

SCHELER CRITIQUE DE HUSSERL ESQUISSE D'UNE PERSPECTIVE NON TRANSCENDANTALE AU CŒUR DU PROJET PHÉNOMÉNOLOGIQUE

*Donner comme essentielle à la philosophie une définition de l'intelligence qui la ferme sur soi, c'est peut-être lui assurer une sorte de transparence et comme une atmosphère protégée, mais c'est peut-être aussi renoncer à ce qui est*¹

INTRODUCTION

CRITIQUE DE L'ENTENDEMENT SYNTHÉTIQUE : DE KANT À HUSSERL

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 [...] qui, poursuit-il, est « 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 soupçon⁴, il s'écartera définitivement du schéma rationaliste en vigueur depuis l'avènement du *cogito* cartésien, dont il reconnaît certes la puissance, mais qu'il n'hésite pas à tenir pour un véritable « tissu d'erreurs

1. M. MERLEAU-PONTY, « Christianisme et ressentiment », dans *Parcours 1930-1950*, Paris, Verdier, 1997, p. 9-33.

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

3. A. STERN, « Le problème de l'absolutisme et du relativisme axiologique dans la philosophie allemande », dans *Revue internationale de philosophie*, 1938-39, p. 703-742 (voir aussi, du même auteur, *La philosophie des valeurs*, Paris, Hermann, 1936).

4. Nietzsche, tout d'abord, est à plusieurs reprises discuté dans l'œuvre de Scheler. On peut, par exemple, lire dans *Le formalisme* une importante réfutation du « subjectivisme empirique » dans lequel, selon Scheler, il s'est enlisé (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Gesammelte Werke, Band II, Francke Verlag, Bern, 1954, pp. 516-519, trad. fr. M. de Gandillac, Gallimard, 1955, pp. 516-519). Voir aussi *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1970, trad. fr. P.-J. de Menasge, p. 16 et suivantes). Pour étayer le rapport à Nietzsche sur ce sujet, nous renvoyons le lecteur à l'article de Merleau-Ponty (« Christianisme et ressentiment ») ainsi qu'au commentaire de Y. LEDURE (*Lectures chrétiennes de Nietzsche*, Paris, Le Cerf, 1993). C'est ensuite « le naturalisme sensualiste de Freud » qui sera confondu dans *Nature et formes de la sympathie* (trad. fr. M. Lefebvre, Paris, Payot, 1928, p. 259) et dans *La pudeur*, trad. fr. M. Dupuy, Paris, Aubier, 1952. Et enfin, le matérialisme de Marx sera totalement défaits au profit de l'*a priori matériel* (voir surtout à ce sujet *Problèmes de sociologie de la connaissance*, trad. fr. S. Mesure, Paris, PUF, 1993).

du point de vue de son contenu philosophique »⁵. Le rationalisme cartésien, dont Kant compte « parmi les héritiers »⁶, trouvera sa forme la plus pénétrante, et de surcroît la plus erronée, dans l'apogée du Je transcendantal, « seul capable d'opérer l'unité synthétique dans le divers de l'intuition »⁷. 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 »⁸.

Nombreux sont les commentateurs à avoir déployé dans ses moindres replis le travail philosophique par lequel celui-ci entend se débarrasser du transcendantalisme synthétique⁹. Nous voudrions aujourd'hui tenter de déplacer le problème et renouveler le questionnement par une nouvelle hypothèse. Car ces mêmes commentateurs s'en tiennent souvent à développer longuement l'opposition de Scheler à l'auteur des trois Critiques. Or, il apparaît qu'à la suite du *Formalisme en Éthique* de 1912, ce n'est plus exclusivement sur lui que Scheler concentrera ses reproches. À y regarder de plus près, ils deviendront en effet autant d'arguments qu'il pourra faire valoir après 1913 contre la position que Husserl défendra à partir des *Idees... I*. C'est sur ce déplacement que ces quelques pages voudraient se pencher en tentant de montrer que de la critique du formalisme transcendantal à celle de la constitution, il n'y a qu'un pas que Scheler n'hésitera pas à franchir en se démarquant du second Husserl de la même manière que de Kant.

En réalité, il convient de signaler d'emblée que, selon nous, Scheler restera toujours fidèle aux *Recherches logiques* de Husserl. Il regrettera amèrement, à la façon de Sartre quelques années plus tard, qu'il soit revenu « 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 (*Ichstrable*) tomberaient sur chaque phénomène qui se présenterait dans le champ de l'attention »¹⁰. Dans le § 4 de la cinquième *Recherche*, les vécus s'unissaient encore à partir de leur contenu et la « conscience qui les vit ne renvoie à aucune situation phénoménologique spécifique »¹¹. Husserl et Scheler s'accordent alors : le Je est une chose ou

5. *Problèmes de sociologie de la connaissance*, p. 181.

6. *Der Formalismus...*, GW II, p. 403 (trad. fr., p. 398).

7. E. KANT, *Critique de la raison pure*, A 105, trad. fr. A.J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980.

8. *Der Formalismus...*, GW II, p. 73 (trad. fr., p. 75).

9. Nous nous y sommes nous-même essayé dans un précédent article et ne nous étendrons pas plus avant. Pour retrouver l'essentiel desdits commentaires nous suggérons au lecteur de s'y référer (B. FRÈRE, « Phénoménologie et personnalisme », in *Archives de philosophie*, n° 67, cahier III, p. 445-464, 2004).

10. J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 1996, p. 20.

11. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Band II, Hua XIX/1, Martinus Nijhoff, The Hague, 1984, p. 363 (trad. fr. H. Elie, A.L. Kelkel, R. Schérer, Paris, PUF, 1961, p. 152). 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 « 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, pas mal d'intuitions et la méthode phénoménologique vint, pour lui, bien à point pour les mettre en forme. Ainsi, lors de cette réunion, Scheler exprima son insatisfaction face à la philosophie kantienne et suggéra que « l'ensemble

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 »¹². Il ne plane donc pas au-dessus de ses propres vécus mais s'identifie à l'unité de leur connexion. Par conséquent l'unité de la conscience se trouve déjà constituée par ce qui n'est pas elle (les propriétés phénoménales) 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 transcendantal et synthétique. Cette proximité avec le Husserl de 1901 dans le refus d'un Je pur inexprimable constituera, pour lui, le berceau théorique de l'élaboration de son refus d'un sujet constituant dans le *Formalisme*. Étant donné que le Je n'est en rien transcendantal il « ne peut être, en aucun sens possible du mot, condition de l'objet »¹³. Autrement dit, alors même que Scheler est en train de déployer son scepticisme en matière de constitution subjective dans un ouvrage fort influencé par ses inspirations phénoménologiques husserliennes, Husserl lui, opère son célèbre retour au transcendantal. *Ideen I* et les textes proches du *Formalisme* vont irrémédiablement en arriver à s'opposer terme à terme.

Nous nous proposons de retracer les divergences qui caractérisent les philosophies de Husserl et Scheler en partant du principe que c'est bel et bien dans le contexte de la naissance de la phénoménologie qu'elles doivent être toutes deux envisagées. Nous commencerons par retracer le tournant transcendantal de Husserl avant de voir combien ce même tournant poussera Scheler à prendre ses distances avec lui pour évoluer un temps aux côtés de Heidegger. Ensuite, nous tâcherons de montrer combien leurs ontologies respectives les mènent l'un et l'autre à des conceptions de la réduction eidétique radicalement différentes. Enfin, en guise de conclusion, c'est l'issue même de cette réduction et, plus généralement, de la phénoménologie de Scheler que nous tenterons de dégager. Sa démarche, devenue non-husserlienne, ouvre-t-elle de nouvelles perspectives de recherches insoupçonnées dans le cadre strict de la phénoménologie ? Ou fait-elle en fin de compte nécessairement signe à d'autres outils de pensée, quitte à perdre sa dimension selon nous novatrice en hybridant son utilisation originale de la méthode phénoménologique avec des schèmes issus d'autres courants ? Accordons d'emblée qu'il est effectivement difficile de faire l'impasse sur la dimension personnaliste de l'œuvre de Scheler. Néanmoins, nous allons ici nous atteler à une stricte mise à l'épreuve de sa pensée en

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*, tomes 1 et 2, 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. Suite à cette rencontre, Scheler a profondément étudié les *Recherches logiques* annoncées et restera fidèle toute sa vie à leur méthode. Voir *infra*, §§ 3 et 4 (sur ce sujet on consultera H. LEONARDY, « La Philosophie de Max Scheler, un essai de présentation » dans *Études d'anthropologie philosophique*, n° 30, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, 1984, p. 185-206).

12. *Ibid.*

13. *Der Formalismus...*, GW II, p. 386 (trad. fr., p. 381).

tâchant de l'évacuer. Cette restriction dans l'analyse nous permettra de mettre en relief une tentative de « pensée » phénoménologique à notre sens judicieuse. Peut-elle alors conserver sa cohérence si on lui concède une échappée « hors phénoménologie » ?

1. HUSSERL ET LA CONSCIENCE CONSTITUANTE

Toute la phénoménologie, écrit Ricœur en guise d'introduction à l'ouvrage de Husserl, est suspendue à une double possibilité. La première, Scheler la fera sienne : il s'agit « d'affirmer [...] le primat de l'intuition sur toute construction »¹⁴. Par contre la seconde, dont l'ambition est de faire triompher « le point de vue de la constitution » subjective, devra être fermement combattue¹⁵. Scheler dévoile sa position à ce sujet dès les premières pages du *Formalisme*, en reprenant le célèbre exemple du cube. Il entend bien traiter de la relation à un tel objet en termes de visée intentionnelle. Dans cette visée, ce qui est « donné », c'est le cube en tant que chose totale, possédant une unité de forme matérielle dans l'espace¹⁶. La cubicité est elle-même donnée, dit-il, dans son identité immédiate et je ne dois procéder à aucune synthèse de perspective de quelque type que ce soit¹⁷. Scheler reprend à son compte le développement des *Recherches logiques* qui pose la corrélation de base de l'intuition phénoménologique entre, d'une part, la conscience, irradiation d'actes intentionnels tournés vers quelque chose, et, d'autre part, ce quelque chose en lui-même, le contenu. Ce contenu offre la chose matérielle dans toute son unité, sans se soucier le moins du monde de savoir comment elle peut se manifester. Husserl a bien introduit le cadre d'une telle philosophie en découvrant que « l'esquisse me donne la chose dans son ipséité »¹⁸. Mais, dans l'optique schelérienne, il fait certainement fausse route lorsqu'il croit que l'unité de la chose « repose phénoménologiquement sur la concordance des esquisses, c'est-à-dire sur une synthèse d'identification »¹⁹.

