

L'ARCHÉOLOGIE DU VALOIR. AMOUR, DON ET VALEUR DANS LA PHILOSOPHIE DE MAX SCHELER

En hommage à Paul Ricœur (1913-2005)

Frédéric Vandenberghe

La Découverte | *Revue du MAUSS*

2006/1 - no 27
pages 138 à 175

ISSN 1247-4819

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2006-1-page-138.htm>

Pour citer cet article :

Vandenberghe Frédéric , « L'archéologie du valoir. Amour, don et valeur dans la philosophie de Max Scheler » En hommage à Paul Ricœur (1913-2005),
Revue du MAUSS, 2006/1 no 27, p. 138-175. DOI : 10.3917/rdm.027.0138

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'ARCHÉOLOGIE DU VALOIR
Amour, don et valeur dans la philosophie de Max Scheler
En hommage à Paul Ricœur¹ (1913-2005)

par Frédéric Vandenberghe

Non si volta chi a stella è fisso.

(Qui se fixe sur les étoiles ne se retourne pas.)

LEONARD DE VINCI.

Comme il se doit pour un auteur original et fondateur, Max Scheler (1874-1928), considéré par ses contemporains comme un génie et un géant de la philosophie européenne d'avant-guerre, est aujourd'hui quelque peu oublié². Intervenant dans les discussions philosophiques et scientifiques, prenant parti dans les débats politiques de son temps, ce philosophe catholique non conventionnel serait aujourd'hui, sans aucun doute, un philosophe catholique, fort apprécié dans les *talk shows*. Frivole, intuitif, avide de toutes sortes de réalités, Scheler est un véritable animal philosophique – une *bestia cupidissima rerum novarum*³ – qui s'est lancé à fonds perdus dans une recherche tout terrain qui vise à joindre les profondeurs irrationnelles de la vie aux hauteurs divines des idées éternelles et des valeurs absolues. Traversant la théologie, la métaphysique, l'éthique, l'épistémologie, la physique, la biologie, l'anthropologie, la psychologie et la sociologie, il a ouvert des perspectives grandioses dans tous ces domaines de la pensée, sans pour autant réussir à les intégrer dans un système métaphysique bien ficelé. Ce n'est pas parce qu'il n'a pas cherché l'achèvement,

1. Une première version de ce texte a été présentée au département de sociologie de l'Université fédérale de Pernambuco (Brésil) en mai 2005. Je tiens à remercier spécialement Fernando Suárez Müller et Henk Manschot, ainsi que Christiane Girard, avec qui j'ai souvent discuté de « mon philosophe catholique » lors de mon séjour à Brasília.

2. Le livre de Good [1975], qui réunit des articles – de Heidegger, Gadamer, Plessner et Gehlen, parmi d'autres – en hommage à Scheler, donne une bonne impression de « l'histoire de l'efficace » de la pensée schélérienne. Dans un article encyclopédique [cf. *Gesammelte Schriften*, VII, p. 259-330], Scheler présente une vision panoramique du champ philosophique allemand de son temps.

3. La formule vient de Catilina. Scheler l'a utilisée dans son dernier livre, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, pour caractériser l'être humain : « L'homme est le Faust éternel, la *bestia cupidissima rerum novarum*. Jamais satisfait de la réalité qui l'entoure, il est toujours avide de briser les barrières de son Être-ainsi-ici-maintenant et il aspire toujours à transcender la réalité qui l'entoure – y compris sa propre réalité personnelle » [IX, 46].

Toutes les citations de l'allemand sont traduites par l'auteur ; les références renvoient directement au volume et à la page des *Gesammelte Schriften*, publiés sous la direction de Maria Scheler et Manfred Frings. Ce dernier est d'ailleurs l'auteur de deux remarquables monographies sur Scheler – voir Frings [1965, 1997].

mais jamais satisfait, toujours en évolution, ayant soumis à l'épreuve toutes les positions philosophiques consacrées, « il n'a pu trouver l'apaisement même dans son propre système », comme le dit si bien Gurvitch [1930, p. 68]. Ainsi, on a l'a vu passer d'un néokantisme de jeunesse, fortement influencé par Eucken, le prix Nobel de la paix, à une phénoménologie eidétique d'inspiration catholique pour aboutir, en fin de parcours, à une vision du monde panenthéiste dans laquelle Dieu n'est plus conçu comme un être (personnel), mais comme un devenir (anonyme) qui se manifeste et se réalise progressivement dans l'histoire⁴. La période intermédiaire, « classique », va de 1912 à 1922 et constitue, sans aucun doute, la période la plus créative et productive de sa carrière. C'est cette période que nous analyserons dans cet article de synthèse.

En l'espace de quelques années, Max Scheler a écrit une grande quantité d'articles sur une multitude de thèmes relativement disparates, tels que les vertus, le travail, l'amour, la souffrance, la honte ou la guerre, et produit plusieurs livres, dont un essai fort polémique sur le ressentiment et le retournement des valeurs (1912, revu et élargi en 1915) et un grand livre sur l'essence et les formes de la sympathie (1913, revu et élargi en 1922). Son œuvre maîtresse, *Le formalisme dans l'éthique et l'éthique matérielle des valeurs* (1913-1916), publié en deux tomes dans les annales de la recherche phénoménologique de Husserl, date également de cette période d'effervescence intellectuelle. Dans cette synthèse magistrale de la phénoménologie et de la philosophie chrétienne, Scheler développe de façon systématique une éthique matérielle des valeurs qu'il présente comme une alternative phénoménologique à l'éthique formaliste du devoir de Kant. Influencé par les *Recherches logiques* de Husserl, la philosophie de la vie de Nietzsche et de Bergson, et la théologie naturelle de saint Augustin et Pascal, Scheler essaie de marier la phénoménologie à la théologie chrétienne dans une théorie personnaliste de l'amour « avec et en Dieu » (*amare cum et in Deo*), l'amour étant compris comme l'acte spirituel par excellence par lequel l'animal qu'est l'homme participe à l'Esprit et s'élève jusqu'à Dieu.

Même si ce mariage est problématique – il réduit la phénoménologie à la « bonne fille » d'un projet doctrinaire et introduit l'existence de Dieu dans une philosophie qui se veut, par principe, « sans présuppositions » –, il est néanmoins bien plus solide que chacun de trois mariages et chacune des dizaines d'affaires scabreuses qui scandent sa carrière professionnelle⁵. Chez Scheler, il y a une tension remarquable entre la vie (sa vie) et la philosophie (sa philosophie). Il a écrit des pages merveilleuses sur l'amour et

4. Les deux tomes de Dupuy [1959] présentent une excellente analyse de l'évolution et de l'unité de la pensée schélérienne, des premiers écrits sur l'éthique en passant par la critique de la modernité, la phénoménologie, l'épistémologie et l'éthique matérielle, jusqu'aux derniers textes sur l'anthropologie philosophique.

5. À deux reprises, Scheler a été renvoyé de l'université pour cause de débauche. Le lecteur intéressé trouvera les détails de la « chronique scandaleuse » dans Staude [1967, spécialement p. 1-2, 6-8, 24-28, 56-58 et 139-145].

la sympathie, mais, dans la pratique, il se comportait mal avec les femmes et, à ce qu'il paraît, il ne sympathisait pas vraiment avec autrui non plus. Philosophant contre lui-même, la philosophie lui sert comme une sorte d'oratoire où il peut librement sublimer ses pulsions sexuelles, échapper à la culpabilité et se repentir – une fois que les péchés de la chair sont confessés, le bon catholique peut récidiver pour se faire pardonner à nouveau, comme l'avait justement observé Max Weber dans *l'Éthique protestante*. Plus il s'enfonçait dans le péché, plus notre philosophe sublimait ses penchants non avouables, et plus il cherchait à intégrer la philosophie de la vie dans une philosophie de l'esprit œcuménique. Conséquemment, sa philosophie se présente comme une cathédrale de la pensée qui s'érige sur les bas-fonds de l'irrationnel (les caves obscures de Maffesoli) pour s'élever jusqu'au ciel des essences éternelles et des valeurs absolues (les Idées lumineuses de Platon). Conscient des tensions, Scheler rompra vers la fin de sa vie avec le catholicisme (n'ayant pas obtenu l'annulation de son deuxième mariage par l'Église, il se maria civilement avec l'une de ses étudiantes) et, influencé par la psychanalyse, il donnera davantage d'espace aux pulsions libidinales dans son analyse du processus d'humanisation. Dans *la Place de l'homme dans le cosmos* (1928), un précis de l'anthropologie philosophique, discipline dont il est le fondateur, il développera la thèse de l'impuissance de l'esprit : les idées, les valeurs et les essences ne peuvent pas se réaliser d'elles-mêmes dans l'histoire. N'ayant pas de force propre, l'esprit doit se nourrir des forces vitales et, chargé d'énergie, il doit progressivement les libérer pour les conduire en bonne voie. Malgré cette reconnaissance tardive de la force vitale dans sa philosophie, celle-ci restera néanmoins marquée jusqu'à la fin par une tension, une *Spannung* insurmontable entre la vie et l'esprit, les pulsions et les idées, *Drang und Geist*.

UN PAPE DE L'ANTI-UTILITARISME ?

L'ordre du cœur

Emporté par ces intuitions et ses impulsions, Scheler n'a pas réussi à intégrer ces idées contradictoires dans une cascade de déductions transcendantales qui font système. Si sa pensée a évolué, elle trouve néanmoins son ancrage et son unité, son « cœur » comme dirait notre philosophe, dans une attitude philosophique envers le monde – attitude réceptive de l'enfant bienheureux qui s'émerveille devant la beauté du monde et se perd avec bonheur dans les champs⁶. Dans sa théorie de l'amour spirituel (*agapè*), qui constitue le pivot de

6. Le « cœur » de la théorie schélérienne est exprimé dans un petit article dense et merveilleux : « Ordo amoris » [X, p. 345-376]. En dépit des formulations théistes, cet article de 1916, publié de façon posthume, résume et condense la quintessence de toute la philosophie

sa pensée, il a donné une formulation philosophique à cette attitude d'admiration bienveillante qui accueille toutes les créatures du monde avec grâce, comme si le monde entier était un don, en employant le langage de la phénoménologie. En tant qu'acte intentionnel et spirituel dirigé vers les valeurs les plus hautes compossibles avec l'essence de l'être vers lequel il se dirige, l'amour est un mouvement ou élan spontané du cœur qui ordonne le chaos des impressions dans un cosmos harmonique et hiérarchique⁷. Dans ce cosmos bien ordonné, tout est à sa place et tout être à sa place spécifique, unique et irremplaçable :

« Tout objet, abstraction faite de sa contingence et observé selon son essence, occupe une place tout à fait déterminée et *unique* dans cet ordre hiérarchique. Cette place correspond à un mouvement bien nuancé de l'âme (*Gesinnung*) qui se dirige intentionnellement en sa direction. Lorsque nous "touchons" cette place, nous aimons de façon *juste* et ordonnée » [X, p. 367].

Pour Scheler, du moins pour le Scheler de la période classique, cette place dans le cosmos correspond à celle que le bon Dieu a prévu de toute éternité pour chacune de ses créatures. Et lorsque nous aimons l'une de ses créatures (humaine, animale, voire même végétale ou minérale), nous l'aimons comme Dieu l'aime, en Dieu et avec Dieu. Partant du plus haut pour descendre au plus bas, notre âme élève spontanément la créature à la hauteur de Dieu (comme la mère qui hisse l'enfant à la hauteur de son visage et le regarde dans les yeux) pour l'admirer dans sa particularité en lui dévoilant son destin personnel et sa destination individuelle. « Cette "destination" exprime la place qui revient, dans le plan de salut du monde, justement à ce sujet, et dans ce sens elle exprime également son devoir, sa "vocation" (*Beruf*), au sens étymologique du terme » [X, p. 351].

Si l'ordre du cosmos est objectif et se présente comme une table hiérarchique des valeurs – des valeurs spirituelles les plus hautes (l'absolu) jusqu'aux valeurs utilitaristes les plus basses (l'agréable) – qui préexiste de toute éternité au sujet qui le contemple, cet ordre des valeurs transcendant représente, en même temps, l'ordre immanent de l'amour. Le sujet qui aime, et qui aime de façon *juste*, redécouvre l'ordre objectif dans son for intérieur comme un écho venant du cosmos qui résonne dans son cœur. Comme disait Pascal, « le cœur a ses raisons » – ses raisons affectives qui renvoient à l'ordre hiérarchique des valeurs que je retrouve dans mon for intérieur. Lorsque le micro-cosme reflète

schélérienne, y compris celle de la période tardive. Si seulement il l'avait inclus dans *le Formalisme...*, son *opus magnum*, la lecture de ce traité aride aurait été bien plus facile ! Le lecteur aurait sans doute mieux compris la jonction qu'il effectue entre la phénoménologie des essences, l'objectivisme des valeurs et le personnalisme éthique.

7. Landsberg [1936-37, p. 303], un élève de Scheler, est celui qui a le mieux saisi le sens de l'acte philosophique de son maître : « La pensée Scheler se présente comme une pensée hiérarchisante. Dans quel sens ? Sa pensée travaille toujours sur une richesse donnée, une richesse infinie ou presque, et elle agit toujours sous la nécessité d'y découvrir un ordre pour ne pas se perdre dans cette mer, pour ne pas se noyer. »

ainsi le macro-cosme, l'harmonie céleste retentit dans l'âme et dans le cœur de la personne. En reprenant la vieille étymologie de la notion de personne – et Mauss [1950, p. 350] nous rappelle que la personne est « l'être qui "résonne" (de *per-sonare*) à travers le masque » –, on peut dire que la voix de Dieu s'exprime et résonne à travers la personne qui aime le monde avec passion. Dans cette perspective, l'amour apparaît comme le mouvement de l'âme réceptive et généreuse qui s'élançait intentionnellement vers l'Autre (Dieu ou autrui) et, ce faisant, opère la jonction entre l'homme et le cosmos.

Dans le monde moderne, cependant, l'ordre du cœur ne règne plus. L'ordre objectif, éternel et immuable des valeurs est obscurci et renversé dans la conscience humaine. L'ordre objectif des valeurs lui-même n'est pas inversé, bien sûr – c'est impossible, selon Scheler –, mais les jugements de valeur subjectifs sont dévoyés de telle sorte que l'inflation des valeurs inférieures, qui se généralisent et finissent par pervertir toute l'éthique, conduit à une « démoralisation générale » de la société. En effet, en Occident, les valeurs utilitaires ont supplanté les valeurs vitales, qui ont supplanté les valeurs culturelles et personnelles, mais le triomphe des valeurs inférieures est payé par un vide spirituel effroyable, par une perte de sens et d'orientation. De ce point de vue, le principe benthamien du « plus grand bonheur », qui promet l'utile et l'agréable au sommet de la hiérarchie des valeurs, apparaît bel et bien comme le sommet de la décadence morale. Allant à l'encontre de l'esprit du temps, Scheler plaide pour un « retournement » (*Umwertung*) des valeurs et une redécouverte conséquente de l'ordre objectif, de l'ordre du cœur, de l'ordre de l'amour.

