tendance enfin de la faire pénétrer toute entièrement d'âme et d'esprit. Elle est non point une ascèse négative mais une ascèse positive, orientée vers la libération des forces-personnelles spirituelles des obstacles imposés par l'automatisme de la basse tendance<sup>7</sup>.

Quant à l'importance du Ressentiment pour la notion schélérienne de la personne, nous devons la placer dans cette ligne. Scheler nous donne ici plus qu'une simple

<sup>7</sup> Texte allemand, voir page précédente, note 7

<sup>8</sup> "Zusammengefasst: Leben soll nur in dem Masse Nützliches hervorbringen und Angenehmes genießen, als es selbst in der Reihe vitaler Werte höher steht und die nützlichen Dingen beherrschen kan." Über Ressentiment, p. 83. Cf. Toute la dernière partie du livre: Erhebung des Nützlichkeitswertes über Lebenswert überhaupt.

conception "chrétienne" de la personne. Sa vision de l'homme dépasse à notre avis les cadres de la morale chrétienne: elle est l'affirmation de quelques éléments essentiels qui deviennent caractéristiques pour sa philosophie personnaliste.

Nous sommes ici devant la double reconnaissance, d'un côté, de l'importance et de l'authenticité des valeurs vitales, lesquelles, comme l'affirme Scheler, "dépassent et sont irréductibles aux valeurs d'utilité, du plaisir, de la technique...<sup>8</sup>"; dans le monde où nous vivons aujourd'hui, dans lequel l'homme devient de plus en plus dépendant de ses propres créations techniques, on ne saurait assez insister sur l'irréductibilité des valeurs vitales (cf. la critique schélérienne dans la Situation); de l'autre côté, Scheler professe ici avec autant de conviction et d'insistance la suprématie absolue des valeurs spirituelles par rapport à l'ordre vital.

Il nous montre ainsi que la véritable valeur d'une personne se situe au-delà de l'ordre vital - on pourrait dire: au-delà de la réussite visible dans la vie - à un niveau proprement spirituel qui est totalement indépendant des fonctions et valeurs vitales et matérielles dont chaque homme profite à un degré différent.

---

<sup>8</sup> Texte allemand, voir p 117, note 8.

Nous sommes ici devant une pensée "hiérarchisante" et devant un ordre axiologique où chaque valeur est respectée.

La dissertation sur le Ressentiment est donc un effort précieux qui complète, à notre avis, la position ontologique de la Situation. Elle est en même temps en accord parfait avec la classification des valeurs dans le Formalisme. Alors que dans la Situation la réponse à la question ontologique concernant les rapports entre la sphère vitale et la sphère spirituelle nous semble rester sans réponse suffisante, le Ressentiment a l'avantage de rapprocher les deux niveaux au moins au plan de l'agir moral.

Malgré cela, nous assistons quand même à une certaine "spiritualisation" de la personne, même dans le Ressentiment. Scheler reste Scheler. Plutôt que d'être intégrées au niveau proprement spirituel, les valeurs vitales sont avant tout présentées en parallèle avec les valeurs spirituelles, dans le respect de leur nature propre: un système de parallélismes que nous avons rencontré également dans la Situation (cf. l'étude du rapport entre l'esprit et la vie à partir du problème de la nature humaine, âme et corps).

Nous faisons appel à M. Dupuy pour nous résumer la situation:

Mais subordonner n'est pas abolir, et cette pensée si soucieuse d'accueillir les différentes formes de l'être, si avide de les retenir, use de la hiérarchie comme d'un principe de conservation et de conciliation: ce qui doit dominer ne doit pas opprimer ni disqualifier mais maintenir à leur rang propre les degrés inférieurs. Envisagé dans cet esprit, l'ordre ontologique et axiologique ne sera pas moins respecté si l'on reconnaît des affinités entre les divers plans en ce sens que l'un peut imiter l'autre, présenter avec lui une sorte de parallélisme; aussi en est-il des plans du vital et du spirituel...<sup>9</sup>

Finalement, au point de vue de la méthode, nous devons reconnaître que Scheler agit dans le Ressentiment et dans le Formalisme comme phénoménologue beaucoup plus que dans la Situation où nous voyons plutôt un métaphysicien à l'oeuvre. C'est un regard riche et total sur les choses qui a permis à Scheler de développer cette vision où de part et d'autre toutes valeurs sont respectées:

L'intuition d'une diversité inépuisable de l'être, écrit M. DUPUY, rend Scheler hostile aux assimilations, aux réductions: contre la "spéculation à la baisse" des philosophes notamment qui annexent à la sphère de la vie les valeurs spirituelles et les valeurs religieuses, ou qui, dans l'analyse de la conscience émotionnelle, sont "aveugles" aux "phénomènes" (Phänomene) dans lesquels se révèle une couche d'actes et de valeurs supérieures non seulement à notre organisation vitale effective, mais aussi à l'essence de tout ordre psychique ...<sup>10</sup>.

Nous reconnaissons déjà dans cette prise de position de Scheler, les affirmations de base de sa phénoménologie

---

9 M. DUPUY, op. cit., vol. I, p. 149-150.

10 Ibidem, p. 152.

des actes spirituels développée dans le Formalisme. Par ailleurs, la dissertation sur le Ressentiment nous montre que Scheler, dès le point de départ de ses réflexions sur l'essence de l'homme, se dissociait des écoles et des théories dont il nous donne plus tard une critique substantielle dans la Situation. Mais nous voyons en même temps que sa position sur le rapport entre la sphère vitale et la sphère spirituelle devient plus radicale dans ce dernier livre de notre auteur.

Nous pouvons donc conclure que cette analyse des valeurs vitales et spirituelles dans le Ressentiment constitue un complément heureux aux données que nous avons trouvées dans le Formalisme et dans la Situation.

L'axiologie que nous trouvons ici nous introduit en même temps à la notion de l'homme que nous trouvons dans la dissertation Zur Idee des Menschen.

## II. ANALYSE DU PROBLEME THEOMORPHIQUE POSE PAR LA DISSERTATION "ZUR IDEE DES MENSCHEN"

Nous devons maintenant compléter notre image de l'homme schélérien par une brève analyse de la dissertation Zur Idee des Menschen, écrite entre 1912 et 1914, qui est généralement considérée comme le "projet dans lequel on retrouve en résumé les idées maîtresses concernant l'essence de l'homme. Une dissertation certainement non achevée qui

## LA PERSONNE DANS LES DISSERTATIONS DE 1912-1914 122

a plutôt l'allure d'un programme que d'un article scientifique<sup>11</sup>".

Cette dissertation fut pour Scheler certainement un point de départ et une véritable prise de position à partir de laquelle l'auteur a pu élaborer d'une façon plus systématique les grandes idées du Formalisme. C'est en effet vers l'année 1912 que Scheler prend conscience de la centralité de la question de l'homme en philosophie. L'introduction à la dissertation en témoigne:

Dans un certain sens tous les problèmes centraux de la philosophie laissent se réduire à la question qui est l'homme et quelle est sa place métaphysique à l'intérieur de la totalité de l'être, du monde et de Dieu. Ce n'est pas sans raison que toute une série de penseurs anciens ont pris la situation de l'homme dans le tout comme point de départ de toute interrogation philosophique...<sup>12</sup>.

Que cette préoccupation de la recherche de l'essence de l'homme ne cessera de préoccuper l'esprit de Scheler, l'introduction à son oeuvre posthume (La Situation) le prouve à son tour: aujourd'hui, plus que jamais, l'homme est devenu un problème pour lui-même et on peut constater que

---

<sup>11</sup> J.H. NOTA, Max Scheler. Een worstelen om het wezen van den mens, Utrecht-Brussel, 1947, p. 78.

<sup>12</sup> "In einem gewissen Verstande lassen sich alle zentrale Probleme der Philosophie auf die Frage zurückführen, was der Mensch sei und welche metaphysische Stelle und Lage er innerhalb des Ganzen des Seins, der Welt und Gott einnehme. Nicht mit Unrecht pflegten eine Reihe älterer Denker die "Stellung des Menschen im All" zum Ausgangspunkt aller philosophischen Fragestellung zu machen..." Vom Umsturz: Zur Idee, p. (173).

les problèmes d'anthropologie constituent le véritable centre de toutes les recherches philosophiques<sup>13</sup>.

Ici, dans Zur Idee, nous ne sommes toutefois qu'au point de départ de l'intuition schélérienne: point de départ important pour l'orientation de sa conception de la personne dans le sens d'une "spiritualisation" absolue...

L'élément caractéristique de Zur Idee est indéniablement annoncé par la citation d'un texte important de saint Augustin que Scheler place en tête de son article:

Sic enim scriptum est: et finxit Deus adhuc de terra omnes bestias (Gen. 1:25). Si ergo et hominem de terra et bestias de terra ipse formavit, quid habet homo excellentius in hac re, nisi quod ipse ad imaginem Dei creatus est? Nec tamen hoc secundum corpus, sed secundum intellectum mentis de quo post loquemur?<sup>14</sup>

Dès le point de départ de notre analyse, cette citation de saint Augustin nous permet de voir que nous ne sommes pas loin de la problématique telle que présentée également dans La Situation: en quoi l'homme est-il semblable aux animaux? quelle est la caractéristique fondamentale par laquelle l'homme se distingue de tous les autres vivants? Et avec la citation de saint Augustin, Scheler répond que l'homme est "terra" et que, de ce point de vue "naturel", il

---

<sup>13</sup> Max SCHELER, La Situation de l'homme dans le monde, Paris, Aubier, 1951, p. 17.

<sup>14</sup> Saint Augustin, De Genesi ad litteram, Lib. VI, cap. 12, CSEL 28, 187; PL 34, 348. Cité en Vom Umsturz: Zur Idee, p. (173).

est semblable aux autres animaux. Scheler va même plus loin: par rapport aux autres animaux, au bout de l'évolution, l'homme apparaît non point comme le couronnement de l'effort de la vie, mais plutôt comme un "animal malade":

Ainsi, ne doit-on pas considérer l'animal-intelligent ou l'animal-doué-d'outils comme la couronne du développement vital, mais plutôt comme l'animal constitutivement malade qui a fait un faux pas (en français dans le texte) dans la vie et qui aboutit dans un impasse<sup>15</sup>.

Nous sommes donc ici devant le problème fondamental d'une vision adéquate de l'homme. Et de même que dans La Situation, Scheler veut nous faire comprendre qu'il faut dépasser le "point de vue de la nature" pour trouver une idée de l'homme qui ait de l'unité:

Où est alors l'unité de l'homo naturalis? [...] Si nous voulons formuler exactement les conséquences philosophiques de la théorie de l'évolution, nous ne devons pas dire qu'elle a montré qu'il existe une unité définissable de l'"homo naturalis" fondée sur la nature, et que cet homme ainsi défini s'est développé à partir de l'animalité. Mais nous devons dire que l'animal et l'homme montrent un continuum naturel très fort, de sorte qu'une séparation entre l'animal et l'homme basée sur les seules caractéristiques naturelles est une construction arbitraire de l'intelligence. Brièvement: "Il n'existe aucune unité naturelle de l'homme"<sup>16</sup>.

15 "... so müsste man das "Verstandes und Werkzeugstier" nicht, wie er es tat, als die Krone der vitalen Entwicklung bezeichnen, sondern als das konstitutiv kranke Tier, in dem das Leben einen faux pas gemacht und sich in eine Sackgasse verlaufen hat." Vom Umsturz: Zur Idee, p. 185.

16 "Wo bleibt dann die Einheit des homo naturalis? [...] Wollen wir den philosophischen Niederschlag der Entwicklungslehre richtig formulieren, so dürfen wir also nicht sagen: sie hat gezeigt, dass es eine in der Sache

"Quid habet homo excellentius in hac re?". C'est dans la réponse positive à cette question que nous trouvons finalement l'aspect propre de cette dissertation. Alors que dans La Situation la distinction spécifique entre l'animal et l'homme fut métaphysiquement résolue au moyen de la notion essentielle de l'esprit, l'auteur de la dissertation présente nous donne ici une réponse d'abord religieuse: "Quid habet homo excellentius in hac re ... nisi quod ipse ad imaginem Dei creatus est".

Pour Scheler, il n'y a pas de "réponse naturelle" à la question de l'essence de l'homme; il faut résolument quitter l'idée de vouloir trouver l'essence ou l'unité de l'homme à partir du "terminus a quo":

Si nous ne pouvons placer l'"homme" sous l'unité d'une idée à partir de son terminus a quo, mais seulement à partir de son terminus ad quem, donc comme "chercheur-de-Dieu" et comme point-de-percé de la personne, au-delà de toute autre forme-de-sens, de forme-de-valeur et de forme-de-travail - alors,

---

gegründete definitorische Einheit des "homo naturalis" gibt und dass sich dieser also definierte Mensch "aus der Tierheit entwickelt habe".

Sondern wir müssen sagen: Tier und Mensch bilden in der Sache ein strenges Kontinuum, und eine auf blossen Natureigenschaften gegründete, Scheidung von Mensch und Tier ist nur ein Willkürlicher Einschnitt, der unser Verstand macht. Oder nach kürzer: "Es gibt keine natürliche Einheit des Menschen." Vom Umsturz: Zur Idee, p. 194.

cette idée de l'homme s'oppose ouvertement au concept que nous, en tant que chercheurs-de-la-nature ou psychologues, nous nous formons de l'homme<sup>17</sup>.

Ainsi, les diverses sciences de plus en plus spécifiques nous ont certainement donné des éléments précieux sur tel ou tel autre aspect de l'homme "naturel", mais elles ont en même temps voilé l'essence de la personne. Brièvement, ce n'est pas aux sciences naturelles de s'occuper de cette question (Cf. Formalisme).

Alors, de même que dans La Situation, Scheler critique au cours de cette dissertation certaines définitions classiques de l'homme: il s'attaque notamment à l'"homo sapiens" d'Aristote et à l'"homo faber" de Bergson, pour conclure que l'on a peut-être décidé trop vite de définir ce qui est fondamentalement indéfinissable et insaisissable<sup>18</sup>!

Il nous donne aussi une critique brillante de la position des "positivistes" qui élaborent l'essence de l'homme à partir du verbe ou du langage à la fin de laquelle il fait le passage étonnant de cette parole de l'homme à la

---

17 "Ist der "Mensch" nicht von seinem terminus a quo, sondern nur von seinem terminus ad quem aus zur Einheit einer Idee zu bringen, d. h. als der "Gottsucher" und als Durchbruchspunkt einer allem sonstigen Natur-Dasein überlegenen Sinn-, Wert- und Wirkform, der "Person", so steht freilich diese Idee dem Begriff, den wir uns als Naturforscher und Psychologen vom Menschen bilden können, zunächst ganz unvermittelt gegenüber." Vom Umsturz: Zur Idee, p. 189.

18 Cf. Vom Umsturz: Zur Idee, p. 175 ff.

parole de la bible: Au commencement fut la Parole.

Au début du langage fut la parole! C'est pourquoi l'animal ne parle pas, alors qu'il ne possède pas la parole. Seulement le début et le changement de la présentation et de l'application des paroles ont une histoire "positive" possible. La parole elle-même n'a pas d'histoire. Si nous disons alors: "La parole (laquelle permet les hommes de parler) vient de Dieu", à ce moment là, ceci ne peut pas être un apport "scientifique" au problème de l'origine du langage. Au contraire, ceci est l'unique réponse à une question qui est essentiellement métaphysique et qui devient tout simplement une pseudo-question (ou une question insensée) si l'on ne considère le problème que du simple point de vue de l'histoire<sup>19</sup>.

Il devient donc immédiatement évident que la réponse de Scheler à cette question de l'unité de l'homme ne se situe aucunement dans le domaine des définitions scientifiques. Scheler nous donne ici une réponse profondément religieuse que nous devons rapprocher de certains passages de Formalisme dont voici un exemple remarquable:

Mais nous arrivons ainsi à une curieuse conclusion. En tant qu'il est "le plus précieux" des êtres terrestres et si on le considère comme être moral, l'"homme" ne peut être lui-même objet-de-saisie et d'intention phénoménologique que sous la

---

19 "Am Anfang der Sprache war das Wort! Das Tier "spricht" darum nicht, weil es das Wort nicht besitzt. Nur der Anfang und Wechsel der Darstellung und Anwendung des Wortes hat eine mögliche positive "Geschichte".

Nicht das Wort selbst. Sagen wir daher: "Das Wort (das der Menschen sprechen liess) kommt von Gott", so ist dies freilich keinerlei "wissenschaftlicher" Beitrag zum Problem der Entstehung der Sprache. Aber es ist die einzig sinnvolle Antwort auf eine - als historisch gemeinte - sinnlose Frage, und eine Zurückverlegung eines Problems, das als "historisch" ein Pseudoproblem ist, in dessen meta-physischen Rang." Vom Umsturz: Zur Idee, p. 182-183.

présupposition et "à la lumière" de l'idée de Dieu. 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<sup>20</sup>.

