

Phénoménologie et personnalisme
Remarques sur le Formalisme en éthique de Max Scheler

BRUNO FRÈRE

FNRS, Université de Liège — EHESS

I. L'anti-kantisme: fondement du Formalisme en éthique

Scheler, remarque Gurvitch, « est arrivé à des résultats qui nous semblent présenter de véritables acquisitions, acquisitions très importantes pour la philosophie contemporaine. Ainsi en est-il de sa critique du formalisme kantien et de son analyse phénoménologique de l'intentionnalité émotionnelle »¹. Celles-ci, poursuit-il, sont toutes deux « d'une importance et d'une valeur primordiales »². En effet, au cœur d'une époque où l'Allemagne philosophique est plus que jamais féconde, la pensée schelérienne apparaît à beaucoup comme l'une des premières à avoir véritablement « fait ombre à la gloire de Kant » tout en restant sur son terrain³. Sans pour autant souscrire à la philosophie du soupçon, Scheler s'écartera définitivement du schéma rationaliste en vigueur depuis l'avènement du *cogito* cartésien, dont l'auteur des trois critiques compte « parmi les héritiers » et qu'il n'hésite pas à tenir — bien qu'il en reconnaisse la puissance — pour un véritable « tissu d'erreurs du point de vue de son contenu philosophique »⁴.

1. G. GURVITCH, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1930, p. 150.

2. *Ibid.*

3. A. STERN, « Le problème de l'absolutisme et du relativisme axiologique dans la philosophie allemande », dans *Revue internationale de philosophie*, 1938-1939, p. 703-742 (voir aussi son texte *La Philosophie des valeurs*, Paris, Hermann, 1936). À ce propos, M. de Gandillac fait remarquer combien la philosophie de Kant était encore « prédominante dans beaucoup d'universités allemandes » (M. de GANDILLAC, « L'Usage schelérien du langage phénoménologique dans *Le Formalisme* » dans *Archivio di filosofia*, Padova, 1957, p. 217). Il est troublant de voir les résistances obstinées que d'aucuns manifesteront à l'égard de Scheler (et à travers lui, à la phénoménologie), refusant aveuglément toute discussion d'un formalisme transcendantal apparemment indépassable dont Stern semble vouloir être l'un des plus fervents défenseurs.

4. M. SCHELER, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, p. 398 (désormais cité FE) et *Problèmes de sociologie de la*

Si l'on considère l'état actuel des recherches en matière de philosophie schelerienne, on s'aperçoit que sa critique de la pensée rationnelle et ses réflexions en matière d'intentionnalité axiologique constituent des sujets que nombre de spécialistes se sont attachés à décrire. Il est ainsi aujourd'hui devenu notoire que Scheler joue l'affectivité contre l'intellect. Ce que nous proposons ici n'est pas de juger ou de présenter à nouveau son parti pris contre la toute puissante « raison raisonnante » mais bien plutôt de tenter de cerner le cadre initial qui en autorise l'élaboration. Scheler, en effet, ne subordonne la raison au sentiment qu'à la suite d'un long travail phénoménologique de remise en question du sujet, de l'*Ego*. Dans cette perspective, nous tenterons de scruter adéquatement sa réticence à l'égard de l'universalité de l'entendement et de sa faculté de synthèse sans laquelle un objet ne peut pas, prétend-on, être pensé. Ce faisant, nous éviterons deux présupposés qui conduisent, selon nous, à omettre certains éléments du formalisme aussi novateurs que peu traités.

Tout d'abord nous avons choisi de ne pas convoquer d'entrée de jeu la personne, l'unité immédiatement co-vécue de tout vécu, que Scheler préfère à l'illusion « d'une chose pensée » ce vécu derrière lui par « le sujet logique d'une effectuation d'actes rationnels »⁵. Nous tenterons de mettre à l'épreuve la phénoménologie de Scheler afin de dévoiler les ouvertures que celle-ci autorise au-delà de Kant, tout en se situant encore pour un temps en deçà du personnelisme chrétien qui caractérise la seconde phase de sa pensée en général et le dernier chapitre du *Formalisme* en particulier. Par ailleurs, outre cette mise entre parenthèses de la personne, nous nous refuserons à supposer *a priori*, à l'instar de G. Lukacs, que l'ambition du philosophe est d'intégrer, non sans la trahir, « la phénoménologie de Husserl [...] dans le grand courant de l'irrationalisme de la philosophie de la vie »⁶.

connaissance, trad. S. Mesure, Paris, PUF, 1993, p. 181 (désormais cité *PSC*). Nietzsche, tout d'abord, est à plusieurs reprises discuté dans l'œuvre de Scheler. On peut, par exemple, lire dans *Le Formalisme* et dans *L'Homme du ressentiment* d'importantes réfutations du « subjectivisme empirique » dans lequel, selon Scheler, il s'est enlisé (*FE*, p. 496-500 et *L'Homme du ressentiment*, trad. P.-J. de Mesnage revue et corrigée, Paris, Gallimard, 1970, p. 16 sq.). Pour étayer le rapport à Nietzsche sur ce sujet, voir l'article de Merleau-Ponty (« Christianisme et ressentiment », dans *Parcours* 1930, Paris, Verdier, 1997) ainsi que le commentaire de Y. Ledure (*Lectures chrétiennes de Nietzsche*, Paris, Cerf, 1993). Le « naturalisme sensualiste de Freud » sera ensuite confondu dans *Nature et formes de la sympathie* (trad. M. Lefebvre, Paris, Payot, 1928, p. 259) et dans *La Pudeur* (trad. M. Dupuy, Paris, Aubier, 1952). Et enfin, le matérialisme de Marx sera totalement défilé au profit de l'*a priori matériel* (*PSC*, p. 81 et suivantes).

5. *FE*, p. 377. Pour le *Formalisme*, nous suivons la traduction de Maurice de Gandillac (Gallimard, 1955), en y apportant occasionnellement des modifications. Pour les commentaires de Husserl, nous suivons la pagination des *Gesammelte Werke* (2. Bd, Bern, Francke, 1954).

6. G. LUKACS, *La Destruction de la raison*, Paris, L'Arche éditeur, 1959, p. 75. Pour l'anecdote, c'est lors d'une réunion des collaborateurs des *Kantstudien* à Halle en 1901 que Scheler rencontra pour la première fois Husserl. Il soutiendra plus tard que cette rencontre eut sur lui

Ne pas convoquer dès l'origine une telle hypothèse permettra, d'une part, de mesurer la réelle proximité philosophique, pour un temps, entre Scheler et Husserl. D'autre part, ajourner de la sorte la désapprobation schelerienne de l'intellectualisme logique, en faveur de l'intentionnalité du sentiment irrationnel, s'avère être, selon nous, le geste le plus propice au discernement de ce qui la conditionne: la déconstruction du transcendantalisme en philosophie. Comme Scheler lui-même le relevait: démontrer la croyance en de quelconques catégories universelles *a priori* revient à montrer que « l'idée d'une absolue constance historique des formes et des principes de la raison humaine a été naïvement présupposée par la plupart des épistémologues jusqu'à aujourd'hui, qui en ont fait l'objet immuable de leurs recherches »⁷.

Dans le § 10 de sa première *Critique*, Kant définit la manière dont la synthèse de l'entendement permet d'unifier *a priori* le divers donné à l'intuition, de « le lier pour en faire une connaissance »⁸. Pour Scheler, « l'idée qui fait du donné un chaos de sensations qu'il faudrait nécessairement commencer par « informer » au moyen de fonctions transcendantales est tout à fait mythologique »⁹. Nous sommes amenés, dit-il, à fantasmer sur « une subjectivité déjà formée, saisissant comme lui étant immanent tout ce qu'elle perçoit », puisque l'on y postule la mise en œuvre de catégories *a priori*, au moyen desquelles l'entendement pourrait unifier la diversité intuitive pour en faire un objet de pensée¹⁰. Cette activité synthétique du sujet, estime Scheler, doit déjà faire l'objet de soupçon. Mais que dire alors du moment où Kant, après avoir posé « l'unité synthétique du divers », cherche à identifier cette unité au Je de l'aperception transcendantale¹¹?