À partir de cette nuance se dévoile le primat qu'octroie Scheler au principe de donation. Autrement dit, avant de penser les profils, il s'agit de s'en remettre à ce qui les autorise. En effet, le *quid* de la chose doit toujours déjà être donné dans son unité « pour que puissent apparaître en elle ces directions possibles de variation »²⁰. C'est un réalisme absolu que Scheler prétend jouer contre les risques d'un idéalisme phénoménologique comme celui qui mènera Husserl à retravailler constamment le concept de *synthèse d'identification* jusque dans ses *Méditations cartésiennes*. On le retrouve notamment lorsque Husserl reconsidère l'exemple du cube, ce qui permet

d'ailleurs de comprendre en quoi il élargit la notion de synthèse aux modalités d'apparition. Non seulement la conscience du cube dans la perception est le fruit d'une synthèse qui lui est propre (faces, forme, couleur) mais de plus le cube renvoie également à d'autres modalités d'apparition qui lui sont propres (imagination, souvenir...). Ces modalités d'apparition présentes dans différents vécus s'écoulent alors dans l'unité d'une nouvelle synthèse « qui est telle que, au sein de ces vécus, c'est d'un seul et même objet apparaissant que l'on prend conscience »²¹. Or, Scheler ne pourra que décliner ce concept de synthèse qui reste, quoi qu'il advienne, toujours éminemment kantien. À partir d'une telle synthèse, on ne peut qu'en arriver à croire que « l'unité et l'identité "d'un Je" sont les conditions mêmes de l'unité et de l'identité de l'objet »²². En fin de compte, l'identité appartiendrait donc au Je plus originairement qu'à l'objet et l'objet la recevrait pour ainsi dire du fief du Je. Husserl, pas plus que Kant, ne développerait une philosophie capable de respecter l'altérité de la chose.

Pourquoi l'idée d'actes s'unifiant par eux-mêmes (qui continuera à convaincre Scheler), ne satisfera-t-elle plus le Husserl des *Idées... I* ? Car, pour ce dernier, je suis bien obligé de constater que, lorsque je tente de me retourner pour les saisir, je me rends compte qu'ils sont finalement bien tous « englobés dans l'unique expression de Descartes : *Cogito* »²³. C'est en deçà de ce *cogito* que Husserl identifie un moi transcendantal, car lui n'est encore que la forme fondamentale de toute vie actuelle, le mode général de tous les actes selon lequel un vécu intentionnel est opéré. En fait, pourrait-on dire avec Husserl, en lui « le sujet se dirige sur l'objet »²⁴. Mais à l'origine de ce *cogito* se trouve obligatoirement toujours un Je à partir duquel jaillit chaque *cogito* comme « regard sur l'objet »²⁵. Dans le raisonnement de Husserl, c'est donc un Je toujours originaire qui se réalise dans un *cogito* actuel, et même s'il est certes différent pour chacun de ses flux de vécus, ce Je ne peut jamais faire défaut. Tout porte alors à croire que le raisonnement se présente en deux temps : d'abord le Je pur est requis comme principe d'unification parce que la conscience « se divise, s'absente d'elle-même », ce qui lui fait courir le risque d'éclatement et de confusion²⁶. Il faut donc que dans tout *cogito*, « le Je pur vienne m'assurer

14. P. RICŒUR, Introduction aux *Idées directrices pour une phénoménologie*, I, Paris, Gallimard, 1950, p. XXV.

15. *Ibid.*

16. *Der Formalismus...*, GW II, p. 83 (trad. fr., p. 85).

17. Pour une description détaillée de cet exemple du cube, on se référera à A. MÉTRAUX, *Max Scheler ou la phénoménologie des valeurs*, Paris, Seghers, 1973, p. 52-53.

18. D. FRANCK, *Chair et corps*, Paris, Minuit, 1981, p. 43.

19. *Ibid.*

20. *Der Formalismus...*, GW II, p. 78 (trad. fr., p. 80). Voir *infra*, § 3 et 4.

21. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationem und pariser Vorträge*, Hua I, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950, § 17, p. 78 (trad. fr. M. de Launay, Paris, PUF, 1994, p. 85). Husserl donnait déjà dans les *Idées... I* l'exemple similaire de la table. « Je prends conscience de son identité dans la conscience synthétique qui rattache la nouvelle perception au souvenir » (E. HUSSERL, *Ideen... I*, § 41, p. 74, Hua III, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950, p. 192, trad. fr., p. 131). Ou encore l'exemple de l'hexaèdre dans les *Conférences de Paris* de 1929, « le même hexaèdre peut fort bien être le même visé intentionnel au sein de divers ressouvenirs, attentes, représentations claires ou vides [...] etc. Le caractère d'identité est toujours présent au sein de la vie de la conscience elle-même, et l'intuition le saisit grâce à la synthèse » (*Cartesianische Meditationem und pariser Vorträge*, Hua I, p. 18, trad. fr., p. 18).

22. « Objet » ne signifiant donc ici rien de plus que le « quelque chose » susceptible d'être posé comme identique par le moyen d'un Je » (*Der Formalismus...*, GW II, p. 385, trad. fr., p. 380).

23. E. HUSSERL, *Ideen... I*, § 28, p. 50, Hua III, p. 60 (trad. fr., p. 91).

24. *Ibid.*, § 37, p. 65, Hua III, p. 81 (trad. fr., p. 118).

25. *Ibid.*, cité aussi dans D. FRANCK, *Chair et corps*, p. 60.

26. R. BERNET, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 303.

que c'est encore de moi qu'il s'agit »²⁷. La conscience intentionnelle dans ses multiples modalités trouve dans son unification sa propre origine.

C'est alors ensuite que Husserl ajoute son caractère constituant au caractère synthétique de la conscience (puis semble les identifier), comme pour justifier une seconde fois l'hypothèse d'un Je transcendantal. Pour un temps, ce qui peut paraître paradoxal, le concept de constitution permettra à Husserl de se défendre des accusations d'idéalisme absolu. Et de fait, si sa phénoménologie dans les *Idées... I* renoue indéniablement avec certains traits de l'idéalisme, il est de rigueur de préciser que, loin de Berkeley, ce sera « dans un sens très renouvelé »²⁸. Ricœur annonce bien en quoi il faut veiller à ne pas trancher trop rapidement, et écrit à ce propos que ce qui intéresse Husserl, « ce n'est pas l'exubérance de la conscience, ce n'est pas la gratuité du « je pense », encore moins la négativité, la puissance néantisante du moi à l'égard de toute position de chose »²⁹. Non, poursuit-il, ce qui intéresse Husserl, c'est de replacer son interprétation de la synthèse « dans la perspective des problèmes de constitutions ; son souci c'est le sens qui est en cours, qui est prévisé »³⁰. On comprend alors que l'originalité de la synthèse d'identification se situe dans son enjeu : le but n'est pas d'exclure notre relation au monde ou à l'objet, mais bien de voir en eux « une multiplicité de profils ressaisis dans l'unité d'un sens »³¹. Et s'il y a idéalisme, ce n'est que parce que l'*ego* porte en lui ce sens à titre de sens et non de dehors absolu. Les §§ 54 et 55 des *Idées... I* mettent bien cette idée en relief. On n'y trouve nulle trace « d'en soi » kantien, mais des objets, des réalités empiriques de tous genres et de tous degrés, « simples unités de constitution intentionnelles [...] et donc purement relatifs »³². Il est donc absurde, continue Husserl, de « supposer qu'ils existent au sens absolu ».

Mais Husserl ne s'en tient pas à la critique et opère alors le fameux déplacement qui lui vaudra tant de reproches. Si réalité et monde sont des « titres généraux » dotés d'une authentique validité, celle-ci n'est légitime qu'au regard de leur enchaînement au sein de la conscience absolue et pure qui leur donne tel sens et non tel autre. L'affirmation est d'envergure et, au-delà du chapitre concerné des *Idées... I*, la corrélation noético-noématique sera largement redéployée dans *Les Méditations*. Dans ce texte que Husserl qualifiait lui-même « d'esquisse systématique [...] de sa propre phénoménologie transcendantale », les thèmes de synthèse et de constitution sont longuement repris³³. Et la nuance du rapport entre la conscience

constituante et la transcendance mondaine y est notamment traitée et clairement présentée. De même que le Je phénoménologiquement réduit ne fait pas partie du monde, déclare-t-il, « de même le monde et les objets du monde ne sont pas, à l'inverse, une partie du Je, je ne les rencontre pas réellement dans la vie de ma conscience »³⁴. Mais il reste toujours que ce qui est ainsi mondain ne peut gagner sa signification « qu'à partir, chaque fois, de *mon* expérience, de *ma* représentation, de *ma* pensée, de *mon* évaluation, de *mon* action... »³⁵. Le monde retrouve ainsi son trait noématique inclus de manière irréaliste dans ma conscience. En règle générale, l'affectivité du monde dans toute son extériorité ne peut se dévoiler qu'à partir de mes horizons d'expérience et se révèle « indissociable de la subjectivité transcendantale constitutive de l'être »³⁶. Tout semble dit. Cette constitution de l'être ne va pas sans évoquer l'utilisation par Husserl du terme d'ontologie à partir du § 11 des *Idées... I*³⁷. C'est ainsi qu'il se laissera aller, plus loin, à postuler un « royaume ontologique des origines absolues »³⁸. Un tel royaume dessine le champ de la constitution transcendantale. Et si, une nouvelle fois, il ne s'agit pas d'aller à l'encontre de l'évidence selon laquelle le monde « est », Husserl ne nous dispense toujours pas de bien remarquer que ce monde n'a son être complet que « sous la forme d'un certain sens qui présuppose la conscience absolue à titre de champ pour la donation de sens »³⁹.