C'est donc finalement "à la lumière" de Dieu, c'est-à-dire à partir du terminus ad quem que s'élabore ici une vision de l'homme qui, au point de départ, fait abstraction totale du substratum biologique ou physiologique dont émerge cet être-en-quête-de-Dieu.

Les descriptions de l'essence de l'homme que Scheler nous donne tout au long de sa dissertation sont des explicitations de cette même idée fondamentale. Biologiquement, l'homme peut être "l'animal malade" ou "l'impasse dans lequel aboutit l'évolution de la vie"; mais ce même être spirituel est en même temps "le X vivant de cette quête-de-Dieu" qui "transcende toute structure organique psychophysique".

L'animal malade (l'animal-intelligent ou l'animal-doué-d'outils), sans doute une chose très haïssable, devient beau, grand et plein de noblesse, quand on comprend que c'est cette même chose [...] qui est ou qui peut devenir l'être qui transcende toute vie et qui se transcende lui-même<sup>21</sup>.

---

20 Max SCHELER, Le formalisme, éd. franç., Paris, Gallimard, 1955, p. 299.

21 "Das kranke Tier, das "Verstandes- und Werkzeugstier" - zweifellos ein sehr hässliches Ding - es wird sofort schön, gross und voll Adel, wenn man einsieht, dass es dasselbe Ding ist, das eben durch diese Tätigkeit

C'est donc ici que nous trouvons le point de départ des grandes positions philosophiques des oeuvres ultérieures de Scheler. Dans la dissertation Zur Idee cet élément de "dépassement" est souligné d'une façon particulière, alors que la personne spirituelle, dans son essence même, se définit comme l'être qui se transcende lui-même:

Dans ce sens entièrement nouveau, l'"homme" est l'intention et le geste de la transcendance même; il est l'être qui prie et qui cherche Dieu. (Nous ne dirions pas que) "l'homme prie" - il EST la prière de la vie au-delà de la vie elle-même; (nous ne dirions pas que) l'homme "cherche Dieu" - il est le X vivant qui cherche Dieu<sup>22</sup>.

Cet X inconnu est en soi une réalité indéfinissable; il est "situation" et "passage" ENTRE la réalité du monde d'où il émerge et la réalité de Dieu vers laquelle il tend sans cesse:

---

[...] auchdas alles Leben und in ihm sich selbst transzendierende Wesen ist oder werden kann." Vom Umsturz: Zur Idee, p. 186.

Nous pouvons comparer cette conception de Scheler à celle de M. H. Duméry qui se résume bien dans la citation suivante: "Être une personne - en dehors et au delà de tout psychologisme ou sociologisme - ce n'est pas seulement se choisir et se vouloir, se vouloir comme une fin en soi; c'est se choisir et se vouloir comme rapport à Dieu, lequel est moins une fin qu'une présence." H. DUMÉRY, Philosophie de la Religion, vol. I, p. 58.

22 "Mensch" in diesem ganz neuen Sinne ist die Intention und Geste der "Transzendenz" selbst, ist das Wesen, das betet und Gott sucht. Nicht "der Mensch betet" - er ist das Gebet des Lebens über sich hinaus; "er sucht nicht Gott" - er ist das lebendige X, das Gott sucht!" Vom Umsturz: Zur Idee, p. 186.

C'est l'erreur des théories de l'homme jusqu'à date d'avoir conçu l'homme comme une station stable entre la "vie" et "Dieu": quelque chose définissable par essence (ou comme essence). Mais cette station stable n'existe pas et l'indéfinissable appartient justement à l'essence de l'homme. L'homme est uniquement un "entre-deux", une "frontière", une "apparition de Dieu" dans le courant de la vie, un continuuel dépassement de la vie au-delà d'elle-même<sup>23</sup>.

Dans le projet que constitue Zur Idee nous retrouvons ainsi les germes des lignes de pensée fondamentales des grands écrits de Scheler: affirmation de la réalité dynamique, spirituelle et indéfinissable de la personne humaine; exigence de "quelque chose" de supérieur à la biologie et aux autres sciences pour pouvoir "définir" adéquatement l'essence de la personne; conservation de l'ordre des valeurs présenté et élaboré dans le Ressentiment et dans le Formalisme.

Par ailleurs, l'originalité de Zur Idee se situe dans le fait que Scheler nous présente ici essentiellement une image religieuse de la personne humaine. La personne de cette dissertation est un "homo religiosus", créé à l'image

---

<sup>23</sup> "Der Irrtum der bisherigen Lehren vom Menschen besteht darin, dass man zwischen "Leben" und "Gott" noch eine feste Station einschieben wollte, etwas als Wesen Definierbares: den "Menschen". Aber diese Station existiert nicht und gerade die Undefinierbarkeit gehört zum Wesen des Menschen. Er ist nur ein "Zwischen", eine "Grenze", in "Übergang", ein "Gotterscheinen" im Strome des Lebens und ein ewiges "Hinaus" des Lebens über sich selbst." Vom Umsturz: Zur Idee, p. 186.

de Dieu. Cette dimension religieuse restera une caractéristique fondamentale de l'anthropologie schélérienne. Elle est la base même de la philosophie de la religion présentée dans Vom Ewigen im Menschen. Elle est retenue à travers l'oeuvre entière de Scheler, La Situation inclusivement. Nous avons déjà eu l'occasion de mentionner que cet aspect religieux du personnalisme de notre auteur a suscité les commentaires les plus variées. Dans cette dissertation nous nous trouvons donc devant une distinction radicale entre l'"homo naturalis" ou l'"homo bestia naturalis" et la "personne créée à l'image de Dieu". Plus surprenante est encore cette autre distinction: une distinction d'essence (Wesensunterschied) entre l'"enfant de Dieu" et l'"homo faber" et, par ailleurs seulement une différence de degré (Gradunterschied) entre cet "homo faber" et l'animal<sup>24</sup>.

Nous pouvons finalement résumer toute la position de notre auteur par un terme très significatif qu'il utilise lui-même: Théo-morphisme: "l'unique idée significative de l'"homme" est tout à fait une idée théo-morphique, l'idée d'un X qui est l'image finie et vivante de Dieu<sup>25</sup>".

---

24 Cf. Vom Umsturz: Zur Idee, p. 190.

25 "... dass vielmehr die einzige sinnvolle Idee von "Mensch" ganz und gar ein "Theo-morphismus" ist, die Idee eines X, das endliches und lebendiges Abbild Gottes ist..." Vom Umsturz: Zur Idee, p. 187.

Le Père Nota, dans son livre sur la vie et la philosophie de Scheler, nous indique ici un rapprochement intéressant entre la conception de notre auteur et l'"homo spiritualis" d'Ed. le Roy:

Involontairement on pense ici à l'"homo spiritualis" d'Ed. le Roy. C'est dans l'activité humaine que nous trouvons un appel à surpasser, dans la lumière ou l'action, et le sensible et l'intelligible. Qu'elle faille ainsi concevoir l'homo spiritualis distinct à la fois de l'homo faber et de l'homo sapiens, telle est en définitive la leçon qui se dégage pour nous du christianisme. Et de même que le Roy trouve ici dans le christianisme la conception de l'homo spiritualis, ainsi Scheler fonde-t-il totalement son image de l'homme sur la doctrine de la grâce et de la rédemption<sup>26</sup>.

En conclusion de cette analyse de la dissertation Zur Idee, il importe pour nous de remarquer que nous sommes donc vraiment ici devant le point de départ du personnalisme schélérien. Sa conception religieuse de l'homme s'oriente à partir de ce projet vers une conception de plus en plus spirituelle de la personne, dont nous trouvons le sommet dans la Situation.

A partir de cette conception "théo-morphique" de l'homme, une double conclusion se dégage de cette dissertation: une conception "personnaliste" de Dieu qu'on n'accusera pas d'être "anthropologique", car Dieu est l'unique

---

26 J. NOTA, Max Scheler..., p. 80 (texte original en néerlandais) citant Ed. le Roy, Les origines humaines et l'Evolution de l'Intelligence, Paris, Boivin et Cie, 1928, p. 305.

PERSONNE pure et totale:

Ce n'est pas l'application de la notion de "personne" à Dieu qui est un anthropomorphisme! Dieu - il est plutôt l'unique personne totale et pure. Et ce que nous appelons "personne" parmi les humains, ceci est seulement une personne semblable (à son image) et incomplète<sup>27</sup>.

En deuxième lieu il se dégage de la dissertation une image "théomorphique" de l'homme, comme nous avons essayé de montrer dans cette partie de notre thèse, selon laquelle "l'homme devient le lieu d'apparition et d'intériorisation d'une ordination de valeurs qui est essentiellement différente de toute nature: elle s'appelle esprit, culture et religion<sup>28</sup>".

---

27 "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." Vom Umsturz: Zur Idee, p. 190.

28 "Es gibt eine Idee vom Menschen, nach der der Mensch der Ort ist für das Auftauchen und Insichttreten einer Ordnung der Dinge, die von aller Natur verschieden ist: sie heisst Geist, Kultur und Religion." Vom Umsturz: Zur Idee, p. 191.

## CHAPITRE IV

LA QUESTION DE L'INDIVIDUALITE ET DE LA DIMENSION  
SOCIALE DE LA PERSONNE D'APRES LE FORMALISME

L'analyse précédente des deux dissertations des années 1912-1914 a montré le "Sitz im Leben" de la conception schélérienne de la personne et de la distinction fondamentale entre la sphère de la vie et la sphère de l'esprit. Elle nous aide à mieux saisir les intuitions de base de la Situation et du Formalisme.

Dans le Formalisme et dans la Situation, Scheler nous a défini la personne comme le "centre-d'actes" dans lequel l'esprit apparaît. Quand il refusait alors de parler de cette "personne" en termes d'objet et de substance, ce n'était pas seulement par respect du "plus caché de tous les phénomènes", mais avant tout pour rendre compte de la profondeur même de ce phénomène. La personne "fonde" les actes d'essence différente dont elle est le centre et auxquels elle confère une qualité unique; l'esprit personnel est liberté, dépassement et indépendance; la personne pénétre de son caractère propre tous ses actes et tout ce qu'elle réalise...

Le simple rappel de ces quelques expressions-clé que nous avons étudié dans les deux premiers chapitres de cette thèse, nous montre certainement que "personne" signifie, dans l'esprit de Scheler, quelque chose d'absolu:

non point un absolu anonyme, mais un absolu individuel, unique et ultime. Cette idée d'une individualité personnelle fait partie des éléments importants du personnalisme schélérien<sup>1</sup>.

Il est important de ce rappeler cet aspect de la pensée de notre auteur sur lequel nous n'avons pas beaucoup insisté jusqu'ici. Il y a en effet le danger que nous concevons la personne schélérienne (une personne avant tout "dynamique") comme une certaine réalité anonyme et finalement "impersonnelle". Le "centre d'actes" qu'est la personne est certainement plus qu'une simple fonction d'unification arbitraire...

Le même danger se présente quand nous regardons la réalité de la personne spirituelle du côté de la Situation. Comment échapper ici à l'emprise de la conception d'un Esprit tout-englobant, à la manière de Hegel ou de l'idéalisme allemand, dont l'esprit fini ne serait qu'une parcelle sans autonomie propre?

Dans cette partie de notre thèse nous voulons donc davantage insister sur l'aspect individuel, irréductible de la personne, et de l'autre côté, sur sa dimension essentiellement sociale. Il s'agit ici d'une brève analyse de quelques notions importantes que nous trouvons dans le

---

<sup>1</sup> M. DUPUY, La Philosophie de Max Scheler, Son évolution et son unité, vol. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 346.

Formalisme à la suite de l'exposé théorique de la personne<sup>2</sup>.

Nous sommes ici à plein dans le personnalisme éthique de notre auteur, qu'il nous est impossible d'analyser dans tous ses détails. Nous nous limitons donc à quelques observations d'ordre plutôt général.

A la suite de ce que nous avons exposé sur la réalité de l'esprit et sa réalisation au niveau de la personne, nous comprenons sans plus d'explication que, dans la pensée de Scheler, l'individualité de chaque personne doit se situer au plan proprement spirituel. Ceci n'est que la conséquence directe du fait que l'"esprit" signifie pour lui indépendance et éloignement des sphères du vital et du psycho-physique. Donc Max Scheler est logique en affirmant que le principe d'individuation fondamental de la personne ne se situe pas au niveau de la matière. Au contraire, la personne est "individuelle" puisqu'elle est "spirituelle":

Mais en même temps, comme je l'ai montré, tout homme, précisément dans la mesure même où il est pure personne, est un être individuel, par conséquent unique et distinct de tout autre, et de la façon analogique sa valeur une valeur individuelle et unique<sup>3</sup>.

---

2 Max SCHELER, Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs, éd. franç., Paris, Gallimard, 1955, p. 436 ff.

3 Ibidem, p. 509.

## I. "PERSONNE INTIME" ET "PERSONNE SOCIALE"

Si riches et si variés que puissent être les groupements grâce auxquels chaque personne s'insère dans la totalité du cosmos moral, si variées que soient par là même les diverses orientations de la co-responsabilité qui la lie à cette totalité, à son cours et à sa signification, jamais pourtant elle ne se perd dans ces groupements, jamais non plus son auto-responsabilité ne se réduit à de pures co-responsabilités, ni ses devoirs et ses droits à ceux qui naissent de ses diverses situations au sein de ces groupements...

Derrière tout le vivre-d'expérience-vécue qui se manifeste dans ces situations et qui, en se réalisant, apporte un obstacle ou un progrès à la personne dans sa totalité, chaque homme pressent en lui (dans une mesure quelconque), pour peu qu'il tente d'atteindre à une claire intuition de l'ensemble de ces situations et de son existence en elles, un être-soi-même original qui dépasse cet ensemble, et aussi une valeur-de-soi (ou une non-valeur-de-soi) où (descriptivement parlant) il se sait solitaire. Ce qui se révèle ainsi à chacun dans cette forme essentielle de possible expérience-vécue-de soi, je l'appelle la "personne intime" et je le sépare expressément des constituants-d'expérience-vécue appartenant à toutes les formes du vivre d'expérience vécue-de-soi qui supposent une référence quelconque (explicite ou non) à la personne sociale, c'est-à-dire à la personne en tant que simple support d'une quelconque personnalité-de-groupe<sup>4</sup>.

Alors que dans notre analyse antérieure de la Situation et du Formalisme le problème de l'individualité de la personne fut à peine posé par notre auteur, la longue citation ci-haut nous montre finalement que cette question importante ne fut pas négligée par Scheler. Nous avons vu que, partant d'une phénoménologie des actes spirituels,

---

4 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 560-561.

celui-ci nous présente une conception essentiellement "dynamique" de la personne. Le terme "individualité" connotera donc chez lui l'idée de progrès et d'évolution plutôt que celle d'une entité quelconque. Donc également dans cette question de l'individualité et de la dimension sociale de la personne, Scheler semble chercher un moyen terme entre une conception trop ontologique d'un côté, et le pur psychologisme de l'autre côté. Le texte cité plus haut nous montre que, chez lui, la réalité fondamentale du Sosein individuel forme dans l'homme comme une sorte de sphère irréductible dont l'homme prend progressivement conscience dans ses relations avec les autres. Ici, la connaissance de soi-même et l'amour jouent un rôle primordial<sup>5</sup>.

Nous sommes ici sur un terrain où l'expérience de la vie quotidienne vient confirmer ce que la phénoménologie des actes montre d'une façon systématique. C'est là où nous formons communauté avec les autres et que nous constituons un "cosmos moral" (terminologie propre à l'auteur de Formalisme - cf. p. 491, 534, 560 etc.) que nous prenons davantage conscience de l'intériorité individuelle que constitue chaque personne humaine. A notre avis, cette individualité doit se situer dans l'ordre de la "direction qualitative" qui caractérise chaque personne et ses actes

---

5 Max SCHELER, Cf. Formalisme, éd. franç., p. 491. Cf. aussi Sympathiegeföhle, appendice.

spécifiques. Ainsi, il serait peut-être très exact d'affirmer que nous devenons davantage "personne", à mesure que s'affirme ce centre d'unification de notre agir et que la "qualité" d'être qui nous est propre se manifeste davantage à nous-mêmes et à ceux avec qui nous constituons une communauté quelconque.

Quelque soit la force des liens moraux et sociaux qui nous unissent mutuellement, la réalité de notre être-soi-même (das eigentümliche Selbstsein) forme donc en chacun de nous une sphère irréductible et absolue: une réalité qui fait partie de la sphère spirituelle et qui est à la base même de l'être-tel de la personne. Max Scheler a voulu exprimer cette réalité en utilisant le concept de "personne intime"<sup>6</sup>.