« une influence décisive » (H. LEONARDY, « La dernière philosophie de Max Scheler » dans *Revue philosophique de Louvain*, n°43, Louvain-la-Neuve, 1981, p. 367-390). Scheler avait déjà eu, comme le rapportent Dupuy, Metraux et Leonardy, un certain nombre d'intuitions que la méthode phénoménologique lui permit de mettre en forme. Ainsi, lors de cette réunion, Scheler exprima son insatisfaction face à la philosophie kantienne et suggéra que « l'ensemble des constituants de ce qui est donné à notre intuition était primitivement beaucoup plus riche que ce qui est susceptible d'être recouvert par des données sensibles » (M. DUPUY, *La Philosophie de Max Scheler*, Paris, PUF, 1959, p. 102). Husserl réagit aussitôt en expliquant qu'il envisageait dans sa nouvelle œuvre une extension analogue du concept d'intuition à l'intuition catégoriale. Par la suite, Scheler étudiera en profondeur les *Recherches logiques* annoncées et y restera plus ou moins fidèle (cf. H. LEONARDY, « La Philosophie de Max Scheler, un essai de présentification » dans *Etudes d'anthropologie philosophique*, n°30, Louvain La Neuve, 1984, p. 185-206).

7. *PSC*, p.V.

8. E. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980, A 77 (dorénavant cité *CRP*).

9. *FE*, p. 75.

10. « Idealismus-Realismus », dans *Philosophischer Anzeigen*, Jg. 2, Heft III (1927), p. 291, cité dans M. DUPUY, *La Philosophie de Max Scheler*, op. cit., p. 251.

11. *CRP*, B 130.

À partir du § 24 de la première *Critique*, Kant met l'accent sur la différence entre le moi empirique et le moi transcendantal, ou encore entre le sens interne et la faculté de l'aperception. Le Je du « je pense » de cette aperception se distingue impérativement de celui qui s'intuitionne lui-même *via* le sens interne, devenant ainsi son propre objet. Tout comme le sens externe (dont la forme pure est l'espace) se caractérise par son incapacité à nous faire connaître les choses en soi, le sens interne ne nous permet de connaître « notre propre sujet que comme phénomène »¹². L'unité réclamée par la faculté synthétique de l'entendement est donc celle du Je transcendantal, dont l'apriorité ne peut être qu'inférée derrière le Je empirique, objet d'une conscience qui n'est pas « la conscience de moi-même déterminant, mais seulement celle « de moi-même déterminable »¹³. L'idée d'un *a priori* ainsi inféré n'est pas tenable pour Scheler car il n'est pas « fondé sur le discernement de constituants intuitivement saisissables »¹⁴. *L'a priori* doit être saisi sur le donné lui-même, par une intuition immédiate et essentielle. Si ce donné est un Je, ce sera un objet parmi les objets, susceptible d'être appréhendé intuitivement. C'est en vertu d'une corrélation essentielle que l'égoïté est donnée comme « Je individuel ». Elle est « un *datum* intuitif positif, à savoir un *datum* intuitif pour l'acte d'une intuition sans forme »¹⁵.

Dans sa critique du transcendantalisme, Scheler restera fidèle aux *Recherches logiques* et il regrettera amèrement, comme Sartre quelques années plus tard, que Husserl soit revenu avec les *Idées I* « à la thèse classique d'un Je transcendantal qui serait comme en arrière de chaque conscience, qui serait une structure nécessaire de ces consciences, dont les rayons (*Ichstrahl*) tomberaient sur chaque phénomène qui se présenterait dans le champ de l'attention »¹⁶. Dans le § 4 de la cinquième *Recherche*, les

12. CRP, B 156. « Comment puis-je donc dire que moi, comme intelligence et sujet pensant, je me connais moi-même comme objet pensé, en tant que je suis en outre donné à moi-même dans l'intuition seulement, comme les autres phénomènes, non comme je suis devant l'entendement mais comme je m'apparais? » (B 155).

13. CRP, B 407. « La synthèse est tout autant transcendantale qu'intellectuelle mais cette intelligence ne peut se connaître elle-même que comme elle s'apparaît à elle-même, dans la visée d'une intuition (qui ne peut pas être intellectuelle et être donnée par l'entendement lui-même) et non comme elle se connaîtrait si son intuition était intellectuelle » (B 159).

14. FE, p. 75.

15. FE, p. 383. Il y va ici de l'*a priori* matériel. On se référera, pour une analyse fouillée de ce concept fondamental à M. DUFRENNE, *La notion d'a priori* (Paris, PUF, 1959).

16. J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 1996, p. 20. Comme les traducteurs des *Recherches logiques*, Sartre évoque le § 57 des *Idées I* où Husserl se rétracte et dénonce la « position sceptique qu'il tenait jadis face à la question du moi pur » (E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *Idées I*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p. 190n). Par ailleurs, il met aussi en évidence le § 80, où Husserl donne l'image du « rayon qui « émane du moi » ou, en sens inverse, qui se dirige « vers le moi ». Ce moi, poursuit l'auteur, « est le moi pur, aucune réduction n'a prise sur lui » (*Ibid.*, p. 270).

vécus s'unissaient encore à partir de leur contenu et la « conscience qui les vit ne renvoie à aucune situation phénoménologique spécifique »¹⁷. Husserl et Scheler s'accordaient : le Je intentionnellement visé est une chose ou un objet qui, « du point de vue phénoménal, n'a pas d'autre unité que celle qui lui est donnée par la réunion de ses propriétés phénoménales et qui se fonde sur l'existence propre du contenu de celles-ci »¹⁸. Le Je ne plane donc pas au-dessus de ses propres vécus mais s'identifie à l'unité de leur connexion. Par conséquent, l'unité des consciences intentionnelles se trouve déjà constituée et il n'est nullement nécessaire de faire appel à un principe égologique qui supporterait tous les contenus et les unifierait une deuxième fois.

Scheler semblera ne jamais transiger sur cette fidélité aux *Recherches logiques*, du moins quant aux problèmes relatifs au Je transcendantal et à l'activité synthétique. Cette proximité avec le Husserl de 1901, dans le refus d'un Je ramassant ses propres vécus, est décelable très tôt dans le *Formalisme*, en tout cas bien avant le chapitre qu'il consacre à la question¹⁹. À peine Scheler a-t-il défini l'existence objective des valeurs et leur saisie par la perception affective qu'il s'empresse de préciser qu'elle ne présuppose en rien un sujet ou un Je inobjectivable. Ce Je « dans quelque sens qu'on le prenne [...] est encore lui-même objet de vécu intentionnel et par conséquent d'une conscience de quelque chose au premier sens du terme »²⁰. Le Je n'est donné que dans l'intuition interne, Kant l'a bien dit. En revanche, il ne voit pas que, si ce Je est dans cette intuition le seul Je donné, il est aussi le seul Je possible en général. Nous pourrions dire que le Je n'est donné que dans l'intuition interne et ne constitue en tant que tel qu'une « certaine forme de la multiplicité des phénomènes visés par l'intuition interne »²¹. Le problème est, chez Kant, qu'il en arrive à croire que « plusieurs représentations ne peuvent constituer une pensée qu'à la condition d'être renfermées dans l'unité absolue d'un Je pensant »²². Penser, c'est renvoyer à l'unité pure du sujet. « Le Je subjectif ne peut donc être partagé et distribué »²³. De là, Kant

17. E. HUSSERL, *Recherches logiques*, t. 2, trad. H. Elie, A.L. Kelkel, R. Scherer, Paris, PUF, 1961, § 4, p. 152.

18. *Ibid.*

19. Cf. M. LOREAU, « L'Axiologie phénoménologique de Max Scheler » dans *Morale et enseignement*, n° 23-24, Bulletin trimestriel publié par l'Institut de Philosophie de l'Université Libre de Bruxelles, 1957, p. 1-24 (p. 4-6 soulignées par nous).

20. FE, p. 277. Trad. mod. M. de Gandillac traduit *Erlebnis* par *expérience vécue* et *Erleben* par *vivre d'expérience vécue*. Nous nous permettrons, pour plus de clarté, de recourir à l'usage qu'imposent les traductions avalisées de Husserl, c'est-à-dire tout simplement *vivre* pour *Erleben* et *vécu* pour *Erlebnis*.

21. *Ibid.* Sur ce délicat réemploi de la notion de forme, cf. *Problèmes de sociologie de la connaissance* qui traite notamment des variations « des dimensions formelles de la pensée » (*PSC*, p. 251 et suivantes).