2. SCHELER, LE PRIMAT DE L'ÊTRE ET L'OUVERTURE AU MONDE

Arrivés à ce stade du développement, nous allons mettre les thèses husserliennes et scheleriennes en regard l'une de l'autre afin d'évaluer combien elles reflètent une opposition si prégnante que l'on peut avoir de la peine à croire que les deux philosophes aient, quelques années auparavant seulement, pu s'entendre. Scheler ne voudra plus accepter les théories de Husserl. Et, à partir des *Idées... I*, il décline définitivement tout rapprochement possible avec celui qui fut son maître. C'est donc la manière dont Scheler n'aura de cesse de s'en prendre « à l'idée de la fondation au sens de l'idéalisme transcendantal » (dans les années qui suivent le *Formalisme*)

ques années plus tôt qualifiait Scheler « d'antipode », terme visant « avant tout le refus de Scheler [...] de suivre Husserl dans l'idéalisme de la conscience » (H. LEONARDY, « La philosophie de Max Scheler, un essai de présentation », p. 189). On se reportera pour la même critique de Husserl à l'égard de Scheler à A. Métraux (*Max Scheler ou la phénoménologie des valeurs*, p. 11) ou encore à M. de Gandillac (« L'usage schelerien du langage phénoménologique dans *Le formalisme* », dans *Archivio di filosofia*, Padova, 1957, p. 216).

34. E. HUSSERL, *Cartesiansche Meditationem...*, § 11, Hua I, p. 65 (trad. fr., p. 69).

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, § 28, Hua I, p. 97 (trad. fr., p. 108).

37. *Ideen... I*, § 11, Hua III, p. 28n (trad. fr., p. 42n). En parlant des *Recherches logiques* : « À cette époque, je n'osais pas encore adopter l'expression d'ontologie devenue choquante pour diverses raisons historiques [...] Au contraire, je "la" tiens pour plus correcte en tenant compte du changement de situation de notre époque ».

38. *Ibid.*, § 55, Hua III, p. 135 (trad. fr., p. 184).

39. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 304.

28. D. FRANCK, *Chair et corps*, p. 80.

29. P. RICŒUR, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 178.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, p. 175.

32. E. HUSSERL, *Ideen... I*, § 54, p. 106, Hua III, p. 134 (trad. fr., p. 183).

33. E. HUSSERL, « Lettre du 21 décembre à Ingarden », cité par M. DE LAUNAY, *Présentation des Méditations cartésiennes*, p. IX. On notera la manière dont Husserl regrette que personne n'accepte de le suivre sur la voie transcendantale » (*ibid.*). Scheler comptait pour lui dans cette génération de philosophes qu'il juge, dans la même lettre « être fortement pénétrée de préjugés et qui, en raison d'une psychose d'effondrement ne veut plus rien savoir en matière de philosophie rigoureuse » (*ibid.*). Ceci expliquant peut-être cela, on peut comprendre pourquoi Husserl quel-

que nous allons à présent nous attacher à étudier⁴⁰. Nous l'évoquions, les critiques que notre auteur adressera à cette fondation n'auront alors d'égal que sa prétention à « rester plus fidèle à Husserl que Husserl lui-même »⁴¹. Pour lui en effet, l'auteur des *Idées I* est en train d'oublier le critère essentiel de sa propre méthode. Cet oubli, il le traitera longuement dans *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* (publié à titre posthume) où il rappellera, contre lui et avec insistance, que « la première chose que doit posséder [...] à titre de caractère fondamental, une philosophie fondée sur la phénoménologie est le rapport le plus vivant, le plus intensif et le plus immédiat avec le monde même »⁴². C'est-à-dire, poursuit-il, « avec les choses telles qu'elles se donnent tout à fait immédiatement dans le vécu, dans l'acte du vécu et telles qu'elles sont « elles-mêmes là » en lui [...]. Mû par la soif de l'être dans le vécu, le philosophe phénoménologue cherchera partout à se désaltérer aux « sources » mêmes dans lesquelles s'ouvre le contenu du monde. Son regard réflexif voudra s'arrêter seulement au lieu de contact du vécu avec l'objet monde »⁴³. Comme l'exclamera Heidegger en reprenant le projet phénoménologique de Husserl, « aux choses mêmes ! »⁴⁴.

Pour Scheler, parler d'un objet qui ne se donnerait dans un vécu que comme sens constitué subjectivement ne peut que faire violence à la « coïncidence entre l'intuition et la signification » elle-même indépendante, à la chose considérée dans son mode d'être et qui se révèle « elle-même » à l'esprit de façon toujours plus adéquate⁴⁵. Scheler ne nie pas que la chose puisse posséder un sens objectif. Mais ce sens, loin d'être renvoyé à un quelconque pôle constitutif, appartient à l'objet lui-même, mieux encore, à sa « signification totale »⁴⁶. Les choses, jusque dans la connaissance que nous en avons, ne sont en rien redevables de notre propre prise de conscience à leur égard. Réduire le monde au sens que lui léguerait synthétiquement l'*ego* transcendantal, c'est inverser les données et, forcément, ne pas voir qu'au contraire, c'est la chose elle-même qui vient vers nous pour « se manifester sous des traits toujours nouveaux »⁴⁷. L'initiative n'est pas conférée au sujet ; le monde s'identifie à son sens et le second ne s'indique pas parmi d'autres dans une prétendue « immanence consciencielle de tout donné »⁴⁸.

40. R. WIEHL, « La phénoménologie des sentiments de Max Scheler et les apories de la phénoménologie », trad. fr. P. Constantineau, dans J. POULAIN, *Critique de la raison phénoménologique*, Paris, Cerf, 1991, p. 155-185.

41. « Phänomenologie und Erkenntnistheorie » in *Schriften aus dem Nachlass, I. Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW X, ed. Maria Scheler, Francke Verlag, Bern, 1957, p. 380. Nous traduisons.

42. *Ibid.* Voir aussi à ce sujet M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler*, Paris, PUF, 1959, p. 41.

43. *Ibid.*

44. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1953, § 7, p. 27, GA 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, p. 37 (trad. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 42).

45. M. SCHELER, « Les formes du savoir et de la culture » dans *L'homme et l'histoire*, trad. fr. M. Dupuy, Paris, Aubier, 1955, p. 164.

46. *Ibid.*

47. M. SCHELER, *Six essais de philosophie et de religion*, trad. fr. P. Secretan, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1996, p. 44.

48. M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler*, p. 262.

Le caractère éminemment anti-subjectiviste de Scheler (à cet égard proche du Cercle de Munich) ressort de la plus belle manière dans sa volonté de maintenir coûte que coûte et sans concession possible l'attitude phénoménologique dans le double rôle qu'il lui assigne : reconnaître d'abord que ce sont les choses elles-mêmes qui nous « dictent le chemin qui mène vers elles » et ensuite, nous en assurer l'accès adéquat⁴⁹. Dans son refus catégorique d'orienter le projet phénoménologique dans le sens de la constitution transcendantale, Scheler se veut rester fidèle au discernement immédiat de l'*a priori* matériel, lequel s'oppose à cette « attitude typiquement subjective » qui, dans l'angoisse de ne pas maîtriser ce qui nous est transcendant, trahit une évidente méfiance à l'égard de tout ce qui est donné⁵⁰. Ce n'est alors pour aucune autre raison que beaucoup tendent à ressentir le besoin de l'organiser, de le rendre justifiable de notre domination.

L'œuvre de Max Scheler, quoique caractérisée par bon nombre de revirements, laisse à plus d'un titre deviner son fil conducteur, et c'est d'après nous tout naturellement que les thèses du *Formalisme en éthique* trouveront à se prolonger et à s'épanouir pleinement dans une ontologie au sens strict. Son fondement ne pourra en aucun cas concéder la moindre dette vis-à-vis de l'être husserlien, qui deviendra dans les *Méditations* l'objet d'une ontologie universelle. Et, en ce sens, son principe ne sera pas « un principe ontologique qui constituerait la détermination a priori d'un étant »⁵¹, mais bien, à l'inverse, un principe ontologique capable de rendre compte de la manière dont le sujet « est ouvert au monde » et à l'étant, tout en laissant être leur être⁵². D'une certaine manière, comme le dit Benoist en parlant de Heidegger : « l'être n'est pas pour nous, mais nous sommes pour l'être »⁵³. Pour Scheler, c'est clairement contre Husserl qu'il faut avancer le primat de l'être sur la conscience, du donné sur le construit, et qu'il faut replacer le sujet dans sa subordination à l'objet qu'il est bien loin d'être en mesure de constituer et qu'il ne peut concevoir que comme indépendant de lui. C'est d'ailleurs aussi ce que pensera plus tard Merleau-Ponty, sans écart aucun avec le philosophe allemand : « Si nous cherchons ce que veut dire pour nous la chose, nous trouvons qu'elle est ce qui repose en soi-même, qu'elle est par définition "transcendante", dehors, absolument étrangère à toute intériorité »⁵⁴. Et, continue-t-il, « si elle vient d'être perçue par quelqu'un et en particulier par moi, cela n'est pas constitutif de son sens de chose, qui est au contraire d'être là dans l'indifférence, dans la nuit de l'identité ». Le rapport au monde du dernier Merleau-Ponty n'apparaît rien de moins que schelerien, au point qu'il avancera, de façon tout à fait

49. H. LEONARDY, « La philosophie de Max Scheler, un essai de présentification », p. 190.

50. *Der Formalismus...*, GW II, p. 88 (trad. fr., p. 90). Sur l'*a priori* matériel, voir notre article cité « Phénoménologie et personnalisme ».

51. J. BENOIST, « La subjectivité », dans D. KAMBOUCHNER, *Notions de Philosophie II*, Paris, Gallimard, 1995, p. 501-561.

52. M. SCHELER, *La situation de l'homme dans le monde*, trad. fr. M. Dupuy, Paris, Aubier, 1951, p. 54.

53. J. BENOIST, « La subjectivité », p. 541.

54. M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 77.

analogue, que ce n'est que sous le modèle de « l'ouverture que nous pourrions comprendre l'être »⁵⁵.