#### Conscience et expérience de la "personne intime"

L'aspect individuel irréductible de la personne que Scheler désigne par le terme de "personne intime" est une réalité essentiellement spirituelle et dynamique. Elle s'affirme nécessairement dans le contexte des relations interpersonnelles, comme nous le venons de montrer (cf. la citation au début). Scheler souligne donc ici en même temps la dimension communautaire ou sociale de la personne.

---

<sup>6</sup> Max SCHELER, cf. Formalisme, éd. franç., p. 560-571.

## DIMENSION INDIVIDUELLE ET SOCIALE DE LA PERSONNE 140

C'est dans l'expérience-vécue du contact avec les autres que se révèle l'être-soi-même de chaque personne.

La conscience de l'être-soi-même ou de l'individualité fondamentale de chaque personne se réalise selon des degrés très différents. La "personne intime" n'est pas toujours complètement connue, c'est-à-dire consciemment vécue-par-expérience (erlebt): la personne intime peut rester cachée dans l'ombre de l'"anonymat". Par ailleurs, elle se révèle graduellement, surtout au moyen des actes spirituels de la connaissance et de l'Amour<sup>7</sup>, au moyen desquels on devient devant soi-même et les autres une entité (?) plus distincte, plus déterminée, plus ultime (cf. notre dernier chapitre sur la dimension affective de la personne).

Selon Max Scheler, certaines situations de vie particulières nous aident davantage à devenir conscients de notre être-personnel. Parmi celles-ci il remarque surtout la situation où la personne vit profondément (erlebt) une expérience d'obstacle au progrès de la personne sous tous ses aspects<sup>8</sup>. Le vivre-par-expérience-vécue d'une pareille situation affirme souvent avec une force nouvelle l'être-soi-même original et la valeur propre de la personne:

---

7 Max SCHELER, Cf. Formalisme, éd. franç., p. 491.

8 Ibidem, p. 461.

Ce qui se révèle ainsi à chacun sans cette forme essentielle de possible expérience-vécue-de-soi, je l'appelle la personne intime<sup>9</sup>.

A part de l'expérience d'obstacle, deux autres expériences profondes nous aident à comprendre la réalité de la personne intime.

Scheler insiste d'abord sur l'expérience ou sur la catégorie-essentielle de la "solitude" qui est constitutive de la sphère de la personne intime. Cette catégorie de la solitude essentielle ne signifie pas pour notre auteur le simple fait objectif d'être seul. Selon Scheler, nous devons plutôt approcher cette catégorie de celle de l'individualité ou de l'irréductibilité du Sosein de chaque personne. Elle exprime donc avant tout l'expérience profonde "du rapport-essential inamissible, de caractère négatif, entre personnes finies<sup>10</sup>", c'est-à-dire l'expérience fondamentale des limites de toute communication interpersonnelle. Ainsi Max Scheler:

La solitude se confond d'autant moins avec le fait objectif d'"être-seul" que c'est très souvent en pleine société, disons plus: dans les relations-communautaires relativement les plus intimes (amitié, couple-conjugal, famille) que le sentiment de solitude se rencontre à l'état le plus pur. Car c'est là seulement qu'on peut mesurer de la façon la plus pressante la limite absolue qui s'oppose à toute communication-de-soi de personne à personne. On connaît le Concetto: Je suis solitaire, je ne suis pas seul<sup>11</sup>.

9 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 561.

10 Ibidem, p. 562.

11 Ibidem, p. 562, note 1.

En second lieu, Scheler attire notre attention sur ce qu'il appelle les divers "niveaux-de-promixité" qui existent entre la personne et les communautés auxquelles elle appartient. Ces rapports d'intimité relative, loin de contredire l'absolue intimité que constitue chaque personne essentielle, présupposent plutôt cette intimité et irréductibilité fondamentales. Les profondeurs des rapports d'intimité relative dépendent de genre de "membership" que relie la personne à la communauté.

Cette nouvelle expérience de l'intimité relative fait entrer en jeu la notion parallèle de "personne sociale" qui exprime la dimension ontologique communautaire de la personne spirituelle. Scheler, en bon phénoménologue, nous fait remarquer comment l'expérience de chaque jour nous montre que chaque personne doit elle-même évaluer personnellement cette dimension sociale de son existence. Le fait de pénétrer trop dans la sphère d'intimité relative est considéré par l'éthos de la société comme une indiscretion; au contraire, le refus de communion est souvent condamné comme égoïsme et manque de souci d'autrui:

C'est exclusivement comme personne sociale que l'homme intervient dans le monde de la "société" comme un homme qui parle, qui conclut-des-contrats, qui remplit-ses-obligations-contractuelles, qui jouit. Sans doute sait-on bien à chaque moment, dans le sens d'un vague co-vivre-par-expérience-vécue, qu'"autrui" possède une sphère-d'existence intime, à titre de X d'une réalisation possible; mais aucun contenu de ce X n'intervient au niveau

de la société elle-même. Dès qu'on essaye de pénétrer dans une sphère relativement intime, l'éthos de la société taxe à bon droit cette conduite d'"indiscrétion", alors que celui qui s'en abstient est accusé au contraire par l'éthos-de-la-communauté d'être trop "fermé", de n'avoir aucun "souci-d'autrui" de n'être qu'un "égoïste". En revanche, au sein de la communauté-de-vie l'être singulier, en tant que membre de cette communauté, partage avec les autres une sphère commune, qui, en regard de la forme-sociétaire, est toujours relativement intime - une sphère qui se peuple graduellement de constituants plus riches, à mesure que la communauté-de-vie s'intériorise<sup>12</sup>.

Il serait donc inexact de considérer cette sphère d'intimité relative comme quelque chose de statique. Nous venons en effet de voir qu'il y a ici comme une sorte de proportion entre la "sociabilité" des personnes et l'intériorisation ou l'intensité de la vie communautaire. Par ailleurs, nous devons également affirmer que chez Scheler l'existence de la "sphère sociale" de la personne est une réalité ontologique qui se constitue indépendamment de la connaissance ou de l'acceptation que nous-mêmes ou les autres en avons:

Toute personne finie, dès lors qu'elle est complètement personne, possède deux sphères, celle de l'intimité et celle de la socialité<sup>13</sup>.

Contre un psychologisme exagéré, nous devons donc reconnaître que la sphère intime aussi bien que la sphère sociale sont de nature "ontique": elles font partie de la

---

12 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 563-564.

13 Ibidem, p. 561.

réalité intégrale de la personne spirituelle. Leur brève analyse nous a ainsi permis de rendre plus concrète la conception schélérienne de la personne, qui sort davantage de son anonymat.

L'esprit personnel semble ici moins comme une superstructure qui "plane" au-dessus de la réalité humaine intégrale. Ce que nous avons précédemment appelé avec Scheler la "direction qualitative" de la personne et de ses actes, se concrétise ici d'une double façon complémentaire, par l'explication schélérienne de l'unicité individuelle de chaque personne (*das eigentümliche Selbstsein*) et par son insistance sur sa dimension ontologique communautaire.

## II. LA "PERSONNE-SINGULIERE" ET LA "PERSONNE-COMMUNE"

Nous pouvons compléter notre image de la personne-essentielle, surtout quant à sa dimension sociale, par l'analyse d'un autre concept important du Formalisme, celui de "personne-commune" ou de "personne collective" (Gesamtperson - Verbandsperson).

De même que dans les pages précédentes, nous touchons également ici au problème de l'essence des personnes en autant qu'elles sont en rapport les unes avec les autres. Mais ici nous nous plaçons du point de vue de la communauté des personnes et de son originalité propre.

Alors que l'analyse de la théorie de la personne dans le Formalisme pourrait donner l'impression d'une conception très individualiste, l'étude de ses quelques catégories nouvelles nous montre l'insistance schelérienne sur la dimension sociale de l'existence humaine. Il faudrait compléter la lecture du Formalisme par l'étude des oeuvres ou dissertations sociologiques de Scheler et par la lecture de la Sympathie pour s'en rendre compte dans tous les détails.

Pour Scheler, l'homme est essentiellement un être communautaire. Et ceci ne se vérifie pas tout simplement puisque l'homme vit en communauté. Nous sommes ici devant un a priori fondamental: il n'y a pas de "Robinson" qui ne manque une dimension de son être et l'effectuation d'une sorte d'actes qui font partie de l'essence de sa personne<sup>14</sup>.

Nous sommes donc ici devant l'a priori du fait de l'existence d'une sorte d'actes qui ont une référence directe vers la communauté possible, et qui, de fait, ne se réalisent qu'à l'intérieur de la communauté des personnes dont ils sont les constituantes.

A partir de cette phénoménologie d'actes d'essence sociale, Scheler considère les relations interpersonnelles des membres d'une même communauté-de-personnes comme une

---

14 Max SCHELER, Cf. Formalisme, éd. franç., p. 521.

entité concrète à laquelle il confère la dénomination de "personne-commune".

Comme dans certaine classe d'actes la visée-intentionnelle vers une communauté possible est co-donnée essentiellement et avec la nature des actes eux-mêmes, il n'est aucunement requis de recourir à l'expérience pour affirmer à tout le moins la signification de la communauté et la possibilité de son existence. Cette affirmation est liée aussi essentiellement et aussi originairement à la signification même d'une "personne" que l'affirmation d'un monde-extérieur et d'un monde-intérieur<sup>15</sup>.

Sachant que cette communauté est ainsi conçue comme une "personne collective", nous pouvons établir comme une analogie de proportionalité entre la personne singulière et la personne-commune. De même que le problème de la personne singulière se pose à partir des essences-d'actes dont elle est le centre, aussi la personne collective se définit par les actes essentiels de type social qui réalisent l'existence et la vie possibles des communautés des personnes:

C'est en vertu même de leur essence intentionnelle, et non pas seulement à partir de leurs objets fortuits, ou de ce qu'ils ont empiriquement de commun, que ces sortes-d'actes sont, en effet, des actes, et justement des actes sociaux, c'est-à-dire tels qu'ils ne puissent être effectués que dans une communauté possible...<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 519. Il s'agit donc ici véritablement d'une "hypostase" de la communauté.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 521. Pour plus de données sur la dimension communautaire de la personne schélérienne on peut consulter deux études récentes:

L'être de la personne-commune consiste donc dans des actes spécifiquement sociaux, de même que l'être de la personne singulière se réalise par des actes singularisants. L'être de "Gesamtperson" se base ainsi sur la définition même de la personne schelérienne en tant que "unité-d'actes".

L'expérience en profondeur qui nous révèle l'existence de la "personne-commune" est celle de la co-responsabilité et de la participation à la même vie: le MITEINAN-  
DERLEBEN.

C'est ainsi que "dans cette totalité inépuisable du vivre-par-expérience-vécue-les-uns-avec-les-autres (Miteinanderleben) les divers centres du vivre-d'expérience-vécue (dans la mesure où ils satisfont pleinement à la définition donnée précédemment de la personne), constituent ce que nous devons définir comme personne-commune<sup>17</sup>".

---

E.W. RANLY, Scheler's Phenomenology of Community, Martinus Nijhoff, The Hague, 1966, Chap. V: The man and community.

V. FILIPPONE, Società e cultura nel pensiero di Max Scheler, Dot. A. Giuffrè editore, Milan, 1964: surtout la section 3.

17 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 521.

La co-responsabilité elle-même est fondée sur le principe fondamental, le principe de solidarité qui se vérifie au niveau de la personne-commune:

"Le principe de solidarité dans le bon et dans le méchant, dans la culpabilité et dans le mérite, signifie qu'à côté de la faute dont chaque individu est coupable (et du mérite qu'il a "mérité-lui-même"), indépendamment de cette faute et de ce mérite, il existe en outre une culpabilité-commune et un mérite-commun... Le principe de solidarité

Chaque personne "possède" donc selon Scheler ainsi une "personne singulière" et une "personne-commune", et il faut admettre que celle-ci est aussi originnaire et essentielle que celle-là!

A partir de ces quelques données générales se pose maintenant un double problème auquel nous devons répondre brièvement.

Il faut se poser d'abord la question de la relation entre la "personne singulière" et la "personne-commune". Ensuite, sachant que la "personne singulière" ne se réalise qu'à un certain niveau de l'être (le niveau spirituel), nous pouvons nous demander à quel niveau de communauté ou de "Gemeinschaft" se réalise concrètement et historiquement la réalité décrite par le terme de "Gesamtperson".

#### A. LA RELATION ENTRE LA PERSONNE SINGULIERE ET LA PERSONNE-COMMUNE

La co-existence originnaire dans chaque personne d'une sphère d'intimité propre et d'une sphère de "socialité"

---

signifie donc également que la co-responsabilité morale d'un chacun avec tous ne repose pas seulement sur certains engagements bilatéraux (promesses et traités) par lesquels on assumerait "librement" la responsabilité de l'accomplissement et de l'omission de structures-axiologiques d'ordre moral, mais qu'au contraire, dès l'origine et de façon continue, la responsabilité propre du sujet, et son auto-responsabilité est accompagnée aussi de sa co-responsabilité concernant l'effectuation ou la non-effectuation de ces structures-axiologiques morales." Formalisme, éd. franç., p. 497-498.

est à la base même de la relation entre la personne singulière et la personne commune.

La transition de la personne individuelle vers la communauté se base sur la pensée fondamentale qu'il appartient à l'"idée idéelle éternelle" de la personne rationnelle d'avoir un être spirituel total et des actions qui sont à la fois aussi originellement réalité auto-consciente et auto-responsable, que réalité consciente et responsable faisant partie d'une communauté<sup>18</sup>.

Nous pouvons donc affirmer avec Scheler que "A chaque personne finie "appartient" donc à la fois une personne-singulière et une personne-commune; à son monde, un monde-commun et un monde-singulier. Il s'agit bien, par nécessité-d'essence, de deux faces d'un tout concret, personne et monde<sup>19</sup>".

Evidemment, notre problème consiste dans la compréhension exacte de cette "appartenance". Sur toute cette question la pensée de Scheler reste très énigmatique. Mais ce que nous pouvons toute fois affirmer sans hésitation c'est que d'aucune façon la réalité de la personne collective est considérée par notre auteur comme une simple

---

18 "Der Übergang von der individuellen Person zur Gemeinschaft liegt in dem fundamentalen Gedanken, dass zu dem "ewigen ideellen Wesen" der Vernunftperson gehört, dass sein ganzes geistiges Sein und jede Seiner Handlungen ebenso ursprünglich selbstbewusste und selbstverantwortliche Wirklichkeit und bewusste und mitverantwortliche "Teilwirklichkeit" einer Gemeinschaft ist." H. EKLUND, Evangelisches und Katholisches in Max Scheler's Ethik, A.-B. Lunde-  
quiestska Bokhandeln, 1932, p. 57.

19 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 522.

"synthèse", une "somme" ou "collection réelle" de personnes singulières. Nous nous rappelons que de la même façon Scheler refusait d'ailleurs de considérer la personne singulière comme une sorte de mosaïque ou d'agglomération d'actes singuliers. La personne singulière est d'abord une réalité vécue; sa réalité vient à l'existence par la position et dans l'accomplissement des essences-d'actes qu'elle fonde et qu'elle unifie. De la même façon Scheler conçoit-il la personne collective comme une réalité vécue d'essences-d'actes typiquement sociales.

Il faut donc distinguer dans la personne elle-même une personne-singulière et une personne-commune qui sont en relation mutuelle et réciproque, mais l'idée d'aucune des deux ne constitue le fondement requis pour former l'idée de l'autre. La personne-commune (ou personne-d'union) (Verbands-person) n'est pas un rassemblement de personnes-singulières en ce sens qu'elle n'existerait qu'à la suite d'un tel rassemblement; elle n'est pas davantage le produit des simples actions-mutuelles qu'elles exercent les unes sur les autres des personnes-singulières, ni (du point de vue subjectif et pour la connaissance que nous en prenons) une synthèse arbitrairement édiflée en considérant-ensemble des réalités séparées. Elle est une réalité vécue, non une construction...<sup>20</sup>.

Scheler reste moins explicite dans sa description positive de l'être propre de la personne-commune. Nous nous trouvons devant certaines difficultés d'interprétation surtout quand nous voulons pousser à l'extrême la comparaison entre la définition de la personne-essentielle

---

20 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 522-523.

singulière et la conception schélérienne de la personne-commune. Comment concevoir, par exemple, la "conscience de" propre à cette personne collective? Comment définir et expliciter la "direction qualitative" qu'elle doit conférer à ses actes? Comment éviter de considérer la personne-commune comme une "grande personne singulière" ou, tout simplement, comme la somme des personnes singulières?