22. CRP, A 352.

23. CRP, A 354.

conclut à ma propre simplicité (Je suis simple) qui se trouve déjà dans toute pensée. C'est une expression immédiate de l'aperception et, en ce sens, avance-t-il dans *Les Paralogismes*, le *cogito ergo sum* est tautologique. Il exprime immédiatement l'effectivité alors que « cette proposition: *je suis simple* ne signifie rien de plus, sinon que cette représentation *Je* ne renferme pas la moindre diversité et qu'elle est une unité absolue »²⁴.

À ce stade, la pensée critique atteint son paroxysme. D'après le *Formalisme* Kant serait arrivé à un point de non-retour avec cette « simplicité vide » exclusive de toute pluralité²⁵. Et Scheler de s'interroger: quel est donc cet « espace mystérieux », indéfini, qui sous-tendrait la diversité propre aux phénomènes psychiques sans pour autant s'y identifier²⁶? Autant dire que son objection est sans appel: croire à un Je transcendantal supra-individuel, dont l'appréhension se verrait à chaque fois limitée par l'éparpillement du Je individuel dans ses propres vécus, est un contresens. Si nous supprimons ces vécus particuliers, « il ne reste pas un prétendu Je supra-individuel à titre de centre de référence du « monde », mais il ne reste absolument aucun Je »²⁷. De l'objectivation du Je à l'hétérogénéité irréductible de ses propres vécus, la logique schelérienne demeure cohérente, sa solution plausible. Le tracé d'une pensée de la diversité se trouve jeté.

Mais, au terme de ce qui pourrait bien n'être que l'instauration initiale du débat, ou encore ses prémisses, nous sommes contraints de remarquer que les difficultés se multiplient et que Scheler, de loin en loin, pose plus de

24. CRP, A 355.

25. FE, p. 422.

26. Ibid.

27. Ibid. Sans anticiper sur ce qui suit, signalons que Scheler insiste à plusieurs reprises sur cette idée. Par exemple lorsqu'il parle de « monde ambiant (*Umwelt*): « À ce propos, qu'on prenne bien garde à ceci: le psychique et le physique ne représentent rien de plus que deux formes d'un unique être-du-monde déterminées l'une et l'autre *a priori* par deux formes fondamentalement différentes de diversité. En ce sens et par conséquent, toutes les unités-de-Je et leurs essences individuelles, naturellement aussi l'égoïté ou l'essence du Je, appartiennent aussi pleinement au « monde » mais ne constituent pas un centre-de-référence du monde (FE, p. 387). Comment ne pas songer ici à la phrase inaugurale de la *Transcendance de l'Ego*? : « Nous voudrions montrer ici que l'Ego n'est ni formellement ni matériellement dans le monde; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui » (J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, op. cit., p. 13). Henry Leroux consacre à Sartre plus de la moitié de son article sur la réception de Max Scheler en France, et rapporte qu'en plusieurs textes autobiographiques Sartre attribue à Scheler « une influence décisive sur sa pensée » (H. LEROUX, « Sur quelques aspects de la réception de Max Scheler en France », dans *Phänomenologische Forschungen*, Band 28-29, Munich, Karl Albert Freiburg Verlag, 1994, p. 332-356). Mais — et on peut le regretter — Leroux s'intéresse plus à la lecture sartrienne de la hiérarchie des valeurs de Scheler dans *Cahiers pour une morale* qu'à la question de leur opposition commune au transcendantalisme. Celle-ci n'en est pas moins intéressante et il faudrait voir en quoi la conscience impersonnelle sartrienne « dont nous n'avons jamais d'intuition directe » et la personne intuitive de Scheler semblent être à la fois proches et distinctes (J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, op. cit., p. 77).

nouveaux problèmes qu'il n'en résout. Le premier d'entre eux pourrait bien être le suivant: pourquoi, dans l'incrimination du Je transcendantal, la simplicité est-elle plus particulièrement visée? Husserl n'aura de cesse de stigmatiser à ce propos le manque de clarté de Scheler²⁸. Lequel, notons-le au passage, n'a pas encore l'air de s'être entièrement détaché de la définition que le maître donne du psychologue dans le § 7 de la première édition des *Recherches logiques*²⁹.

II. Le « devenir autre » dans l'inclusion mutuelle: la question du temps

La question de l'impossibilité d'un « Je simple » est posée par Scheler dans les pages qu'il consacre au corps propre. Husserl remarquait déjà que ces pages, ardues quant au contenu, étaient pénétrées d'une multitude de problèmes transversaux, se recroisant tous les uns les autres dans un nœud conceptuel des plus denses. Elles n'en sont pas moins, selon nous, d'une importance décisive pour le *Formalisme* car c'est ici que se présente l'alternative à la voie kantienne. Parmi ces problèmes, nous nous proposons de traiter celui du temps³⁰. Dès lors, si nous avons pu, avec Scheler, convoquer le problème transcendantal par la remise en question de l'*Analytique transcendantale*, par une sorte de chassé-croisé, c'est l'*Esthétique* qui nous servira à présent de toile de fond pour définir ce que Scheler nomme — concept à retenir entre tous — « l'inclusion mutuelle » (*Ineinandersein*)³¹.

Lorsqu'il tire, au § 6 de la première *Critique*, les conséquences de l'exposition transcendantale du temps, Kant compare le temps à « une ligne qui

28. Le cinquième chapitre de son exemplaire personnel du *Formalisme* est couvert de remarques allant dans ce sens: « incompréhensible! » (*Gesammelte Werke*, 2. Bd, p. 380); « tout ceci n'est pas très clair à mes yeux » (*Gesammelte Werke*, 2. Bd, p. 423); etc. Alors que Scheler rejette l'*homo noumenon* de Kant (*Gesammelte Werke*, 2. Bd., p. 384), Husserl, perplexe, s'interroge: « le moi pur de moi empiriques différents serait identique? » (E. HUSSERL, « Les Annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler », trad. H. Leonardy, Extraits des *Etudes phénoménologiques*, n° 13-14, 1991, p. 39).

29. Ce § 7 est retranché de la seconde édition: « La psychologie doit étudier — descriptivement — les vécus du moi (ou contenus de conscience) d'après leurs genres et formes de complexions essentielles [...]. Les contenus de conscience sont, pour elle, contenus du moi et voilà pourquoi elle a la tâche d'examiner l'essence réelle (réale) du moi [...], la combinaison d'éléments psychiques constitutifs d'un moi, de plus leur développement et leur dissolution » (E. HUSSERL, *Recherches logiques*, t. 2, op. cit., notes annexes, p. 346-347).

30. Husserl, nous l'avons dit mais nous insistons, mettra lui-même en évidence l'impénétrabilité de ces pages. Il note par exemple en marge de la page 429 (*Gesammelte Werke*, 2. Bd) que nous avons affaire à une théorie de la conscience du temps qui « manque totalement de clarté et ce jusqu'à la page 468 » (E. HUSSERL, « Les Annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler », op. cit., p. 49).

31. Littéralement: « être l'un dans l'autre ». On se référera aux pages 418-424 du *Formalisme*.

se prolonge à l'infini, dans laquelle le divers constitue une série qui n'a qu'une dimension »³². De toutes les propriétés d'une telle ligne, nous pouvons conclure à toutes celles du temps. À ceci près, dit Kant, que « les parties de la première sont simultanées, tandis que celles du second sont toujours successives »³³. Ainsi « le temps n'a qu'une dimension; des temps différents ne sont pas simultanés, mais successifs » et donc, deux déterminations opposées ne peuvent se rencontrer dans une même chose ou dans un même lieu que dans cette unique dimension³⁴. Une telle proposition est, pour Scheler, trop restrictive. Et l'on croirait bien la retrouver à l'origine de cette erreur qui, selon lui, consiste à voir dans les déterminations et diversifications du Je une successivité originaire, alors qu'en réalité, ce qui est ici donné est une forme de diversité tout à fait originale: celle de l'inclusion mutuelle. La spécificité du Je n'est rien d'autre que la diversité de ses propres phénomènes psychiques. Il n'existe pas à l'état de pure simplicité, mais seulement comme pluralité d'expériences saisies dans l'inclusion. Cette inclusion mutuelle est certes unitaire, mais elle n'est pas synonyme d'unicité inaltérable. Elle est le tout d'une diversité formelle qui trouve à être restructurée à chaque nouvelle expérience psychique. Il existe donc une aporie profonde dans la croyance en une immuable simplicité vide qui subsisterait dans le temps comme le pôle à partir duquel s'écouleraient ses propres vécus. Cette simplicité vide se durcit en un X auquel « on assigne des dispositions psychiques [...] aussi inconnues que cet X lui-même »³⁵.