Or, pour s'épancher ainsi vers l'être, pour que l'ouverture en soit au moins possible, il aura fallu préalablement veiller à « vider l'être-sujet de tous les fantasmes dont la philosophie l'a encombré »⁵⁶. On remarque donc combien Merleau-Ponty aurait bien pu figurer parmi ces philosophes que Scheler se plaît à compter contre Husserl. En effet, nous dit-il en faisant implicitement allusion au § 49 des *Idées I* sur l'anéantissement du monde, « le cas d'une abolition de toutes choses "suite à laquelle" subsisterait une conscience absolue a été récusé par presque tous les chercheurs qui se sont inspirés de lui »⁵⁷. Et lui-même prétend forcément en être. Merleau-Ponty, Scheler et tant d'autres (il nous faudra bien entendu ajouter à la liste Martin Heidegger) se rallieront tous dans leur remise en question de la possibilité d'une conscience comme « système fermé sur soi » évoquée dans ce paragraphe déjà si controversé⁵⁸. Scheler de son côté, comme pour donner l'ultime réplique à Husserl, se plaît à poser l'hypothèse antinomique. Il faut selon lui soutenir que la phénoménologie, dans le cadre d'une philosophie de l'être, tend à faire de l'objet intentionnel non un objet pour une conscience, mais un « être qui subsiste indépendamment de l'acte qui l'appréhende »⁵⁹. Il ressort de ces considérations que la philosophie schelerienne prend nettement la tournure d'une ontologie phénoménologique. Il l'assumera d'ailleurs pleinement et soulèvera que, pour elle, « la première et la plus immédiate évidence [...] est un discernement évident, qui dit, dans la forme d'un jugement, qu'en général quelque chose est, ou encore que ce n'est pas rien qui est »⁶⁰. L'intuition première à laquelle il nous faut revenir n'est autre que celle que Heidegger comparait au *thaumazein* grec. Lorsque l'on tente de la déterminer plus avant, on en vient à l'identifier à l'intuition du *cogito*, d'une représentation du monde, d'un pôle immanent. On ne se rend plus compte de la manière dont on est entraîné à déployer là des allégations que l'on juge à chaque fois décisives et fondamentales alors qu'elles sont en fait toujours postérieures à ce qui les conditionne : l'intuition ontologique. C'est à l'appui de cette thèse que Scheler se fait fort de corriger définitivement les erreurs de l'idéalisme subjectif.

55. *Ibid.*, p. 135.

56. *Ibid.* Notons encore que dans cette œuvre inachevée de Merleau-Ponty, l'être et sa signification se tiennent également pour équivalents. Par exemple, lorsqu'il explique en quoi son point de départ ne sera pas « l'être est, le néant n'est pas [...] mais il y a l'être, il y a quelque chose, au sens fort où le grec parle de *to legein*, il y a cohésion, il y a sens » (*ibid.*, p. 124). Et c'est en se référant à lui que « la réflexion s'inspire à chaque instant de la présence préalable du monde dont elle est tributaire, à laquelle elle emprunte toute son énergie » (*Ibid.*, p. 55). Ici se retrouve aussi l'idée heideggerienne de *l'être en présence*.

57. « Die deutsche Philosophie der Gegenwart », dans Witkop, *Deutsches Leben der Gegenwart*, Berlin, 1922, p. 202-203, cité dans M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler*, p. 210.

58. *Ideen... I*, § 49, Hua III, p. 117 (trad. fr., p. 163). Cette conscience prise ainsi « pour un système d'être absolu dans lequel rien ne peut pénétrer et duquel rien ne peut échapper » (*Ibid.*), qui ne peut subir ou exercer aucune causalité, compose sans doute les pages des *Idées... I* où Husserl « purifie » le plus radicalement le flux immanent du vécu.

59. M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler*, op. cit., p. 215.

60. M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen*, GW V, éd. Maria Scheler, Francke Verlag, Bern, 1954 (1^{re} édition Leipzig, 1921), p. 112. Nous traduisons.

3. L'INTUITION CATÉGORIALE COMME PRÉMISSSE AU DÉPASSEMENT DE L'ÊTRE-OBJET : SCHELER ET HEIDEGGER

Arrivés à ce point du raisonnement schelerien, il ne nous semble plus erroné d'avancer que ce qui distingue la phénoménologie de Scheler de celle de Husserl est également ce qui la rapproche de celle de Heidegger⁶¹. Les deux philosophes se rejoignent dans le même constat d'échec. « Ce qui depuis toujours, à présent, à l'avenir et constamment, est recherché, ce devant quoi la question échoue toujours à nouveau, disait déjà Aristote, c'est le problème : qu'est-ce que l'être ? »⁶². Husserl de son côté, se serait lui-même barré la voie vers la réponse en renvoyant l'être à une transcendance dans l'immanence de la conscience. Ce faisant, il réintégrait le schéma subjectif de la pensée moderne issue de Descartes. Réintégrer ce schéma n'est pas résoudre le problème mais surajouter à celui-ci, en construisant un nouveau barrage en face de la véritable « mise en route de la question de l'être »⁶³. Les conséquences d'une telle méprise chez Husserl, estime Heidegger, seront les *Méditations cartésiennes*. L'auteur reste fidèle à l'intentionnalité, certes, mais, malgré cela, il s'y retrouve « bloqué dans l'immanence »⁶⁴. En sauvant l'objet, Husserl l'installe dans la conscience, ce que ni Heidegger ni Scheler ne sont en mesure d'accepter. Aussi le projet d'*Être et temps* et de notre philosophe se croisent-ils ; il s'agit bien de retrouver l'objet, non plus dans le sujet, mais dans le monde qui lui est transcendant. Et s'il fallait, avec J. Benoist, ramener le *Dasein* heideggerien au sujet, celui-ci ne serait plus que ce qui « est ouvert à la manifestation de ce qui est et assume le fait d'y être ouvert »⁶⁵. Husserl aurait peut-être dû s'interroger plus avant lorsqu'il évoque dans la sixième *Recherche logique* la possibilité d'une donation de l'être à une intuition catégoriale correspondante. « L'être, écrivait-il, n'est absolument rien de perceptible »⁶⁶. Et si je puis par exemple sentir le poli, entendre le son, ou encore voir la couleur, je ne peux saisir ni l'être poli, ni l'être sonore, ni l'être coloré. Ce qui signifie en d'autres termes pour Husserl que « l'objectivité de l'objet ne peut être perçue sensiblement »⁶⁷ car l'être en lui-même « n'est rien dans l'objet »⁶⁸

61. Nous indiquons ici comme référence l'article cité de R. WIEHL (« La phénoménologie des sentiments de Max Scheler et les apories de la phénoménologie ») et plus particulièrement les pages 172 à 177 qui nous semblent le plus précisément cerner le rapport. Notons de surcroît que Wiehl lui-même renvoie à l'article que Scheler consacra à Heidegger, « Heideggers ontologische Frage und die Möglichkeit einer Ontologie » dans *Neue Hefte für Philosophie*, n° 23, 1983. Pour notre part, nous relevons surtout le cinquième chapitre de *Idealismus - Realismus*, dans lequel Scheler développe son étude la plus approfondie d'*Être et temps*.

62. M. HEIDEGGER, *Der grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, § 3, p. 19 (trad. fr. J.F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 32).

63. M. HEIDEGGER, *Vier Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p. 120 (trad. fr., dans *Questions IV*, J. Beaufret, F. Fédier, J. Lauxerois, C. Roels, Paris, Gallimard, 1976, p. 320).

64. *Ibid.* Voir aussi SARTRE, « Conscience de soi et connaissance de soi » dans *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 2 juin 1947, pp. 44-91.

65. J. BENOIST, « La subjectivité », p. 540.

66. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Band III, Hua XIX/2, p. 666 (trad. fr., p. 170).

67. M. HEIDEGGER, *Vier Seminare*, Klostermann, p. 112 (trad. fr., p. 312).

68. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Band III, § 43, Hua XIX/2, p. 666 (trad. fr., p. 169).

ou encore n'est, vis-à-vis de celui-ci, ni un prédicat réel, ni un caractère réel.

Lorsque je dis « l'or est jaune », ce *est*, tout comme le *l'*, fait bel et bien partie de la signification en tant que moments de celle-ci. Mais il reste que ni l'un ni l'autre ne sont susceptibles d'une intuition sensible. Ils sont en excédent. Cela dit, quoique la perception ne puisse pas le leur fournir, ces éléments propositionnels, que Husserl appelle les « formes complémentaires [...], réclament également un remplissement qui puisse leur être conforme »⁶⁹. Le *est* justifie donc l'existence de ce que Kant interdisait : une intuition qui donne à voir une catégorie, une intuition intellectuelle. Grâce à elle, l'être est « lui-même donné, ou du moins, présumé donné, dans le remplissement qui, éventuellement, s'ajuste au jugement : dans l'aperception de l'état de chose présumé »⁷⁰. Dès lors, dans « l'or est jaune », ce n'est plus seulement *l'or* qui apparaît, ou le *jaune*, comme c'était le cas dans la seule et unique intuition sensible kantienne, mais bien l'ensemble de l'unité du jugement évident permise par l'intuition sensible et par l'intuition catégoriale qui nous offre également un donné. Scheler et Heidegger se félicitent tous deux du raisonnement de Husserl, le premier allant jusqu'à y voir « une opposition conceptuelle capitale », véritable « point de départ immédiat pour la formation de la phénoménologie »⁷¹.

Mais alors qu'il touche au but, ayant, dit Heidegger, « quasiment obtenu l'être comme donné »⁷² en le libérant du jugement, Husserl, comme satisfait, cesse de déployer la question. Si nous considérons l'être, écrit-il, « un état de chose quelconque doit nous être donné, et cela naturellement au moyen d'un acte qui le donne – l'*analogon* de l'intuition sensible ordinaire »⁷³. Il en arrive donc à l'intuition catégoriale par analogie avec l'intuition sensible. Cette analogie ne reflète pas encore (du moins chez Heidegger) l'erreur de Husserl. Mais le problème se figera chez lui au moment où, dans ce parallèle, il réduit l'être, non pas à un être *dans* l'objet – nous avons vu que ce n'était pas le cas – mais à l'être *de* l'objet lui-même. Ou encore, comme nous l'avons déjà laissé entendre, à l'objectivité de l'objet. Chez lui on en arrive alors à considérer que « être veut dire : être-objet », et qui plus est, être-objet pour une conscience⁷⁴. Ainsi, Husserl s'arrête-t-il

69. *Ibid.*, § 42, Hua XIX/2, p. 665, (trad. fr., p. 168). D'un côté la *forme*, de l'autre le *matériau* (les éléments matériels qui trouvent leur remplissement dans l'intuition), c'est ce que Husserl nomme la *différence catégoriale* (*ibid.*, Hua XIX/2, pp. 664-665).