Scheler, lui-même conscient des difficultés de la saisie de la nature de cette personne-commune, nous laisse cette remarque précieuse:

Prenons garde surtout à ne pas considérer consciemment ou implicitement la personne-commune elle-même comme une personne-singulière seulement élargie et de ne pas exiger d'elle une sorte de conscience de..., qui précisément ne peut appartenir qu'à des personnes-singulières. Si on ne tient pas compte de cette mise-en-garde, il est évidemment facile de montrer que la personne-commune ne peut avoir aucune conscience ou, lorsqu'on admet une conscience de cet ordre, qu'il ne peut s'agir que d'une affirmation "mystérieuse". Il y aurait une faute analogue à celle que HUSSERL a si justement dénoncée chez BERKELEY qui exige, comme preuve de l'existence d'une species "triangle", un triangle qui ne serait ni rectangle ni acutangle et qui serait pourtant tous les deux à la fois. La méconnaissance du fait que des actes singularisants particuliers sont nécessaires pour conférer l'être-donné à la personne-singulière, conduit facilement à une substantialisation métaphysique de la personne-singulière qui rendrait assurément impossible l'existence d'une personne-commune à moins qu'on la réduise faussement à une personne-singulière plus vaste<sup>21</sup>.

---

21 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 523-524, note 1.

Par ailleurs, si nous voulons étudier le problème de la relation entre la personne singulière et la personne-commune d'une façon plus positive, nous devons finalement recourir à la notion précédente de personne-intime pour résoudre le dilemme possible. Même si la personne singulière et la personne commune sont d'une essentialité et d'une originalité égales, la personne essentielle reste fondamentalement un individu absolu, unique et solitaire: une réalité irremplaçable. Jamais la réalité totale de la personne se résoud-elle dans l'unité sociale dont elle fait nécessairement partie. La "personne intime" reste fondamentalement solitaire.

Pour notre part, nous restons au contraire fermement attachés à l'idée que la communauté se fonde en dernier ressort sur l'idée de personne et que les valeurs suprêmes sont les valeurs-de-personne, non les valeurs-communautaires, - d'où il résulte que précisément, parmi les valeurs-communautaires, les valeurs suprêmes sont celles qui appartiennent à une personne-commune [...] Précisons bien que 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 qui appartient par nécessité à toutes les personnes finies<sup>22</sup>.

---

22 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 524-525. Scheler s'oppose ici directement et explicitement à la notion d'Aristote, définissant l'homme comme un ζῶον πολιτικόν. Selon Scheler, Aristote ignorait totalement la notion de personne-commune; chez lui, la notion de "ratio" ou de "logos" l'emportent sur la notion de la "personne". "Pour lui (Aristote) la personne-singulière ne présente pas

Considérations importantes quant à leur application à l'éthique personnelle et sociale et à la philosophie politique. Il nous en manque pas d'exemples dans le Formalisme, car c'est rare qu'un auteur si concret que Scheler a pu se limiter à une description purement formelle de la personne.

#### L'expérience-vécue de la personne-commune

Au niveau de la réalisation de la personne-commune, l'expérience-vécue de cette personne collective se caractérise avant tout par le phénomène d'une co-responsabilité tout à fait unique qui est lui-même fondé sur "le principe-de-solidarité (qui) nous apparaît comme une partie-constituante éternelle, et en quelque sorte comme une loi-fondamentale de ce cosmos que forment les personnes morales finies<sup>23</sup>".

... chaque être-singulier et la personne-commune sont à la fois auto-responsables (c'est-à-dire responsables de soi), mais en même temps chaque être-singulier est aussi co-responsable de la personne-commune (et de chaque être-singulier dans la personne-commune) que la personne-commune de chacun

---

le même caractère de primitivité que la personne-commune; non certes historiquement, mais selon son essence, elle dérive de la personne-commune. La personne commence par être membre d'une communauté (en première ligne, de l'Etat) et, en regard de la valeur qu'elle reçoit à titre de membre de cette communauté, elle ne possède aucune valeur-propre autonome." (p. 524)

23 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 534.

de ses membres. La co-responsabilité est donc réci-proque entre personne-singulière et personne-commune, mais elle n'exclut pas leur double auto-responsabilité...<sup>24</sup>.

Personne singulière et personne-commune sont donc par essence considérées comme deux absolus distincts et ultimes, mais, en même temps, unies par les liens des actes sociaux que l'expérience du Erleben nous révèle. Dans une telle perspective, la personne singulière jouera pourtant à l'intérieur de la personne-commune un rôle unique qui se base finalement sur le caractère de la "solidarité-irremplaçabilité" propre à la personne intime<sup>25</sup>.

Ici nous devons remarquer que cette place unique de la personne-singulière ne se détermine pas selon les fonctions que celle-ci accomplit. Cette unicité et cette irremplaçabilité existent par le fait même que chaque personne est unique en son genre, comme nous avons montré plus haut:

La personne-singulière n'est pas seulement co-responsable de toutes les autres personnes-singulières "dans" la personne-commune et à titre de membre de cette personne, en tant qu'elle représente une fonction, une dignité ou toute autre valeur-de-situation dans la structure sociale, mais elle l'est aussi, elle l'est même en première ligne, à titre d'individu-personnel unique-en-son-genre, et de support d'une conscience morale individuelle, au sens qu'on a défini précédemment<sup>26</sup>.

---

24 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 533.

25 Ibidem, p. 534.

26 Ibidem.

Ces diverses considérations sur la relation entre la personne singulière et la personne-commune nous montrent finalement que la personne commune doit se distinguer en quelque sorte des multiples groupements "humains" impersonnels possibles. C'est dire que la personne collective ne se réalise que sur un certain niveau de société humaine et moyennant certaines conditions précises. C'est le simple fait que la personne-commune, de la même façon que la personne essentielle singulière, "constitue l'unité primitive d'un centre-d'actes de caractère spirituel, non un centre spacial (territoire), temporel (tradition) ou racial (sang), pas davantage celui qui correspond à un but-commun, car la position d'un tel but, qui suppose déjà l'existence d'un centre-d'actes, de caractère spirituel, avec ses valeurs et ses fins particulières, ne saurait constituer de soi aucune réalité-commune<sup>27</sup>".

#### B. LES FORMES CONCRETES DE LA PERSONNE-COMMUNE

Il nous reste maintenant à étudier brièvement les formes concrètes dans lesquelles l'idée de la "Gesamtperson" se réalise.

De même que la personne singulière se réalise à un niveau d'être particulier, c'est-à-dire celui de l'esprit,

---

27 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 543.

se libérant de toute condition psycho-physique, la personne-commune, de son côté, ne se réalise que dans les formes supérieures des groupements humains. L'hierarchie de ces groupements établie par Scheler présuppose évidemment sa théorie de l'ordre a priori des valeurs, sur laquelle nous ne pouvons pas nous arrêter ici. Nous nous limitons donc à mentionner et à décrire substantiellement la classification des groupements humains d'après notre auteur.

1. Au niveau le plus bas, nous retrouvons l'unité sociale, basée sur l'instinct et l'imitation; la sphère de l'association: la masse.

(cette unité sociale) s'appelle "troupeau" lorsqu'il s'agit d'animaux et son équivalent humain est la "masse". Même la masse possède, par rapport à ses membres, une réalité-propre et, dans son action-efficace, une conformité-à-ses-lois-propres<sup>28</sup>.

2. Ensuite nous avons la "communauté-de-vie" (Lebensgemeinschaft) où on se sent consciemment membre d'une certaine unité, mais où les membres restent enfermés dans le "Umwelt" du groupement par rapport auquel ils s'identifient toujours comme "membre".

... la communauté-de-vie est bien loin d'être une unité personnelle, c'est-à-dire une personne-commune. Sans doute, ce qui vit en elle, c'est une seule et même tendance, une seule et même répulsion, finalement déterminées, avec une structure déterminée de préférence et de subordination (involontaires et inconscientes) concernant des valeurs et des fins-tendanciennes (sous forme

---

28 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 526.

de moeurs traditionnelles, d'usages, de cultes, de coutumes, etc.); mais ce n'est pas une volonté capable-de-fixer-des-buts et de-choisir, volonté unitaire et, sur le plan moral, pleinement-responsable, c'est-à-dire cette volonté qui appartient en tout cas à la personne comme telle<sup>29</sup>.

3. A un nouveau toujours supérieur se trouve la société ou le Gesellschaft: une unité artificielle qui pré-suppose en effet la communauté-de-vie comme fondement. Le Gesellschaft est un groupement volontaire en vue d'une valeur de l'agréable ou de l'utile.

La forme-d'unité personnelle, absente sans la masse et dans la communauté-de-vie, apparaît bien au niveau de la société; mais elle y apparaît exclusivement à titre de personne-singulière (la personne-singulière y étant précisément considérée comme équivalent à la personne tout court), et de personne-singulière qui se réfère à des modalités-axiologiques relatives aux sens et plus aptes par nature à séparer qu'à unir (cf. première partie): celles de l'agréable (société comme sociabilité) et de l'utile (société comme support de la civilisation)<sup>30</sup>.

4. Finalement, l'unité sociale supérieure, dans laquelle la personne peut vivre pleinement sa dimension communautaire, est "l'unité de personnes-singulières et individuelles "dans" une personne-commune, autonome, spirituelle et individuelle<sup>31</sup>".

Selon Scheler, seulement deux formes de groupements humains réalisent cet idéal de type d'union que constitue

---

<sup>29</sup> Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 528.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 529-530.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 533.

la personne-commune. Ces deux formes de personne collective sont l'Eglise et la Nation, tous les deux s'actualisant par les essentialités-d'actes qui visent (intentionnalité - conscience de) les valeurs supérieures du spirituel et du sacré<sup>32</sup>.

Dans la réalisation de la personne-commune, l'acte-essentiel de l'amour (l'acte "social" par excellence) joue un rôle primordial<sup>33</sup>. Nous revenons sur cet aspect important du personnalisme schelérien dans le dernier chapitre de cette thèse.

En conclusion à cet exposé de la dimension sociale de la personne, il importe de souligner ici l'aspect

---

32 L'Eglise et la Nation réalisent "à l'état pur" le concept de personne-commune. A côté de ces deux formes, Scheler conçoit également certaines communautés de personnes qui se rapprochent de cette réalité sans toutefois la réaliser d'une façon totale, p. ex. l'Etat ou le "Kulturkreis" (l'unité-culturelle)...

Dans ce domaine la pensée de Scheler est loin d'être achevée. A part de certaines hésitations concernant la localisation de certains groupements de personnes, nous constatons aussi que Scheler, plus tard écrivain au service de son pays, ne retarde pas à conférer également à l'Etat la profondeur de la personne-commune. Cf. les divers commentaires de NOTA, FRINGS etc...

33 Max SCHELER, Cf. Formalisme, éd. franç., p. 539 ff.

Sans aucun doute la réalité de la personne-commune est révélée de la façon la plus évidente dans le phénomène de l'amour: solidarité, réciprocité, complémentarité et unicité trouvant ici leur expression authentique. L'amour est une catégorie si fondamentale et si centrale que Scheler n'hésite pas à appeler les personnes-communes des "communautés-d'amour" [Liebesgemeinschaften]. Cf. Formalisme, p. 536-542.

chrétien de la philosophie de Scheler. Dès la dissertation Zur Idee des Menschen où la création de l'homme à l'image de Dieu forme le point de départ définitif à sa conception de la personne, Scheler souligne constamment l'apport du christianisme pour l'élaboration de l'éthos occidental où les valeurs du spirituel et du sacré se trouvent au sommet de son "Wertordnung". Il n'est donc pas surprenant de voir affirmer à la fin de cet exposé qu'aussi bien la personne-individuelle que la personne sociale sont finalement soumis à Dieu, "die unendliche Person":

Mais singulière ou commune, la personne est toujours responsable devant la personne des personnes, devant Dieu, et cela tant en ce qui concerne son auto-responsabilité que sa co-responsabilité<sup>34</sup>.

En dernière analyse c'est surtout Vom Ewigen qui nous donne le développement le plus complet sur ces idées. L'originalité de Vom Ewigen en ce qui concerne le point que nous sommes en train d'étudier ici, est de montrer comment c'est surtout le christianisme qui nous fait voir la double dimension ontologique de la personne humaine: point de départ d'une vision-du-monde tout à fait nouvelle et originale:

La nouveauté absolue dans la conception de la communauté que le christianisme lui-même a connue depuis ses premières origines et qu'il n'a cessée de répandre dans le monde entier, c'est qu'il a réussi à unir dans une seule vision-du-monde: la

---

34 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 534.

réalité substantielle et indépendante et l'autorité (personnelle) morale et religieuse de chaque âme individuelle, son origine divine et sa fin ultime surnaturelle et mystérieuse qu'est la Béatitude, et le fait que cet individu est en même temps solidaire d'une communauté et qu'il porte une véritable co-responsabilité dans le cheminement des autres envers Dieu...<sup>35</sup>.

## CONCLUSION

L'ensemble de ces réflexions sur les notions de personne-sociale et de personne-intime nous a donné l'occasion d'approfondir la dimension sociale de la personne schélérienne. A notre avis, nous sommes ici devant un complément nécessaire à la conception théorique de la personne en Formalisme et à la théorie de l'esprit dans la Situation.

Si l'on se place du point de vue spécifiquement sociologique, on peut se demander si cette notion de personne-commune est vraiment une notion adéquate pour traduire la nature de certaines formes de communauté que nous connaissons. Mais nous devons reconnaître que Scheler,

---

<sup>35</sup> "Das und allein ist das absolute Neue der Gemeinschaftsidee, die das Christentum schon in seiner ältesten Periode besitzt und die es als Sauerteig in die Welt brachte, dass es beides in sich vereinigt und zu einer untrennbaren Weltanschauung verschmilzt: Die selbständige, substantielle Wirklichkeit und die selbständige, moralisch-religiöse Eigenverantwortlichkeit jeder Individualseele, ihre unmittelbare göttlicher Herkunft (Kreationismus) und ihr übernatürlich geheimnisvolles Ziel der Gottschau in der Ewigkeit und gleichwohl die solidarische Gliedschaft und wahre Mitverantwortlichkeit aller dieser Seelen vor Gott." Vom Ewigen, p. 381.

en tant que phénoménologue, a certainement réussi à traduire par ce terme des intuitions profondes concernant la dimension ontologique, sociale de la personne humaine. Dans ce sens, cette analyse fut nécessaire pour compléter notre étude de la personne schélérienne.

Quant à la validité de sa notion de "personne-commune" et quant à l'hierarchie qu'il établit parmi les divers groupements humains, c'est plutôt au sociologue d'en juger la valeur et les carences. Ce qui ne peut se faire qu'après une étude sérieuse de l'ensemble des écrits sociologiques de Scheler.

## CHAPITRE V

LA PRIORITE DE L'EMOTIONNEL DE L'ESPRIT DANS  
LA REALITE TOTALE DE LA PERSONNE FINIE

## INTRODUCTION

Dans le dernier chapitre de cette thèse, nous avons l'intention de consacrer quelques réflexions à un dernier aspect fondamental du personnalisme schélérien qu'on pourrait formuler comme "la priorité de l'émotionnel de l'Esprit (das Emotionale des Geistes)".

Nous voulons ainsi compléter notre image de la personne schélérienne et dévoiler cette dimension (émotionnelle) importante de la sphère de l'Esprit.

A partir des deux analyses principales que nous avons consacrées dans cette thèse au Formalisme et à la Situation, nous voyons immédiatement comment se pose chez Scheler ce problème de l'émotionnel. D'un côté, dans le Formalisme Scheler nous expose sa théorie de la personne à partir de la critique du "Vernunftperson" de Kant, alors que dans la Situation nous assistons à la différence fondamentale entre la sphère du vital et la sphère de l'esprit. Cette double insistance de l'opposition radicale à la "personne-rationnelle" de Kant et de l'affirmation d'une sphère originale d'actes spirituels qui jouissent d'une indifférence psycho-physique totale, est directement à la

base de l'originalité de l'intuition de Scheler dans ce domaine de l'étude des actes émotionnels.

Chez l'auteur du Formalisme, la question de la personne se pose essentiellement à partir d'une multiplicité d'actes, comme nous avons montré dans le deuxième chapitre de ce travail. Or, c'est précisément ici que se situe la valeur propre des intuitions de Scheler d'avoir accordé, dans cette variété et multiplicité d'actes spirituels, la priorité à l'ordre de l'émotionnel. Toute l'oeuvre de la première période de Scheler est là pour nous montrer cette préoccupation de base. Presque simultanément apparaissent les oeuvres où Scheler expose la base phénoménologique de son éthique philosophique et où il consacre, en même temps, une étude approfondie aux principaux phénomènes de la vie émotionnelle. En 1913, apparaît pour la première fois "Zur Phänomenologie und Theorie des Sympathiegeföhle und von Liebe und Hass"<sup>1</sup>.