Si l'on part d'un semblable anonymat et de sa prétendue unicité, c'est le temps lui-même qui ne peut plus être pensé. Nous aurions un Je éternellement présent dont les vécus passés, devenus stériles, cesseraient d'exister réellement. Tout du moins pourrait-on estimer que, incognito, ils agiraient « à leur façon sur le Je [...] en y laissant des dispositions psychiques tout juste capables d'être remises en jeu par des excitations quelconques », sans pour autant altérer son caractère simple et identique³⁶. Pour Scheler, au contraire, au plus profond de l'instant actuel, les expériences et les vécus passés n'ont jamais cessé « d'être là » et d'agir, ils « existent dans le Je et la disparition de l'un quelconque d'entre eux entraînerait *ipso facto* une variation quelconque du vécu dans sa totalité présente »³⁷. L'inclusion mutuelle

32. CRP, B 50.

33. *Ibid.*

34. CRP, B 47.

35. FE, p. 421.

36. *Ibid.*

37. FE, p. 421-422. Trad. mod. Il est curieux d'observer combien, sur cette idée comme sur d'autres, les thèses schelériennes recroisent celle du Bergson de *Matière et mémoire* (Paris, PUF, 1999, 1^{re} éd. 1896). À l'exception de quelques citations de Scheler, il existe peu d'indices qui nous permettraient de conclure que les deux philosophes se soient véritablement lus ou connus, mais ce rapport à lui seul mériterait néanmoins une recherche approfondie.

des vécus dans l'authentique diversité du Je ne se réduit pas aux constituants de la perception interne présente. Le croire serait renvoyer le passé dans un arrière-plan d'inexistence, au mieux parfois reconvoqué par le souvenir. Or, pas plus qu'il n'existe de Je transcendantal mystérieux, « il n'existe un espace mystérieux du passé »³⁸. La corrélation passé-présent est immédiate. L'essence du psychique interdit qu'il puisse exister un « phénomène momentané de l'instant présent sans aucune liaison (psychique) avec les phénomènes des instants passés »³⁹.

Scheler troque donc, contre la simplicité du Je pur, une profusion débordante de vécus passés, qui existent réellement dans mon Je, lequel « devient autrement dans chacun de ses vécus » présents⁴⁰. Mon Je continue donc à pouvoir se donner lui-même à l'intuition interne, mais la moindre des expériences *nouvellement vécues* entraîne une variation générale de la totalité présente des constituants de cette intuition. « Je » ne peut pas être donné, ou même simplement pensé, comme « point fixe dominant un flux mouvant de vécus »⁴¹. En d'autres termes, je ne suis pas simplement « durant », mais je deviens autre dans chacun de mes vécus de par l'action d'expériences actuelles qui, chaque fois, déterminent différemment mon Je. On pourrait imaginer que ces thèses se font l'écho de celles de Husserl lorsqu'il traite de la conscience rétentionnelle et impressionnelle, « chaque fois saisie dans un changement continu »⁴². En effet, dans la rétention, le passé est d'une certaine manière quelque chose qui « est toujours actuellement là ». À partir de l'impression originaire, chaque moment de conscience sera à la fois actuel

38. FE, p. 422.

39. FE, p. 421.

40. FE, p. 422. Trad. mod.

41. FE, p. 428. « Par analogie avec un homme placé sur une tour regardant d'en haut et percevant le flot qui s'écoule à ses pieds » (*Ibid.*). Le seul commentateur ayant, à notre connaissance, mis en relief le temps du *Formalisme* est P. Müller, pour qui il est évident que « le moi chez Scheler ne saurait pas être conçu sans rapport avec le temps car ce serait s'empêcher de comprendre la manière dont il varie, s'enrichit ou s'appauvrit dans chacune de ses expériences » (P. MÜLLER, *De la Psychologie à l'anthropologie à travers l'œuvre de Max Scheler*, Neufchatel, La Baconnière, 1946, p. 102). Tout ce pan de la pensée schelérienne de la diversité participe sans nul doute au renouvellement de la question du sujet. Citons par exemple l'article de J. Benoist (« La Subjectivité » dans *Notions de philosophie II*, Paris, Gallimard, 1995), surprenant, tant les problématiques traitées semblent s'appliquer à Scheler. La thèse qu'il développe explicitement est d'ailleurs identique: « la subjectivité n'est rien d'autre que le divers pur, en-deçà de toute identité » (*Ibid.*, p. 501-561). Le sujet se perd dans les différents lieux et les différents moments qui structurent son commerce avec le monde. Aussi, conclut-il, « il n'y a pas de subjectivité en dehors des intermittences de la subjectivité » (*Ibid.*, p. 559).

42. E. HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1964, § 11, p. 44. Cf. surtout l'exemple de la mélodie du § 7: « Que plusieurs sons successifs donnent une mélodie, c'est possible seulement parce que la succession des processus psychiques s'unifie « sans plus » pour former un ensemble. Ils sont l'un après l'autre dans la conscience, mais ils tombent à l'intérieur d'un seul et même acte d'ensemble » (*Ibid.*, p. 34).

et rétention des moments passés, à la suite de quoi « cette rétention est alors elle-même à son tour un présent »⁴³. De là, Husserl déduit que « chaque présent actuel de conscience est soumis à la loi de la modification. Il se change en rétention de rétention, et ceci continûment »⁴⁴. Si nous considérons la conscience, nous « pouvons constater qu'elle comprend une continuité de rétention qui possède une unité dans l'*antéro-à-la-fois* (*Vor-Zugleich*); cette continuité est rétention de l'ensemble de la continuité instantanée des phases du flux qui ont précédé continûment » (ou encore peut-on dire que l'apparition de la conscience à elle-même est celle d'une phase pensée d'elle-même dans la succession de ses moments rétentionnels)⁴⁵. Ce que Husserl appelle ainsi l'*antéro-à-la-fois*, ne cesse de se modifier puisque « du nouveau s'ajoute pour s'écouler aussitôt à son tour de même dans l'ensemble instantané auquel il appartient »⁴⁶. Aussi chaque élément nouveau réagit-il sur l'ancien et Scheler, quoique n'ayant vraisemblablement pas pu prendre connaissance en 1913 des notes qui constitueront les *Leçons* (publiées en 1928), donne l'apparence de ne pas définir autrement l'inclusion mutuelle.

Toute l'analyse de ce point très sensible recouvre, on le sait, les § 81, 82 et 83 des *Idées I*. La lecture de ce texte marque la séparation définitive de Scheler d'avec Husserl, en raison de « l'idéalisme gnoséologique » qu'il estime y trouver⁴⁷. Néanmoins, rien n'indique que Scheler ait désavoué Husserl quand celui-ci, ayant rapidement redéfini la rétention, soutient que « chaque maintenant qui affecte un vécu, même s'il est la phase inaugurale d'un vécu nouvellement apparu, a nécessairement son horizon d'antériorité »⁴⁸. Chaque maintenant est un vécu rempli d'un passé. « L'avant » est l'horizon de tous les vécus qui ont existé et de par son rapport nécessaire à ceux-ci, « nul vécu concret ne peut être tenu pour indépendant au sens complet du mot »⁴⁹.

Le raisonnement de Scheler décrit plus haut est similaire et nous renvoie à son idée fondamentale : la diversité. Cependant, en conjuguant l'ensemble de ses vécus passés au présent dans l'inclusion mutuelle, Scheler devra en

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*

45. *Ibid.*, § 39, p. 106.

46. *Ibid.*, p. 108.

47. « Die deutsche Philosophie der Gegenwart », dans *Deutsches Leben der Gegenwart*, Berlin, 1922, p. 199. Cité dans M. DUPUY, *La Philosophie de la religion chez Max Scheler*, Paris, PUF, 1959, p. 40.