70. *Ibid.*, § 44, Hua XIX/2, p. 668 (trad. fr., p. 172).

71. M. SCHELER, « Die deutsche Philosophie der Gegenwart », p. 197-198, cité dans M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler*, pp. 102 et suivantes. Scheler relèvera à plusieurs reprises cette avancée. Nous pouvons par exemple lire dans *Mort et survie* que « ce qui est donné et visé dans la perception d'une chose ne se laisse pas [...] recouvrir par la somme de tous les contenus possibles d'ordre visuel, auditif, olfactif, gustatif, tactile, augmentée des représentations issues des contenus sensoriels antérieurement donnés » (*Mort et survie*, trad. fr. M. Dupuy, Paris, Aubier, 1952, p. 67). L'intuition et ses possibilités sont infiniment plus riches et de leur côté, « les fonctions sensibles ne sont que des formes de sélection de l'intuition » (*ibid.*).

72. M. HEIDEGGER, *Vier Seminare*, Klostermann, p. 116 (trad. fr., p. 315).

73. E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Band III, § 44, Hua XIX/2, p. 670 (trad. fr., p. 174).

74. M. HEIDEGGER, *Vier Seminare*, Klostermann, p. 116 (trad. fr., p. 315).

à un domaine de l'être et son avancée régresse vers l'histoire de l'oubli traditionnel de la métaphysique en prolongeant la suite des diverses constitutions de l'être de l'étant. Husserl, après avoir entamé la question cruciale, la referme dans l'amorce d'une « nouvelle construction réductrice de l'être »⁷⁵. La première exigence de la véritable interprétation conceptuelle de l'être sera donc logiquement celle de la dé-construction. Cette entreprise de déconstruction, voire de destruction, bien qu'élaborée dans un vocabulaire heideggerien, prend tout son sens dans un horizon schelerien et l'on peut envisager la manière dont l'un et l'autre se côtoient et marchent pour un temps dans la même direction.

C'est de tous temps, annonce Scheler, parce qu'elle s'est tournée vers l'être capable d'objectivité que « l'intelligibilité subjective de l'étant en général s'est "orientée" de la réalité absolue vers des degrés toujours plus relatifs » dont le dernier, et non le moindre, s'esquisse dans la figure prégnante de la subjectivité transcendantale husserlienne⁷⁶. Selon Scheler, si Husserl à la suite de sa sixième *Recherche logique* s'est fourvoyé au point de s'engager progressivement vers l'illusion constitutive, c'est parce qu'il n'a pas vu que nous « avons à distinguer de manière tranchée l'être des objets (et des non-objets) et l'objectivité de l'être, dont les possibilités limites sont *a priori* aussi des possibilités limites de la connaissance. L'être a en effet une extension plus large que l'être capable d'objectivité »⁷⁷. La connaissance de l'être, bien loin d'être capable d'en couvrir l'intégralité, est conditionnée par lui. C'est-à-dire que « ce n'est que si l'être de l'essentiel – et avant tout de la proto-essence – est, d'après son contenu, capable d'objectivité, que la connaissance sera aussi la forme adéquate d'une participation possible à cet être »⁷⁸. Nous touchons peut-être ici du doigt le moment le plus révélateur de la jonction potentielle avec Heidegger. D'un côté comme de l'autre, et contre Husserl, l'être ne peut pas être assimilé à l'être d'un objet car, tout en étant la condition de possibilité, il le déborde infiniment. Mais leur concordance semble se prolonger encore bien au-delà.

Chez Heidegger, on le sait, l'être est à chaque fois être de l'étant et « il n'est accessible de prime abord qu'à partir de l'étant »⁷⁹. C'est d'ailleurs là la tâche de la réduction phénoménologique que de désigner la reconduction du regard phénoménologique de l'appréhension de l'étant – quelle que soit sa détermination – à la compréhension de l'être. Mais il s'agit ici de bien préciser que, si telle est bien la tâche de la phénoménologie, l'objectif n'est en rien de prétendre à une saisie de l'être comme tel. Car si l'être est assurément présumé par rapport à l'étant, il reste que l'être est toujours être d'un étant et, au risque de nous répéter, rappelons que ce n'est jamais que par l'intermédiaire de cet étant que l'être pourra enfin se donner. Croire pouvoir appréhender l'être sans cet intermédiaire serait verser dans le mysticisme, extrapolation que Heidegger à l'époque n'envisageait pas.

75. M. HEIDEGGER, *Der grundprobleme der Phänomenologie*, § 5, GA 24, p. 31 (trad. fr., p. 41).

76. *Six essais de philosophie et de religion*, p. 106.

77. *Vom Ewigen im Menschen*, GW V, p. 73. Nous traduisons.

78. *Ibid.*

79. M. HEIDEGGER, *Der grundprobleme der Phänomenologie*, § 5, GA 24, p. 28 (trad. fr., p. 39).

sage pas. Si la tâche de la phénoménologie est donc de faire en sorte que l'être puisse se donner, ce ne pourra jamais être que dans un phénomène de co-donation. Tenter de regarder l'être de l'étant, c'est obligatoirement regarder l'étant ! Or, l'analyse que Heidegger fait en ces termes semble pour un temps rejoindre profondément celles que Scheler fait en termes d'être absolu et d'être relatif. En effet, chez lui, l'être absolu est ce qui, oublié, se doit d'être réinvesti. Pour ce faire, l'intuition phénoménologique peut procéder à partir de l'être relatif avec lequel l'être absolu peut être co-donné et par là deviné.

C'est sans heurts apparents avec Heidegger que Scheler commence par écrire que « l'échelle de toute connaissance est et reste la *donation en personne* de l'état de choses dans l'unité d'un recouvrement évident de visé et de ce qui est donné ainsi que visé dans le vécu »⁸⁰. Ce qui en somme ne nous apprend encore rien de nouveau. Scheler poursuit et procède alors à la distinction capitale évoquée plus haut : « Quelque chose qui est ainsi donné est en même temps un être absolu, et l'objet qui n'est que l'objet de l'être, d'une telle essence pure ». Et c'est par la médiation dudit objet que l'être absolu peut se laisser entrevoir. L'être absolu « qui dès lors n'est jamais donné, est co-donné dans l'intuition phénoménologique dans un acte d'intuition pure et informe, en tant que contenu partiel ». C'est dans l'être relatif d'un objet que je peux appréhender, à titre partiel, l'être absolu. Et si « le contenu de la connaissance se change continûment, par pleine adéquation et par réduction, on ne peut plus pleine, en contenu de la donation en personne ; les deux restent bien essentiellement distincts » car l'objet de connaissance (le relatif) ne peut jamais devenir « l'être-en-personne de l'objet, lequel est pourtant donné dans la donation-en-personne »⁸¹. Mais alors, peut-on dire, à y regarder de plus près, c'est en définitive à la relation entre l'objet et l'être que Scheler pourrait nous reconduire, plutôt qu'à la différence ontologique qu'établira Heidegger.

Tout porte en effet à croire que l'être relatif n'est ici rien d'autre que l'objet au sens husserlien du terme plutôt que l'étant heideggerien. Tout comme via l'étant de Heidegger, l'être peut se donner par son intermédiaire. Mais à sa différence, l'être absolu peut encore se donner autrement que par l'être relatif, qui ne nous en garantit, nous l'avons vu, qu'un accès partiel. Lors donc que le débat se trouvait lancé avec Heidegger, il se trouve que nous devons le refermer, la sphère de l'être pouvant être ici interrogée au-delà de la connaissance que nous en donne l'être relatif (là où la connaissance de l'être ne peut s'étendre au delà de ce que nous en dit l'étant chez Heidegger). Quelles sont ces autres voies d'accès à l'être ? Quelles configurations celui-ci prend-il ultimement chez Scheler ? Celui-ci ne tombe-t-il pas, par anticipation, dans le mysticisme que Heidegger dénonçait chez ceux qui prétendaient investir l'être sans passer par l'étant ? Ce sont des questions auxquelles nous allons devoir chercher à répondre en interrogeant la sphère du sentiment.

80. « Phänomenologie und Erkenntnistheorie », GW X, p. 398. Nous traduisons.

81. *Ibid.*, p. 399.

4. ONTOLOGIE ESSENTIALISTE ET RÉSISTANCE DE L'EXISTENCE

À l'issue de la critique que Heidegger et Scheler semblent mener de front contre la subjectivité husserlienne, nous sommes donc obligés de rompre le parallèle entre les deux philosophes en raison de l'incompatibilité apparente de leurs conceptions respectives de ce que le premier nommait expressément « la différence ontologique ». L'être relatif, plutôt que de préfigurer l'étant heideggerien, correspondait à l'être-objet qui, s'il constitue une ouverture partielle vers l'être, n'en est pas pour autant la seule et unique voie d'accès. Pour bien comprendre alors la manière dont Scheler prétend se donner l'être absolu autrement que par l'être relatif, c'est une nouvelle fois à la nuance qu'il apporte à la phénoménologie de Husserl qu'il faut nous rapporter. En prétendant combler le déficit ontologique de la réduction phénoménologique, Scheler, en réalité, ne fera que la recroiser avec l'intuition eidétique (celle-là même que Husserl avait si justement mise en valeur dans ses *Recherches logiques*, la *Wesensschau*). Réciproquement, de l'intuition eidétique à l'appréhension de l'être absolu, il n'y aura plus qu'un pas que Scheler n'hésitera pas un instant à franchir.