Un travail important qui est à compléter par la première partie du Formalisme publiée alors dans les Janrbuche für Philosophie und Phänomenologie (Niemeyer, Halle a. S.), et par la dissertation Ressentiment und moralisches Werturteil (W. Engelmann, Leipzig, 1912), à

---

<sup>1</sup> Max SCHELER, Zur Phänomenologie und Theorie des Sympathiegeföhle und von Liebe und Hass, Mit einer Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich, Halle a. S., Verlag von Max Niemeyer, 1913, 154 p.

laquelle nous avons également consacré quelques pages d'analyse dans cette thèse.

Mais c'est avant tout dans la première partie du Formalisme (étude de l'hierarchie des valeurs) que Scheler a réussi à rejeter un vieux préjugé profondément enraciné dans l'esprit de toute une tradition philosophique, c'est-à-dire, le préjugé "qui consiste à appliquer à la structure de l'esprit une division tout à fait inadéquate et à séparer la raison de la sensibilité...<sup>2</sup>".

Une telle division implique que tout ce qui n'est pas "raison" est immédiatement renvoyé aux sphères inférieures au niveau de l'esprit. On comprend alors l'origine de certaines conceptions de la personne comme celle de Kant qui se réduit finalement à "un point de départ des actes-rationnels conformes aux lois".

Notre étude du Formalisme nous a montré que pour Scheler il est tout à fait impossible de caractériser la personne par la prédominance d'une seule activité, fût-ce l'activité rationnelle. Scheler, au contraire, a montré que la sphère de l'esprit personnel ne se limite pas à la seule espèce d'actes rationnels et qu'il existe à côté d'elle (et au même niveau de profondeur) des actes essentiels comme "une intention pure, une perception-affective

---

<sup>2</sup> Max SCHELER, Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique, Paris, Gallimard, 1955, éd. franç., p. 266.

pure, un pur amour, et un vouloir pur, tout cela aussi indépendant que la pensée pure de la structure-organique psycho-physique de notre espèce-humaine...<sup>3</sup>".

Dans la totalité de ces expériences profondes qui rappellent à Scheler naturellement "l'ordre du coeur" pascalien, l'amour et la haine sont les actes essentiels principaux car ce sont eux qui réalisent, de la manière la plus intense, la visée intentionnelle dans le domaine de l'affectif ou de l'émotionnel. Et de ces deux (amour et haine), c'est finalement l'amour qui joue dans l'existence de la personne non seulement "le rôle principal", mais l'unique rôle qui convient à notre vocation d'être spirituel.

"Unzer Herz ist primär bestimmt zu lieben, nicht zu hassen<sup>4</sup>".

Notre coeur est d'abord destiné à aimer, non point à haïr, nous dit Scheler, répétant ainsi consciemment ou inconsciemment, les célèbres paroles d'Antigone, qui forment le véritable centre des tragédies de Sophocle [on peut faire un rapprochement entre le préfixe "συν" de "συνοικισις" et le "mit" de l'expression schélérienne de "Mitlieben" et de "Mitfühlen"].

Dans l'oeuvre totale de Scheler c'est donc finalement la notion de l'amour (Liebe) - notion aussi profonde

---

3 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 266.

4 Nachlass I; Ordo Amoris, p. 369.

que celle de la personne, et inséparable de celle-ci - qui exprime le mieux cette priorité de l'émotionnel de l'esprit.

Ces deux théories (amour et personne), écrit J. MALIK, se trouvent chez Scheler dans le rapport le plus étroit et ne se comprennent que mutuellement, alors que pour lui la personne concrète ne se comprend pas sans l'acte et l'acte concret ne se comprend pas sans la personne...<sup>5</sup>.

#### I. L'"ETRE DYNAMIQUE" DE LA PERSONNE ET LA PRIORITE DE L'EMOTIONNEL DE L'ESPRIT

Nous ne pouvons comprendre cette insistance de Scheler sur la dimension émotionnelle de la personne humaine sans la perspective propre selon laquelle le Formalisme a été conçu par son auteur. La méthode qui est ici à la base de l'éthique schélérienne est celle de la saisie émotionnelle des valeurs. Dans le Formalisme il s'agit fondamentalement d'une éthique-de-valeurs ou d'une philosophie-de-valeurs que nous ne pouvons analyser dans les limites de cette thèse: un éthos, c'est-à-dire une saisie effective de valeurs (un "erleben") et de leur ordre au moyen des actes émotionnels.

Ceci implique donc fondamentalement une conception de la personne, la personne qui vit concrètement des

---

<sup>5</sup> "Beide Theorien (amour et personne) stehen bei ihm in engsten Zusammenhang und lassen sich nur miteinander voll verstehen, wie für ihn allgemeinen die Konkrete Person nicht ohne den Akte und der konkrete Akt nicht ohne die Person zu begreifen ist..." J. MALIK, Wesen und Bestimmung der Liebe im Personalismus Max Schelers, dans Philos. Jahrbuch, LXXI (1963), p. 102.

valeurs et que le Père NOTA n'hésite pas à appeler avec Scheler le "Waardemens" ou "Wertperson" (l'homme-des-valeurs)<sup>6</sup>.

Nous avons eu l'occasion d'étudier en détails cette conception de la personne au cours de cette thèse. Ici nous complétons cette étude en regardant cette même réalité de la personne plutôt du côté de l'agir (l'aspect éthique). La personne-des-valeurs se révèle alors pour nous comme l'être où se réalise cette union fondamentale des actes et des valeurs, essentiellement au moyen de l'acte de l'amour qui se trouve au sommet de l'ordre des actes émotionnels de l'esprit et que Scheler considère alors comme le noyau (Kern) de la personne.

Nous voyons comment, dans une telle perspective, il y a un lien étroit entre philosophie (métaphysique) et éthique. Nous sommes donc loin d'être surpris de lire dans l'Introduction du Formalisme que c'est finalement cette éthique qui fonde l'image philosophique de la personne, et non vice versa<sup>7</sup>!

Si le Formalisme nous laisse donc une conception essentiellement dynamique de la personne, cette position

---

6 J. NOTA, Max Scheler. Een worstelen om het wezen van den mens, Bibliotheek van Thomistische Wijsbegeerte, Utrecht-Brussel, Het Spectrum, 1947, p. 83.

7 Max SCHELER, Cf. Formalisme, Introduction à la troisième édition.

peut se comprendre d'une double façon. Du point de vue "philosophique", nous sommes ici devant une conception spirituelle de la personne que l'auteur, comme nous avons vu, refuse de voir comme une substance ou comme un objet: car la personne est le "plus caché de tous les phénomènes" - elle est au-delà de toute perception.

Si nous regardons, au contraire, la même réalité du point de vue "éthique", nous voilà devant un être concret et dynamique qui est en réalisation continuelle et dont sa saisie effective des valeurs et de l'ordre des valeurs nous révèle son identité.

Et à Scheler alors d'écrire:

Qui possède (saisit) l'ordo amoris d'une personne, connaît la personne elle-même. Il possède comme dans un schème spirituel la source qui nourrit secrètement tout ce qui se réalise dans la personne humaine<sup>8</sup>.

Nous sommes ici devant une affirmation plus importante et plus significative que nous pouvons soupçonner du premier coup. Elle contient pratiquement une citation de saint Augustin qui rejoint l'intention principale de l'oeuvre schélérienne de créer de l'ordre dans le chaos ou, comme nous avons montré plus haut, de déterminer la place

---

8 "Wer der ordo amoris eines Menschen hat, hat den Menschen [...] Er besitzt in einem geistigen Schema den Urquell, der alles heimlich speist, was von diesem Menschen ausgeht..." Nachlass I: Ordo Amoris, p. 348.

métaphysique de l'homme dans le tout. (cf. l'introduction à la Situation)<sup>9</sup>.

Notre analyse de la Situation nous a montré que cet ordre se réalise métaphysiquement au moyen de l'hierarchie des différentes sphères de l'être et que, si la personne se trouve au sommet de cette hiérarchie, c'est uniquement dû au principe totalement nouveau de l'Esprit par lequel la personne se distingue de tout autre être vivant. La lecture de Formalisme complète cette image de la personne et de sa place dans l'univers en nous montrant que l'esprit personnel ne se limite pas à la seule activité rationnelle, mais qu'elle se réalise nécessairement au moyen d'une variété et d'une multiplicité d'actes spirituels. S'il est vrai que nous sommes ici devant une conception ontologique et hiérarchique de l'être, il reste que, dans la pensée de Scheler, la réalité de la personne est essentiellement dynamique. L'aspect ontique de la personne et tant que centre-d'actes spirituels doit être complété par l'aspect éthique de la personne qui se réalise concrètement dans sa saisie et ordination émotionnelles des valeurs. Nous avons constaté lors de notre analyse de la dissertation sur le Ressentiment comment Scheler s'oppose ici radicalement à la

---

9 "Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis: ordo est amoris", S. AUGUSTIN, De Civ. Dei, 15, 22, PL 41, 467; CSEL 40, 109, cité par J. NOTA, Max Scheler ..., p. 81.

conception nietzschéenne de la personne et à la surexaltation des valeurs vitales.

Pour Scheler, le dépassement et la libération de la personne consiste dans la transcendance de la vie au-delà d'elle-même et dans la réalisation des valeurs proprement spirituelles. Cette conception chrétienne de la personne, "créée à l'image de Dieu" (Cf. la conception théo-morphique de Zur Idee) implique un renversement des valeurs (Vom Umsturz der Werte) qui, lui-même, est basé sur une notion nouvelle de l'amour qui s'oppose à celle des Grecs. La dimension émotionnelle de la personne reçoit donc dans le contexte de la conception chrétienne de l'homme et de l'amour une signification particulière.

Dans la dissertation sur le Ressentiment Scheler peut alors parler d'un véritable "Bewegungsumkehr der Liebe" un changement radical dans la direction de l'amour qui, pour les chrétiens, devient un mouvement du plus haut vers le plus bas<sup>10</sup>. La priorité de l'émotionnel de l'Esprit se réalise alors dans la visée intuitive de la valeur la plus humble et de son intégration dans une ordination au sommet de laquelle se trouvent les valeurs spirituelles suprêmes du divin et du sacré.

Cette affirmation du renversement du mouvement de l'amour ne nous semble pourtant pas en contradiction avec

---

<sup>10</sup> Max SCHELER, Über Ressentiment, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1912, p. 23.

ce que Scheler affirme dans ses "Positive phänomenologische Bestimmungen" de l'amour et de la haine dans Sympathiegefühle, où l'auteur parvient à la conclusion que l'Amour - qui est en soi indéfinissable<sup>11</sup> - entre dans notre champs d'observation comme un mouvement intentionnel à partir des valeurs inférieures aux valeurs supérieures:

"L'amour - avons-nous dit - est le mouvement dans la direction valeur inférieure - valeur supérieure<sup>12</sup>". Mais alors, nous devons bien comprendre la signification de ce mouvement. D'aucune façon ceci semble vouloir dire, selon Scheler, que ce mouvement de l'amour "réalise" ou "fabrique" quelque chose de mieux, ni même qu'il désire un bien ou une valeur déjà existante:

La valeur supérieure de laquelle il s'agit ici dans l'Amour n'est d'aucune façon donnée d'avance, mais elle se déploie dans le mouvement même de l'amour rendu à son terme. Seulement la direction vers un être-qualitativement-supérieur de la valeur se trouve dans ce mouvement de l'amour<sup>13</sup>.

---

11 "Als letzte Wesenheiten von Akten sind Liebe und Hass nur erschaubar zu machen, nicht definierbar." Sympathiegefühle, p. 52.

12 "Liebe - sagten wir - ist die Bewegung in der Richtung niedere Wert - höhere Wert." Sympathiegefühle, p. 56-57.

13 "Der höhere Wert aber um den es sich bei der Liebe handelt ist in keiner Weise vorher "gegeben", sondern erschliesst sich erst in der Bewegung der Liebe, gleichsam an ihren Ende. Nur die Richtung auf ein (qualitativ wechselnd bestimmtes) Höhersein des Wertes steckt in ihr." Sympathiegefühle, p. 59.

Ainsi, toute la dimension émotionnelle de l'homme avec en tête l'amour (als die höchste Stufe unserer emotionalen Lebens) doit être considérée comme l'élément dynamique de la personne et comme tendance vers sa pleine réalisation. Lors de notre analyse de la notion de la personne dans le Formalisme nous avons parlé de la "direction qualitative" que la personne confère à ses actes en les posant. Peut-être devons nous situer ici, dans l'ordre émotionnel et spécialement dans l'acte de l'amour, la source même de la qualité qui assure à chaque personne son identité et son unicité.

L'amour (et toute la dimension émotionnelle de la personne), en tant que "intentionale Bewegung", ne fait donc pas les valeurs; il fait plutôt voir les valeurs. Il ouvre des horizons toujours nouveaux: des horizons sur le fond desquels apparaît l'idéal que chaque personne est appelée à réaliser selon sa vocation propre:

... que l'Amour est la tendance et l'acte qui cherche à diriger chaque être dans le sens de sa propre réalisation pleine en tant que valeur - et que l'amour réalise ceci, là où il n'y a pas d'opposition<sup>14</sup>.

---

14 "... dass Liebe die Tendenz oder je nachdem der Actus sei, der jedes Ding in die Richtung der ihm eigentümlichen Wertvollkommenheit zu führen suchte - und führe, wo nicht Hemmungen sich erstellen." Nachlass I: Ordo Amoris, p. 355.

Et aussi: "Die Liebe liebt und schaut im Lieben immer etwas Weiter als nur auf das, was sie in Händen hat und besitzt... ihr Wesen ist eines Sursum Corda." Nachlass I: Ordo Amoris, p. 358.

Dans ce sens - et dans ce sens seulement - Scheler conçoit-il l'amour-essentiel comme un amour créateur<sup>15</sup>. C'est pourquoi, par ailleurs, il accorde à l'acte spirituel de l'amour la place principale et une priorité absolue par rapport à tous les autres actes et fonctions du domaine de l'émotionnel de l'Esprit. Nous sommes vraiment ici au centre de la nature dynamique de la personne spirituelle qui, seule, peut être vraiment "objet" de l'acte de l'amour<sup>16</sup>.

Et nous devons affirmer avec Scheler l'originalité propre de tout cet ordre de l'émotionnel<sup>17</sup> par lequel il nous est possible de pénétrer le mystère de la personne; qui nous montre ce qu'est chaque personne et quelles sont ses possibilités:

---

15 "Die Liebe hat in Schelers Wertlehre die universelle Bedeutung eines "Wertschöpfers". Sie ist nicht auf schon gegebene Werte gerichtet, sondern auf "mögliche" höhere Werte an Dingen oder Personen, über die realen und empirische gegebenen hinaus." H. EKLUND, Evangelisches und Katholisches in Max Schelers Ethik, 1932, p. 65.

16 "Nur der Mensch sei der ursprüngliche Gegenstand der Liebe des Menschen und alle anderen Objekte nur, soweit und sofern menschliche Lebensvorgänge in die Gegenstände anthropopathisch empföhlt werden." Sympathiegefühle, p. 55.

17 "Das Herz hat seine Gründe: "seine", von denen der Verstand nichts weiss und niemals etwas wissen kann; und es hat "Gründe", d. h. sachlich und evidente Einsichten über Tatsachen, für die aller Verstand blind ist - so "blind" wie der Blinde für Farbe, der Taube für den Ton." Nachlass I: Ordo Amoris, p. 362.

Si l'on se souvient de la conception schélérienne de l'essence d'une personne, on comprend que le propre de l'Amour, en tant que découverte de cette essence, est de porter moins sur l'être empirique d'autrui, que sur sa vérité, sur ce qu'il doit devenir pour se conformer à sa destination<sup>18</sup>.

Voilà de quelle façon on peut comprendre dans le personnalisme schélérien la priorité de l'émotionnel de l'esprit sur les autres actes spirituels de la personne humaine.

## II. LA PERSONNE: UN "ENS AMANS"

La priorité de l'émotionnel que Scheler reconnaît à la réalité de l'Esprit n'a pas seulement une conséquence directe sur l'être dynamique de la personne, comme nous avons essayé de montrer, elle affecte également la réalité totale de la personne spirituelle et sa situation dans le monde. Elle détermine en particulier trois dimensions de l'existence humaine sur lesquelles Scheler revient fréquemment dans ses oeuvres et auxquelles nous avons fait allusion au cours de cette thèse. Ces questions sont celles de la connaissance de soi et d'autrui, de la formation de la personne-commune (la réalisation de la dimension sociale de la personne), et de la relation entre l'esprit fini et le principe absolu du monde.