48. E. HUSSERL, *Idées I*, op. cit., § 82, p. 277.

49. *Ibid.*, § 83, p. 281. L'importance de ce paragraphe est, dans l'œuvre de Husserl elle-même, incontournable. Le problème du temps est celui de la *hylè*. Il est, avoue Husserl, d'une « difficulté exceptionnelle » mais a dû jusque là être passé sous silence pour « protéger de toute confusion les aspects qui d'abord ne sont visibles que dans l'attitude phénoménologique » (*Ibid.*, § 81, p. 274). Il faut à présent voir en quoi l'absolu transcendantal atteint par les diverses réductions n'est pas le dernier mot. Lequel revient, selon toute vraisemblance, au temps, « qui prend sa source radicale (*Urquelle*), dans un absolu définitif et véritable » (*Ibid.*).

arriver à faire face aux conséquences de sa propre pensée. L'évolution de son discours en vient à se resserrer autour d'une seule question inévitable : dès lors que chaque moment de conscience ne produit pas les sphères du passé et du présent, mais « les porte en soi », ne sommes-nous pas renvoyés à une forme de diversité infinie qui nous empêcherait de penser le moment de conscience présent ? Scheler n'a pas ignoré cette objection potentielle, et assume jusqu'à son terme la voie tracée par la diversité débusquée au fond du Je⁵⁰. Kant pour sa part avait bien relevé que « le Je pense doit pouvoir accompagner mes représentations », qu'elles soient celles de vécus passés ou présents⁵¹. Mais chez Scheler, la distinction de ces vécus ne reposera pas, du moins pas immédiatement, sur un flux originaire, fût-il non transcendantal et uniquement impressionnel. Il n'est pas un philosophe de la conscience. C'est plutôt, disons-le simplement, au corps lui-même que reviendra la tâche de dissocier nos vécus au milieu de cette « multiplicité dans laquelle il n'y a plus d'extériorité mutuelle »⁵². Ce corps est de nature nouvelle, il ne s'agit pas du « corps en tant que chose matérielle », lequel ne nous permettrait qu'une approche strictement empirique de la question⁵³.

III. Le corps propre et le flux psychique de la conscience

Nous avons pu observer comment, par l'idée d'inclusion mutuelle, Scheler prétendait dépasser ce qu'il appelait la mythologie du Je simple transcendantal. La diversité première de celle-ci ne peut alors se donner inorganisée comme telle (auquel cas, mon passé ne pourrait se distinguer de mon présent), Scheler en est bien conscient. Le Je individuel, nous l'avons vu, est l'objet de la perception interne. Dans la co-inclusion de ses vécus, aucun « moment de conscience » ne peut exister à titre de fait phénoménal esseulé

50. *Ibid.*

51. *CRP*, B 132. Là où le célèbre § 16 de la *Critique de la raison pure* avance que « le Je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations » (B 131), Scheler écrit : « Selon l'excellente formule de Kant, le Je doit pouvoir accompagner tous les vécus » (*FE*, p. 407. Trad. mod.). Quoiqu'il soit sans nul doute très prometteur, nous ne pouvons pas nous permettre d'ouvrir le débat sur le rapport entre vécu (*Erlebnis*) et représentation (*Vorstellung*). Scheler lui-même donne à ces deux termes des sens et des portées très différents. Nous nous permettrons juste de remarquer que, par cette citation quelque peu biaisée, Scheler manifeste moins le désir exégétique de fidélité absolue au texte que celui d'intégrer harmonieusement dans sa propre pensée le schéma d'une conception kantienne qu'il juge exacte parmi la (très) grande majorité de celles qu'il estime irrecevables.

52. « Vom Umsturz der Werte ». *Abhandlungen und Aufsätze 2*. durchges. Aufl., Leipzig, 1919; 3. durchges. Aufl., Berne, 1955, cité dans M. DUPUY, *La Philosophie de M. Scheler*, op. cit., p. 382.

53. E. HUSSERL, *Recherches phénoménologiques pour la constitution. Idées II*, trad. E. Escoubas, Paris, PUF, 1956, § 35, p. 206.

et il n'est pas encore d'extériorité mutuelle (*Auseinandersein*) qui puisse être discernée. Pour établir ce moment, son appartenance à une situation à titre « d'unité de conscience (interne) de... doit être avant toutes choses déterminée ». La sphère objective de « toute conscience de quelque chose » est, chez Scheler, celle du corps propre (*Leib*) dont l'essence est d'être toujours présent⁵⁴. Pour le dire autrement, ce corps n'est rien d'autre que la forme de la perception qui va permettre la différenciation des actes « essentiellement liés à la diversité »⁵⁵. A partir de son ancrage au cœur d'un présent mondain, il opère en moi l'orientation et la « diversification structurelle intuitive » de mes vécus jusqu'alors indifférenciés⁵⁶.

Pour qualifier plus en détail le corps propre dans sa relation à l'intuition interne, le philosophe lui octroie une sensibilité nouvelle au travers de laquelle je vais pouvoir, entre autres, avoir accès au sentiment proprio-corporel, mais aussi et surtout — c'est ce qui nous intéresse — au travers de laquelle je vais pouvoir prendre conscience de l'être-ainsi et de l'être-autrement des constituants du contenu de mes vécus⁵⁷. En effet, *via* cette sensibilité proprio-corporelle, chaque contenu de la perception interne va provoquer sur mon corps propre une variation particulière, ce sans quoi ces perceptions « demeureraient dans mon subconscient »⁵⁸. La perception interne ne peut donc pas être immédiate, puisque c'est par le médium de la

54. FE, p. 402.

55. FE, p. 412.

56. FE, p. 410.

57. Lorsqu'il parle du corps propre, Scheler, à l'inverse de Husserl et de Merleau-Ponty, pour ne citer qu'eux, insiste moins sur sa spatialité. Relevons cependant deux points. Tout d'abord, la distinction entre perception interne et perception externe, permise par la direction que prennent les actes orientés par le corps propre, n'est pas réductible à l'opposition du dedans et du dehors. Scheler veut se débarrasser du vieux préjugé qui entend par « perception interne » la perception d'une certaine réalité psychique qui se trouve « dans » le corps objectif » (FE, p. 412). La différence est dans l'orientation des actes, et chacune des réalités psychiques est alors liée à la forme de diversité de ce qui est donné en elle. L'une et l'autre diversité sont reliées « à la même réalité de fait, le corps propre » (*Ibid.*). Ce que n'a pas vu par exemple Avenarius (à qui il avoue reprendre le concept de corps propre), c'est que la perception interne n'est pas relative à un « dedans » corporalo-spatial. La spatialité de la perception extérieure « ne comporte ni « dedans » ni « dehors » mais une pure extériorité mutuelle et aucune inclusion mutuelle authentique » (*Ibid.*). Dans cette extériorité mutuelle, c'est ici notre second point, la place qu'occupe le corps propre est particulière. Il ne doit pas simplement se donner comme « une chose corporelle entre d'autres choses corporelles et à côté d'autres choses corporelles », mais il doit se donner « comme leur centre, c'est-à-dire à titre de centre de ses 'entours' » (FE, p. 409). Ou si l'on préfère, « le corps propre possède alors [...] ce trait distinctif unique en son genre, qu'il porte en soi le point zéro de toutes ces orientations. L'un des points de l'espace qui lui appartient, fût-ce même un point qui n'est pas effectivement vu, est constamment caractérisé sur le mode de « l'ici » central ultime, à savoir d'un ici qui n'en n'a aucun autre « en-dehors de soi » par rapport auquel il serait un « là-bas » (E. HUSSERL, *Idées II*, op. cit., § 41, p. 223).

58. FE, p. 416. Le mouvement dans la perception externe ne sera pas différent puisque Scheler désigne par « contenus sensoriels tous les éléments du monde de l'intuition extérieure

sensibilité proprio-corporelle qu'elle va distinguer les vécus de l'inclusion mutuelle. À partir de là, ces vécus peuvent acquérir les uns vis-à-vis des autres « le caractère d'une succession et d'une extériorité mutuelle », et seulement alors, grâce et par ce corps propre, sphère du *maintenant-ici* irréductible à la sphère des « choses brutes » l'inclusion mutuelle va pouvoir se fragmenter en vécus présents et passés⁵⁹. En d'autres termes, « la proprio-corporelité autorise la succession des phénomènes purement psychiques » par leur perception effective⁶⁰.