Philosophie de l'aimance

On retrouve les résonances pauliniennes, augustiniennes et pascaliennes de la philosophie de l'amour dans l'anthropologie philosophique de Max Scheler. Loin de croire que Dieu est une création anthropomorphe de l'homme, notre philosophe catholique considère plutôt l'homme comme une création théomorphe de Dieu. Pour comprendre l'homme, il faut comprendre Dieu, car l'homme devient humain en s'égalant à Dieu (l'homme comme *microtheos*) et en co-accomplissant les actes avec lui (la « vie dans l'esprit », pour parler comme l'Évangile). L'animal qu'est l'homme devient humain en cherchant Dieu – « l'homme est le X vivant qui cherche Dieu » [III, p. 186]. En cherchant Dieu, il le trouve et, par là même, il se trouve : « L'homme n'est qu'un animal plus développé aussi longtemps qu'il n'est pas – comme nous l'enseigne le Nouveau Testament – accueilli comme un membre du royaume de Dieu » [III, 109].

D'une façon ou d'une autre, toutes les réflexions métaphysiques et théologiques, épistémologiques et psychologiques, éthiques et sociologiques de Scheler convergent dans la question qui fonde l'anthropologie philosophique : qu'est-ce que l'homme ? Un roseau pensant ? un faisceau d'impulsions ? un

animal qui travaille et vit en société ? un être qui donne et est pris dans des réseaux de réciprocité ? Non, pour Scheler⁸, qui était dans la pratique incapable d'amour, l'homme est avant tout un être qui aime : « Avant d'être un *ens cogitans* ou un *ens volans*, l'homme est un *ens amans* » [X, p. 356]. Parce qu'il aime, l'homme s'ouvre au monde et le monde s'ouvre et « se donne » à lui. En tant qu'a priori de la connaissance et de la volition, l'amour et le tendre souci pour les êtres sont à l'origine du monde, car ils fondent, précèdent et rendent possible la connaissance du monde. En parlant comme Habermas, on pourrait dire que l'amour constitue un intérêt de connaissance quasi transcendantal qui révèle le monde comme don et donation. Sans amour, sans passion, le monde ne « se donne » pas à la contemplation. En arguant de la sorte, Scheler ne suit pas seulement saint Augustin, mais en accordant la primauté de l'émotif sur le cognitif, il s'oppose également au cognitivisme de Husserl. Le mérite principal de Scheler est d'avoir appliqué librement la méthode phénoménologique de l'intuition des essences, la fameuse *Wesensschau*, pour analyser des émotions telles que l'amour, la sympathie, le ressentiment, le remords ou la honte, dans toutes leurs variations phénoménologiques. Avec Ricœur [1954, p. 198-199], on peut décrire cette « phénoménologie du *Fühlen* » comme une « phénoménologie du cœur ». En analysant les émotions comme des actes spirituels subjectifs qui visent et réalisent intentionnellement des valeurs objectives en tant que corrélats noématiques, Scheler a ouvert la voie à une éthique phénoménologique. Buber et Levinas, ses contreparties juives, ainsi que Ricœur et Marion, ses avatars chrétiens, s'engageront dans la même direction d'une éthique de la sollicitude après lui.

Alors même qu'il a ouvert les émotions et les valeurs à l'analyse phénoménologique, présenté une éthique matérielle des valeurs comme alternative à la morale de Kant, fondé l'anthropologie philosophique comme métascience spéculative de l'homme et développé une théologie naturelle qui conçoit Dieu comme la « personne des personnes », Scheler demeure un personnage controversé. Les phénoménologues pensent qu'il manque de méthode, les moralistes et les humanistes incriminent ses bondieuseries, tandis que les anthropologues le trouvent bien trop spéculatif et insistent sur le fait qu'il n'a jamais mis les pieds sur un terrain de recherche. Restent les catholiques pour le vénérer. Comme feu Jean-Paul II, qui a consacré une excellente thèse d'habilitation à la notion de personne chez Scheler [Wojtyła, 1979]. S'il n'avait pas défrayé la chronique scandaleuse, il aurait même pu être sanctifié, à l'instar d'Edith Stein (Theresa Benedicta a Cruce), morte à Auschwitz, qui fut son étudiante et son assistante.

8. Scheler serait d'accord pour considérer l'homme comme un *Homo donator*, comme Godbout [2000] nous y invite, mais il ajouterait aussitôt que le don n'est pas le privilège de l'homme : « Dans les affaires affectives, l'animal est encore plus proche de l'homme qu'il ne l'est par rapport à l'intelligence. On peut déjà trouver le don, la sollicitude, la réconciliation et des actes similaires parmi les animaux » [IX, p. 30 ; cf. également XII, p. 187].

Dans ces circonstances, la suggestion qu'un philosophe phénoménologique et catholique, légèrement réactionnaire comme Max Scheler pourrait devenir un classique, pour ne pas dire le pape de l'anti-utilitarisme, peut paraître étrange. Je pense pourtant que Scheler peut être récupéré pour « la bonne cause », à condition toutefois de soumettre ses idées à un examen critique qui « détranscendantalise » et mondanise systématiquement sa métaphysique catholique pour la rendre compatible avec les intuitions de notre époque post-métaphysique. Bien que je me sois efforcé de simplifier les lourdeurs inévitables du langage phénoménologique, toujours difficile pour les non-initiés, je n'ai pas cherché à effacer l'influence husserlienne. En revanche (en échange ?), j'ai essayé d'accentuer, autant que faire se peut, les parentés existant entre l'amour et le don. Par moment, je me suis même permis de traduire plus ou moins directement le langage religieux de l'amour du prochain dans le langage séculier du don. Le résultat est une réflexion – et une invitation à la discussion – sur la relation entre le don et la donation comme « révélation » et « manifestation » d'un autre monde dans le monde vécu. Quand *tout* est donné, librement, spontanément, comme réponse en retour à un don originaire (*Urgift*), il y a *donation*. Immune de toute trace d'intérêt, la donation diffère de la conception plus « modeste et médiocre » du don en ce qu'elle constitue un don pur qui relève de l'amour. On sait que les successeurs sympathiques de Marcel Mauss se méfient « comme la peste des virtuoses du pur amour » [Caillé, 2005, p. 13], mais on est en droit de se demander si cette « ex-communication » de l'Église du MAUSS ne manque pas de générosité. En jetant trop vite les eaux bénites de l'an-utilitarisme, l'anti-utilitarisme évacue le bébé phénoménologique et, ce faisant, il risque de se couper de ses propres sources (Merleau-Ponty et, plus directement, la critique fondamentale que Claude Lefort adressait naguère à l'interprétation lévi-straussienne de *l'Essai sur le don*).

Dans une perspective phénoménologique, la donation précède, fonde et rend possible le don. La donation implique le don et l'amour : on peut donner sans aimer, mais il est exclu qu'on puisse aimer sans donner, sans se donner comme en réponse à l'amour de l'autre, de l'être, de l'Autre. Les relents religieux et spirituels sont évidents – et embarrassants pour une pensée qui se veut post-métaphysique et strictement laïque –, mais notre phénoménologue n'en reste pas à une pensée « an-utilitaire ». L'an-utilitarisme n'est que l'aître, pour ainsi dire, d'un anti-utilitarisme conséquent qui critique l'oubli des valeurs (la *Wertvergessenheit*, comme modalité axiologique de la *Seinsvergessenheit* de Heidegger), propre à la modernité capitaliste industrielle, comme un « désordre du cœur », typiquement bourgeois d'ailleurs.

Faute de temps, je garderai l'analyse de l'anti-utilitarisme de Scheler pour un prochain article sur le ressentiment et le retournement des valeurs dans la modernité, mais je peux d'ores et déjà dire que l'oubli ou la perte des valeurs, coïncidant avec le triomphe de l'utilitarisme, implique à la fois une *réduction des valeurs*, de toutes les valeurs (religieuses, spirituelles, culturelles, vitales)

aux valeurs de l'utilité – et un *retournement des valeurs* – renversement qui intervient lorsque, par ressentiment, le rang des valeurs de la vie et de la force est subordonné au rang des valeurs de l'utile et de l'agréable⁹. Critiquant la reprise « nietzschéo-catholique » de la théorie nietzschéenne du ressentiment comme « révolte des (valeurs des) esclaves », je m'opposerai à l'aristocratie et à l'antimodernisme réactionnaire de Scheler, et je soutiendrai qu'il faut radicalement démocratiser et moderniser son anti-utilitarisme pour le rendre acceptable.

Dans cet article, qui – comme dans l'*Agnus dei* de Van Eyck – constitue le second volet, central, d'un triptyque sur la philosophie de Max Scheler (qui fait lui-même partie d'une investigation plus large des fondements philosophiques de la sociologie et des fondements phénoménologiques de l'agir en commun), j'analyserai les fondements an-utilitaires de l'anti-utilitarisme. Adoptant une perspective proprement humaniste, j'essaierai de passer de la religiosité à la spiritualité et de reformuler les intuitions théologiques de Scheler dans un langage plus anthropologique. Ce qui restera à la fin de cette entreprise de « maussification » de ce grand philosophe catholique est un Scheler « défroqué », plein de sagesse, mais passablement orientalisé, plus proche, à vrai dire, de la spiritualité bouddhiste que de la religion chrétienne. « L'immanence transcendante », c'est sans doute encore trop éthéré pour une pensée laïcisée. Pour détranscendentaliser davantage, il faut humaniser, historiciser et démocratiser cette pensée qui se veut éternelle et intemporelle. À cette fin, j'introduirai des arguments sociologiques dans le discours métaphysique.

L'article est divisé en trois parties. Je présenterai, d'abord, son épistémologie de l'amour comme une épistémologie du don. Passant à une analyse plus poussée du *Formalisme*..., j'analyserai, ensuite, sa phénoménologie des valeurs et des émotions et, enfin, je terminerai avec une analyse de son éthique personaliste de la bonté et de la sainteté. À travers un engagement critique des écrits de la phase « classique » de Scheler, je soutiendrai qu'il faut humaniser son épistémologie phénoménologique, historiciser son éthique matérielle des valeurs et rekantianiser son éthique personaliste en subordonnant la bonté à la justice.

UNE ÉPISTÉMOLOGIE RÉCEPTIVE

La donation des essences

La phénoménologie des essences de Max Scheler constitue un des chapitres les plus importants de la philosophie allemande de l'entre-deux-guerres¹⁰.

9. Pour une première analyse qui relie directement l'ordre de l'amour, le ressentiment et l'éthique des valeurs, cf. Frings [1966].

10. Dans cette section, je reprends en condensé, mais dans un langage plus accessible, des arguments que j'ai plus longuement développés dans un article antérieur [cf. Vandenberghe,

Comme on sait, Edmund Husserl, le fondateur de la phénoménologie, ne conçoit pas celle-ci comme une théorie à proprement parler, mais bien comme une méthode rigoureuse d'analyse et de description des phénomènes, c'est-à-dire de toutes les choses possibles (par exemple, le pommier en fleur dans le jardin, l'encrier sur mon bureau, le nombre π , Pégase, etc.) qui apparaissent à la conscience, telles qu'elles sont constituées par les actes intentionnels de la conscience et se donnent à elle. À la différence de Husserl, Scheler ne conçoit pas la phénoménologie comme une méthode d'analyse de la pensée. Il la considère plutôt comme « une nouvelle attitude philosophique » et « une nouvelle technique de la conscience intuitive » [VII, p. 309] donnant accès à la sphère éthérée des essences éternelles, des valeurs absolues et des idées pures, autant dire à l'Esprit. En concevant la phénoménologie moins comme une méthode, *i.e.* un procédé d'analyse du flux de la conscience constituante, et plus comme une « technique spirituelle », *i.e.* un procédé de transformation intérieure et d'action sur soi-même, Scheler donne une tournure méditative aux méditations cartésiennes du maître, et rejoint par là même l'ancienne conception de la philosophie comme « mode de voir » et « mode de vivre », pour reprendre une formule heureuse de Pierre Hadot [1981].

Comme Sartre, Heidegger et Merleau-Ponty le feront après lui, Scheler rejette la « réduction transcendantale » de Husserl comme un retour à l'idéalisme, mais accepte et radicalise, en revanche, la « réduction eidétique » qui purifie les données de la conscience en les soumettant à une variation imaginaire pour n'en retenir que l'essence (l'*eidōs*), celle-ci étant comprise comme une forme catégoriale qui précède l'expérience empirique et la rend possible comme expérience d'un certain genre. Scheler estime que les essences sont a priori et peuvent être saisies ou « vues » de façon immédiate, apodictique et évidente par l'intuition (la fameuse *Wesensschau* de Husserl que Scheler reprend et étend de la logique à l'éthique, la théorie des valeurs et la religion). Dans l'attitude phénoménologique, le philosophe « voit » apparemment directement les essences (et les valeurs) qui « se donnent » à lui « en personne », telles qu'elles *sont* (*Selbstgegebenheit* ou autodonation des essences¹¹). Si l'on a pu dire que Husserl transforme toutes les choses en phénomènes de la conscience, on peut maintenant y ajouter avec

2004a]. Sur la place de Scheler à l'intérieur du mouvement phénoménologique, cf. Spiegelberg [1960, I, p. 228-279].

11. L'essai de Scheler sur la mort [X, p. 13-64] offre un bon exemple de la démarche eidétique. Réfléchissant sur la mort – ce qu'elle est, comment elle nous est donnée et comment nous pouvons la connaître –, Scheler part de l'affirmation que l'être humain est non seulement un être qui meurt, mais encore un être qui sait avec certitude qu'il va mourir. La mort n'est pas un événement qui intervient à la fin de la vie, mais un sentiment qui l'accompagne de façon continue et lui donne son sens et sa direction. « La mort dure toute une vie », disait Valéry dans un aphorisme génial de *Tel quel*. Tout comme elle est historiquement et culturellement variable, la mort de l'un est différente de la mort de l'autre, mais quelle que soit la façon dont on meurt – et Scheler ajoute que « toute mort doit encore être vécue dans un acte ultime de la vie qui précède la mort » [X, p. 24] –, la mort n'est toujours qu'une variation factuelle, psychologique, sociologique ou historique de l'essence de la mort et de la connaissance intuitive que nous en avons.