---

<sup>18</sup> M. DUPUY, La Philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité, vol. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 432.

Si nous tenons compte de la définition peu commune de la personne que nous trouvons dans le Formalisme et du dualisme vie-esprit dont souffre certainement l'homme de la Situation, nous comprenons toute suite que Scheler donne une réponse particulière à ces questions centrales de toute anthropologie... une réponse qui se situe nécessairement dans le prolongement de ses intuitions antérieures.

Or, c'est en effet dans la réponse à ces trois questions qu'apparaît clairement la priorité de l'émotionnel et, à l'intérieur de cet ordre, la priorité absolue de l'acte spirituel de l'amour.

Après avoir pris connaissance de l'opposition radicale de Scheler à la "Vernunftperson" de Kant, nous ne sommes certainement pas surpris de lire que l'homme de Scheler se définit d'abord comme un ens amans, avant d'être un ens cogitans ou un ens volens<sup>19</sup>, et d'apprendre en même temps que "le coeur a ses raisons", c'est-à-dire, que cette sphère d'actes émotionnels est une dimension absolument irréductible de l'esprit (cf. plus haut).

Le fondement du primat que Scheler accorde à l'acte de l'amour tient de la nature même de cet acte spirituel, lequel, tout en émergeant de l'intimité absolue de la

---

19 "Der Mensch ist, ehe er ein ens cogitans ist oder ein ens volens, ein ens amans." Nachlass I: Ordo amoris, p. 356.

personne (personne intime), détermine finalement les frontières du monde individuel et social de la personne. En tant qu'acte social par excellence (cf. l'étude de la personne-commune dans le Formalisme), c'est en effet l'amour qui permet à la personne de se transcender (ein sie/ transzendieren), et donc de se réaliser comme être concret au niveau propre de l'esprit:

... ceci caractérise toujours cet acte-original de l'amour: il transcende lui-même et ses situations concrètes, il permet à la personne de quitter ses propres contenus-de-conscience, de se transcender elle-même et d'atteindre ses possibilités dans un contact de vivre-par-expérience-vécue avec le monde<sup>20</sup>.

L'amour, en tant que sommet de la réalité émotionnelle primaire de l'esprit, est donc sans doute considéré par Scheler comme l'acte central qui est à la base même de l'existence et de la réalisation de la personne spirituelle en tant que celle-ci est transcendance de la vie au-delà d'elle-même.

L'amour est à la fois le "Urakt" ou le noyau de la personne intime et l'acte social par excellence dans lequel la personne humaine réalise sa dimension communautaire. L'amour est, en effet, au centre même de notre "Mitwelt" ou de notre vivre-par-expérience-vécue-les-uns-avec-les-autres.

---

20 "... das setzt also immer diesen Urakt (l'amour) voraus: ein sich und seine Zustände, seine eigenen "Bewusstseinsinhalte" verlassen, ein sie Transzendieren, um mit der Welt in einem Erlebniskontakt der Möglichkeit nach zu kommen." Nachlass I: Ordo Amoris, p. 365.

Car, même s'il est vrai, comme l'affirme M. DUPUY, que selon Scheler "la conviction de l'existence d'autrui est liée si intimement à l'essence de la personne qu'elle jouit d'une sorte de priorité par rapport à l'affirmation d'un monde extérieur et à la formation de la conscience de soi<sup>21</sup>", c'est essentiellement par l'acte de l'amour que se réalise la dimension sociale de la personne en tant que l'amour, par essence, appelle un acte-de-retour et que s'établissent ainsi les premières relations interpersonnelles:

L'exigence d'un amour-en-retour appartient à la signification même de l'amour en tant qu'amour [...] Il y a là un état de fait qui, à lui seul, fonde déjà la co-responsabilité de chacun des supports (par ailleurs variables) d'un acte de ce genre, concernant les valeurs et les non-valeurs morales des supports (par ailleurs variables) des actes-en-retour<sup>22</sup>.

Scheler nous introduit ici dans le monde d'une terminologie nouvelle et étrange, mais tout à fait propre à lui, et dont la notion-clé est le terme MITVOLLZUG (co-effectuation). En effet, pour des personnes qui se définissent comme des centres-d'actes, et qui, par ailleurs,

---

21 Cf. M. DUPUY, La Philosophie de Max Scheler, vol. I, p. 417.

Cf. surtout Wissensformen und die Gemeinschaft, p. 53-54; 475, Sympathie, p. 266 et Vom Umsturz: Idole, p. 125.

22 Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 536-537; aussi Sympathiegefühle, p. 65.

sont essentiellement inobjectivables (cf. le Formalisme et la Situation), on ne peut faire appel aux notions classiques pour résoudre la question centrale des relations interpersonnelles:

Le problème de la connaissance des autres moi, remarque M. GURVITCH, est donc résolu (pour Scheler) par la théorie de l'intentionnalité sympathique d'une façon absolument opposée aux conceptions habituelles<sup>23</sup>.

Le terme central de Mitvollzug connote alors les notions de co-agir, co-sentir, co-aimer etc., et devient le point de départ de toute possibilité de connaissance de soi et d'autrui, de communion interpersonnelle et, finalement, de la relation de la personne finie avec Dieu:

La personne ne peut être donnée que dans la co-effectuation de ses actes aussi bien au point de vue intellectuel (la compréhension - la connaissance) qu'au point de vue éthique (l'imitation). Nous ne pouvons jamais saisir la valeur morale d'une personne, car cette valeur ultime ne se trouve que dans l'acte fondamental d'aimer de chaque personne. Ainsi la valeur morale définitive d'une personne ne nous est donnée qu'au moment où nous co-effectuons l'acte d'aimer de cette personne elle-même...

Nous devons aimer ce qu'elle aime, et c'est dans ce Mitliebe que la valeur de la personne devient objet de notre champs d'observation<sup>24</sup>.

---

23 G. GURVITCH, Les tendances actuelles de la philosophie allemande E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger, Paris, J. Vrin, 1949, p. 113-114.

24 "Die Person kann mir nur gegeben sein, indem ich ihre Akte "mitvollziehe" -- erkenntnismässig im "Verstehen" und "Nachleben" -- sittlich aber in der "Gefolgschaft" [...] Niemals aber Können wir so ihren rein sittlichen Wert erfassen, da diesser je selbst ursprunglich nur getragen ist vom Akte ihrer Liebe: dieser allerletzte sittliche

La priorité de l'émotionnel de l'esprit trouve donc une expression ferme dans la théorie de l'intentionnalité sympathique qui, elle-même pivote autour des actes principaux de l'amour et de la sympathie.

La sympathie, qui, de son côté, comporte nombre de degrés et de niveaux de profondeurs, et qui trouve son point culminant dans l'identification affective avec autrui<sup>25</sup>, a ceci en commun avec l'amour que, tout en unissant les personnes entre elles, elle le fait dans le plus grand respect de l'individualité de l'autre<sup>26</sup>.

Sympathie et amour ont donc en propre de nous mettre directement en présence d'autrui. Au lieu de nous

---

Personwert ist uns daher nur im Mitvollzug ihres eigenen Liebesaktes gegeben. Wir müssen lieben, was sie liebt im "Mitlieben" um diesen sittlichen Wert zur Gegebenheit zu bekommen." Sympathiegefühle, p. 68-69.

25 Cf. M. DUPUY, La philosophie de Max Scheler, vol. I, p. 427-429.

La sympathie consiste essentiellement dans l'acte du co-sentir ou du "Mitfühlen" qui est un acte proprement spirituel, donc au-dessus du niveau des fonctions vitales. Le "Mitfühlen" se subdivise en trois formes principales: Miteinanderfühlen (lorsque deux personnes éprouvent un contenu intentionnel et sentimental identique); Mitgefühl (lorsqu'il existe dans un sujet quelconque une sorte d'écho du sentiment d'une autre personne); Nachfühlen (une compréhension émotionnelle des sentiments des autres sans que soit éveillé pour autant l'écho sentimental dans le moi).

26 On trouve un exposé très enrichissant sur l'amour et la sympathie dans la philosophie de Scheler dans L. LAVELLE, Le moi et son destin, Paris, Aubier, 1936,

donner "l'idée" de l'autre (ce qui est propre à la connaissance intellectuelle), ils nous font comprendre affectivement [verstehende Liebe<sup>27</sup>] ou saisir intuitivement le propre de chaque personne et le sens de sa démarche. M. Dufrenne fait allusion à cette théorie schélérienne en écrivant:

Elle (la compréhension) révèle que le comportement humain a un sens, sa personnalité un style, la culture un paideuma, selon le mot de Frobénius, dont l'analyse ou l'explication causale, si nécessaires qu'elles soient par ailleurs, ne donnent jamais exactement l'équivalent. Comprendre, c'est sympathiser avec l'humain, saisir directement ce sens par lequel l'homme se révèle à l'homme; et si l'homme n'était pas d'abord et de droit transparent à l'homme, nulle science de l'homme serait possible<sup>28</sup>.

Est-il façon plus claire et plus significative de nous illustrer la priorité de l'émotionnel de l'esprit? En effet, si l'acte de la connaissance peut nous montrer l'existence d'autrui (son Dasein), l'essence de la personne, elle, est comme telle transintelligible<sup>29</sup>. La personne échappe à toute objectivation. Là où nous voulons "objectiver" l'homme, écrit Scheler, la personne nous glisse entre les doigts:

---

27 Pour la notion de l'"amour compréhensif" (verstehende Liebe) voir: Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 488 surtout.

28 M. DUFRENNE, La personnalité de base, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, p. 24.  
Cf. Sympathie, éd. 1923, p. 76-78.

29 Max SCHELER, Vom Ewigen im Menschen, Bern, Francke Verlag, 1954, p. 331-332.

Là où nous voulons jamais, d'une façon ou de l'autre, "objectiver" l'homme, la personne nous glissera entre les doigts, et il ne nous restera alors qu'une enveloppe sans contenu<sup>30</sup>.

Car c'est, finalement, l'amour seul, en tant que centre de l'intentionnalité sympathique et des actes émotionnels, qui devient l'interprète de la réalité intégrale de l'homme: il vise la réalité à travers ce qui est signe; à travers ce qui est périphérie "psycho-physique et vitale", il atteint le noyau de l'être spirituel de la personne; à travers ce qui est fonction, il vise acte et valeur.

Ce qui nous permet l'intuition de cette essence-axiologique, idéale et individuelle, qui est propre à la personne-d'autrui, c'est d'abord médiatisée par l'amour même que nous portons à cette personne, la compréhension que nous avons de la source la plus centrale d'où jaillissent ses actes. Cet amour compréhensif est le grand maître-d'oeuvre et [...] le grand sculpteur qui, de la masse des éléments empiriques partiels et singuliers - parfois à partir d'une seule conduite, ou d'un seul geste expressif - peut saisir intuitivement [...] les lignes de leur essence-axiologique ... et qui peut manifester l'essence<sup>31</sup>.

---

30 "Wo immer wir noch einen Menschen irgendwie "vergegenständlichen", da entglipft uns seine Person aus der Hand, und es bleibt nur ihre blosse Hülle." Sympathiegefühle, p. 68.

31 "Diese verstehende Liebe ist der grosse Werkmeister und [...] der grosse plastische Bilder, der aus dem Gemenge von empirischen Einzelteilen heraus -- gegebenfalls nur an einer Handlung, ja einer Ausdruckgeste -- die Linien ihres Wertwesens herauszuschauen und herauszuarbeiten vermag: ein "wesen" ihrer selbst..." Max SCHELER, Formalisme, éd. franç., p. 488; éd. allem., p. 486-87.

Puisque c'est dans le plus grand respect du mystère de l'autre que l'amour se pose comme acte central de la personne, il peut ainsi réaliser son exigence fondamentale et sa vocation spirituelle qui sont celles du rapprochement des personnes humaines dans la "communauté d'amour" que constituent selon Scheler certaines formes supérieures de groupements humains (cf. plus haut: la personne-commune).

La priorité de l'émotionnel de l'esprit se manifeste finalement dans le dynamisme concret de la visée de Dieu à laquelle la personne finie ne peut se soustraire sans détruire son développement intégral.

Nous avons eu l'occasion de faire allusion à quelques reprises à cette dimension religieuse de la pensée de Scheler qui fait de lui certainement un des plus grands penseurs chrétiens de l'Allemagne moderne<sup>32</sup>.

Scheler a écrit pour l'homme moderne "un nouvel Itinerarium mentis in Deum", écrivait très justement G. RABEAU<sup>33</sup>. La personne est, en effet, pour Scheler l'"être-en-quête-de-Dieu" ou la "station entre le monde et Dieu"

---

32 Cf. R. AUBERT, Le problème de l'acte de Foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes, Louvain, 1945, p. (512)-575.

33 G. RABEAU, La philosophie religieuse de Max Scheler, dans La Vie Intellectuelle, 1929, p. 246.  
Cf. aussi: "A premature death cut short Scheler's lifelong search for God. Scheler has been called one of the Great God-Searchers of our time." E. RANLY, Scheler's phenomenology of Community, Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1967, p. 103.

(Cf. Formalisme). Le sacré est la plus haute et la plus sublime des valeurs de sa visée intuitive et spirituelle<sup>34</sup>; l'acte religieux, nous dit Scheler, est accompli par chaque personne d'une façon nécessaire et inévitable<sup>35</sup>.

Nous ne donnons que le stricte essentiel de la philosophie de la religion de notre auteur quand nous affirmons alors que cette visée concrète de l'être absolu se réalise essentiellement par l'acte spirituel de l'amour. Dans ce sens il y a une continuité parfaite entre la dynamique des relations interpersonnelles et la visée de la Personne Absolue. Même s'il semble y avoir une différence essentielle de méthode entre le Formalisme et Vom Ewigen im Menschen, donc entre la possibilité de la "connaissance" de Dieu comme Ens a se, et, l'effectuation de l'acte religieux qui nous révèle le principe du monde comme Valeur Absolue, comme Bien Absolu ou comme Personne (une différence qui forme un objet de dispute parmi les commentateurs de la philosophie de la religion de Scheler), nous croyons qu'on résume bien la question en affirmant avec M. DUPUY que la conception schélérienne de l'être absolu est fortement

---

34 Max SCHELER, Cf. Formalisme, éd. franç., p. 582.

35 "Der religiöse Akt wird von jedem Menschen notwendig vollzogen." Cf. Vom Ewigen, p. 261-264.

colorée par le "Deus caritas est" de Saint Jean et de Saint Augustin<sup>36</sup>!

Si nous tenons compte de la définition schélérienne de la personne comme centre d'actes spirituels où la sphère des actes émotionnels l'emporte sur la raison, pouvons-nous définir Dieu - l'unique PERSONNE dont l'être humain n'est que ressemblance et image (cf. Zur Idee) - autrement que comme "Amour Infini"?

Et du côté de la personne humaine et de l'esprit fini, ne sommes-nous pas obligés de reconnaître que la visée de Dieu, en tant que réalisation de la valeur suprême du sacré, est avant tout l'oeuvre de la force dynamique de l'amour, centre de notre vie émotionnel?

"Inquietum cor nostrum donec requiescat in te...", lisons-nous dans la dissertation Ordo amoris<sup>37</sup>.

---

36 Cf. M. DUPUY, La philosophie de la religion chez Max Scheler, p. 111-112. C'est surtout dans Vom Ewigen que Scheler a consacré plusieurs pages à la question de la différence entre le "connaître" de la métaphysique et la "connaître" de la religion. Selon le Père NOTA, il s'agit ici essentiellement d'un problème de méthodologie (op. cit., p. 126-130).

Pour une analyse complète de cette question difficile à cause de certaines différences et des contradictions au moins apparentes dans Formalisme et Vom Ewigen, nous pouvons référer à M. DUPUY, La philosophie de la religion selon Max Scheler, (passim) et à E. PRZYWARA, Religionsbe-gründung. Max Scheler - J.-H. Newman, Freiburg, 1923.

37 Cf. Nachlass I: Ordo amoris, p. 359.

Il serait donc pas tout à fait inexacte de prétendre que, dans l'esprit de Max Scheler, les notions de personne, esprit, amour, divin, sacré, valeur infinie et dieu sont pratiquement synonymes. Nous voyons, par ailleurs, comment sa pensée "religieuse" évolue à partir du "creationismus" de la dissertation Zur Idee vers une conception d'un Esprit Absolu dans la Situation qui s'éloigne de plus en plus de la conception chrétienne de Dieu.

Mais avant d'arriver à cette position extrême, qu'il n'a jamais formulée définitivement à cause de sa mort prématurée, Scheler témoigne dans toute son oeuvre d'une conception fondamentalement chrétienne du Dieu de la Création et de Révélation, qui est Personne et Amour (All-liebe)<sup>38</sup>; et, en même temps, Scheler nous laisse une image de la personne humaine qui est essentiellement "capax Dei".