Même s'il distingue bien *Leib* et *Körper*, Husserl, atteste Ricœur, ne voit pas de manière tranchée « une opposition entre le corps comme chose et le corps comme vécu »⁶¹. Or, pour Scheler, il s'agit bien de deux pôles de sensibilité totalement différents. Sans le premier (les sensations tactiles intra et extra-corporelles), le second subsiste à titre de stimulation proprio-corporelle mais sans elle, tout vécu serait donné dans le Je « au même titre que le vécu présent » et resterait totalement indifférencié⁶². Pour que des moments

en général qui peuvent encore participer [...] à une altération du corps propre, non que ces éléments soient des sensations [...] mais parce qu'à toutes les altérations des contenus les plus simples de l'intuition, d'une couleur et d'une surface par exemple, selon le ton, l'intensité, la luminosité, la structure, correspond univoquement une altération dans l'état sensoriel du corps propre » (FE, p. 81). Merleau-Ponty ne désavouera en rien Scheler sur une telle sensation. C'est d'ailleurs en se référant à lui qu'il y verra « une dernière réduction ». Par elle, « j'arrive enfin à la sensation qui n'est plus une propriété de la chose ni même de l'aspect perspectif, mais une modification de mon corps » (M. MERLEAU-PONTY, *La Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 375).

59. Ou encore, pour paraphraser une nouvelle fois Merleau-Ponty, « on peut bien dire de mon corps qu'il n'est pas ailleurs, mais on ne peut pas dire qu'il soit ici ou maintenant, au sens des objets ». Et, développant l'idée de corps propre jusqu'à celles d'entrelacs et de *chiasme*, Merleau-Ponty en vient à « penser la chair, non pas à partir des substances, corps et esprit, car alors elle serait l'union de contradictoires, mais [...] comme élément, emblème concret d'une manière d'être en général » (M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 193-194).

60. FE, p. 418.

61. P. RICOEUR, *À l'École de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 119. Cf. par exemple les *Méditations cartésiennes*, § 44, où Husserl passe de la réduction du sens objectif constitué intersubjectivement à la pure nature (pour moi) : « Parmi les corps de cette nature véritablement saisis, je rencontre, se distinguant de manière unique, mon corps propre, c'est-à-dire comme l'unique corps qui n'est pas simplement corps physique (*Körper*) mais précisément corps propre (*Leib*), l'unique objet au sein de ma strate abstraite du monde auquel, conformément à l'expérience, j'assigne des champs de sensation [...] l'unique objet au sein duquel je gouverne et règne immédiatement et dont je domine les organes » (H. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, trad. M. de Launay, Paris, PUF, 1994, § 44, p. 146).

62. FE, p. 422. Trad. mod. Voir aussi par exemple *Mort et survie* (Trad. M. Dupuis, Paris, Aubier, 1952, désormais cité MS) : le corps propre (*Leib*) « se situe dans une totalité divisée : T (contenu total) = P (Passé) + Pr (Présent) + F (Futur). Or chacune de ces parties possède une extension (P possède e, Pr possède e1, F possède e2). La totalité T de ce qui est vécu à chaque moment du temps objectif se divise en « extensions ». Et cette totalité croît en volume avec l'évolution de l'individu » (MS, p. 23).

de conscience se « succèdent les uns les autres à la façon d'un flux », le Je de ce flux, ou encore son identité, doit être supporté par sa proprio-corporalité⁶³. Tout se passe comme si nous assistions à une véritable orientation du temps. Le corps propre phénoménal est requis pour que, là où se recouvrent les actes d'intuitions passés et présents, puisse être possible l'intuition plénière des constituants objectifs correspondants supposés dans ces actes, et qu'ils accèdent ainsi à l'être-donné pour eux-mêmes. On pourrait presque dire que ma cohésion vivante, ma « vie totale », ne doit pas être livrée à elle-même. C'est au corps propre que revient le rôle de satisfaire à la nécessité d'un temps objectif où seront orientés, à partir de lui, perception, souvenir ou encore attente. On dirait bien que, pour en arriver à ses fins — à savoir démontrer les antagonismes du Je transcendantal — Scheler se risque à déconstruire à l'infini la temporalité elle-même avant de chercher un moyen pour la reconquérir. C'est à présent chose faite. « Les éléments de l'inclusion mutuelle sont coordonnés à une succession des états proprio-corporels [...] et par là même conditionnés dans leur apparaître »⁶⁴. Les phénomènes de succession et d'extériorité mutuelle des vécus, n'en déplaise à Kant, ne résultent pas d'un principe universel et analytique (la non-contradiction) mais du « déchirement » de l'unité du Je de l'inclusion mutuelle, dont les vécus adoptent une situation temporelle précise pour chacun des présents proprio-corporels.

D'un autre côté, l'inclusion mutuelle ne laisse pas transparaître d'écart irréductible par rapport aux découvertes husserliennes relatives à la temporalité. Mais, comme d'autres thématiques phénoménologiques, Scheler les envisage sous un angle nouveau. Il ne fait aucun doute que le psychisme se présente sous forme de flux temporel. Dans le *Formalisme*, ce flux prend bien la configuration d'une « forme nécessaire qui lie des vécus à des

63. FE, p. 430. Trad. mod. C'est presque sur le célèbre modèle du § 49 des *Idées I* (sur l'annihilation du monde) qu'il s'aventure à penser la conscience proprio-corporelle. Il est tout aussi légitime de se demander si, en l'envisageant par abstraction vierge de toute sensation extérieure, Scheler n'attribue pas au corps propre une forme d'auto-affection plus ou moins proche de celle que M. Henry défendra. Ce qui se sent, écrit ce dernier, « sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens, est dans son essence affectivité. L'affectivité est l'essence de l'auto-affection, [...] elle est la façon dont l'essence se reçoit, se sent elle-même, de telle manière que ce « se sentir » comme « se sentir soi-même » présupposé par l'essence et la constituant, se découvre en elle, dans l'affectivité, comme se sentir soi-même affectif » (M. HENRY, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, p. 578). Il est ainsi curieux de remarquer combien la sensibilité nouvelle du corps propre chez Scheler se rapproche de l'affectivité henryenne, puisqu'elle constitue « la façon immédiate dont nous sommes donnés à nous-mêmes » (FE, p. 425). Mais chez M. Henry, le « se sentir soi-même » est la condition de possibilité de tout sentiment. S'il existe bien un sentiment proprio-corporel chez Scheler, celui-ci ne constitue cependant pas le tout du sentiment. Bien loin de là, le sentiment schelerien apparaît, selon toute vraisemblance, hétéro-affectif.

64. FE, p. 419.

vécus »⁶⁵. Scheler y concède qu'on ne peut pas déroger à l'évidence d'un « courant qui s'écoule dans une direction [...] et dans la succession duquel doit se situer tout contenu particulier parmi les constituants de l'intuition interne »⁶⁶. Et c'est par un phénomène de co-donation que se présente l'appartenance irréductible de mes vécus à un courant de ce type. Tout porte donc à croire que Scheler se rapproche une nouvelle fois des *Leçons*, et plus particulièrement de leur § 39. Husserl y évoque le fait que non seulement le flux de la conscience est, mais qu'en plus « il est tel qu'une apparition en personne du flux doit avoir lieu nécessairement en lui »⁶⁷. Mais Husserl fait valoir dans ce même paragraphe — avec, constatons-le, bien des précautions — que, « aussi choquant que cela semble de dire que le flux de la conscience constitue sa propre unité, il en est pourtant ainsi »⁶⁸. Une semblable auto-constitution porte déjà la marque éventuelle d'un transcendantalisme que Scheler, est-il besoin de le relever, désire à tout prix éviter. Le phénomène d'écoulement supposé pour que, à titre secondaire, les vécus puissent être donnés dans le temps objectif, n'est plus chez Scheler que la forme d'un « vivre » et non pas celle d'un flux auto-constitué susceptible d'être rapproché du Je comme condition de possibilité de l'expérience. Ce que l'on trouve dans le temps, c'est le « courant d'une vie qui se vit, qui appartient essentiellement au corps propre et non à un Je »⁶⁹.

Toute la difficulté consiste bien à penser le corps propre à la fois sous la forme d'un *maintenant-ici* univoque et sous la forme d'un être qui n'est cependant pas donné comme momentané. Mais tout s'éclaire enfin lorsque Scheler consent à poser un rapport déterminant. Si le corps propre n'est pas assimilé à un moment, c'est « parce qu'il est, ou qu'il paraît être, notre Je lui-même, et en même temps ce quelque chose de solide, de durable, qui remplit continûment le temps objectif et en regard de quoi le psychique s'écoule comme un flux fuyant »⁷⁰. La conscience de soi est donc conditionnée en définitive par cette relation d'intimité entre le Je et le corps propre. C'est par elle que nous nous trouvons capables d'embrasser notre identité dans toute sa diversité, quoique nous n'ayons au même instant « conscience présente d'aucun de nos vécus singuliers du passé » qui pourtant sont restés « efficaces », agissent et me font agir⁷¹. Mais le questionnement ne s'arrête pas là. Et il se trouve qu'ultimement, la discussion demandera à être relancée et prolongée. J'ai conscience de l'identité de mon Je proprio-cor-

65. E. HUSSERL, *Idées I*, op. cit., § 81, p. 275.

66. FE, p. 469.

67. E. HUSSERL, *Leçons*, op. cit., § 39, p. 109.

68. *Ibid.*, p. 105-106.