Scheler commence par remarquer que le simple fait de mettre hors circuit les objectivités naturelles ne nous permet encore en rien de dévoiler une couche d'être, mais simplement la contingence d'un *Sosein* offert à la perception sensible ; perception qui plus est toujours effectuée sous un certain angle⁸². Le *Sosein* reste encore d'une certaine manière trop « qualifié » pour Scheler. Selon lui, la suspension du jugement d'existence ne nous donne accès qu'au monde des objets, qui n'est somme toute qu'une « portion de l'être » dans laquelle l'être lui-même ne peut s'épuiser⁸³. Or, et c'est ici que se jouait l'impossibilité d'une lecture heideggerienne, l'être doit pouvoir être appréhendable en tant qu'il constitue l'essence de toute chose. La réduction ne nous a encore donné accès qu'à la situation spatio-temporelle du *Sosein*, ce qui ne nous laisse entrevoir son être que dans un bien mince interstice. Dans une perspective schelerienne, Husserl aurait bien commencé en relevant que « la même réalité considérée dans son essence pourrait aussi bien exister à n'importe quel autre endroit et sous n'importe quelle autre forme [...] tandis qu'en fait elle ne change pas »⁸⁴.

À l'arrivée, quoique Scheler ne le reconnaisse pas, Husserl aurait bien réussi à dépasser le caractère contingent de la position spatio-temporelle qui caractérise le *Sosein* d'une chose lorsqu'il abstrait de celle-ci toutes ses déterminations secondaires pour atteindre sa réalité totalement purifiée. Mais en fin de compte, ce n'est que la position d'existence (*Daseinssetzung*) qu'il affectera de parenthèses et il ne voit pas qu'il est ensuite nécessaire

82. La diversité des traductions relatives au terme *Sosein* a de quoi surprendre si l'on considère les textes des différents spécialistes de Scheler. Par exemple, P. Secretan, dans sa traduction de *Six essais de philosophie et de religion*, utilise la notion d'être ainsi. De son côté, M. DUPUY, en 1955, pour *L'homme et l'histoire* et *La situation de l'homme dans le monde*, parle de *mode d'être* avant d'intégrer en 1959 dans son œuvre conséquente sur la philosophie de Max Scheler le terme d'être tel. Ce terme est conservé depuis par Métraux et Leonardy, pour ne citer qu'eux. Pour notre part, afin d'éviter toute équivoque, nous préférons garder le mot *Sosein* lui-même.

83. *Six essais de philosophie et de religion*, p. 120.

84. E. HUSSERL, *Ideen... I*, § 2, Hua III, p. 12, (trad. fr., p. 16).

de continuer et de s'interroger sur le moment de réalité lui-même. La réalité du monde, bien que « non qualifiée » et « pré-donnée à tout autre donné » (les déterminations secondaires de Husserl), subsiste sous la forme d'un moment de résistance (le *Dasein*) dont il faut se défaire si l'on veut pouvoir envisager son intuition eidétique⁸⁵.

C'est en ces termes que s'exprimera Scheler dans *Idealismus-Realismus* et qu'il prétendra achever l'*epoché* (qu'il nommait aussi *désymbolisation*, premier temps de la réduction) dans une véritable *déréalisation* : Husserl, il en convient, a certes posé le problème fondamental de la philosophie théorique. « Mais en aucun cas il ne l'a clarifié et en aucun cas résolu. La mise hors circuit ou la réserve (*epoché*) de la position d'existence impliquée dans la conception du monde naturelle n'est en aucun cas satisfaisante »⁸⁶. Et Scheler de s'aventurer à démontrer, par un exemple repris à Husserl, que se confiner dans ce premier moment de réduction serait s'empêcher d'évoluer vers la sphère eidétique. « On ne voit en effet plus du tout ce qui doit devenir dans "le pommier en fleur" par la simple *epoché* du jugement d'existence ; on ne voit plus du tout comment par ce seul moyen un nouveau monde objectif devrait s'ouvrir qui n'était pas encore contenu dans la conception du monde naturel [...]. Par là, nous restons *pleinement* éloignés de l'essence »⁸⁷. Et si nous n'atteignons pas l'essentialité de la chose, conclut-il, « à quoi bon tout ce qui a été dit ? ». Finalement, la réduction de Husserl ne nous permettrait pas de nous libérer du concret et la conviction du monde mise hors jeu resterait plus que jamais présente. On croit avec cette réduction « atteindre la seule forme que puisse revêtir l'être », alors qu'elle ne coïncide que partiellement avec lui. La densité des objets dans le monde naturel et leur statut de réalité inhibe l'intuition des essences car ils continuent à nous résister⁸⁸. Cette résistance du moment de réalité, Scheler l'appelle le *Dasein* de l'objectif. Dans cette mesure, le *Dasein* reflète l'état dynamique et spontané de la chose à laquelle nous sommes ouverts, lequel ne peut jamais être donné – comme l'était par exemple le *Sosein* de ladite chose – à l'espèce de savoir réducteur que constituait la conscience représentative, mais seulement au « sentiment primitif de réalité en tant que sentiment de la résistance du monde »⁸⁹.

85. H. LEONARDY, « La philosophie de Max Scheler, un essai de présentification », p. 194.

86. M. SCHELER, « Idealismus-Realismus », dans *Späte Schriften*, Gesammelte Werke Band IX, Éd. Manfred S. Frings, Francke Verlag, Bern, 1976 (1^{re} éd. Bonn, 1927), p. 207. Nous traduisons. Une nouvelle fois, les commentateurs de Scheler divergent sur ce point. Certains voient dans la *déréalisation* un élément philosophique totalement neuf qui permet au penseur de rompre avec ses écrits précédents, d'autres préfèrent y déceler une continuité. G. Kalinowski prétend ainsi que Scheler « pratique l'*epoché* dans la première partie de son philosophe phénoménologique et la *déréalisation* du réel au cours de la seconde » (G. KALINOWSKI, *La phénoménologie de l'homme chez Husserl, Ingarden et Scheler*, Éditions Universitaires, Louvain, 1991, p. 69. Pour une interprétation allant dans le même sens, voir aussi E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1954, p. 200). H. Leonardy, par contre, fait remarquer que la *déréalisation* ne tranche pas avec l'ancienne réduction phénoménologique mais tente plutôt de remédier à ses insuffisances (Cf. H. LEONARDY, « La dernière philosophie de Max Scheler », p. 376 et suivantes). Nous prendrons le parti du second, la *déréalisation* se présentant, selon nous, bien plus sous la forme du prolongement de la *désymbolisation* que sous la forme d'une scission.

87. *Ibid.*

88. M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler*, p. 257.

89. *La situation de l'homme dans le monde*, p. 71.

Le *Dasein*, loin de prendre comme chez Heidegger figure d'événement, ne constitue chez Scheler qu'un simple moment ponctuel à dépasser. Plus, un véritable obstacle à franchir pour nous donner accès au monde des essences. Husserl somme toute, en restant confiné dans le premier moment de la réduction, se serait enlisé à nouveau « dans le marécage de l'idéalisme de la conscience d'où, au début, il avait voulu se relever »⁹⁰. Or ce premier moment ne nous offre que la connaissance sensible du *Sosein*, son essence contingente dont « l'être-objet pour la conscience »⁹¹ ne nous permettrait que d'accéder à « une partie constitutive de la véritable essence »⁹². Appréhender celle-ci, c'est outrepasser la réduction du jugement, « essayer de supprimer, d'annihiler à titre d'essai le caractère de réalité lui-même »⁹³. Outrepassement et suppression vont de pair puisque c'est « le moment de réalité lui-même qui donne son remplissement au prédicat du jugement d'existence »⁹⁴. Bref, et pour nous résumer, ce qu'il nous faut opérer pour que « l'essence authentique vienne au jour », c'est la « mise hors circuit des actes qui donnent ce moment », actes traduits par le sentiment de résistance⁹⁵.

On voit donc combien la redéfinition des termes husserliens semble une nouvelle fois illustrer la manière dont Scheler s'est senti « plus d'une fois mal à l'aise » dans un lexique trop circonstancié qu'il finissait toujours par remodeler à sa guise⁹⁶. Mais, dans le cas de l'*epoché*, le remodelage prend tout à fait la forme d'un coup de force que Husserl lui-même regrettera amèrement⁹⁷. Tout le procès que Scheler lui tente repose en effet sur le fait « qu'il confond réduction transcendantale et réduction eidétique »⁹⁸. La confusion était-elle délibérément menée ? Husserl y voit pour sa part la superficialité de la lecture que Scheler a pu faire de ses textes. Volontaire ou fruit d'une interprétation erronée, toujours est-il que cette entorse permet à Scheler de conceptualiser la *déréalisation* (l'*epoché* prolongée par l'idéation) et d'arriver à ses fins : dépasser le *Sosein* vers l'essence authentique, viser l'être absolu sans passer l'être-objet (relatif).

90. « Idealismus-Realismus », GW IX, p. 208. Nous traduisons.

91. H. LEONARDY, « La dernière philosophie de Max Scheler », p. 380.

92. M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler*, p. 258.

93. *La Situation de l'homme dans le monde*, p. 71.

94. « Idealismus-Realismus », GW IX, p. 207. Nous traduisons.

95. *Ibid.*

96. M. DE GANDILLAC, « L'usage schelerien du langage phénoménologique dans *Le formalisme* », p. 220. Voir aussi sur ce sujet la conclusion de J.-P. CHEVROLET, *Le sacré dans la philosophie de Max Scheler*, Fribourg, 1970.

97. Si l'on se réfère à ses notes dans son exemplaire personnel du *Formalisme*, Husserl ne laissait pas entendre de doute sur la manière dont il considérait l'interprétation que Scheler donnait de la réduction en général. Par exemple, lorsque l'auteur entame son chapitre sur la personne et sa relation aux valeurs pures, Husserl s'exclame : « Maintenant de quelle réduction s'agit-il ? En tout cas pas de la réduction phénoménologique telle que je l'entends ». (E. HUSSERL, « Les Annotations dans *Le formalisme* de Max Scheler », trad. fr. H. Leonardy, dans *Études phénoménologiques*, n° 13-14, Bruxelles, Ousia, 1991, GW II, p. 382).