Car si nous retrouvons dans la création "les vestiges" de Dieu, c'est avant tout au plus profond de la personne finie et au coeur même de l'être humain qu'"on attend le murmure perpétuel de Dieu"; c'est dans l'esprit

---

38 "So liegt es also im Wesen eines personalen Gottes, dass seine Daseinserkenntnis nur möglich sein kann vermöge dieses Grundaktes des Sichöffnens, des sich Durchfluten - und Durchleuchtenlassens durch das Ganze des in Gott zentrierten, durch seine Alliebe und seine durch sie fundierte Offenbarung uns zur Erkenntnis kommenden Weltsinnes." Vom Ewigen, p. 333.

fini "que se révèle sa lumière éternelle<sup>39</sup>".

Nous pouvons donc finalement terminer l'analyse de cette dimension importante de l'esprit personnel, en affirmant que la priorité de l'émotionnel de l'esprit s'étend vraiment à la réalité totale de l'homme et qu'elle devient la base même de l'ordination de l'univers dans un "ordo amoris" dont la personne finie est le centre et dont Dieu est le terme ultime<sup>40</sup>.

Evidemment, cette analyse de la personne humaine, en tant que "ens amans", demanderait pour être complète une

---

39 "Freie Selbstoffenbarung, stetes Flüstern in den Tiefen des Personkernes jedes endlichen Vernunftwesens, dauerndes und kontinuierliches Hereinleuchten des ewigen Lichtes in die endlichen Geister, Verknüpfung aller endlicher Geister in der Einheit dieser Liebe und dieses Lichtes zu einem solidarischen Ganzen..." Vom Ewigen, p. 333.

Cette position schélérienne de la saisie de l'Absolu nous semble très proche de ce que certains auteurs classiques ont désigné par les termes: contuendum, contuere, contuitus. Ainsi S. BONAVENTURE, Itinerarium mentis in Deum: "Omnes creaturae istius sensibilis mundi ... sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum..."

(Chap. II, No. 11) Cf. la note dans l'édition de M. H. DUMERY: "... ces termes désignent non l'intuition de Dieu, mais sa saisie indirecte par la perception de ses effets, où se trouve impliquée sa présence nécessaire [...] La contuition est la visée au sein et par l'intermédiaire de ses expressions." (Paris, Vrin, 1960, p. 57, note 1).

40 "Also ist der ordo amoris der Kern der Weltordnung als einer Gottesordnung. In dieser Weltordnung steht auch der Mensch. Er steht darin als dienstwürdigster und freier Diener Gottes, und nur als solcher darf er auch Herr der Schöpfung heissen." Nachlass I: Ordo amoris, p. 356.

étude plus approfondie et plus totale de la notion centrale de l'amour qui prend une place primordiale dans le personnalisme de Scheler. Mais une telle étude dépasse les limites de cette thèse où notre but principal était de présenter une analyse détaillée de la conception schélérienne de la personne et de l'esprit et de leur relation réciproque.

## CONCLUSION

(Quelques considérations critiques)

Et pourtant jamais dans l'histoire telle que nous la connaissons, l'homme n'a été autant qu'aujourd'hui un problème pour lui-même. Dès l'instant où il s'est avoué qu'il possède moins que jamais une connaissance rigoureuse de ce qu'il est, et où, quelle qu'elle soit, la réponse éventuelle à cette question ne l'effraye plus, l'homme semble animé d'un courage nouveau: le courage du vrai...<sup>1</sup>.

A la fin de notre premier contact sérieux avec l'oeuvre philosophique de Max Scheler, nous sommes capables de constater que ces mots de notre auteur, écrits en avril 1928, peu avant sa mort, sont l'expression exacte d'une préoccupation qui anime toute la vie et l'ensemble des oeuvres de Scheler.

Ce courage du vrai se vérifie d'une façon particulière dans l'anthropologie philosophique de Scheler. Au cours de la recherche personnelle que nous avons menée à travers les écrits les plus importants de notre auteur, nous sommes rendus compte de l'originalité de la conception schelérienne de la personne. La problématique particulière de la dialectique "sphère vitale - sphère spirituelle" à laquelle nous avons consacré une analyse détaillée dans le premier chapitre de notre thèse, nous prouve que Scheler a

---

<sup>1</sup> Max SCHELER, La Situation, avant-propos, p. 17.

osé affronter un milieu philosophique environnant d'une façon déterminée.

Parmi les penseurs de son temps, il est certainement un des premiers à avoir effectué sans hésitation le retour à l'homme dont la philosophie avait besoin plus que jamais.

Même si notre thèse se limite à l'étude de l'essence de la personne, nous constatons facilement que cette même réalité de la personne forme l'unique centre d'unification de la réflexion schélérienne, fût-ce en éthique, en sociologie ou en d'autres domaines particuliers des sciences humaines.

La personne à laquelle nous attribuons la plénitude de la valeur morale, n'est aucunement pour nous la personne isolée (nicht eine isolierte Person), mais bien celle qui se sait dès le principe liée à Dieu, qui se sent orientée vers le monde dans l'amour, et solidairement unie à la totalité de l'esprit du monde et de l'humanité<sup>2</sup>.

Le conception schélérienne de la personne en tant que centre-d'actes spirituels fait partie des grandes intuitions de notre auteur à partir desquelles il a réussi de construire un personnalisme de haute valeur. Mais dans le cas de Scheler, il est pourtant difficile de parler d'un "système philosophique". Se rattachant (souvent très vaguement) à une multiplicité de courants et d'auteurs

---

2 Max SCHELER, Le Formalisme.

philosophiques, s'inspirant ainsi de leur valeur propre, Scheler ne semble pourtant pas avoir la préoccupation et l'esprit de synthèse. Sa pensée reste fondamentalement une pensée intuitive. Ces oeuvres sont avant tout la source de multiples jalons de pensée très riches, d'intuitions originales, de réflexion spontanée, d'ouverture d'horizons nouveaux qui font paraître certains aspects de la réalité humaine, jusque là souvent oubliés ou pas assez mis en évidence par nombre de philosophes. De cette façon, Scheler a indubitablement collaboré aux efforts des philosophes de son temps qui travaillaient à la "renaissance" de la philosophie, de sa méthode et valeurs propres, contre la domination totalisante de l'esprit scientifico-mathématique.

Si cette attitude philosophique a comme caractéristique première la redécouverte du sens du mystère, dont Scheler témoigne d'une façon particulière dans sa conception de la personne et de l'esprit, nous devons pourtant reconnaître le côté négatif et incomplet du style de notre auteur. Manque de clarté et de synthèse, présence de contradictions apparentes et souvent réelles, sont chose commune dans les écrits de notre auteur. Paul Ludwig LANDSBERG, un des disciples les plus fidèles de Scheler, résume certainement bien cet aspect des oeuvres de son maître en écrivant: "Ses écrits ne peuvent être compris correctement que comme guides pour l'expérience personnelle, comme

leçons en "philosopher", et non point comme une philosophie achevée<sup>3</sup>".

Et à M. DUPUY d'ajouter:

Nous savons bien que la pensée de Scheler est souvent vulnérable; sa valeur réside plutôt dans la profusion des idées, dans la richesse intuitive, que dans la rigueur. Scheler démontre peu ou insuffisamment; il cherche à faire voir à son lecteur ce qu'il saisit lui-même comme se donnant en propre. Il n'y parvient pas toujours, et professe d'ailleurs que le vrai ne se confond pas avec ce qui est universel ou susceptible d'être universellement admis<sup>4</sup>.

Cette attitude philosophique spontanée de Scheler est certainement liée à sa personnalité elle-même: une personnalité active et créative, caractérisée par un regard vivant et ouvert sur le monde. Elle commande de soi une attitude philosophique qui est, selon l'expression heureuse de Quinten LAUER, "l'abandon de lui-même au contenu intuitionnel des choses<sup>5</sup>".

---

3 P.L. LANDSBERG, Zum Gedächtnis Max Schelers, dans Rhein-Mainische Volkszeitung, 26 mai, 1928, supplément 2, cité par Wilfried HARTMANN dans Philosophy Today, 12 (1968), p. 249.

4 M. DUPUY, La philosophie de Max Scheler, vol. I, p. 3.

5 "A surrender of the Self to the intuitional content of Things...

A movement of sympathy, of not beguiling being, of welcoming an increase in the fullness with which for a gaze of contemplative recognition the contents of the world is constantly disengaging itself from the invasion of human understanding, exceeding as it does the limits of mere concepts."

Q. LAUER, The Phenomenological ethics of Max Scheler, dans International Philosophical Quarterly, (1966), p. 277.

D'un côté, la personnalité de Scheler est donc caractérisée par une très grande vitalité, dont témoigne, en premier lieu, le nombre considérable de ses écrits très variés; de l'autre côté, on s'en aperçoit que cette vitalité s'accompagne d'une érudition remarquable qui lui a permis d'intégrer dans sa propre Weltbild les intuitions les plus valables de nombreux penseurs, anciens et nouveaux.

Si l'on peut trouver exagérée cette affirmation de F. HEINEMANN que "Scheler était une grande nature philosophique, je pourrais dire, le plus grand animal philosophicum du temps<sup>6</sup>", il est certainement vrai que sa personnalité fut à ce point fascinante que Quinten LAUER a pu écrire de lui qu'"on est moins convaincu par les arguments de Scheler que stimulé par la force de sa personnalité: qu'on veut que soit vrai ce que Scheler affirme<sup>7</sup>".

Par ailleurs, quant au contenu essentiel de ses oeuvres philosophiques, nous savons que l'intérêt de Scheler porte d'une façon primordiale sur la personne humaine, porteuse de valeurs spirituelles uniques:

---

6 "Scheler war ein grosser Anreger, Bahnbrecher, schenkender Geist, dem Leben Philosophieren war: eine grosse philosophische Natur, ich möchte sagen: das grösste animal philosophicum der Zeit." F. HEINEMANN, Neue Wege der Philosophie, 1929, p. 349.

7 "Scheler's spirit was that of one who would live life to the utmost and it made of his life a brilliant flame which burnt itself out in fifty-four years. One is not so much convinced by Scheler's arguments as impelled by the force of his personality to want what he says to be true." Q. LAUER, Art. cit., p. 276.

La vérité qu'il cherche toute sa vie, c'est la place de l'homme dans le cosmos, c'est sa propre place dans le cosmos<sup>8</sup>.

Nous avons essayé de montrer que, dès les premières oeuvres de Scheler, la problématique de la personne est posée sous le signe de la dialectique esprit - vie. Scheler s'insère, de cette façon, dans la série de philosophes contemporains, comme Nietzsche, Troeltsche, Klages et Bergson, qui découvrent à son époque certaines valeurs (vitales ou spirituelles) proprement humaines<sup>9</sup>.

Chez notre auteur, cette tension-fondamentale entre la sphère du vital et la sphère de l'esprit prend pourtant une signification nouvelle et particulière. Lors de notre analyse de la Situation on a pu constater l'inévitable dualisme qui s'établit au sein de la personne schélérienne et qui ne peut que faire penser au problème semblable posé par le vous d'Aristote et les forces inférieures de la sphère vitale. Ce dualisme semble vraiment voulu par notre auteur, de sorte qu'on peut se demander avec E. CASSIRER si l'auteur de la Situation cherche vraiment à réconcilier ces

---

<sup>8</sup> P.L. LANDSBERG, L'acte philosophique de Max Scheler, dans Recherches Philosophiques, VI (1936-1937), p. 299.

<sup>9</sup> Heinemann caractérise ce mouvement philosophique comme "eine Grundspannung Leben - Geist, die nach dem Inhalt den man sowohl dem Leben wie dem Geist gibt, eine andere Form annimmt" F. HEINEMANN, op. cit., p. 451.

deux sphères opposées<sup>10</sup>.

Personnellement, nous hésitons beaucoup à vouloir découvrir l'unité de ces deux pôles opposés dans le "fondement ultime de l'univers". Les pages finales de la Situation sont extrêmement discrètes sur cette question et on peut se demander, par ailleurs, si elles ne sont pas plutôt le travail des disciples ou éditeurs de Scheler que le condensé des "leçons de Darmstadt" qui forment la base de tout ce livre.

Nous sommes donc ici vraiment devant le "crux interpretum" du personalisme schélérien et nous ne pouvons que regretter la mort subite de notre auteur. Son Anthropologie philosophique aurait pu apporter une certaine lumière sur cette question difficile.

Selon M. DUPUY, deux éléments ont certainement joué un rôle déterminé dans cette option philosophique de Scheler. D'un côté, la méthode phénoménologique, et l'intuition d'une diversité essentielle et inépuisable de l'être

---

10 "What makes Scheler's solution so distinctive and also, at first glance, so paradoxical and foreign to our customary thought-patterns, is this: in no wise does he seek to reconcile life and spirit - or to overcome the dualism between the two; but he succeeds nonetheless in drawing a totally different picture of the real meaning and significance of the dualism, of this original cleavage of Being within itself, from that presented by traditional Western metaphysics".

E. CASSIRER, "Spirit" and "Life" in contemporary Philosophy, dans The Philosophy of Ernst Cassirer, (A. SCHILPP, ed.), 1949, p. 860.

qu'elle inclut, est certainement une méthode adaptée au tempérament "ouvert" de Scheler, opposé à toute fusion et assimilation immédiates.

De l'autre côté, il faut admettre que le christianisme et l'affirmation de la transcendance ont également eu une influence directe sur le refus catégorique du monisme vital de Nietzsche, lequel, comme nous avons vu dans notre troisième chapitre, inaugure la prise de position philosophique de Scheler dans le domaine de la définition de la personne et de ses valeurs propres:

Ces brèves remarques suffisent pour l'instant à suggérer comment le recours à la phénoménologie a pu étayer et développer chez l'auteur du Formalisme son hostilité foncière à toute réduction du spirituel au vital, ou à toute assimilation du transcendant à un épiphénomène de la vie; certes il n'y a pas dans ce qui précède de justification directe de l'optique chrétienne, mais il n'est plus impossible que le dépassement de l'existence soit autre chose qu'une illusion; au contraire, la subordination du vital au spirituel, et l'idée de la vie nouvelle, bien loin de procéder d'une débilité qui refuse de regarder en face le donné, semblent plus conformes que tout monisme à l'expérience de la diversité de la conscience et des essences, et plus fidèles à l'intuition émotionnelle qui, au delà de l'ordre vital, découvre l'objectivité des valeurs spirituelles et des valeurs religieuses<sup>11</sup>.

Aussi bien la méthode phénoménologique telle qu'appliquée par Scheler, que son adhésion personnelle au christianisme sont deux éléments fort intéressants qui ont

---

<sup>11</sup> M. DUPUY, La Philosophie de Max Scheler, vol. I, p. 153.

déjà fait couler beaucoup d'encre. Au cours de notre analyse nous avons pu constater comment cette "attitude phénoménologique" se caractérise chez notre auteur par ses insistances continuelles sur l'importance de l'Erleben (de l'expérience intuitive), par son souci de la découverte des essentia et leurs relations a priori. Ce n'est donc pas sans raison que Scheler fut appelé par SPIEGELBERG et d'autres "le second de la phénoménologie" (avant l'arrivée de HEIDEGGER!). Nous remarquons pourtant chez lui l'absence de l'esprit scientifique et rigoureux de Husserl<sup>12</sup>.

Quant à l'influence du christianisme sur le personnalisme de Scheler, nous en trouvons des traces dans presque chaque oeuvre de notre auteur, même si celui-ci professe dans l'introduction à la troisième édition du Formalisme un changement radical dans sa vision-du-monde et un refus du théisme. Si nous regardons la réalité du côté de la vie

---

12 Cf. SPIEGELBERG, The Phenomenological Movement. A Historical Introduction, 1960, Vol. I, p. 228-270.

Par sa méthode et par son projet, Scheler se situe, à notre avis, pleinement dans ce que Michel FOUCAULT décrit comme les caractéristiques de la pensée moderne: "Toute la pensée moderne est traversée par la loi de penser l'impensé, - de réfléchir dans la forme du Pour-soi les contenus de l'En-soi, de désaliéner l'homme en le réconciliant avec sa propre essence, d'explicitier l'horizon qui donne aux expériences leur arrière-fond d'évidence immédiate et désarmée, de lever le voile de l'Inconscient, de s'absorber dans son silence ou de tendre l'oreille vers son murmure indéfini." Michel FOUCAULT, Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966, p. 338.

privée de Scheler, il semble que son appartenance "sacramentelle" temporaire à l'Eglise Catholique fut minime. Il est de toute façon évident que le dogmatisme rigide de la doctrine théologique convenait guère à un esprit philosophique si "ouvert" que celui de Scheler. Mais ceci n'empêche que la pensée chrétienne-à-travers-les-siècles a vivement atteint l'esprit de notre auteur fût-ce par le canal de l'augustinisme plutôt que par la route officielle de la philosophie de Saint Thomas!