69. FE, p. 469.

70. FE, p. 424.

71. FE, p. 423. Trad. mod.

porel, c'est indubitable. Mais dans le fond, comment cette prise de conscience peut-elle advenir? Il faut, pense Scheler, aller plus avant et bien reconnaître, avant de le réunir dans l'unité du flux de l'ensemble de mes vécus, la relation identitaire de ce par quoi ils sont donnés: les actes intentionnels.

C'est grâce à l'idée de *relation de sens* (*Sinnbezüglichkeit*) entre ces actes que Scheler trouve une réponse à cette question. Je prends conscience de mon « vivre car cela même que je conçois à l'instant », par exemple dans l'acte de haine, j'ai pu jadis l'appréhender selon une qualité d'acte tout autre (par exemple, l'amour)⁷². Deux actes différents en des temps différents se trouvent ici en relation de sens de par l'objet qu'ils visent l'un et l'autre. Je peux ainsi actuellement me rappeler un son précédemment perçu ou « aimer cela précisément que j'attends », ou encore trouver belle aujourd'hui cette fleur que je détestais hier⁷³. Ce que supposent de toute façon ces formules, c'est l'identité de contenu qui correspond, pour sa part, à « un phénomène originaire ultime »⁷⁴. Si l'on préfère, la relation de sens « lie pour la conscience le donné présent à une réalité qui n'y figure que comme n'y étant pas actuellement donnée »⁷⁵. Des actes bien différents peuvent de la sorte se rassembler dans un « vivre de cohésion ultime » parce que leur contenu se présente comme une identité immédiate *auto-donnée*⁷⁶. D'une part, l'existence d'une *corrélation de sens* (*Sinnzusammenhang*) de visées intentionnelles distinctes d'un Je concret ne fait pas de doute, dès lors que leurs constituants objectifs ne sont pas différents. D'autre part, c'est, d'une manière ou d'une autre, dans le « vivre » de leur cohésion que se réalise la conscience de soi. Husserl avait vu juste en affirmant que « l'objet demeure précisément maintenu par aperception dans une identité absolue »⁷⁷. Chez Scheler, cette idée va prendre une ampleur encore bien plus considérable. Ici, en effet, la relation de sens va permettre de relier entre eux les vécus intentionnels différents de temps différents portant sur un seul et même objet et autorisant, par là même, la prise de conscience de la cohésion de ma vie totale.

La première conclusion susceptible d'être tirée de ces quelques pages se dessine ainsi d'elle-même. Dans un premier temps, il n'était effectivement pas excessif de dire que le Scheler de 1913 et le Husserl de 1904-1905 pouvaient, à un certain niveau, se rejoindre dans leurs analyses respectives du flux temporel. On sait que la conscience des *Leçons* n'est pas encore, à proprement parler, active, mais plutôt « une forme de passivité originaire où se

72. FE, p. 431. Trad. mod.

73. *Ibid.*

74. *Ibid.*

75. FE, p. 433.

76. FE, p. 435. Trad. mod.

77. E. HUSSERL, *Leçons, op. cit.*, § 31, p. 85.

constituent toutes les impressions »⁷⁸. Qu'il s'agisse de s'intéresser à l'*a priori* du temps avant de considérer l'ordonnement des vécus, cela n'est pas incompatible avec la pensée schelerienne⁷⁹. « Il faut bien un principe d'unité dans la durée », Scheler le reconnaît⁸⁰. Au terme des pages arides du *Formalisme* qu'il consacre à la proprio-corporalité, la nécessité de définir l'unité des actes du Je se fait sentir. Celle-ci trouve à être déterminée dans la relation que l'objet permet de déterminer entre ces actes. En bref, l'infléchissement que la relation de sens donne à ces thèses sur l'identité attribuée en fin de compte l'initiative à l'objet et, comme dans l'intentionnalité transversale husserlienne, c'est en s'échappant vers lui que mes actes se ramassent et s'unifient dans une conscience de cohésion. Si cette cohésion est peut-être une forme synthétique, elle ne peut, tout comme le laissaient encore entendre les *Leçons*, être celle d'un Je transcendantal. Elle sera, chez Husserl, celle de la conscience temporelle, chez Scheler, celle d'un vivre de cohésion dans la temporalité. Finalement, si Husserl, bien qu'il le distingue, ne considère pas que l'orientation du temps lui-même soit reliée essentiellement à la proprio-corporalité, il reste qu'il ne verse pas encore dans le transcendantalisme.

IV. De la diversité du Je à l'unité de la personne

L'orientation prise par notre analyse mène à un constat inévitable: après avoir reconduit le Je transcendantal kantien au simple Je de l'inclusion mutuelle, il est typique de remarquer que Scheler repère derrière elle une nouvelle unité, celle de la cohésion des actes supportant nos vécus. Le terme de *conscience* n'est plus utilisé que pour désigner, soit « la conscience de... » qui est spécifique à la perception interne, soit « les phénomènes de conscience, c'est-à-dire le psychique »⁸¹. Ainsi s'achève l'examen de « l'essence de l'égoïté et de ses formes de diversités », tâche incombant à ce que Scheler appelait « la phénoménologie du psychique »⁸². Il s'agira pour elle de voir en quoi notre Je n'est pas une réalité stable et de tenter malgré tout

78. *Ibid.*, § 42, p. 116. C'est de la différence entre phénoménologies hylétique et noétique qu'il en retourne (cf. *Idées I*, § 82).

79. Husserl annonce clairement son ambition dans l'introduction: « L'*a priori* du temps est ce que nous cherchons à tirer au clair, en explorant la conscience du temps, en amenant au jour sa constitution essentielle et en dégageant les contenus d'appréhension et les caractères d'acte qui appartiennent éventuellement de façon spécifique au temps et desquels relèvent essentiellement les caractères aprioriques du temps » (E. HUSSERL, *Leçons, op. cit.*, p. 15).

80. J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego, op. cit.*, p. 22. Cf. aussi le commentaire de D. GIOVANNANGELI, « Conscience et intentionnalité, l'instant de la décision », dans *Les Figures du temps*, Strasbourg, Presses universitaires, 1997, p. 249-258, et du même auteur, « Le Retard de la conscience », dans *Revue internationale de philosophie*, 3/1998, n°205, p. 367-375.

81. FE, p. 398.

82. FE, p. 382.

de l'appréhender en entier d'un seul regard : Je deviens perpétuellement autre, certes, mais il n'en reste pas moins que ce Je est toujours susceptible d'être saisi par intuition en tant que « matière chosale »⁸³. Le Je reste, au premier chef, donné à l'intuition comme l'objectivation d'une pure diversité formelle. « L'Ego apparaît à la réflexion comme un objet transcendant » dira le connaisseur de Scheler et de Husserl qu'était Sartre. « Je est un autre »⁸⁴ : aucune phrase ne pourrait mieux décrire la manière dont l'attitude réflexive, chez Scheler, saisit le Je d'une inclusion mutuelle de vécus affectifs toujours différente et derrière laquelle nul Je transcendantal ne peut être débusqué. Se débarrasser de ce Je logique, inconnaissable et inobjectivable, était donc, pour Scheler, la condition de possibilité de toute étude approfondie portant sur l'intentionnalité des vécus affectifs qu'il soupçonnait en deçà des artifices de la rationalité.