98. D. CAIRNS, *Conversations avec Husserl et Fink*, trad. fr. J.-M. Mouillie, Grenoble, Million, 1976, p. 202 (Kluwer Academic Publishers, 1970, p. 105).

5. VERS LA SPHÈRE DU SENTIMENT : DÉRÉALISATION ET *WESENSSCHAU*

Pour dépasser vers l'être absolu, « la position de l'être comme objet » que postérieurement la réflexion autorise, il faut inconditionnellement dissoudre sa résistance⁹⁹. C'est en ce sens que nous devons entendre la difficulté qui, selon Scheler, caractérise l'*epoché* du moment de réalité car elle ne peut se faire « qu'en privant de leur force les fonctions non arbitraires, qui le donnent »¹⁰⁰. Ce qui nécessite de notre part un effort considérable, mais nécessaire, car c'est seulement suite à la privation des forces vitales des actes nous donnant la réalité objectivable que nous pourrions prendre acte du passage de la simple présence partielle des essences à leur saisie véritable. La *Wesensschau* intervient comme pour achever la déréalisation. La démonstration ultime de Scheler s'achève sur ce point : atteindre l'être c'est atteindre l'essence par *déréalisation*. Et juxtaposer l'*epoché* à l'idéation au sein de celle-ci devient dans tous les cas pour l'être « une condition de son essentialisation »¹⁰¹.

Tout se passe comme si Scheler adoptait à chaque fois la position antagoniste à celle de Husserl. Alors que celui-ci refusait catégoriquement la mise entre parenthèses de la conscience, Scheler y consent. Par contre, alors que Husserl à partir du § 59 – pour respecter, dit-il, la pureté de la région du vécu de conscience – suggère d'opérer « expressément un élargissement de la réduction primitive à tous les domaines eidétiques d'ordre transcendant », Scheler niera vigoureusement toute éventuelle modification de la « région idéale des essences » puisque c'est elle le résidu pur de la réduction phénoménologique (ou transcendantale)¹⁰².

L'indistinction entretenue entre réduction eidétique et réduction phénoménologique au sein de la *déréalisation* (qualifiée de « nouvelle » ou de « véritable » *epoché*) manifeste donc toute la violence que Scheler fait subir à la méthode phénoménologique. Car en fin de compte, c'est la scientificité de la phénoménologie elle-même que Scheler tend à remettre en question. Avec lui, les réductions phénoménologique et eidétique deviennent une seule et même *techné*, un « acte ascétique » qui me permet, en deçà du monde naturel résistant, de m'orienter vers l'être absolu du *Sosein*, vers son essence irréductible¹⁰³. Nier le moment de résistance, faire intervenir un « non » opposé à la réalité concrète du milieu », c'est aussi s'autoriser à atteindre l'essence pure des choses. On comprend alors la portée de la

pensée schelerienne lorsqu'elle s'accommode du postulat d'un néant absolu. « Ainsi celui qui n'a pratiquement pas porté le regard dans l'abîme d'un rien absolu, celui-là omettra complètement l'éminente positivité du contenu du discernement d'après lequel quelque chose « est » plutôt que rien »¹⁰⁴. Ce qui est de la sorte contenu ou objet de discernement intuitif, ce sont les essences qui, dans leurs modalités chaque fois particulières, se ressaisissent dans l'être absolu.

Ce qui va ensuite s'opposer au *Dasein* du monde n'est pas rapportable à une conceptualité husserlienne ou heideggerienne. C'est l'indicible d'une « poussée affective inconsciente, privée de sensation et de représentation »¹⁰⁵. Scheler se range ici aux côtés de ceux qui défendront l'idée très controversée d'affect inconscient¹⁰⁶. « L'acte fondamental de l'esprit » ne trouve pas son fondement dans la conscience, mais dans l'irrationalité du sentiment (tenu pour synonyme d'affect et d'émotion) qui s'oriente intentionnellement vers les choses mêmes et leur pure quiddité, vers l'essence de tout *Sosein* débarrassé de son *Dasein*¹⁰⁷. On comprend que depuis cette position, la pensée de Husserl apparaisse « imprégnée d'intellectualisme »¹⁰⁸. Et l'*être relatif* que sa « conscience gnoseologique » nous a permis d'aborder, est définitivement relégué dans la sphère de l'attitude naturelle objectivante et intellectuelle. En s'en détachant, le but est pour Scheler d'en finir avec l'idéalisme subjectiviste et de « s'abandonner pleinement au pur *quid* de son objet », à sa véritable essence¹⁰⁹. Là se trouve toute la teneur de la connaissance philosophique. Elle se caractérise en son fond par son « orientation vers la sphère de l'absolu [...] et son orientation vers la sphère eidétique de tout être objectif possible » qui, de surcroît, conditionne « la sphère d'une existence contingente »¹¹⁰. Notre relation sentimentale au monde précède inexorablement son organisation constante par la raison et nous ouvre à un savoir radicalement neuf, que Scheler caractérise comme « *a priori* dans le langage de l'École »¹¹¹. Nous voilà reconduits à la sphère de l'alogisme fondamental et incontournable de notre auteur, et devant nous s'ouvre toute la sphère de l'intentionnalité émotionnelle.

Cependant, ce serait refermer le dossier de l'être un peu vite que de ne pas relever les ultimes ambiguïtés qui se révèlent à la lecture de ses derniers textes. Scheler nous a patiemment déblayé la voie, pourrait-on dire, vers

104. *Vom Ewigen im Menschen*, GW V, p. 113. Nous traduisons.

105. *La situation de l'homme dans le monde*, p. 24.

106. C'est sans doute dans sa proximité à M. Henry, contre Husserl qu'il s'agit d'envisager la place que Scheler tient dans la discussion de l'inconscient. Husserl manifeste pour sa part toute sa « réticence » face à cette thèse dans les suppléments aux *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (trad. fr. H. Dussort, Paris, PUF, 1964, p. 160). Scheler et Henry accepteront une impressionnalité inconsciente, un « affect logé au cœur de l'inconscient » (D. GIOVANNANGELI, « L'affect et le phénomène, Remarque sur la phénoménologie hylétique », dans *La voix des phénomènes. Contribution à une phénoménologie du sens et des affects*, Bruxelles, Publication des Facultés universitaires Saint-Louis, 1995, p. 319-330) et refuseront tous deux de l'envisager en termes de représentation (ce que, selon Henry, faisait Freud).

107. *La situation de l'homme dans le monde*, p. 67.

108. M. DUPUY, *La philosophie de Max Scheler*, p. 283.

109. A. METRAUX, *Max Scheler ou la phénoménologie des valeurs*, p. 61.

110. *Vom Ewigen im Menschen*, GW V, p. 127. Nous traduisons.

111. *La situation de l'homme dans le monde*, p. 68.

99. *La situation de l'homme dans le monde*, p. 56.

100. « *Idealismus-Realismus* », GW IX, p. 207. Nous traduisons.

101. *Ibid.*, p. 206.

102. E. HUSSERL, *Ideen... I*, § 60, Hua III, p. 143 (trad. fr., p. 197). D. VERDUCCI, « La phénoménologie de la vie et la philosophie selon Max Scheler », dans *Analecta Husserliana*, vol. L, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997, p. 175.

103. *La situation de l'homme dans le monde*, p. 72. R. Wiehl et M. de Gandillac parlent à ce sujet d'un philosophe qui « croyait avoir mieux compris Husserl que celui-ci ne se comprit lorsqu'il voulait retenir de l'idée de la "philosophie comme science rigoureuse" seulement la rigueur pour la phénoménologie philosophique mais non la scientificité » (R. WIEHL, « La philosophie des sentiments de M. Scheler et les apories de la phénoménologie », p. 170. M. DE GANDILLAC, « L'Usage schelerien du vocabulaire phénoménologique dans *Le formalisme* », p. 228).

l'essence de toute chose. Pour emprunter cette voie il convient de procéder à la déréalisation, méthode issue de l'hybridation de l'idéation et de l'innovante *epoché* husserlienne. Mais finalement, se demande-t-on le plus naïvement du monde, où mène cette voie ? À quoi son ontologie essentialiste en arrive-t-elle précisément ? Car enfin, si l'on se décide, en bon schelerien, à accepter avec lui que la définition de l'essence chez Husserl est insatisfaisante, il reste qu'elle a au moins le mérite de cerner clairement son objet. Certes, nous pouvons abstraire de son dernier moment philosophique un ultime coup porté à la subjectivité transcendantale constituante ou à l'idée de raison synthétique. Mais pourquoi l'intentionnalité émotionnelle (sentimentale ou affective) est-elle considérée comme la modalité fondamentale du potentiel accès aux essences ? Et, en définitive, quelles sont-elles ces fameuses essences parfaitement transcendantes, par rapport à nous « premières » et qu'il qualifie, après Hegel, de « fenêtres sur l'absolu »¹¹² ? *La Situation de l'homme dans le monde* reste par exemple très discrète sur ces points. Comme si les choses avaient été acquises depuis longtemps, Scheler semble ne plus prendre la peine de les définir dans ce texte qui referme son œuvre. La question reste donc entière, et l'on comprend que certains iront jusqu'à estimer que, à la lecture de ses derniers écrits, on finit pas « avoir l'impression de se trouver à l'intérieur d'un de ces fameux châteaux écossais, hantés non par des esprits, mais par des essences »¹¹³. Pour définir le résultat philosophique ultime de la déréalisation qu'est l'*eidōs* ainsi que le sentiment qui nous y donne accès, c'est vers ses textes antérieurs et vers ce qui, en eux, excède selon nous la méthode phénoménologique, qu'il faut se tourner. Car en effet, s'il est une déspectralisation de ce que M. Scheler entend par essence, elle est à aller chercher dans le dehors de sa critique de Kant, Husserl et Heidegger, dans la dimension sacrée de son œuvre qui a déserté la dernière phase de sa philosophie : la métaphysique des valeurs.

C'est aussi en nous référant à elle que nous pourrions lever l'ultime obscurité : en fin de compte, quelle est l'origine de ces sentiments qui me confrontent au monde des valeurs ? Qui fait l'expérience de la résistance ?

112. *Six essais de sociologie et de religion*, p. 118.