Dupuy [1959, p. 265] que Scheler transforme les essences en phénomènes et les phénomènes en choses. Le philosophe qui accède aux essences par idéation des contenus saisit les essences elles-mêmes par intuition et en fait une expérience *directe*, quasi mystique, accompagnée du sens de l'évidence. L'expérience phénoménologique des phénomènes est une expérience d'une autre sorte que l'expérience des empiristes et des positivistes. Comme elle est indépendante de la corporéité et de l'espace-temps du monde vécu, elle diffère non seulement de l'expérience scientifique, mais aussi de l'expérience naturelle. N'étant pas médiatisée par des symboles ou des concepts, cette expérience est muette et prélinguistique. La connaissance philosophique est donc absolue et asymbolique : « La connaissance philosophique cherche un être tel qu'il est en lui-même, et non pas en tant que simple moment d'accomplissement d'un symbole qui lui est imposé de l'extérieur » [X, p. 412]. Le philosophe qui a trouvé l'être voit les essences telles qu'elles sont en propre et, afin de partager son expérience, il cherche à les « faire voir » à ses lecteurs. Comme il est difficile d'en parler, il veut plutôt montrer et indiquer la vérité : « Voyez donc, et vous [la] verrez ! [...] En phénoménologie, on parle un peu moins, on se tait, et on voit plus – y compris, sans doute, le ce-dont-on-ne-peut-plus-parler du monde » [X, p. 392-393]. En référence à la dernière phrase du *Tractatus logico-philosophicus* – « ce dont on ne peut parler, il faut se taire » –, on pourrait dire que le cinéma des essences est un cinéma muet.

Épistémologie de la main ouverte

Renouant avec le sens originnaire de la philosophie, Scheler définit celle-ci comme « amour des essences » [V, p. 67]. Les essences « se donnent » et se montrent à celui qui approche le monde dans une attitude réceptive. Allant à l'encontre de la tradition moderne, de Kant à Peirce et au-delà, qui a peur du monde et cherche, par conséquent, à l'organiser et le contrôler pour le dominer, Scheler développe une épistémologie phénoménologique dans laquelle la connaissance du monde et d'autrui est fondée dans l'amour¹². Comme une flèche qui va droit vers sa cible et la touche au cœur, l'amour précède la connaissance et lui indique le chemin qu'elle doit suivre. L'amour est « l'acte primordial » (*Urakt*) qui ouvre le monde à la perception, à la connaissance et à l'action. Sans amour et sans passion, le monde apparaît comme un chaos ; ce n'est que lorsque l'on se laisse aller, se donne au monde et l'approche avec amour, confiance et humilité que le monde apparaît comme un cosmos merveilleusement bien ordonné dans lequel tout est à sa place et baigne dans un atmosphère de paix. Grâce à l'amour, cette relation ascendante qui cherche à amener chaque être à

12. Il s'agit de l'amour spirituel (l'*agapè* des chrétiens, plutôt que l'*eros* des anciens – encore que chez Scheler les deux s'interpénètrent). Sur l'*agapè*, cf. le livre classique de Nygren [1969], ainsi que la tentative de Boltanski [1990] pour la reformuler à l'intérieur d'une théorie pragmatique des régimes d'action en situation.

la perfection, tout être et chacun des êtres apparaît comme un être doté d'une valeur incomparable qui lui est propre.

L'épistémologie de l'amour de Scheler est aussi une épistémologie du don : « Cette philosophie a envers le monde le geste de la main tendue, et de la main ouverte » [III, p. 325]. Le philosophe qui va à la rencontre du monde pour le connaître ne le traite pas comme un ennemi ou comme un territoire à conquérir, mais dans un élan de sympathie et de gratitude, il l'approche comme un ami qui l'a accueilli dans sa demeure. « La vraie philosophie est l'invité qui utilise la porte ouverte vers les choses pour les comprendre et les contempler » [III, p. 329]. La connaissance philosophique requiert encore, selon Scheler, une « conversion » du regard et de l'attitude envers le monde. Au lieu de le questionner pour en tirer une réponse, le philosophe qui s'ouvre au monde pour l'accueillir en reçoit spontanément une en retour, alors même et précisément parce qu'il n'a rien demandé. La connaissance est donc essentiellement *receptio*. D'un point de vue émotionnel, la connaissance réceptive peut être caractérisée comme une « remise de soi (*Hingabe*) au contenu intuitif des choses » ou, encore, comme un « mouvement de confiance profonde dans le caractère irrévocable de tout ce qui est “donné” simplement » [III, p. 325]. Le philosophe qui s'abandonne aux choses les *voit* et les *reçoit* comme elles *sont* avec émerveillement. Son regard n'est pas un regard critique, comme celui de Descartes, qui doute de tout, ni un regard froid, comme celui de Kant, qui a peur du monde et cherche à le pénétrer avec la raison pour le contrôler. Contemplant le monde avec « l'œil libre et ample » des grands enfants et des petits princes, il l'admire avec étonnement comme un jardin enchanté qu'il voit pour la toute première fois. Les essences merveilleuses émanent des choses elles-mêmes et le philosophe contemplatif les recueille comme un enfant qui cueille un fruit. La connaissance relève donc de la grâce. En s'abandonnant librement et entièrement aux choses du monde, elles s'offrent à lui et se montrent comme elles sont, « indépendantes de lui », dans toute leur plénitude. Le sujet qui approche le monde, non pas avec la superbe (*superbia*) du « maître et possesseur de la nature », mais avec humilité (*humilitas*), reçoit tout. Parce qu'il n'a rien demandé, tout lui est donné. « C'est seulement quand on part de la présupposition que *rien* n'est mérité et que *tout* est don et émerveillement, qu'on peut *tout* gagner » [III, p. 21]. L'épistémologie du don trouve ainsi son complément dans une éthique de l'humilité.

Communion ou quasi-communication ?

Amour, don, *receptio* – cette triade constitue la clé magique qui ouvre le monde merveilleux des valeurs et des essences à celui qui le contemple avec bienveillance. Les essences et les valeurs brillent comme les étoiles dans la nuit. Pour ceux qui ont le sens du spirituel, mais pas de la religion, l'épistémologie réceptive de Scheler ne pose pas de problème. Mais Scheler ne serait pas Max

Scheler, s'il n'avait pas donné une tournure proprement religieuse, catholique en l'occurrence, à son interprétation acosmique du monde. La donation est, en vérité, une *révélation* : Dieu se révèle en personne à celui qui le cherche avec amour. S'inspirant de saint Augustin, Scheler considère l'amour comme un « intérêt de la connaissance » théologique qui cherche Dieu et conduit au salut personnel de celui qui le trouve¹³. Dans cette perspective d'épistémologie théonomique, le monde se révèle comme le don et la donation d'un Dieu personnel. Dieu est amour, comme disait saint Jean. De tout temps, le monde a été créé par le Seigneur dans un acte infini d'amour. L'acte épistémique de l'amour, qui révèle le monde, constitue, en fait, une réponse des créatures à la création originaire de l'univers par le bon Dieu. En paraphrasant l'analyse classique de la triple obligation du don de Marcel Mauss – « donner, accepter et rendre le don » – on pourrait dire que l'amour est une forme de « contre-amour » [II, p. 524] dans lequel l'objet « se donne » en retour à celui qui le contemple¹⁴ :

« [L'amour] n'est pas seulement l'activité d'un sujet épistémique pénétrant l'objet. Il constitue en même temps une réponse de l'objet lui-même : l'objet "se donne", "s'ouvre" et "s'ouvre sur" et, par là même, il se révèle véritablement. C'est un "questionnement" apparenté à l'amour auquel le monde "répond" en s'ouvrant, parvenant ainsi à la plénitude de son être et de sa valeur. [...] Ce n'est pas seulement la compréhension et la sélection subjective des contenus du monde qui parviennent, grâce à l'amour, à la connaissance sensuelle, représentative, commémorative et conceptuelle, mais les choses connues elles-mêmes atteignent par leur révélation la plénitude de l'être et de la valeur » [VI, p. 97].

13. Scheler [VI, p. 27-35] distingue trois formes de connaissance : la connaissance scientifique qui vise à dominer et diriger le monde (*Herrschafts- und Leistungswissen*), la connaissance philosophique qui cherche les essences et mène à la sagesse (*Wesens- und Bildungswissen*), et la connaissance religieuse qui s'oriente vers l'absolu et procure la rédemption et le salut personnels (*Heils- und Erlösungswissen*). Le rapprochement entre la triade des formes de connaissance, que Scheler développe à partir d'une critique de la « loi des trois états » de Comte, et l'anthropologie des intérêts de la connaissance de K. O. Apel et J. Habermas n'est pas fortuite. Eric Rothacker, le directeur de la thèse de Habermas, est aussi l'auteur d'un livre sur Scheler.

14. L'analogie entre le don et l'amour ne doit pas masquer les différences. Dans une perspective schélérienne, l'amour précède et fonde onto-téléologiquement le don. Si l'on donne, c'est parce qu'on aime l'autre, et c'est parce qu'on l'aime qu'on se donne et que l'autre se donne. Dans cette spirale de la donation, la révélation de l'un se manifeste comme une réponse à la donation de l'autre. Si on peut donner sans aimer, on ne peut, en revanche, pas aimer sans donner. Sans amour, on donnerait sans doute, mais on ne se donnerait pas. Si on se donne, c'est parce qu'on a reçu de l'amour, mais à la différence du retour du don, le retour de l'amour provient de l'amour en tant que tel : « C'est seulement dans le sens de l'amour en tant qu'amour, et non pas dans les intentions et les désirs subjectifs [qui peuvent l'accompagner] qu'on trouve l'exigence du contre-amour » [II, p. 524]. En langage phénoméno-théologique, on pourrait conclure cette comparaison entre le don et l'amour en disant avec Jean-Luc Marion que la donation précède le don et le rend possible comme contre-don.

Si saint Augustin a formulé l'épistémologie de l'amour et du contre-amour de Dieu et ses créatures, saint François d'Assise l'a mise en application. L'interprétation schélérienne de l'*agapè* touche au sublime [VII, p. 97-103]. Dans toutes les créatures qu'il rencontre sur son chemin, saint François découvre les traces de Dieu. Répondant à l'amour du Père, son amour s'étend à l'univers entier et prend une dimension proprement acosmique. Le troubadour de Dieu parle aux oiseaux et s'adresse à tous les êtres – les humains, les animaux, mais aussi le soleil et la lune – comme « frère » et « sœur ». Il aime le monde avec une telle intensité que le monde apparaît divin et l'amour de Dieu presque mondain. *Eros* et *agapè* s'interpénètrent et entrent en fusion en s'accouplant. La nature sensuelle devient spirituelle en même temps que Dieu prend des allures sensuelles. L'esprit s'incarne et se concrétise dans la nature, tandis que les créatures sont aspirées vers le Divin. Ainsi, le platonisme est en quelque sorte inversé. Les Idées descendent du ciel pour devenir visibles, tangibles, concrètes et sensuelles dans le monde d'ici-bas.

Maintenant que nous avons percé le « mystère » de l'épistémologie de la main ouverte, nous pouvons nous demander s'il ne convient pas de la séculariser et de l'humaniser. L'idée que la connaissance relève du don et que le monde se donne à celui qui s'abandonne à lui est une idée forte (qu'on retrouve également chez Bergson). Au lieu de la superbe arrogance des modernes qui « arraisonnent » le monde et le traitent comme un simple fonds de commission et de commerce, nous devons, sans doute, retrouver la modestie, l'humilité et la naïveté des anciens. Mais en tant que modernes, nous, les Européens, sommes sortis de la religion et avons perdu la foi. Le monde est désenchanté à tout jamais, pour reprendre la formule célèbre que Max Weber a empruntée à Schiller¹⁵.

La relation épistémique entre le sujet et l'objet est une relation éthique, mais en dépit des résonances spirituelles (la « transcendance immanente ») qu'elle charrie, la relation éthique n'est pas une relation de dévotion. Si nous pouvons accepter l'idée que le sujet et l'objet sont reliés par des relations de sympathie acosmique dans lesquelles le sujet « se donne » à l'objet qui lui répond comme un quasi-sujet, il n'en reste pas moins que dans ce cycle de réciprocité, Dieu n'apparaît plus en personne. La relation quasi communicationnelle entre le sujet et l'objet humanise l'objet. L'objet prend le visage d'un autre, d'un être fragile que nous devons respecter et écouter, mais, contrairement à ce qu'affirment Scheler, Buber et Levinas, pas de l'Autre. Si l'objet apparaît comme un quasi-sujet, et non pas comme une simple chose

15. Le retour du religieux ne constitue pas une réfutation de la thèse du désenchantement du monde [Gauchet, 2004]. La religion a perdu à tout jamais sa force constitutive du monde. La religion peut, certes, continuer à modeler les comportements individuels, mais elle ne peut plus constituer, modeler et former le monde. Désormais, la religion est individualisée. Elle relève de l'esprit subjectif, pas de l'esprit objectif et surtout pas de l'esprit absolu pour parler comme Hegel.

dont nous pouvons disposer techniquement, c'est parce que nous élargissons et transposons le modèle de la communication interhumaine aux non-humains. La relation sujet-objet est tout au mieux anthropomorphique, pas théomorphique. Elle trouve son origine dans « l'intersubjectivité intacte de la communication » entre personnes qui se reconnaissent, se respectent et se comprennent spontanément l'un l'autre, même avant que des paroles soient échangées. Contrairement à Habermas, Scheler a bien vu que cette reconnaissance est spontanée et affective. La communication présuppose la sympathie en tant que condition d'effectuation, mais cela ne conduit pas à une assimilation pure et simple de la communication à la communion. La connaissance ne relève pas seulement de la raison, mais aussi de l'émotion. Pour connaître, il faut de la passion. Cela est vrai aussi bien pour les relations de sujet à sujet que pour les relations de sujet à objet, mais la passion du Christ n'a (plus) rien à voir là-dedans.

UNE ARCHÉOLOGIE DES VALEURS

Méditations pascaliennes

L'œuvre principale de Scheler, *Le formalisme dans la morale et l'éthique matérielle des valeurs*, est une œuvre dense et systématique dont la lecture est loin d'être aisée¹⁶. Refusant toute « phénoménologie de BD » (*Bilderbuch hphänomenologie* – II, p. 10), Scheler a composé une cathédrale de la pensée majestueuse dans laquelle les grands aperçus philosophiques et les petites percées géniales alternent continuellement avec des critiques fort techniques de Kant et des analyses phénoménologiques fort compliquées des sentiments, des fonctions et des actes de la conscience. Comme le sous-titre l'indique, le livre développe des considérations critiques sur l'éthique formelle de Kant¹⁷. En l'occurrence, Scheler combat à la fois l'idée kantienne selon laquelle seule une éthique formelle peut être une éthique a priori, indépendante de l'expérience et capable de fonder la moralité du devoir de façon universelle (« Agis de telle sorte que la maxime de ton action devienne une loi universelle »), et l'idée dérivée selon laquelle toute éthique matérielle est, nécessairement, une éthique empirique, hétéronome, hédoniste, sensualiste, bref utilitariste. S'opposant avec force au formalisme, à l'intellectualisme et à l'impérativisme

16. Pour une introduction solide au *Formalisme...*, cf. Lambertino [1996] et Dupuy [1959, II].

17. De fait, *le Formalisme...* est structuré comme une discussion critique de Kant qui traite, dans ses chapitres successifs, l'éthique des biens et des buts, l'éthique inductive, l'éthique du succès, l'éthique du devoir, l'eudémonisme, l'utilitarisme, etc. Dans ce qui suit, je ne suivrai pas la disposition adoptée par Scheler, mais j'exposerai directement l'éthique comme une éthique phénoménologique et personnaliste des émotions et des valeurs.

de Kant, Scheler propose une éthique « matérielle » des valeurs phénoménologiquement fondée comme alternative à l'éthique du devoir¹⁸.