Chez Max Scheler, il va sans dire, Leben, Erleben et Philosophieren forment un tout. Nous savons que ceci est à la fois la force et la faiblesse d'un philosophe. Sa force, bien sûr, car sans ce dynamisme intérieur, sans ce "regard ouvert sur le monde", il n'obtiendrait jamais les intuitions vivantes qui forment la base de ses réflexions. Sa faiblesse également, en ce que cette intuition de la diversité inépuisable des phénomènes s'oppose parfois à la clarté de la synthèse.

A l'époque même où Edmund HUSSERL écrivait que "la philosophie se trouve dans une dimension totalement nouvelle (et qu') elle a besoin de points-de-départ nouveaux, et d'une méthode entièrement nouvelle qui se distingue-en-principe de chaque science naturelle<sup>13</sup>", Scheler a réussi

---

13 "Die Philosophie aber liegt in einer völlig neuen Dimension. Sie bedarf völlig neuer Ausgangspunkte und

à remplir cette exigence avec succès dans sa recherche de l'essence de la personne.

Certes une telle approche du phénomène fondamental de la personne laisse plusieurs questions sans réponse suffisante, par exemple, le problème de la relation entre le centre-unificateur qu'est la personne et les actes spirituels, l'explication de la "direction qualitative" dont est question à propos de l'identité de la personne, etc. Finalement, on conçoit difficilement la relation entre l'image de la personne idéale que présente le Formalisme et la réalité totale de l'homme concret, vis-à-vis laquelle

---

einer vollig neuen Methode die sie von jeder natürlichen Wissenschaft prinzipiell unterscheidet." E. HUSSERL, Die Idee, 1907, p. 24.

Nous avons vu que déjà dans son livre "Die Transzendente und die Psychologische Methode" Scheler montre clairement son insatisfaction vis à vis les deux méthodes dominantes de son temps: le Néo-Kantisme et la philosophie comme psychologie. A partir de ce moment Scheler se dirige résolument vers la phénoménologie, mais lui-même, comme d'ailleurs chaque autre philosophe de son temps, a besoin de l'esprit critique de Husserl "pour pouvoir se libérer du sommeil dogmatique de Kant" (J. NOTA, op. cit., p. 39). Cette rencontre de Scheler avec Husserl a eu lieu en 1901 lors d'une fête organisée pour les collaborateurs de Kantstudien. Scheler lui fait part de la valeur qu'il accorde à l'intuition et de son importance pour la construction d'une nouvelle philosophie. Husserl, de son côté, lui parle de ses recherches concernant son idée fondamentale de la "Wesensintuition" qu'il élabore dans son oeuvre importante "Logische Untersuchungen".

On trouve un récit complet de cette rencontre importante (écrit par Scheler) dans Deutsches Leben der Gegenwart, (éditeur Witkop), Berlin, 1922, p. 196 ff.

Traduction anglaise dans Q. LAUER, Art. cit., p. 287-288 (note), ou dans le livre de SPIEGELBERG.

la sphère spirituelle prend le caractère d'une sorte de superstructure.

Mais tout ceci ne peut pas nous faire oublier les mérites de l'oeuvre de Max Scheler qui a eu des influences remarquables bien au delà des frontières de l'Allemagne. Ses intuitions restent, à notre avis, les éléments de base du personnalisme (de retour philosophique à l'homme) qui caractérise notre siècle. En tant que philosophie de l'expérience-vécue, l'oeuvre de Scheler nous présente un Weltbild dans laquelle la personne humaine prend une place centrale, active et dynamique. La personne nous apparaît ici comme un phénomène mystérieux qui échappe totalement au regard naturel, scientifique, calculateur et utilitaire. Il faut particulièrement louer l'insistance schélérienne sur la transcendance de la personne au delà de la vie et la priorité qu'il reconnaît aux valeurs émotionnelles de l'esprit ainsi que la primauté de l'amour dans l'agir moral. Il faut aussi reconnaître la valeur de l'unité de l'idée de la personne que, selon lui, la philosophie seule est capable de formuler.

Scheler a ainsi collaboré à sauvegarder et à faire vivre certaines valeurs spirituelles propres à la personne humaine. Il est parmi les penseurs qui ont réussi à redonner à la philosophie toute sa vitalité et son sens du mystère. En même temps, il a l'avantage de nous présenter

## CONCLUSION

200

une conception de la personne qui, si idéale qu'elle soit, s'est formulée progressivement à partir de l'engagement concret et du regard ouvert sur les problèmes humains de son époque.

## BIBLIOGRAPHIE

Dans la présente bibliographie nous mentionnons seulement les livres et les articles que nous avons utilisés pour la composition de cette thèse. Pour une bibliographie complète sur Scheler, nous pouvons référer à Max Scheler, Bibliographie, Hrsg. von Wilfried HARTMANN, Stuttgart - Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1963, 128 p.

1. Oeuvres de Max Scheler, utilisées pour ce travail

Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique, (Der Formalismus in der Ethik.), traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Bibliothèque de philosophie dirigée par Maurice Merleau-Ponty et Jean-Paul Sartre, Paris, Gallimard, 1955, 2<sup>e</sup> édition, 640 p.

Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 4. durchgesehene Auflage, herausgegeben mit einem neuen Sachregister von Maria Scheler, Bern, Francke Verlag, 1954, 659 p., (Gesammelte Werke, Band 2).

Schriften aus dem Nachlass, Band I: Zur Ethik und Erkenntnislehre, zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage mit einem Anhang, herausgegeben von Maria Scheler, Bern, Francke Verlag, 1957, 583 p., (Gesammelte Werke, Band 10).

La Situation de l'homme dans le monde, (Die Stellung des Menschen im Kosmos), traduit et préfacé par M. Dupuy, Philosophie de l'Esprit, Collection dirigée par L. Lavelle et R. Le Senne, Paris, Aubier, 1951, 118 p.

Über Ressentiment und Moralisches Werturteil, sonderdruck aus der Zeitschrift für Pathopsychologie, I, Band, Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1912, 103 p.

Vom Ewigen im Menschen, vierte durchgesehene Auflage, herausgegeben von Maria Scheler, Bern, Francke Verlag, 1954, 488 p., (Gesammelte Werke, Band 5).

Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze,  
vierte durchgesehene Auflage, herausgegeben von Maria  
Scheler, Bern, Francke Verlag, 1955, 450 p., (Gesammelte  
Werke, Band 3).

Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle  
und von Liebe und Hass, mit einem Anhang über den Grund  
zur Annahme der Existenz des fremden Ich, Halle a. S.,  
Verlag von Max Niemeyer, 1913, 154 p.

## 2. Livres et articles de première importance

BASSENGE, F., Drang und Geist. Eine Auseinandersetzung mit  
Schelers Anthropologie, dans Zeitschrift philos.  
Forschung, 17 (1963), p. 385-418.

BUBER, M., The Philosophical Anthropology of Max Scheler,  
dans Philosophy and Phenomenological Research, 6  
(1946), p. 307-321.

-----, Le problème de l'homme, (Philosophie de l'Esprit),  
Paris, Aubier Editions Montaigne, 1962, 124 p.

DUPUY, M., La Philosophie de la Religion chez Max Scheler,  
Ouvrage publié avec le concours du Centre National  
de la Recherche Scientifique, Collection "Epimé-  
thée", Paris, Presses Universitaires de France,  
1959, 282 p.

-----, La Philosophie de Max Scheler, Son évolution et  
son unité, Collection "Epiméthée", Tome Premier:  
La critique de l'homme moderne et la philosophie  
théorique; Tome Second: De l'éthique à la dernière  
philosophie, Paris, Presses Universitaires de  
France, 1959, 756 p., (pagination continue).

EKLUND, H., Evangelisches und Katholisches in Max Schelers  
Ethik, Inaugural Dissertation, Uppsala Universitets  
Arsskrift, Teologi I, Uppsala, A.-B. Lundequiestska  
Bokhandeln, 1932, 341 p.

ESCHWEILER, K., Max Scheler et sa philosophie de l'homme,  
dans La Vie Spirituelle, octobre 1933, p. 112-122.

FARBER, M., Discussion, Max Scheler on the Place of Man in  
the Cosmos, dans Philosophy and Phenomenological  
Research, 14 (1954), p. 393-399.

- FILIPPONE, V., Società e cultura nel pensiero di Max Scheler, Istituto di Sociologica, Università internazionale degli Studi sociali, Milano, Dott. A. Giuffrè editore, 1964, vol. I, 539 p.
- FRINGS, M. S., Der Ordo Amoris bei Max Scheler. Seine Beziehungen zur Materialen Wertethik und zum Ressentimentbegriff, dans Zeitschrift philos. Forschung, 20 (1966), p. 57-76.
- , Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a great Thinker, Pittsburg, Duquesne University Press, 1965, 233 p.
- GODET, P., Max Scheler et l'anthropologie philosophique, dans Revue de Theologie et de Philosophie (Lauzanne), 24 (1936), p. 73-86.
- GURVITCH, G., Les tendances actuelles de la philosophie allemande E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger, Paris, J. Vrin, 1949, 234 p.
- HARTMANN, W., Max Scheler's Theory of Person, dans Philosophy Today, 12 (1968), p. 246-261.
- LANDSBERG, P. L., L'acte philosophique de Max Scheler, dans Recherches Philosophiques, 6 (1936-1937), p. 299-312.
- LAUER, Q., The Phenomenological Ethics of Max Scheler, dans International Philosophical Quaterly, 1 (1961), p. 273-300.
- LEEMANS, V., De antropologie van Max Scheler, dans Dietse Warande en Belfort, 107 (1962), 623-631.
- LENK, K., Die Mikrokosmos - Vorstellung in der Philosophischen Anthropologie Max Schelers, dans Zeitschrift Philos. Forschung, 12 (1958), p. 408-415.
- MALIK, J., Wesen und Bedeutung der Liebe im Personalismus Max Schelers, dans Philosophisches Jahrbuch, 71 (1963), p. 102-131.
- MONTCHEUIL, Y de, Mélanges Théologiques, Chap. III: Le "Ressentiment" dans la vie morale et religieuse d'après Max Scheler, Paris, Aubier, 1956, p. (187)-225.

- NOTA, J. H., De rol van de liefde in Max Schelers ethica, dans Bijdragen 27 (1966), p. 245-252, et dans Φιλία. Wijsgerige opstellen in vriendschap aangeboden aan Prof. Dr. J. H. Robbers, onder redactie van C. Braun, J. Arntz, H. Van Luijk, Nijmegen, Dekker & Van de Vegt, 1966, p. 81-88.
- , Max Scheler. Een worstelen om het wezen van den mens, Bibliotheek van Thomistische Wijsbegeerte, Utrecht-Brussel, Het Spectrum, 1947, 192 p.
- RANLY, E. W., Scheler's Phenomenology of Community, 's - Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1967, 130 p.
- ROHNER, A., Thomas von Aquin oder Max Scheler. Das Ebenbild Gottes, dans Divus Thomas, I-I (1923), p. 329-355.

### 3. Livres et articles de seconde importance

- ASTER E. von, Die Philosophie der Gegenwart, Neudruck der 1935 Ausgabe, Leiden, A. W. Sijthoff, 1967, 264 p.
- AUBERT, R., Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes, Louvain, E. Warny éd., 1945, 804 p.
- BELLON, K., Max Scheler als Godsdienstwijsgeer, dans Thomistisch tijdschrift, 2 (1931), p. 8-30.
- BOCHENSKI, I. M., Contemporary European Philosophy, Translated from the German by Donald Nicholl and Karl Aschenbrenner, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1956, 326 p.
- CASSIRER, E., "Spirit" and "Life" in contemporary philosophy, Translated by Robert W. Brehall and Paul A. Schilpp, dans The Philosophy of Ernst Cassirer, Ed. by Paul A. Schilpp, Evanston, 1949, p. 855-880; reprinted in New York, 1958.
- DUFRENNE, M., La personnalité de base, Bibliothèque de Sociologie contemporaine, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, 350 p.
- EMAD, P., The great themes of Scheler, dans Philosophy Today, 12 (1968), p. 42-71.

- FRINGS, M. S., Heidegger and Scheler, dans Philosophy Today, 12 (1968), p. 20-30.
- , Max Scheler: On the ground of Christian Thought, in Franciscan Studies, XXVII (1968), p.
- FURSTNER, H., Schelers Philosophie der Liebe, dans Studia Philosophica, 17 (1957), p. 23-48.
- GOLDSCHMIDT, V., "La loi de Max Scheler", dans Atti XII Congr. Intern. Filos., No. 14, p. 173-180.
- HARTMANN, W., Scheler and the English-speaking World, dans Philosophy Today, 12 (1968), p. 31-41.
- HEINEMANN, F., Neue Wege der Philosophie, Leipzig, Quelle und Meyer, 1929, 434 p.
- HIMMERICH, W., Platonische Tradition in didaktischer Reflexion: Plotin - Comenius - Scheler, dans Parusia, Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für Johannes Hirschberger, hrsg. von Kurt FLASCH, Frankfurt/Main, Minerva, 1956, XII - 520 p.
- HÖLZEN, E., Max Scheler, dans le second volume Portraits de Les Grands Courants de la pensée mondiale contemporaine, M. F. SIACCA, éd., Milan, Marzorati, 1964, p. (1348)-1378.
- JANSSENS, L., Personne et société. Théories actuelles et essai doctrinal, Gembloux - Louvain, Duculot, 1939, 353 p.
- LAVELLE, L., Le moi et son destin, Paris, Aubier, 1936, 230 p.
- LUTHER, A., Hocking and Scheler on Feeling, dans Philosophy Today, 12 (1968), p. 93-99.
- MÜLLER, Ph., De la Psychologie à l'Anthropologie à travers l'oeuvre de Max Scheler, Neuchâtel, Baconnière, 1946, 206 p.
- OESTERREICHER, J. M., Max Scheler and the Faith, dans The Thomist, XIII (1950), p. 135-203.
- ORTEGA Y GASSET, J., Intuition et Religion, Le problème existentialiste, (Louvain, Institut supérieur de la Philosophie), Paris, Vrin, 1947, 248 p.

- ORTEGA Y GASSET, J., Philosophie de la Religion. Synthèse critique des systèmes contemporains en fonction d'un réalisme personnaliste et communautaire, Louvain, Paris, Vrin, 1948.
- OWENS, T. J., Scheler's emotive ethics, dans Philosophy Today, 12 (1968), p. 13-20.
- RABEAU, G., La philosophie religieuse de Max Scheler, dans La Vie Intellectuelle, 2 (1929), p. 233-246.
- RAEYMAEKER, L. de., De Philosophie van Max Scheler, Mechelen, Het Kompas, 1934, 83 p.
- RICOEUR, P., Quelques figures de la philosophie allemande contemporaine, appendice à la troisième édition de l'Histoire de la Philosophie Allemande de E. BREHIÈRE, Paris, 1954.
- ROHNER, A., Thomas von Aquin oder Max Scheler. Ethik der Vorbilder, dans Divus Thomas, I-I (1923), p. 250-274.
- SCHUSTER, J. B., La philosophie de la valeur en Allemagne, dans Archives de Philosophie, vol. IX (1932), p. (235)-67.
- SCHUTZ, A., Collected Papers I, Problems of social Reality, ed. and introduced M. Natanson; préf. by H. L. Van Breda, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, 1967, second edition, 361 p. (Phaenomenologica, 11).
- , Collected Papers III, Studies in Phenomenological Philosophy, ed. by I Schutz; introd. by A. Gurwitsch, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, 191 p. (Phaenomenologica, 22).
- SPIEGELBERG, The Phenomenological Movement. A Historical Introduction, The Hague, Martinus Nijhoff, 1960, 2 volumes; The Phenomenology of Essences: Max Scheler (1874-1928), vol. 2, p. 228-270.
- STAUDE, J. F., Max Scheler 1874-1928. An Intellectual Portrait, New York, The Free Press, London, Colbert Macmillan, 1967, 298 p.
- STRASSER S., Phénoménologie et sciences de l'homme. Vers un nouvel esprit scientifique. Traduit de l'Allemand par A. L. Kelker, préface de P. Ricoeur, Bibliothèque Philosophique de Louvain, Paris, Editions Béatrice-Nauwelaerts, 1967, 347 p.

BIBLIOGRAPHIE

207

WITTMANN, M., Max Scheler als Ethiker, ein Beitrag zur  
Geschichte der Modernen Ethik, Düsseldorf, L.  
Schwann Verlag, 1923, 115 p.