Au cours de notre approche du *Formalisme*, nous avons appris que le Je n'était en rien une simplicité pure, mais, au contraire, une pure diversité en évolution qui se configure, chaque fois que je l'appréhende, sous la forme d'une inclusion mutuelle de vécus. Cette inclusion — que l'intuition objective en un Je — se modifie tout au long de l'histoire affective du moi. En posant sur moi-même un regard réflexif, je ne peux me saisir que comme le sujet d'une inclusion mutuelle actuelle. Loin de renvoyer à un *Ego* transcendantal comme à son arrière-fond, la réflexion — la prise de conscience théorique de soi — nous offre l'accès à l'inclusion mutuelle des vécus d'un Je toujours aussi divers que complexe, puisque les vécus qui s'enchaînent dans le temps le colorent sans cesse de teintes nouvelles. Croire que ces vécus prennent place au cœur de catégories *a priori* quelconques, c'est déjà cristalliser la riche profusion de mes expériences en un Je objectif par un geste rationnel qui ne peut être, dans l'optique schelérienne, que second. Ceci nous a mené à poser une première question : comment m'orienter moi-même au sein de mes expériences vécues ? « Souligner ainsi l'intériorité réciproque des expériences dans le moi peut paraître paradoxal » car, se demande-t-on alors, comment passer de l'intériorité qui me définit actuellement à la succession et à la différenciation des vécus qui l'ont composée⁸⁵ ? Nos tâtonnements successifs nous ont alors conduit à interroger Scheler sur deux concepts bien précis : le *corps propre* et la *relation de sens*. Le premier me permet de prendre conscience de mon *ici et maintenant* à partir duquel s'orientent le souvenir, la perception, l'attente et tous ces actes qui me permettent de saisir le Je que je ne suis plus ou que je ne suis pas encore. Le second me permet de tisser des liens entre des vécus différents de temps dif-

83. FE, p. 414.

84. J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'Ego*, op. cit., p. 57 et p. 78.

85. P. MÜLLER, *De la Psychologie à l'anthropologie à travers l'oeuvre de Max Scheler*, op. cit., p. 100.

férents à partir du moment où ces vécus portent sur le même objet. Nous en sommes arrivés avec Scheler à conclure que, grâce à ces relations de sens, qui me rappellent toujours à l'objet et aux expériences que j'ai pu en faire et que j'en fais actuellement, je prenais conscience de moi-même, ou plus précisément de ma vie totale, de la cohésion de mon « vivre ».

C'est alors que surgit un second questionnement au terme duquel la lecture phénoménologique que nous avons entreprise ne pourra, avouons-le, que vaciller. Si l'individu peut prendre conscience de la cohésion de sa vie totale en l'objectivant sous la forme d'un Je, d'une « matière chosale », il reste que cette objectivation ne peut pas être le dernier mot du système schelérien⁸⁶. Car à présent comment nommer cette cohésion de ma vie totale ? Ni *Ego*, ni Je transcendantal, ni flux de conscience, c'est bien la personne qu'il nous faut invoquer. C'est en fin de compte elle qui lie ses propres actes et qui se trouve être « l'unité immédiatement co-vécue du vivre »⁸⁷. La personne vit dans chacun de ses actes, mais elle est aussi capable « de se reprendre, de se ressaisir en vue de se ramasser sur un centre, de s'unifier »⁸⁸. Ainsi l'unité et l'intériorité reprennent-elles sens, parce que « je fais le bilan des fidélités qui me rassemblent et me confèrent, comme par surcroît, une identité »⁸⁹.

Ce constat, avouons-le, ne va pas sans susciter une légère déception. L'un des moments forts de la pensée schelérienne était, selon nous, de prétendre s'insérer dans le débat phénoménologique ouvert par Husserl tout en refusant les concepts clés d'unité et d'identité. Véritable insulte à la diversité humaine, l'unité transcendantale est définitivement rejetée par Scheler⁹⁰. En manifestant le désir de penser la diversité, en avançant l'irréductibilité de l'inclusion mutuelle sur laquelle porte l'intuition de l'hétérogénéité de nos vécus, en proposant un Je toujours déjà perpétuellement « autre », Scheler a ouvert selon nous de nouvelles voies où multiplicité ne rime plus avec chaos et philosophie avec synthèse. Mais malgré sa fermeté, nous pouvons imaginer que Scheler referme lui-même partiellement ces voies en repérant derrière la richesse de la diversité d'une vie une unité personnelle qui serait là « comme une lumière, une présence secrète et cependant rayonnante », qui ne serait rien d'autre que le pôle unificateur de mes intentions et de mes actes affectifs encore non réfléchis ou rassemblés en un Je objectif⁹¹. Cette question enveloppe un ensemble d'interrogations périphé-

86. FE, p. 414.

87. FE, p. 377. Trad. mod.

88. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, Paris, PUF, 1949, p. 87.

89. P. RICOEUR, *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1992, p. 201.

90. Voir à ce sujet *PSC* où des expressions similaires sont plus d'une fois reprises et adressées aux kantien.

91. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, op. cit., p. 50.

ques. Qui objective? Qui pose l'acte de perception interne? Qui est le pôle originaire des différentes intuitions d'un Je qui prend conscience de lui-même par le biais des relations de sens qui rassemble ses actes? Les réponses à ces questions excèdent peut-être la limite de la stricte phénoménologie, puisque qu'il faudrait aller les chercher du côté de ce personnalisme chrétien défendu par Scheler jusqu'en 1920 (année où, s'étant désolidarisé de l'Eglise catholique, il reconsidère totalement sa propre philosophie). Elles exigeraient dès lors que nous franchissions les bornes que la méthode phénoménologique trace à l'extase ou à la postulation métaphysique. Un tel saut — ou un tel tournant? — est peut-être possible. Est-il — laissons la question ouverte — phénoménologiquement légitime?

Résumé: *A une époque où la pensée critique semble camper sur des bases inébranlables, Scheler entreprend de remettre en question un ensemble de présupposés typiquement kantien. Celui qu'il prend en effet le plus directement à parti est le schéma rationaliste qui les fonde tous à l'origine. C'est ainsi que l'essentiel de sa philosophie consistera, expliquent les spécialistes, à jouer le sentiment contre l'intellect. Il ne convient pas de renouveler ce constat — fût-ce sous un angle nouveau —, mais bien plutôt de dévoiler ce qui constitue ses conditions de possibilités. L'originalité de la pensée schelérienne, en deçà de son opposition à la toute puissante « raison raisonnante », réside certainement en (grande) partie dans la mise en place rigoureuse et concise d'un cadre phénoménologique capable de fournir les outils nécessaires à l'élaboration de sa critique. En effet, Scheler ne subordonne la raison au sentiment qu'à la suite d'un long travail phénoménologique de remise en question du sujet, de l'Ego. C'est ce travail que nous nous proposons de retracer ici en suivant pas à pas la manière dont il prend congé de la synthèse et de l'unité transcendantales pour s'orienter vers une pensée de la diversité.*

Mots-clés: *Transcendentalisme. Subjectivité. Corps. Temps. Diversité.*

Abstract: *At a time when critical thinking seems to rest on an unshakeable basis, Scheler starts questioning a set of Kant's typical principles. The one he attacks most strongly is the rationalist scheme from which they all originate. In that respect, specialists explain that the central part of his philosophy opposes feelings to intellect. We do not want to renew this observation, even under a new angle, but rather to unveil the conditions which make it possible. The originality of Scheler's thinking, beyond his opposition to the all-powerful reason, is mostly due to the rigorous and concise building of a phenomenological framework which can supply the tools necessary to the elaboration of his criticism. Indeed, Scheler only subordinates reason to feelings after a long phenomenological work questioning subject and Ego. We here wish to reconstitute this approach, following step by step the way he takes to distance himself from the transcendental synthesis and unity to become oriented toward a thinking of diversity.*

Key words: *Transcendentalism. Subjectivity. Body. Time. Diversity.*

La concepti
face à la théo

On a communément les deux jalons princip... gérienne du temps. L'ap... Heidegger, non seulem... présent (non étendu) pa... nir et le passé, mais au... matique du temps et le... tiel de l'âme (*psychè*) à... cette réalisation effecti... intra-mondains, non hu... port à cette approche, la... la présence qu'elle acc... la nature. Ce n'est plus... tiaux ou des changemen... tution quantitative du t... sente pas comme une si... de sens conditionné pa... jette son avenir à la lum...

* Ce texte est la version... bre 2000 dans le cadre du coll... « Confessiones » und Heidegg... l'Erbacher Hof, Akademie de...

1. Cf. M. HEIDEGGER, *La* toujours abrégée GA] t. 21... *Grundprobleme der Phänom*... p. 327-388.

2. Cf. ARISTOTE, *Physiq*

3. Cf. AUGUSTIN, *Confes*

Archives de Philosophie