L'éthique matérielle n'est pas une éthique matérialiste, mais une éthique spiritualiste. Scheler forge une alliance sacrée entre l'idéalisme des valeurs et la phénoménologie des émotions qui débouchera, en fin de parcours, sur une éthique personnaliste et une sociologie solidariste d'inspiration chrétienne. Scheler combat vigoureusement le matérialisme sensualiste des utilitaristes qui réduisent le bien au bonheur et le bonheur au plaisir¹⁹. Sur ce point, Scheler s'aligne sur la critique kantienne de l'eudémonisme et maintient que l'éthique est strictement apriorique et n'a rien à voir avec les sentiments basement empiriques tels que le plaisir ou le déplaisir. S'il critique Kant, c'est parce qu'il réduit l'apriorisme aux formes de la raison et exclut d'avance la possibilité d'une éthique a priori des contenus matériels (les valeurs) qui seraient saisis par des actes intentionnels (les émotions) et accomplis par des personnes²⁰. Dès le début, Scheler insiste, cependant, que son entreprise n'est ni pré ni antikantienne : « Elle ne veut pas être antikantienne ou retourner à une conception antérieure à Kant, mais elle cherche à le dépasser » [II, p. 20, 29] par une théorie rigoureuse non moins apriorique que la sienne qui substitue la « logique du cœur » (Pascal) et « l'ordre de l'amour » (saint Augustin) à la logique de la raison et l'ordre de l'intellect. Dans ce sens, on pourrait effectivement dire que Scheler est un Pascal moderne qui avance l'idée augustinienne de l'amour contre Kant et, ce faisant, réintroduit avec force les valeurs spirituelles contre les valeurs matérialistes, typiquement bourgeoises, de l'utilitarisme ambiant de la modernité capitaliste.

18. Je traduis *materiale Ethik* par « éthique matérielle ». Le matériel s'oppose au formel (formel = vide et sans contenu), pas au spirituel. Il renvoie non pas à la matière, mais aux contenus de l'expérience ; en fait, aux qualités matérielles (le *quid*) de l'expérience, *casu quo* les valeurs objectives en tant que corrélat noématique des actes intentionnels de la conscience que Scheler conçoit avant tout comme des actes émotionnels.

19. Dans la stratification de la vie émotionnelle des sentiments, le plaisir apparaît en bas d'une série ascendante qui connecte, comme une ligne de métro, le plaisir et la béatitude en passant par la satisfaction, la joie, la sérénité et la félicité [cf. Scheler, VI, p. 331-333]. Tirant toute la vie émotionnelle vers le bas, l'utilitarisme se contente des sensations animales du plaisir et néglige les sentiments vitaux de la chair, les sentiments psychiques de l'ego, les sentiments culturels qui combleraient l'esprit et, en fin de station, les sentiments spirituels de la personne.

20. L'opposition des couples a priori/a posteriori ne peut pas être rabattue sur le couple formel-matériel. Comme l'éthique kantienne, l'éthique schelérienne est apriorique et, donc, indépendante de toute expérience empirique. Scheler distingue les a priori formels (par exemple, ceux de la logique et de la mathématique) des a priori matériels (ceux qui ont trait non pas aux formes de l'entendement, mais aux contenus de la conscience). En tant qu'éthique eidétique, l'éthique matérielle a trait aux essences, en l'occurrence aux valeurs, et aux corrélations essentielles qui relient les valeurs aux émotions.

La corrélation phénoménologique des actes et des valeurs

L'éthique matériale des valeurs ne se laisse pas résumer en quelques phrases ; mais s'il fallait la caractériser en quelques mots, je dirais qu'il s'agit d'une éthique de la bonté de la personne (personnalisme éthique), suspendue à une philosophie spirituelle des valeurs éternelles (absolutisme des valeurs) et ancrée dans une phénoménologie intentionnelle et intuitiviste des émotions (intuitivisme émotionnel), toutes deux conçues de façon rigoureusement apriorique et analysées dans une perspective eidétique (apriorisme eidétique). Même si la « personne » constitue l'*alpha* et l'*oméga* de l'éthique matériale, l'exposition des thèses principales du *Formalisme...*, doit commencer par l'analyse du milieu spirituel qui relie la personne, comprise comme ensemble métaphysique, transconscient et transempirique qui sous-tend, anime et informe tous les actes de la conscience, à la communauté des personnes et, ultimement, à Dieu.

Pour relier les extrémités, Scheler s'appuie une fois de plus sur la phénoménologie husserlienne et introduit la théorie de la « corrélation noétique-noématique » entre les actes et les objets de la conscience comme « principe supérieur de la phénoménologie » [II, p. 270, et aussi p. 90] : il existe une corrélation d'essence entre les noèses (les actes intentionnels de la conscience subjective) et les noèmes²¹ (l'ordre éternel des valeurs objectives). En tant que contenus, les valeurs, et l'ordre qui les relie hiérarchiquement entre elles dans une échelle axiologique, sont « constituées » par ou, mieux – car Scheler refuse toutes les connotations volontaristes de la notion de « constitution » –, « données » à la conscience dans et par les actes affectifs-perceptifs de l'émotion (*Fühlen*) tels que l'amour, qui ouvre les yeux aux valeurs et étend le royaume axiologique en rendant visibles des valeurs qui ne l'étaient pas auparavant, mais aussi la préférence (*Vorsetzen*) et la répugnance (*Nachsetzen*), qui indiquent la place relative des valeurs dans cet ordre axiologique hiérarchique (la valeur du beau est, par exemple, supérieure à la valeur de l'utile, mais inférieure à la valeur

21. Husserl traduit le *cogitatum* de Descartes par *noema* et les *cogitationes* par *noesis*. La corrélation essentielle qui relie le noème aux noèses est une relation de constitution : le « noème » (entre guillemets, car les pensées tombent sous la réduction transcendantale) est intentionnellement constitué par les noèses en tant que noème (d'une certaine sorte). Bien que le *cogito* cartésien ne soit pas strictement cognitiviste (*cogito* signifie « *dubicans, intellegens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, et sentiens* » – *Meditationes de prima philosophia*), il faudrait sans doute mieux parler du *valorisatum* et des *valorisationes* pour accentuer le déplacement de la sphère cognitive à la sphère éthique que Scheler opère. Comme les valeurs sont saisies et senties de façon affective-émotionnelle par le *Wertfühlen*, on pourrait peut-être aussi emprunter un néologisme à Alain Caillé [2000, p. 65] et parler de « l'aimant » et des « aimances » pour analyser la corrélation entre les valeurs et les émotions. Comme les cogitations, les émotions sont des actes intentionnels (l'émotion est toujours « émotion de... »), qui tendent vers (« in-tendere »), visent et rendent visibles les contenus objectifs que sont les valeurs, mais à la différence des cogitations, les émotions touchent directement les valeurs et n'ont pas besoin de la médiation des représentations pour accéder à « l'in-existence » (Brentano) objective.

de l'absolu²²). Si Scheler reprend ici l'analyse de la corrélation noétique-noématique de Husserl, il ne le fait pas, cependant, sans lui donner une torsion nettement réaliste et objectiviste : les émotions ne produisent pas les valeurs, mais elles les recueillent. Ici comme ailleurs, le sujet demeure essentiellement réceptif : « Pour nous, dit-il de façon péremptoire, la personne ne peut être que le porteur (*Träger*) ultime des valeurs ; il n'est jamais le producteur des valeurs (*Setzer*) » [II, p. 506].

Dans cette phénoménologie pascalienne, l'ordre objectif des valeurs et les actes subjectifs de la perception affective ne s'opposent pas, mais s'impliquent et s'emboîtent de telle sorte que les actes intentionnels d'amour, de préférence et de répugnance s'ordonnent spontanément, sans calcul, dans une échelle de valeurs ascendantes qui leur est immanente²³. Modifiant le titre d'un livre célèbre de Michel Foucault, on pourrait décrire cette imbrication de la philosophie des valeurs et de la phénoménologie des émotions comme une *archéologie du valoir*, car les noèses trouvent leur origine et leur fondement dans un ordre apriorique des valeurs à la fois transcendant et immanent²⁴.

La corrélation noético-noématique entre les « aimances » et l'« aimant » ne justifie nullement la conclusion idéaliste et subjectiviste que l'ordre objectif est intentionnellement constitué par la conscience comme un produit des actes subjectifs. Non, d'après Scheler, et nous le critiquerons sur ce point, l'ordre des valeurs est a priori, objectif et éternel. Il existe « en soi », indépendamment des humains (et des animaux qui peuvent également « sentir » les valeurs) : « Même si l'*Homo sapiens* venait à disparaître, [l'ordre] continuerait à exister comme une sphère de faits objectifs » [X, p. 362]. À cet égard, les valeurs s'apparentent aux étoiles et la phénoménologie à l'astronomie. Elles ne se laissent pas réduire à la perception et existent indépendamment de toutes les variations anthropologiques, historiques, sociologiques et psychologiques de la perception affective-axiologique : « Les valeurs ne peuvent pas être créées ni détruites. Elles existent indépendamment de toute organisation d'êtres spirituels déterminés [...] Si l'on avait tenu le Soleil, la Lune et les étoiles, tels qu'ils apparaissent au ciel pendant la nuit, pour des complexes de sensations, on n'aurait jamais fait de l'astronomie » [II, p. 267, p. 300].

22. Dans un article de synthèse sur l'éthique de son temps, Scheler a résumé ses thèses principales dans les termes suivants : « Scheler a essayé de développer l'éthique à partir de l'idée d'une logique apriorique des actes intentionnels du sentiment et de la préférence et d'un ordre objectif des valeurs qui y correspond » [I, p. 384].

23. La préférence et la répugnance des valeurs sont des actes prérationnels et émotionnels qui n'ont rien à voir avec le choix rationnel. Spontanément, sans calcul et sans délibération, l'acte de préférence privilégie les valeurs supérieures aux valeurs inférieures et se dirige intentionnellement vers le bien qui incarne la valeur supérieure.

24. L'archéologie constitue, en fait, une archéo-téléo-théologie du valoir : les actes intentionnels trouvent leur origine (*arche*) et leur fin (*telos*) dans l'ordre objectif des valeurs (*logos*) qui trouve son fondement ultime en Dieu : « Toutes les valeurs possibles sont "fondées" sur la valeur d'un esprit personnel infini, et sur le monde des valeurs qui se présente à lui » [II, p. 113].

Si l'ordre des valeurs est comme un ordre astral qui existe indépendamment des humains et n'est pas produit ou créé par eux – en fait, il est « donné » par Dieu et l'homme n'en constitue que le « réceptacle », comme dirait Weber –, ils ont néanmoins accès aux valeurs moyennant les actes intentionnels et émotionnels qui les révèlent à l'intuition et les ouvrent à la perception. La perception des valeurs (*Wertnehmung*) diffère de la perception des objets (*Wahrnehmung*, littéralement « prise de vérité ») et la précède « comme un messenger ou un pionnier » [II, p. 267 ; VIII, p. 156], voire même comme un ange, qui lui indique et annonce sa vérité. Sans émotion, sans passion, le monde ne se montre pas comme un cosmos bien ordonné qui fait sens, mais se présente comme un chaos d'impressions qu'il faut ordonner et contrôler par la raison (Hume + Kant = Peirce). Contrairement aux idées reçues, les émotions ne rendent donc pas aveugles. C'est plutôt la raison, en excluant les valorisations de la perception, qui est frappée de cécité : « [Elle est] aveugle aux valeurs comme l'oreille et l'ouïe le sont aux couleurs » [II, p. 261]. En tant qu'actes spirituels, les émotions visent les valeurs comme leur corrélat intentionnel, révélant le monde comme un monde de biens qui baignent dans un « parfum de valeurs » [III, p. 281].

L'éthique schélérienne est avant tout une éthique des valeurs et non pas une éthique des biens. Si les valeurs en tant que telles peuvent être saisies de façon évidente par un acte intuitif et émotionnel, elles s'incarnent empiriquement dans des biens (*Güter*). Confrontés avec des biens, nous les ordonnons selon des actes de préférence et de répulsion qui visent non pas les biens en tant que tels, mais les valeurs éternelles déposées en eux²⁵. Bien que Scheler refuse la réduction transcendantale, on pourrait dire que l'éthique matérielle place les biens sous l'*epoché* pour seulement considérer « l'inexistence intentionnelle » des valeurs.

Le tableau apriorique des valeurs

Ensemble, la hiérarchie des actes et des valeurs constituent l'ordre a priori, immuable et éternel de l'amour – *ordo amoris* [X, p. 345-376] que Scheler définit, sous le versant normatif, comme l'ordre éternel et invariable, droit et vrai, *a priori* et rigoureusement objectif des valeurs et des rapports essentiels entre elles. Cet ordre axiologique, qui peut être saisi par l'intuition mais non créé par les émotions, régit les attractions et les répulsions que nous éprouvons à l'égard des biens de ce monde, et cela indépendamment des biens dans lesquels les valeurs se réalisent de fait. L'ordre des valeurs matérielles et des rapports formels entre elles est organisé par deux principes architectoniques : d'une part, sur le plan horizontal, les valeurs sont distribuées de façon continue entre une valeur positive et négative (par exemple, le beau et le laid, le faux et

25. La différence entre valeurs et biens est ontologique : si les valeurs nous sont données intuitivement dans l'amour, il n'en reste pas moins que nous n'aimons pas les valeurs en tant que telles, mais bien des êtres qui ont une valeur [VII, p. 151].

le vrai, le bien et le mal, etc.) ; d'autre part, sur le plan vertical, les séries de valeurs se rangent en un tableau de valeurs dont on peut décrire l'ordonnance hiérarchique d'une façon apriorique [II, p. 99-126].

(1) Le rang inférieur de ce tableau est celui des valeurs utilitaires au sens large du mot, incluant aussi bien les valeurs utilitaristes de l'agréable et du désagréable que les valeurs techniques de l'utile et de l'inutile²⁶. Ces valeurs sont relatives à une organisation psycho-physique (*i.e.* un corps, en l'occurrence une chair (*Leib*), pas forcément humaine d'ailleurs) capable d'éprouver localement le sentiment du plaisir et de la douleur. Les valeurs utilitaires ne s'appliquent pas à des personnes, mais à des choses. « Une personne ne peut jamais être "agréable" ou "utile", dit Scheler. Ces valeurs sont essentiellement des valeurs chosales » [II, p. 103].

(2) Le rang immédiatement supérieur et irréductible au rang des valeurs utilitaires est constitué par la série des valeurs vitales, du noble et du commun, qu'un organisme vivant éprouve de façon holistique dans sa chair et qui se manifeste dans la santé et la maladie, la vieillesse et la jeunesse, ainsi que dans l'audace, la peur, etc. Avec Nietzsche, qui valorise la force vitale par-dessus tout, Scheler conçoit le rang des valeurs vitales comme un continuum qui relie la faiblesse de la vie descendante à la force de la vie ascendante. La décadence s'installe dans les mœurs lorsque les faibles imposent leur « morale d'esclave » aux forts par ressentiment²⁷.

(3) Le troisième rang de valeurs, supérieur aux deux autres, est celui des valeurs culturelles (ou spirituelles, mais non religieuses). Ce rang n'appartient plus à la sphère de la vie, mais à la sphère de l'esprit. Il est constitué des séries axiologiques du vrai et du faux (la science), du beau et du laid (l'esthétique), et du juste et de l'injuste (le droit). Détachées du corps et révélées, entre autres, dans les actes psychiques du *cogito* (au sens large du mot), ces valeurs supérieures inspirent le respect et s'imposent à nous comme des valeurs « élevées ». En tant que telles, elles sont accompagnées du sentiment moral qui nous enjoint

26. Les classifications de Scheler sont variables [cf. I, p. 385 *sq.*, II, p. 99 *sq.*, X, p. 268-269]. Ainsi, dans *le Formalisme...*, les valeurs de l'utile et de l'agréable sont regroupées dans une même classe nettement séparée des valeurs vitales. Dans l'essai sur les exemples moraux et les leaders, il les sépare, en revanche, et présente les valeurs utilitaires comme des valeurs techniques (« valeurs de civilisation ») qui forment une classe à part, séparée des valeurs de l'agrément (« valeurs de luxe »). Scheler critique à la fois l'utilitarisme, qui absolutise les valeurs de luxe, et le pragmatisme, qui absolutise les valeurs techniques. Si le consumérisme est le résultat direct de l'utilitarisme qui manipule les valeurs vitales à des fins commerciales, la crise écologique apparaît quand les valeurs vitales sont subordonnées aux valeurs techniques.

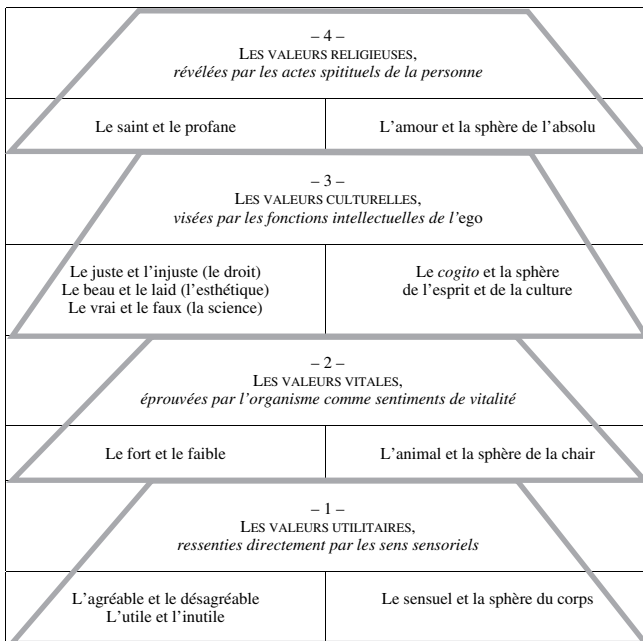
27. Dans son essai nietzschéocatholique sur l'homme de ressentiment, que j'analyserai dans un autre article, Scheler conçoit et attaque l'utilitarisme, typique des sociétés bourgeoises, comme un retournement des valeurs (*Umwertung der Werte*). L'utilitarisme représente une « spéculation à la baisse » qui réduit non seulement toutes les valeurs aux valeurs les plus basses, mais constitue aussi une inversion du rang des valeurs utilitaires et de celui des valeurs vitales.

à faire le sacrifice du vital et de l'agréable pour les atteindre (mourir de faim pour réaliser un tableau ou s'épuiser pour terminer un article scientifique).

(4) Le terme suprême du tableau des valeurs est constitué par les valeurs religieuses du sacré et du profane qui appartiennent à la « sphère absolue ». Ces valeurs, qui se révèlent dans la béatitude (de la *certitudo salutis*) et le désespoir (« peu importe où je vais, je suis condamné »), sont ressenties dans le repentir et la conversion de la personne. Elles se réalisent dans un type bien spécifique d'amour, à savoir l'amour personnel dirigé vers Dieu et ses créatures. Cet acte d'amour qui révèle la sphère de l'absolu n'est pas un acte comme les autres [Gabel, 1997]. En tant que condition de possibilité de tous les autres actes, il fonde la table des valeurs et constitue en tant que tel un rang transcendant, transcendantal et transversal aux autres. Dans la mesure où les actes de préférence comparent des séries de valeurs différentes (A et B), elles présupposent l'amour, car en tant que mouvement intentionnel ascendant qui vise à élever le bien à la valeur supérieure compossible avec son essence, l'amour ouvre l'espace infini des valeurs possibles (la « clairière » axiologique, pour parler comme Heidegger) à l'intérieur duquel les sélections préférentielles s'accomplissent spontanément. Dans l'ordre de fondation, l'amour conditionne donc les préférences, qui commandent à leur tour la perception du monde.

En schématisant les valeurs, les sentiments et les sphères de réalité qui y correspondent, on arrive à la figure suivante :

Fig. 1 : Le tableau apriorique des valeurs



La création des valeurs

Scheler affirme, comme on vient de le voir, que les valeurs sont éternelles et que l'ordre des valeurs est tout aussi invariable que l'ordre astral. « Les valeurs de base demeurent constantes dans tout développement historique. Les valeurs et leur ordre sont les étoiles polaires des hommes » [X, p. 269]. En projetant ses valeurs et son ordre dans le ciel étoilé, Scheler fixe et impose ainsi un ordre axiologique bien particulier comme seul et unique ordre possible de toute éternité. Si l'on suit Heinrich Rickert [1913], le chef de file de l'école néokantienne de Bade, et que l'on définit la vision du monde comme une substantialisation des relations formelles entre des valeurs, on peut dire que l'éthique matérielle des valeurs est une doctrine qui transforme un système de valeurs déterminé en une vision du monde fermée²⁸. Renouant avec le monisme médiéval qui n'admet qu'un ordre unique des valeurs, fondé en Dieu, Scheler nie l'autonomie relative des sphères de valeurs et exclut le pluralisme axiologique qui caractérise la modernité [Gurvitch, 1930, p. 96]. En retournant à la vision moniste du monde prémoderne, Scheler effectue un coup d'État dans la philosophie, ou mieux, un coup d'Église contre la modernité et la laïcité. Sa vision du monde passéiste et romantique montre des affinités troublantes avec l'idéologie allemande d'avant-guerre, issue de l'antimodernisme conservateur et réactionnaire des contre-Lumières [Dumont, 1991]. À la recherche du temps passé pour le fixer en pensées, Scheler n'a manifestement pas réussi à « saisir son temps en pensées », comme l'aurait dit Hegel. N'étant pas à la hauteur de l'histoire, il a beau refuser la sécularisation, elle le rattrape et récuse son éthique religieuse comme une éthique théonome et, donc, hétéronome.

Cornelius Castoriadis [1975] nous a enseigné que la morale moderne est autonome. Se donnant ses propres lois, l'humanité reconnaît la valeur de la création et la création de la valeur. Comme les lois, les valeurs ne sont pas données de toute éternité, mais elles émergent de l'histoire, dans l'histoire et dans la société. Elles ne trouvent pas leur fondement dans la révélation, mais dans la raison, car pour les justifier, il faut argumenter et invoquer des raisons, comme Castoriadis aimait à le répéter dans son séminaire. Contrairement à ce que pense Nietzsche, la modernité ne signifie pas la « mort de Dieu ». Nous n'avons pas tué Dieu, mais nous l'avons inventé. Dieu étant une création sociale-historique de l'homme, il s'ensuit que l'éternel a une histoire, assez récente d'ailleurs. La modernité ne nie pas plus l'absolu qu'elle ne nie l'éternel ou l'universel, mais elle les relativise, les historicise et les socialise. Impliquant

28. À la différence de la vision du monde, le système des valeurs est un système ouvert : « Quel bien est le bien suprême ou central ? À partir de quel domaine arrive-t-on à l'unité de la vision du monde ? Quel est l'ordre déterminé des valeurs et des contenus ? Faut-il donner la priorité au rang des valeurs personnelles ou à celui des valeurs impersonnelles ? Est-ce le monisme ou le pluralisme qui conduit à la vérité ? À tout égard, toutes ces questions demeurent indécidées » [Rickert, 1913, p. 322].

Dieu dans l'histoire et la société, elle intervertit l'ordre des valeurs supérieures : les valeurs de l'absolu ne sont pas absolues ; désormais, elles sont subordonnées aux valeurs culturelles. Elles sont des valeurs spirituelles, mais sans être pour autant des valeurs religieuses. Relativisées, historicisées, sécularisées, les valeurs absolues sont reconnues comme des valeurs « élevées » qui méritent le respect et qui doivent être défendues contre les valeurs de rangs inférieurs, vitales et utilitaires notamment, mais, désormais, elles ne sont plus fondatrices. Ne trouvant plus son fondement ultime dans la religion, l'éthique moderne est, donc, forcément et nécessairement, une éthique humaniste et laïque.

Si Scheler refuse la variabilité socio-historique de l'ordre des valeurs, il accepte, en revanche, la variation de la structure des préférences et des aimances : « Alors que l'ordre des valeurs est quelque chose d'absolument invariable, les règles de préférence peuvent, en principe, varier dans l'histoire » [II, p. 106]. À la différence de l'éthique, absolue, éternelle et invariable, la morale, entendue comme système des règles de préférence et d'aimance d'une époque, d'une société ou d'une nation, exprimant leur *ethos*, est variable. La reconnaissance des variations socio-historiques des morales ne conduit cependant pas au relativisme. Dans la mesure où toutes les morales offrent une vision partielle du cosmos axiologique, le relativisme des valeurs est, en fait, comme l'a bien vu Alfred Schütz [1966, p. 38 et p. 173] qui connaissait bien l'œuvre de Scheler, un perspectivisme sur les valeurs. Reprenant son analogie astronomique, Scheler affirme que chacune des morales représente l'éthique de façon plus ou moins adéquate : « Les morales se rapportent à l'éthique éternelle comme les systèmes du monde, tel celui de Ptolémée ou de Copernic, par exemple, se rapportent au système idéal que vise l'astronomie » [III, p. 70]. Et d'inviter, dans un esprit œcuménique et cosmopolite, tous les peuples et tous les individus du monde à coopérer dans la recherche des valeurs, car ce n'est qu'unie que l'humanité peut avancer dans la connaissance. Visionnaire, notre anti-Huntington avant la lettre, annoncera dans un article plus tardif l'avènement de l'époque de la synthèse globale [IX, p. 149-170].

La fonction vivante des exemples

Alors même que notre sociologue de la connaissance reconnaît l'historicité de la morale, il refuse la morale de l'historicité. Données de toute éternité, les valeurs ne peuvent pas être créées ou détruites par l'histoire. L'histoire peut tout au plus lever le rideau des valeurs ; elle ne peut jamais changer la pièce. Dans sa théorie de la « fonctionnalisation des essences » [V, p. 195-210], Max Scheler semble, cependant, admettre une genèse des essences et des valeurs. Simplifiée, cette théorie stipule que l'essence d'une chose ou d'une personne peut apparaître dans l'histoire par accident et émerger du magma des significations comme création *ex nihilo*, *sed non cum nihilo*, comme dirait encore Castoriadis. Mais une fois apparue, l'essence ne se perd pas. Emmagasinée

dans le fonds de la mémoire collective ou individuelle sous forme de schématisations, catégorisations et typifications, elle peut être actualisée et appliquée à nouveau dans des circonstances similaires. Fonctionnalisées, les essences se transforment en « déjà vus », les idées en « idées reçues », tandis que les valeurs deviennent « monnaie courante ». Dans un langage plus phénoménologique, Scheler dit à ce propos que « la connaissance des essences se fonctionnalise en une loi de simple application de la raison qui conçoit, analyse, intuitionne et juge, de façon déterminée, le monde des choses contingent selon des corrélations essentielles » [V, p. 198]. Autrement dit, par fonctionnalisation, la création *ex nihilo* des essences se matérialise et se concrétise dans les choses, par suite de quoi la création *ex nihilo* se transforme en réalisation *cum rebus*. L'implication de la théorie de la fonctionnalisation – et c'est là où je veux en venir – est que les essences, les idées et les valeurs adviennent dans l'histoire (comme l'idée d'un Dieu monothéiste dans la période axiale ou la démocratie à Athènes au IV^e siècle avant J.-C.). Émergeant de nulle part, les essences, idées et valeurs peuvent être saisies par différentes classes ou strates intellectuelles et devenir ainsi une force matérielle dans l'histoire qui change la morale, la société et, oui, sans aucun doute, aussi l'éthique, comme le montre le passage de l'éthique religieuse du Moyen Âge à l'éthique humaniste de la Renaissance et de celle-ci à l'éthique laïque de la modernité.

Bien que la théorie de la fonctionnalisation trouve son prolongement naturel dans une sociologie de la connaissance et de la morale qui humanise, historicise et relativise les essences et les valeurs, Scheler refuse cette direction et exclut (du moins, pendant la période classique de sa carrière intellectuelle²⁹) toute création et toute naissance d'idées et de valeurs nouvelles. À ce point, l'anti-volontarisme de Scheler devient patent et son anti-crétivisme bascule dans un créationnisme non moins inquiétant : le monde des valeurs et des essences étant immuable et interchangeable, l'histoire est terminée avant même qu'elle n'ait commencée³⁰. Cette vision est cependant intenable, et dans un long et émouvant article sur les modèles et les leaders [*Vorbilder und Führer*, X, p. 255-344, et également II, p. 558-580], Scheler s'en éloigne quelque peu, sans pour autant complètement abandonner son quiétisme [Moosa, 1993]. Cet article est important, non seulement parce qu'en subordonnant le politique à l'exemple éthique, il permet de rompre d'un coup avec l'obnubilation par le pouvoir et l'élimination des idéaux qui caractérisent la vision *hard* du leader charismatique qu'on trouve dans la théorie des élites de Max Weber, Pareto et Mosca, mais encore parce qu'en

29. Dans la dernière période de sa carrière personnelle, Scheler tendra vers une sorte de platonisme historique : « Il n'y a pas d'*ideae ante res* ni un plan du monde qui soit indépendant du devenir du monde – indépendant de l'histoire, qui est le monde » [XI, p. 260].

30. Afin d'échapper à l'anti-volontarisme de Scheler, Gurvitch [1930] a introduit les valeurs créatrices et l'intuition-action dans le système d'éthique schélérien. La critique que Hans Joas [1997, p. 133-161] adresse à Scheler dans son livre sur l'émergence des valeurs redouble la critique de Gurvitch, mais sans citer ce dernier.

concevant les saints et les sages comme des « fonctions vivantes », il réintroduit les humains et les valeurs dans l'histoire, concevant ceux-là comme la médiation fonctionnelle de ceux-ci³¹. En effet, bien que les saints et les génies représentent en tant que schémas des prototypes des valeurs éternelles, ils deviennent seulement réels en tant qu'exemples concrets, dignes d'être suivis par les masses, lorsqu'ils « boivent le sang de l'histoire » [X, p. 268]. Mais comme leur existence est fonctionnelle et que les saints et les sages n'existent donc pas plus que les idées, les essences et les valeurs sans le contact avec le réel, on peut et on doit en conclure, à mon avis, que les modèles créent les valeurs qu'ils incorporent. À moins de supposer que Jésus et Buddha ont effectivement créé (et non pas découvert) les valeurs chrétiennes et bouddhistes et que celles-ci ne préexistent donc pas à leur existence historique, on ne peut pas comprendre pourquoi les saints et les génies ont « partout été le véhicule primaire de tous les changements dans le monde éthique³² » [II, p. 561].

UNE ÉTHIQUE PERSONNALISTE DE LA BONTÉ

De l'axiologie à l'éthique

Avec ces exemples moraux en tant que « types idéaux » (au double sens, ordinaire et analytique, du terme) qui fonctionnalisent, incorporent et incarnent de façon parfaite les valeurs universelles, nous sommes imperceptiblement passés de l'axiologie à l'éthique, cette dernière étant comprise non plus comme théorie des valeurs et des évaluations, mais comme théorie du jugement des actions, ou plutôt, puisque c'est de cela qu'il s'agit dans le personnelisme éthique de Scheler, du jugement des *personnes* qui les accomplissent. La relation entre l'axiologie et l'éthique est téléologique, dans le sens où toute cette archéologie du valoir trouve (comme chez Foucault) sa fin ultime dans une herméneutique du soi.

Dans la préface à la seconde édition du *Formalisme...*, Scheler affirme clairement que l'épanouissement complet de la personne constitue le *telos* de

31. Scheler distingue cinq types de modèle, correspondant chacun à l'un des rangs de valeurs qu'ils incorporent de manière exemplaire : 1) *le saint* (les fondateurs de la religion, les prophètes, les martyrs ; par exemple, Socrate, Jésus, Buddha), 2) *le génie* (le philosophe, l'artiste, le sage ; par exemple, Goethe ou Michel-Ange), 3) *le héros* (l'homme d'État, le stratège, le colonisateur, tels César et Napoléon), 4) *le leader de la civilisation* (le technicien, le technocrate et l'homme d'affaires, tel Bill Gates pour prendre un exemple vivant) et 5) *le profiteuse de la vie* (l'hédoniste, l'égoïste, l'utilitariste). Scheler s'intéresse surtout aux saints et aux génies, son analyse des autres exemples étant incomplète.

32. Le modèle des modèles est évidemment Jésus-Christ qui incorpore à la fois le saint, le génie et le héros. Fidèle à Scheler, Lamberto [1996, p. 415] considère les exemples historiques comme autant d'« aspects perspectivistes » de Dieu, un et indivisible. Personnes finies et incomplètes, il ne leur est pas donné de combiner de façon parfaite la sainteté, le génie et l'héroïsme dans leurs actions exemplaires.

la création : « Le sens final et la valeur ultime de tout cet univers se trouve, en dernière instance, [...] dans l'être pur et l'être bon (*Gutsein*) le plus parfait possible, dans la plénitude la plus riche et le développement le plus complet, bref, dans l'harmonie interne des *personnes* qui concentrent toutes les forces du monde en elles » [II, p. 16].

Structurellement homologue au macro-cosme, la personne est ici présentée comme un micro-cosme parfaitement accordé, ou encore, pour filer la métaphore musicale, comme un chef d'orchestre qui fait retentir dans le monde la mélodie de la musique céleste qu'il entend dans son for intérieur.

Jusqu'à présent, nous avons parlé d'axiologie et nous avons exposé la « table apriorique des valeurs ». Nous avons dit que les valeurs sont en corrélation d'essence avec les émotions, notamment l'amour et la haine, ainsi que la préférence et la répugnance, mais nous n'avons pas parlé du bien ou du mal, ni de la bonté de la personne d'ailleurs. À ce propos, il faut remarquer que le bien et le mal ne figurent dans aucun des rangs de valeurs que nous avons distingués. En les mettant à part de toutes les autres, Scheler a voulu leur donner un statut spécial, « extra-axiologique ». S'opposant à la raison pratique de Kant, qui juge les actes volitifs (pour Kant, c'est toujours et en dernière instance la volonté qui est bonne³³), Scheler développe une éthique qui évalue et juge non pas les actes, mais les personnes qui les accomplissent. Dans cette perspective personnaliste, c'est la personne comme « valeur des valeurs » [II, p. 495] qui constitue le bien suprême³⁴ : « Nous rejetons de façon décisive l'affirmation de Kant que seuls les actes peuvent être qualifiés par le bien et le mal. [...] Le bien et le mal sont des valeurs personnelles. [...] Ce sont essentiellement les personnes qui sont moralement bonnes ou mauvaises, et les autres phénomènes le sont uniquement dans leur liaison avec les personnes, que cette liaison soit directe ou indirecte » [II, p. 49 et p. 103].

Scheler ne nie pas que les actes qui visent intentionnellement les valeurs puissent être bons ou mauvais, mais s'ils le sont, c'est uniquement par le truchement de la personne. Si les préférences et les aimances de la personne sont régies par la loi de l'amour, donc de telle sorte qu'elles éclairent les créatures du monde sous une lumière qui les met systématiquement en valeur, les actes peuvent effectivement être qualifiés de bons, mais « sur le dos » [II, p. 48], ou mieux, comme en écho à la bonté de la personne³⁵. Ainsi, lorsque saint

33. Dans la *Métaphysique des mœurs*, Kant [1975a, BA1] affirme : « Il n'y a rien dans le monde, et rien qu'on ne puisse penser, qui soit bon sans exception, sauf la bonne volonté. »

34. L'éthique personnaliste juge les personnes, et pas les actes, comme le fait Kant. À la différence de l'utilitarisme, elle ne juge pas les personnes comme des biens, car une personne comme telle ne peut jamais être agréable ou utile, désagréable ou inutile. On n'applique pas les valeurs utilitaires aux personnes – car cela reviendrait à les réifier ! Les personnes, tout comme les actes, ne peuvent par définition pas être objectivées. En leur appliquant les valeurs personnelles, on les juge comme étant bonnes ou mauvaises.

35. Avec Harry Frankfurt et Charles Taylor [1985], on pourrait dire que le jugement de la personne est une « évaluation de second degré » et, donc, une « évaluation forte ». En effet, nous

François d'Assise s'adresse aux oiseaux et aux moutons comme des « frères » et « sœurs » (au lieu de les considérer comme de la volaille ou du bétail, bons à manger), ses actes sont bons, mais de façon médiate : pour autant que la bonté de sa personne transparaisse dans ces actes de simplicité. L'exemple de saint François n'est pas choisi par hasard, car, pour Scheler, la personne bonne est, en avant-dernière instance, le saint qui suit l'exemple de Jésus-Christ et co-accomplit les actes d'amour en et avec Lui (*amare in et cum Deo*) et, en dernière instance, le bon Dieu lui-même. Car en tant que « personne des personnes » et « modèle des modèles », le bon Dieu est, en effet, « l'unique personne parfaite et pure³⁶ » [VIII, p. 78].

Les états d'âme de la personne

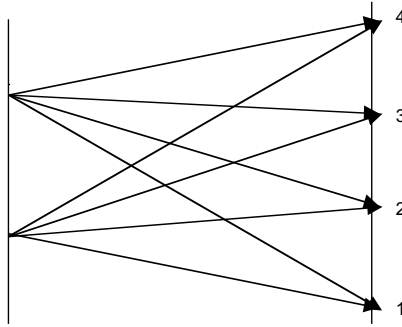
Mais qu'est-ce donc que la personne ? Scheler la définit comme « le centre actif (*Aktzentrum*) concret de l'esprit » [III, p. 85] qui coordonne et organise les actes divers et, ce faisant, donne une unité à leur multiplicité³⁷. La personne, c'est l'essence spirituelle de l'être humain, son « cœur » qui demeure invariable dans toutes les variations empiriques, « battant » dans tous et chacun des actes (vouloir, aimer, préférer, juger, etc.) que le sujet effectue. La personne, c'est l'ego transcendantal, non pas dans sa généralité, comme c'est le cas chez Husserl, qui n'accepte pas les variations personnelles de l'ego, mais dans toute sa singularité. En tant que telle, la personne est la manifestation concrète de l'esprit dans l'âme qui vit dans tous les actes et y imprime sa marque distinctive, unique et particulière. Plus prosaïquement, on pourrait caractériser la personne comme « une sorte de faille par où se révèle dans le monde des êtres finis un ordre – supérieur à toute vie – d'actes et de valeurs, la brèche par laquelle cet ordre fait irruption dans le donné » [Dupuy, 1959, p. 579] ou, pour user d'une métaphore plus lumineuse, comme une sorte de prisme de cristal qui reflète et réfracte, à chaque fois de façon tout à fait singulière, les rayons de l'autre monde dans le monde ici-bas. Manfred Frings [1997, p. 69], l'éditeur des œuvres complètes de Scheler, illustre la réfraction singulière qu'est la personne par la figure suivante (légèrement modifiée) :

n'évaluons pas seulement les amances et les préférences des personnes, mais dans la mesure où nous les évaluons en les interprétant comme une expression métonymique et symbolique de la personne, c'est en fait cette dernière que nous jugeons.

36. De même que le Diable représente le mal absolu en personne de façon parfaite. Une fois de plus, on voit que l'éthique trouve son sens ultime en Dieu : « La glorification de la personne, en dernière instance, la personne des personnes, c'est-à-dire Dieu, demeure le sens moral de tout l'ordre éthique » [III, p. 495].

37. Le statut ontologique de la personne est problématique. Heidegger [1993, p. 47] a bien noté que Scheler définit la personne par ce qu'elle n'est pas : elle n'est pas une chose, ni une substance ni un acte. Entité transconsciente, elle n'est pas une réalité psychique et échappe par définition à toute objectivation empirique.

Fig. 2 : L'ordre de l'amour



La ligne verticale de droite représente les rangs de la table apriorique des valeurs en ordre descendant, du numéro 4, le rang supérieur des valeurs sacrées, jusqu'au numéro 1, le rang inférieur des valeurs utilitaires [cf. *supra*, fig. 1]. La ligne verticale de gauche représente deux personnes différentes dans une même situation et illustre comment l'ordre transcendant des valeurs se réfracte de façon différentielle dans le monde vécu, selon la courbure singulière que lui donne la personne. Définissant l'être en question comme une personne incomparable et unique, la courbure du prisme de cristal constitue sa signature ; en tant que marque du cœur, elle correspond exactement à ce que Scheler appelle « l'ordre de l'amour » (versant descriptif) :

« Celui qui connaît l'*ordo amoris* d'un être humain connaît l'être humain. Il possède pour l'être humain en tant que sujet moral ce que la formule du cristal est pour le cristal. Il voit à travers l'être humain autant qu'on peut voir à travers un être humain. Il voit devant lui les lignes simples de base de son cœur (*Gemüt*) qui courent continuellement en dessous de toute multiplicité et complexité empiriques. Et ce cœur mérite bien plus d'être appelé le noyau de l'être humain en tant qu'être spirituel que la connaissance ou la volonté. Celui qui connaît le cœur d'un être humain possède un modèle spirituel de la source originnaire où s'alimente secrètement tout ce qui émane de cet être humain ; plus encore, il est à la source même de ce qui détermine son ambiance – dans l'espace, son milieu moral, dans le temps, son destin en tant que quintessence de tout ce qui peut possiblement arriver à lui, et *seulement à lui*³⁸ » [X, p. 348].

38. La dernière phrase de cette citation clé passe imperceptiblement du sens descriptif (l'idéaltype) au sens normatif (le type idéal) de l'ordre de l'amour en suggérant que la personne qui agit de façon juste réalise son destin, *i.e.* le destin que le bon Dieu a vu et prévu pour lui, « et seulement pour lui », dans son plan de salut universel. J'y reviendrai dans la section suivante. Adaptant l'image du prisme de cristal au type idéal, on pourrait décrire l'ordre d'amour d'une personne comme un spectroscopie ou un distributeur de rayons lumineux qui filtre et purifie la lumière divine. Lorsque la personne réalise son destin, le cristal irradie pour devenir complètement translucide et transparent.

Avec cette citation, nous sommes, enfin, arrivés au cœur même de l'éthique personnaliste de Max Scheler. Celui qui comprend la logique de son cœur, comprend l'homme et le philosophe. Il sait que ce qu'il cherche à comprendre et à évaluer, c'est l'essence, l'âme ou le cœur de la personne qui transparait dans tous et chacun de ses actes et la définit comme une personne particulière, le cas échéant particulièrement bonne ou mauvaise. Si la personne en question est bonne ou mauvaise *dans le fond* (*deep down, in his heart of hearts*, comme disent les Anglais), ses actes le seront également. Au fond de la personne, il y a la *Gesinnung*, l'état d'esprit ou l'état d'âme, la teneur morale de base de la personne qui se manifeste et devient translucide – ou « diaphane », comme dirait William James – dans ses actes les plus quotidiens et anodins, des aimances et des préférences jusqu'au regard qu'il porte sur le monde et même son sourire. Selon l'état d'esprit, ce regard peut être gentil, généreux, bienveillant, bienheureux ou, au contraire, méchant, dénigrant, suspicieux ou diabolique.

Traduisant la praxéologie de Bourdieu dans l'axiologie de Scheler, on pourrait décrire l'état d'âme comme une sorte d'*habitus* spirituel et personnel, « système de dispositions durables et transposables, structure structurée pré-disposée à fonctionner comme une structure structurante » [Bourdieu, 1972, p. 155], qui sous-tend l'action, s'actualise et se manifeste « occasionnellement » en situation – sauf que l'état d'âme est situé à un niveau bien plus profond que l'*habitus*, qu'il n'est pas socialement constitué, et qu'il traverse et pénètre, comme un rayon de lumière, tous les actes dont la forme de manifestation est déterminée par la position sociale que l'agent occupe dans un champ (ou un sous-champ donné) de la société. Traversant successivement tous les actes de la conscience (de l'imagination à la représentation, de l'émotion à la sensation, de l'évaluation à la perception, de la volition à l'action) qui constituent le monde, l'état d'âme est une structure mentale en profondeur hiérarchiquement structurée qui ouvre, comme une clairière (*Lichtung*), un espace de manifestation dans le monde vécu – Scheler dit « un espace de jeu matériel a priori » [II, p. 131] – et structure de façon unitaire les phénomènes qui y apparaissent en donnant un sens moral et une direction spirituelle à l'ensemble des actes intentionnellement enchaînés qui constituent l'action³⁹. Plus simplement, en

39. Dans une discussion assez compliquée de l'enchaînement des actes dans l'action, Scheler [II, p. 137-172, notamment p. 137-139] énumère et analyse les diverses composantes de l'action qui sont « pénétrées » et « structurées » de l'intérieur par l'intention fondamentale de la *Gesinnung* : l'objet, le contenu, la volonté, l'intention, la pondération, la décision, le vouloir-faire, l'exécution et, enfin, la réalisation de l'action. L'analyse du vouloir-faire (*Tunwollen*) est particulièrement intéressante, car elle permet de corriger la théorie bourdieusienne sur un point fondamental : entre le champ et l'action, l'*habitus* n'intervient pas automatiquement. Il doit encore être activé en situation ou mis en éveil par l'acteur lui-même. Par un acte de volonté qui a trait à l'exécution du plan d'action et le précède, l'acteur donne, pour ainsi dire, son *fiat* aux structures sociales incorporées. Contre Bourdieu, j'en conclus que les choses pourraient, en principe, aller autrement, qu'un autre choix aurait pu se faire, que l'acteur n'est donc pas seulement un agent (ou pas toujours) mais aussi un sujet, et que s'il ne l'est pas, c'est en quelque sorte parce qu'il ne l'a pas voulu.

tant que système de schèmes, de dispositions et d'intériorisations de l'ordre divin, l'état d'âme ou d'esprit est une forme a priori personnelle qui structure, ordonne et unifie tous les donnés de la conscience d'une personne en leur imprimant une signature morale, propre à cette personne, de telle sorte donc que le monde de la vie qu'elle habite apparaît toujours comme un monde unique, comme *son* monde. Insistant contre Kant sur le fait que la volonté elle-même est déjà travaillée en profondeur par l'âme qui sélectionne antérieurement les objets possibles de la volonté et de la représentation, en accord avec l'ordonnance des valeurs propre à la personne, Scheler conclut son analyse avec une belle phrase qui mérite d'être citée : « Comme le vouloir pur [de l'état d'âme] intervient d'entrée de jeu dans l'intention de réaliser un rapport aux valeurs, le monde pratique porte d'emblée la figure, le visage (*das Anlitz*), la structure des valeurs de l'état d'esprit propre au support de ce vouloir [*i.e.* la personne] » [II, p. 148-149].

Le bon en soi pour moi

Dans sa dissertation doctorale, sous la direction d'Eucken et consacrée aux relations entre la logique et l'éthique, Scheler avait déjà introduit l'état d'âme de la personne comme fondement de l'éthique : « Sans la *Gesinnung*, écrivait-il en 1897, le phénomène éthique est absolument impossible » [cité par Lambertino, 1996, p. 168 et 172]. Prenant une fois de plus le contre-pied de Kant, Scheler [II, p. 211-245] avance l'éthique de l'intention pure contre le volontarisme et le rigorisme de la morale impérativiste du sage de Königsberg. Si la personne est bonne « dans le fond », comme on dit, sa volonté le sera également et, par conséquent, son action sera juste. Les bonnes personnes font le bien, non pas « par devoir » mais « par une inclination ou un penchant connaturel » (*aus Neigung*), donc de leur propre mouvement, parce qu'elles « voient » le bien. Privilégiant le « voir » spontané sur le « devoir » imposé à la volonté par le commandement autoritaire de l'impératif catégorique, Scheler finit par réintroduire la « belle âme » des romantiques comme idéal de l'éthique personaliste dans la morale : « L'attitude de la belle âme (*die schöne Seele*) n'est pas égale à celle de l'homme de devoir, elle est axiologiquement supérieure » [II, p. 234]. D'un point de vue éthique, la personnalité supérieure n'est pas celle qui veut à tout prix faire le bien – ça, c'est du pharisaïsme – mais celle qui fait le bien sans effort et sans la moindre peine. Comme l'amour, la bonté relève de la donation. Elle vient par grâce ou elle ne vient pas, mais elle ne peut pas être produite par un acte de la volonté.

À la différence de l'*habitus*, l'état d'esprit n'est pas un acquis de la socialisation et ne peut pas être inculqué par l'éducation. D'après Scheler, le fond spirituel de la personne peut seulement être modifié par une « péripétie » ou conversion intérieure de la personne qui change, de façon profonde et durable, l'être humain en donnant un nouveau sens et une nouvelle direction à sa vie.

Une telle conversion, qui modifie de fond en comble la teneur morale de la personne, intervient seulement lorsque la personne rencontre un « exemple moral », comme le saint, le juste, le *guru* ou le martyr qui incorporent la bonté de façon parfaite, et qu'elle décide de le suivre en modelant, plus ou moins consciemment, son mode de comportement sur lui : « Nous apprenons à vouloir et à faire non pas ce que veut et ce que fait le modèle, mais *comme* il le veut et le fait » [II, p. 566]. Comme exemples de tels « virtuoses de la religion » qui peuvent toucher et modifier le cœur d'une personne, on pourrait mentionner la Mère Thérèse de Calcutta, Gandhi, Nelson Mandela, Osho et, peut-être même, Osama bin Laden. Pour Scheler, cependant, qui considère *l'imitatio Christi* comme le paradigme de la péripétie cathécuménique, le Christ demeure le modèle des modèles. Comme il a modelé son idéal de la personne sur la personne des personnes, son éthique de la bonté – mais cela ne surprendra guère plus personne – constitue, de fait, une éthique de la sainteté.

En suivant librement l'exemple du Christ, en modelant ses comportements sur Lui et en accomplissant ses actes « en Lui et avec Lui », l'être humain peut accéder à la bonté et réaliser son essence. Cette essence est strictement personnelle. Contre l'universalisme abstrait de l'impératif catégorique de Kant, qui vaut pour tout le monde et donc pour personne, et dans le sillage de Georg Simmel qui avait développé une théorie de la « loi individuelle » d'inspiration nietzschéo-bergsonienne [cf. Vandenberghe, 2000 ; sur Simmel, cf. Scheler, II, p. 494-499 et VII, p. 121-127], Scheler est à la recherche d'un *nomos* personnel, d'une loi morale qui serait à la fois universelle et concrète, qui vaudrait seulement pour une personne – voire même pour une personne en une seule occasion [*kairos*, II, p. 417 et p. 485 ; X, p. 351] – et qui serait néanmoins transpersonnelle et éternelle.

Frôlant la *contradictio in terminis*, Scheler désigne ce *nomos* comme « le bon-en-soi-pour-moi » [II, p. 482] : « en soi », parce que le bien est transempirique et peut échapper à ma connaissance, voire même à ma conscience, et « pour moi », parce que la réalisation de ce bien constitue un appel qui m'est adressé personnellement. Comme si, dans mon for intérieur, j'entendais la voix de Dieu qui me soufflait : « Voilà, pour toi », en indiquant le chemin à suivre. Il est quelque peu paradoxal, pour ne pas dire profondément ironique, que ce soit en suivant l'exemple de l'autre que la personne puisse réaliser son destin propre et devenir ce qu'elle est. Chez Scheler [II, p. 136], la fameuse injonction de Nietzsche – *Werde was du bist !* [Nietzsche, 1980, p. 219] – prend une étrange connotation religieuse⁴⁰. Comme l'essence de la personne, sa « vocation » personnelle, correspond au « destin » que Dieu, dans toute sa bonté, a prévu pour elle « et seulement pour elle » dans son plan de providence

40. « Trouve le démon qui tient les fils de ta vie, et obéis-lui ! » [Weber, 1924, p. 555] : cette devise nietzschéo-décisionniste qui résume bien l'éthique héroïque du désespoir d'un Max Weber prend chez Scheler une tournure salvatrice. Pour la reformuler, il suffit de remplacer le démon par l'ange !

universel, l'autonomie et l'hétéronomie de la personne finissent par coïncider. Si l'autonomie devient chez Kant « logonomie » [II, p. 372], la logonomie devient chez Scheler une théonomie qui implique non seulement le sacrifice de l'intellect, mais aussi et surtout de la volonté. « J'aime, donc je suis » ; je l'aime, donc, je le suis ; et en suivant l'autre, je deviens qui je suis – voilà ce qu'est devenu le *cogito* cartésien dans les mains de Scheler.

En subordonnant ainsi l'autodétermination à la réalisation de la personne, et celle-ci à son tour à l'imitation de la personne de la personne, Scheler a complètement vidé la morale de tout sens de l'autonomie, au sens fort que Kant a donné à ce terme. Chez Kant, la personne est autonome lorsqu'elle se donne sa propre loi et soumet sa volonté à la loi universelle. Dans la *Métaphysique des mœurs*, il exclut explicitement « le concept de la perfection indépendante » – en l'occurrence la volonté de Dieu – de la morale. Contrairement à Scheler, Kant affirme que la « volonté de Dieu » ne peut pas être la « cause déterminante de la volonté autonome » [Kant, 1975a, BA87] ; bien au contraire, la volonté divine est toujours source d'hétéronomie. C'est seulement lorsque l'individu adopte le point de vue universel (et non pas éternel) – ce qu'il peut faire en se plaçant dans la position des autres (et non pas de l'Autre) – et soumet la maxime de ses actions au test de l'universalité, que sa volonté est rationnelle et autonome. En subordonnant à nouveau la personne à la volonté de Dieu, Scheler retombe en deçà de Kant ; pire, en renouant avec la tradition et la révélation, il succombe à l'antimodernisme réactionnaire des contre-Lumières. De ce point de vue, l'évacuation de la déontologie et la soumission conséquente des normes aux valeurs est simplement indéfendable.

Mais il y a plus. L'éthique de la bonté est une éthique de la sainteté. Laissons de côté le fait que la sainteté n'est pas de notre temps, et concentrons-nous sur l'éthique de la bonté. La bonté constitue effectivement une valeur, mais elle ne constitue pas une norme. On ne peut pas exiger d'une personne qu'elle soit bonne, mais on est en droit d'exiger d'elle qu'elle agisse de façon juste. La bonté est « subrogatoire » pour parler comme les scolastiques. La morale, en revanche, ne l'est pas. Elle n'est pas une morale maximale (*maxima moralia*), bonne pour les saints, mais une morale minimale (*minima moralia*) qui cherche à garantir le respect de l'humanité en chaque personne. Tout le monde, sans exception, doit s'y soumettre. En tant que telle, elle vaut même, comme disait justement Kant [1975c, B61, A60] dans son essai sur *la Paix éternelle*, pour un « peuple de diables ». On ne peut pas demander au diable d'être bon, mais on doit développer des institutions fortes, garanties par l'État et le droit, qui l'obligent à être juste ou, du moins, équitable. À la différence de l'éthique, la morale ne promet pas la bonté, mais elle exige la justice. Rien de plus, mais aussi rien de moins.

La communauté de communion illimitée

Pour notre philosophe catholique, la personne bonne est celle qui accomplit, ou mieux, « co-accomplit » et « co-effectue » ses actes volitifs « avec et en Dieu » (*velle in et cum Deo*). Grâce à ce co-accomplissement merveilleux en Dieu, ce dernier intervient personnellement dans la vie des humains. Ils réalisent son plan et, par là même, ils réalisent leur destin personnel, tel que Dieu l'a « prévu » pour chacun d'eux. Dans cette grammaire théoscopique de la personne, celle-ci ne se conjugue pas à la première, mais à la troisième personne : c'est Lui, et par procuration, eux, nos prochains, qui voient la personne telle qu'elle est, et non la personne elle-même qui accomplit les actes⁴¹. Dans cette optique religieuse, chacun est coresponsable de l'autre. Il se peut, en effet, que nous soyons dévoyés de notre droit chemin et que l'autre, notre *alter ego*, voie notre essence mieux que nous ne la voyons nous-mêmes. Dans la mesure où il nous aime et parce qu'il nous aime, l'autre peut alors nous indiquer notre voie de salut, comme nous pouvons lui indiquer la sienne. Nous sommes donc coresponsables de lui comme il l'est de nous.

Avec l'introduction du principe de la coresponsabilité, l'éthique personaliste se transforme, de l'intérieur, en une sociologie solidariste. En effet, à la différence de l'individu, qui poursuit solitairement ses intérêts privés, la personne n'est, par principe, jamais seule. Elle est toujours déjà incluse dans une communauté virtuelle et cela en vertu des actes de réciprocité qu'elle effectue. Ces actes, tels que l'amour et la haine, la sympathie et la compassion, la responsabilité et le devoir, mais aussi le don et la gratitude, sont « essentiellement sociaux » [II, p. 225] et contiennent déjà, dans leur intention vers l'autre, une réponse implicite de l'autre. Même un être solitaire, Robinson Crusoë par exemple, qui effectuerait ces actes en toute solitude, saurait de toute évidence qu'il n'est pas seul au monde et que quelque part un autre être que lui (et comme lui) existe. Seulement, comme il n'a jamais rencontré cet autre, son existence serait proprement contre-factuelle.

De même que le *Dasein* est toujours déjà un *Mitsein*, pour parler comme Heidegger, l'acte est toujours déjà « entre-acte ». La personne qui accomplit des actes (penser, réfléchir, vouloir, sentir, compatir, etc.) les co-accomplit potentiellement, sinon factuellement, avec l'autre (penser-avec, réfléchir-avec, vouloir-avec, etc.). Les actes les plus personnels, à commencer par l'amour, l'acte humain par excellence par lequel l'humain se transcende en s'élançant vers l'esprit, sont des actes interpersonnels et, donc, sociaux. Dirigés vers les autres, ils impliquent intentionnellement les autres et les incluent, par là même, dans une communauté d'esprit en expansion potentiellement illimitée. Comme le don (et la haine), l'amour est contagieux. L'amour de l'un répond à l'amour

41. Pour une analyse et une critique de l'herméneutique (biblique) du *Verstehen*, je me permets de renvoyer à un texte antérieur que j'ai consacré à la phénoménologie de l'intersubjectivité et de la sympathie de Scheler [cf. Vandenberghe, 2004a, 2^e partie].

de l'autre et, communiquant par sympathie, les amours se propagent rapidement à travers l'univers : « L'amour de A pour B ne réveille pas seulement le contre-amour de B pour A (lorsqu'il n'y a pas de raison frénatrice), mais fait aussi nécessairement croître dans le cœur de B une tendance qui, réchauffant et réanimant l'amour en tant que tel, l'étend naturellement vers C et D ; et de là, le flux amoureux continue dans l'univers moral de C à D et de E à F – vers l'infini » [V, p. 376].

Grâce à l'amour, la réciprocité sérielle devient cyclique et l'amour acosmique, alors que la communauté devient proprement illimitée. En tant que personne, tout être humain appartient d'office à cette communauté illimitée de personnes. Scheler la conçoit d'ailleurs d'emblée comme une personne collective (*Gesamtperson*), autonome, unifiée, *sui generis*, dotée d'une conscience complexe et intentionnelle qui lui appartient en propre⁴². À la différence de la « communauté de communication illimitée » dont parlent Habermas et Appel dans le sillage du pragmatisme, la « communauté de communion illimitée » de Scheler n'inclut pas seulement les contemporains, mais aussi les morts et même les anges [V, p. 371].

Renouant avec la grande tradition de l'herméneutique biblique, Scheler semble penser que la communication intersubjective est médiatisée par la communion en Dieu. En communiquant avec son *socius*, la personne individuelle communique automatiquement avec cette communauté spirituelle qui le dépasse et l'inclut (ou « l'aspire ») comme un de ses membres. Cette co-appartenance à la communauté spirituelle est originaire et fonde toutes les autres communautés possibles – des masses occasionnelles ou multitudes, unifiées par la contagion, jusqu'aux communautés plus durables, notamment la *Gemeinschaft*, unifiée par les émotions et la tradition, et la *Gesellschaft*, unifiée – ou plutôt séparée et déchirée – par la raison et le contrat. Avec l'Église, la communauté originaire devient consciente d'elle-même. Tout croyant « sent » qu'il fait partie de l'Église invisible, une et indivisible, et se sait solidaire de chacun de ses membres. Médiatisées par l'esprit, les consciences confluent, communiquent et communient dans une super-conscience collective et néanmoins personnelle. Uni par les liens indéfectibles de la communauté spirituelle, s'insérant inévitablement dans la destinée morale des autres, chaque membre de la communauté est non seulement responsable devant Dieu de son propre salut, mais aussi co-responsable du salut de tous les autres. Comme le péché, le salut est donc aussi un salut collectif. Moyennant le principe de solidarité,

42. J'analyserai et je critiquerai la théorie des personnalités collectives, dont la typologie des communautés et des sociétés fait partie, dans un article à venir sur la critique schélérienne de la modernité, de la société contractuelle et de l'utilitarisme. Ici, je note déjà que Scheler conçoit l'Église et la nation comme des personnalités collectives, mais pas l'État, et qu'il exclut l'analyse proprement sociologique de la structuration des personnalités complexes en acteurs collectifs. Pour une analyse plus poussée de l'organisation des collectifs, inspirée par le réalisme critique de Roy Bhaskar, je renvoie à mon article sur les subjectivités collectives [Vandenbergh, 2004b].

d'après lequel le salut de tous se trouve engagé dans le salut de chacun, l'éthique personnaliste culmine ainsi dans une sociologie solidariste d'inspiration chrétienne : « Ce n'est pas une personne isolée, déclare Scheler, qui constitue la valeur morale, mais la personne qui se sait originellement liée à Dieu, qui adresse son amour au monde et qui se sent unie et solidaire avec la totalité du monde de l'esprit et de l'humanité » [II, p. 15].

Solidarité ou socialisme

Lorsque l'autoréalisation de chacun devient l'affaire de tous, tous sont unis dans une communauté solidaire qui inclut, en principe, chacun et toute l'humanité. Dépassant ainsi l'individualisme dans un communautarisme qui respecte la personne de chacun, le solidarisme chrétien semble, à première vue, réaliser l'idée du socialisme utopique avec sa « visée d'une *praxis* auto-consciente, dans laquelle l'autodétermination solidaire de tous devrait pouvoir se conjuguer avec la réalisation authentique de chacun » [Habermas, 1984, p. 391]. À y regarder de plus près, on se rend cependant rapidement compte que le socialisme chrétien (« un pour tous, tous pour un ») n'est pas matérialiste, égalitaire et universaliste, mais spiritualiste, aristocratique et paternaliste. Au lieu de socialiser le christianisme, comme le font Marx et Mauss, Scheler christianise le socialisme. Au lieu de donner à chacun ce qui lui est dû ici-bas et de garantir les conditions matérielles et sociales de l'autoréalisation de soi comme précondition nécessaire, mais toujours insuffisante de l'autoréalisation de tous, comme c'est le cas chez Marx, il part d'en haut et traite chaque être non pas comme un citoyen anonyme ayant des droits fondamentaux (« les droits de l'homme et du citoyen »), mais comme un père traite ses enfants, un frère ses sœurs ou une sœur ses voisins.

Dans le socialisme chrétien, l'amour du prochain prend toujours un aspect particulariste, paternaliste et assistancialiste. Le socialisme de la Cité inspirée n'effectue pas le passage de l'amour du prochain vers la solidarité universelle, garanti par un État social et démocratique qui traite chacun et chacune, sans exception et sans distinction, non pas comme un prochain – ni comme un ami ou une amie d'ailleurs – mais comme un citoyen ou une citoyenne anonyme qui dispose, en vertu de son appartenance à la communauté politique, de droits civiques, politiques et sociaux [Brunkhorst, 1997]. La différence entre l'État de la démocratie chrétienne et celui de la démocratie sociale est, littéralement, une différence de taille. À la différence de l'État chrétien de l'assistance et de la providence, l'État social de la cité civique ne projette pas la charité (la *caritas* de saint Augustin) ni l'amitié (la *philia* d'Aristote) ni l'amour (l'*agapè* de saint François) des relations primaires de la communauté sur la société, mais par un souci supplémentaire de justice, il banalise et universalise le devoir d'assistance en l'institutionnalisant dans le droit. Comme on sait, la loi de la charité ordonne que chaque être humain doit traiter autrui comme une

personne, mais à ce devoir envers le prochain – formalisé dans la règle d'or : « Traite autrui comme tu voudrais être traité(e) par lui ou elle » – ne correspond aucun droit du *socius*. À la différence des droits de l'homme et du citoyen, le devoir de charité est asymétrique et ne met pas en question l'inégalité de la société capitaliste. La charité ne relève pas de la justice, mais de la bonté. Au lieu de prendre la « voie longue » qui mène de la bonté à « la vie bonne avec et pour autrui dans des institutions justes » comme nous y invite Paul Ricœur [1990, p. 202], ou mieux encore : en partant de la justice pour descendre vers la vie bonne en réintégrant la fraternité du socialisme associatif dans la liberté et l'égalité du socialisme démocratique, Scheler prend la voie courte qui mène directement des humains à Dieu. Au lieu de mobiliser les citoyens et de lutter pour une révolution sociale, pacifique et parfaitement démocratique, qui bouleverserait les conditions matérielles d'existence des plus démunis, notre chrétien socialiste s'adresse aux âmes et en appelle à une conversion et à une rénovation intérieures qui laissent le monde comme il est – ou pire encore, cherche à restaurer le « système des états » (*sic*) de l'Ancien Régime comme ordre naturel qui correspond encore le mieux à la vision de Dieu [V, p. 394-401]. Tout comme sa critique nietzschéenne de l'humanisme (et sa critique féroce de l'humanitarisme qui « transforme le monde entier en hôpital ») n'est qu'un aristocratism mal assumé, son grand amour pour Dieu cache à peine les petites réticences qu'il montre envers les humains. Perspicace comme toujours, Scheler a bien noté que le christianisme ne connaît pas l'amour de l'humanité. Le personnelisme n'est pas un humanisme. Et Scheler de conclure, avec Nietzsche, que l'homme est, en fin de compte, un être à dépasser...

CONCLUSION

Dans cet article, j'ai essayé de reconstruire l'épistémologie du don comme une épistémologie normative de la donation et l'éthique matérielle des valeurs comme une archéologie du valoir conduisant vers une éthique personaliste de la bonté et de la sainteté, toutes deux fondées dans une phénoménologie eidétique des valeurs et des émotions. À chaque fois, je me suis efforcé de « détranscendentaliser » la philosophie chrétienne et de la pousser dans une direction plus « haber-maussienne », somme toute plus compatible avec les intuitions laïques de notre époque postmétaphysique. Au fil de l'exposé, j'ai critiqué Scheler et, contre son édifice philosophico-théologique, j'ai avancé les trois thèses suivantes : i) il faut radicalement humaniser son épistémologie ; ii) il faut radicalement historiciser son axiologie ; et, enfin, iii) il faut subordonner les valeurs de la bonté aux normes de la justice. Pensée jusqu'au bout, cette tentative pour « re-kanter » et « maussifier » la pensée schélérienne débouche sur une épistémologie humaniste de la donation comme communication, une sociologie axiologique et laïque de la création des valeurs, ancrée dans une

théorie néokantienne de la justice. De même que l'éthique matériale est post-kantienne, la phénoménologie de l'action-en-commun est conçue et comprise comme une sociologie postschélérienne. Dans la mesure où je maintiens, avec et contre Scheler, que la phénoménologie de la communication est comme une protosociologie qui fonde les sciences humaines, cette entreprise n'est, cependant, pas nécessairement antischélérienne. Il ne s'agit pas de revenir en deçà de Scheler, mais d'aller au-delà. Son influence demeure, mais de façon subliminale et souterraine, comme un exemple à (ne pas) suivre.

BIBLIOGRAPHIE

- BOLTANSKI L., 1990, *L'Amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Métailié, Paris.
- BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédée de *Trois Études d'ethnologie kabyle*, Droz, Genève.
- BRUNKHORST H., 1997, *Solidarität unter Fremden*, Fisher, Francfort.
- CAILLÉ A., 2000, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Desclée de Brouwer, Paris.
- 2005, « Préface à la nouvelle édition », in CAILLÉ A., *Don, intérêt et désintéressement*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- CASTORIADIS C., 1975, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris.
- DUMONT L., 1991, *Homo aequalis II. L'idéologie allemande*, Gallimard, Paris.
- DUPUY M., 1959, *La Philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, 2 tomes, PUF, Paris.
- FRINGS M., 1966, « Der Ordo Amoris bei Max Scheler. Seine Beziehungen zur materialen Wertethik und zum Ressentimentsbegriff », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XX, 1, p. 57-76.
- 1996, *Max Scheler. A Concise Introduction into the World of a Great Thinker*, Marquette University Press, Milwaukee.
- 1997, *The Mind of Max Scheler*, Marquette University Press, Milwaukee.
- GABEL M., 1997, « Das Heilige in Schelers Schematik der Wertrangordnung », in PFAFFEROTT G. (sous la dir. de), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft*, Bouvier Verlag, Bonn, p. 113-128.
- GAUCHET M., 2004, *Un monde désenchanté ?*, Éditions de l'Atelier, Paris.
- GODBOUT J. T., 2000, *Le Don, la dette et l'identité. Homo donator vs Homo aeconomicus*, La Découverte/MAUSS, Paris.
- GOOD P., 1975, *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke Verlag, Berne.
- GURVITCH G., 1930, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, Vrin, Paris.
- HABERMAS J., 1984, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Francfort.
- HADOT P., 1981, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustiniennes, Paris.
- HEIDEGGER M., 1993, *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Tübingen.

- JOAS H., 1997, *Die Entstehung der Werte*, Suhrkamp, Francfort.
- KANT I., 1975a, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, dans *Werke*, vol. VI, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- 1975b, *Zum ewigen Frieden*, dans *Werke*, vol. IX, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- 1975c, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, dans *Werke*, vol. IX, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- LAMBERTINO A., 1996, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, Nuova Italia, Scandicci.
- LANDSBERG P.-L., 1936-1937, « L'acte philosophique de Max Scheler », *Recherches philosophiques*, VI, p. 289-312.
- MAUSS M., 1950, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne », dans *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, p. 331-362.
- NYGREN A., 1969, *Agape and Eros*, Harper and Row, New York.
- MOOSA I., 1993, « Are values independent entities ? Scheler's discussion of the relation between values and persons », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 24, 3, p. 265-275.
- NIETZSCHE F., 1980, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, dans *Sämtliche Werke*, vol. 2, DTV/de Gruyter, Berlin.
- RICKERT H., 1913, « Vom System der Werte », *Logos*, 4, p. 295-327.
- RICŒUR P., 1954, « Appendice. Quelques figures contemporaines », in BRÉHIER E., *Histoire de la philosophie allemande*, Vrin, Paris, p. 181-258.
- 1990, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris.
- SCHELER M., 1954-1985, *Gesammelte Schriften*, Francke Verlag, Berne.
- vol. I : *Frühe Schriften*.
- vol. II : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*.
- vol. III : *Vom Umsturz der Werte*.
- vol. V : *Vom Ewigen im Menschen*.
- vol. VI : *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*.
- vol. VII : *Wesen und Formen der Sympathie*.
- vol. IX : *Späte Schriften*.
- vol. X : *Schriften aus dem Nachlass, I. Zur Ethik und Erkenntnislehre*.
- vol. XI : *Schriften aus dem Nachlass, II. Erkenntnislehre und Metaphysik*.
- vol. XII : *Schriften aus dem Nachlass, III. Philosophische Anthropologie*.
- SCHÜTZ A., 1966, *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, M. Nijhoff, Dordrecht.
- SPIEGELBERG H., 1960, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2 volumes, M. Nijhoff, La Haye.
- STAUDE J., 1967, *Max Scheler 1874-1928. An Intellectual Portrait*, Free Press, New York.
- TAYLOR C., 1985, « Self-interpreting animals », in *Human Agency and Language. Philosophical Papers I.*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, p. 45-76.
- VANDENBERGHE F., 2000, « La loi individuelle. Une éthique nietzsché-bergsonienne », *Simmel Studies*, 10, 2, p. 169-178.

- 2004a, « Phenomenology as a stairway to Heaven. A critical reconstruction of Max Scheler's epistemology of love », Midterm Conference of the ISA Research Committee on Sociological Theory, Rio de Janeiro, Brésil, juillet, manuscrit.
 - 2004b, « Vive le collectif ! Une ontologie réaliste pour la sociologie », Journée d'études autour des collectifs politiques, centre Marc Bloch, Berlin, mars, manuscrit (à paraître dans un livre sous la dir. de Danny Trom).
- WEBER M., 1924, *Wissenschaft als Beruf*, dans *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen.
- WOJTYLA K., 1979, *The Acting Person*, Reidel, Dordrecht.