113. H. LEONARDY, « La dernière philosophie de Max Scheler », p. 371. L'auteur voit d'ailleurs (et il n'est pas le seul, tant s'en faut), dans la correction que Scheler prétend apporter à Husserl, un dernier « dépassement malhonnête » (*ibid.*, p. 375). Chaque fois, dit-il, que « Scheler se trouvait à court d'arguments ou de justifications rationnelles pour expliquer un phénomène, il donnait à ce dernier le statut de *Weseninsicht* (saisie ou évidence essentielle) en se réclamant de l'attitude phénoménologique » (*ibid.*). Ce faisant, il ne respecterait pas vraiment les règles du jeu et un grand nombre de ses thèses se voient gratifiées du statut phénoménologique sans autre forme de procès. Généralisation abusive qui trouve peut-être son origine dans sa réticence face « à ce travail laborieux que représente la réduction eidétique dans son acception husserlienne » (*ibid.*, p. 376). Qu'il nous soit cependant permis de souligner encore l'ambivalence des différents commentaires à ce propos et de noter que là où certains pensent voir une trahison ou une facilité, d'autres trouvent au contraire une certaine fertilité. E. Bréhier par exemple considère *La situation de l'homme dans le monde* comme l'ouvrage qui désigne « le problème central de toute l'œuvre de Max Scheler » (E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie allemande*, p. 206). Son entreprise, en nous permettant d'atteindre le *quid* de toutes choses par sa conception alogique de la réduction, nous autorise enfin à nous soustraire « au cadre étroitement rationaliste des actes objectivants dans lesquels Husserl était resté confiné » (*ibid.*, p. 199). Scheler, somme toute, ne tenterait pas d'éviter « un travail laborieux », mais tâcherait plutôt de le déplacer dans un champ encore bien peu fréquenté par la phénoménologie.

Certainement pas une conscience pure (à laquelle la réduction transcendantale husserlienne donne accès), nous avons vu en quoi Scheler et Heidegger s'épousaient dans une commune critique à son égard. Ni non plus le *Dasein* puisque, bien loin cette fois de connaître la portée que lui donnera Heidegger, il se confond avec cette résistance et conserve un sens somme toute relativement classique. Non, pour répondre adéquatement à cette dernière question, il faut suivre jusqu'à son terme la pensée du sentiment qui, au cœur de sa métaphysique, se résout dans un personnalisme des plus irrationaliste.

6. L'INÉVITABLE ISSUE PERSONNALISTE

Résumons-nous. L'être absolu – nous l'avons vu dans notre bref parallèle avec Heidegger – déborde l'être-objet de l'être (le *Sosein* dans sa contingence). Cependant Scheler, en rapportant ce débordement à une couche d'être a-logique et pré-objective rend l'absolu abordable ou, pour parler en ses termes, « participable ». Nous avons pu envisager aussi rapidement en quoi la participation « affective » à l'objet que l'on veut connaître en son essence n'est pas un acte intellectif de la connaissance rationnelle tout simplement parce qu'elle le devance. C'est sur elle et grâce à elle que viendront « se greffer ensuite les efforts d'explications logiques »¹¹⁴. Le rapport intentionnel à l'essence est originairement affectif ; tenter de cerner celle-ci nous ramène alors à la loi apriorique de toute connaissance qui, si elle n'est plus décelable dans *La situation de l'homme dans le monde*, était encore clairement énoncée deux ans plus tôt dans les *Problèmes de sociologie de la connaissance*. Ce qu'il s'agit de considérer en premier lieu, peut-on y lire, c'est une réalité de fait entièrement *a priori* selon laquelle « chaque type de saisie intellectuelle du mode d'être d'un objet présuppose une expérience vécue émotionnelle d'une valeur qui est rapportée à cet objet »¹¹⁵. Valeur, le mot est lâché. Aborder l'essence, c'est avant toute chose accepter que la considération axiologique précède la perception et que tenter d'y participer, c'est s'abandonner à sa valeur.

Le sujet au sens traditionnel du mot est définitivement relégué au second plan ; pour atteindre la connaissance intégrale, il ne lui reste plus qu'à se perdre, à se noyer entièrement dans cette expérience vécue qui se donne aux valeurs essentielles et à l'être pour que ceux-ci puissent, sans altération, s'offrir pleinement à lui. Cela, personne mieux que Levinas ne sera en mesure de le comprendre. Pour lui aussi, tout est du même côté, du côté de l'être. Et, pour lui aussi, cette possibilité d'absorber le sujet auquel l'essence se confie est le propre de l'essence. Tout s'enferme en elle¹¹⁶. Ainsi, « la subjectivité du sujet consisterait toujours à s'effacer devant l'être, à le laisser être »¹¹⁷. D'ailleurs, le reproche que Levinas adresse à Husserl

114. A. MÉTRAUX, *Max Scheler ou la phénoménologie des valeurs*, p. 63.

115. *Problèmes de sociologie de la connaissance*, p. 168.

116. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 1996, p. 210.

117. *Ibid.*

ne sera pas différent de celui de Scheler. Pour l'un et l'autre, « il existe des actes et des objets non théoriques d'une structure ontologique nouvelle et irréductible »¹¹⁸. Pour l'un et l'autre, il existe « une pré-compréhension de l'être », et le concept d'intentionnalité doit être élargi, au-delà de sa dimension représentative et théorique vers les sentiments, les émotions, les valeurs, bref vers l'irrationalité¹¹⁹. En tout cela, pour reprendre une expression de Derrida, « Levinas est rien moins que schelerien », et comme chez Scheler, l'ontologie finira chez lui par supposer une métaphysique¹²⁰.

De la phénoménologie à l'ontologie, de l'ontologie à une philosophie aux allures indéniablement métaphysiques, Scheler revêt tous les manteaux. S'il est, à ce titre, une incohérence dans sa philosophie, c'est celle d'un penseur qui refusera perpétuellement de s'enclorre « dans une discipline méthodologique fixe [...], dans un secteur déterminé »¹²¹. C'est peut-être d'ailleurs cette incernabilité qui lui vaudra un si grand nombre de reproches¹²². Mais, selon nous pourtant, c'est aussi et surtout à travers elle que se repère l'unité d'un fil conducteur : l'apriorité des valeurs, et des actes sentimentaux qui en saisissent intentionnellement les essences.

Nous avons pu voir, dans nos deux premiers paragraphes, que Scheler usait patiemment de la méthode phénoménologique pour condamner la constitution subjective du sens des objets. Selon lui, ce sens appartient en propre à l'objet et il ne l'obtient en rien du fief du Je. Nous avons ensuite pu voir, en passant de notre second à notre troisième paragraphe, comment Scheler faisait transiter la question du sens constitué à celle de l'être. Comme Heidegger, l'idée que ce qui est donné à notre intuition est plus riche que ce qui est susceptible d'être recouvert par la sensibilité kantienne séduit Scheler. Et comme lui, il reprochera à Husserl de ne pas avoir poussé assez loin l'idée d'intuition catégoriale. Rapprochant Scheler et Heidegger contre Husserl nous avons ensuite pris le temps de montrer, dans un quatrième temps, ce qui les distinguait en séparant le *Sosein* schelerien de l'*Êtant* heideggerien. En effet, Scheler cherche à atteindre l'être (absolu) sans transiter par le *Sosein* là où l'*Êtant* de *Zein und Zeit* reste le passage obligé. Si Scheler s'est, au même titre que Heidegger, félicité de la manière dont Husserl parvenait à dépasser la restriction sensible que Kant imposait

118. J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 128. Relevons d'ailleurs ce moment où Derrida cite Levinas parlant de Husserl : « si le monde existant, qui nous est révélé, a le mode d'existence de l'objet qui se donne au regard théorique », si « le monde réel, c'est le monde de la connaissance », si « dans sa philosophie [celle de Husserl], la connaissance, la représentation, n'est pas un mode de vie du même degré que les autres ni un mode secondaire », alors « nous aurons à nous en séparer » (*Ibid.*, p. 129).

119. *Ibid.*, p. 208.

120. *Ibid.*, p. 146.

121. E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie allemande*, p. 193.

122. Nous renverrons, pour ne citer que les plus arides, aux commentaires de M. Loreau dont les trois articles publiés successivement dans la même revue n'épargnent rien au philosophe (« L'Axologie phénoménologique de Max Scheler » dans *Morale et enseignement*, n° 20, p. 1-24, 22, p. 1-17, 23-24, p. 1-24, Bulletin trimestriel publié par l'Institut de Philosophie de l'Université de Bruxelles, 1957.). Ainsi qu'aux critiques de A. Stern dont les deux textes cités visent clairement au-delà de Scheler la phénoménologie entière. On se référera encore, pour une critique de « l'idéalisme phénoménologique » notamment à travers Scheler au texte cité de G. LUKACS, *La destruction de la raison*.

à l'intuition dans la sixième *Recherche*, c'est, contrairement à lui, parce qu'il estime que ce dépassement peut permettre d'entrevoir un accès plus direct à l'être. Dans l'approfondissement qu'il entend lui donner apparaît ainsi le principe de *déréalisation*. Tout en prétendant faire de ce principe la correction de la réduction phénoménologique de Husserl, Scheler n'a en réalité fait que confondre cette dernière à la *Wesensschau*. Cette confusion permet à ses derniers textes de nous indiquer la voie de l'accès à l'*eidōs*. Nous avons enfin conclu en montrant que, si ces textes semblaient relativement obscurs quant à leur conception de l'essence, c'est très simplement parce que celle-ci fut préalablement définie à l'occasion de ses écrits plus axiologiques et métaphysiques. Ceux-ci nous apprenaient que l'essence d'une chose n'est rien moins que sa valeur et que c'est par intuition affective ou sentimentale qu'il m'est possible de l'atteindre.

En suivant ce développement qui fut le nôtre, nous avons voulu attester de la dimension rigoureusement phénoménologique de l'œuvre de Scheler. À son issue, nous avons posé d'ultimes questions auxquelles ni la critique de Kant ni celle de Husserl ne peuvent permettre de répondre. Les sujets et leur Je ayant perdu toute initiative constituante, le principe synthétique étant définitivement éludé, comment justifier l'existence de valeurs, leur pure et simple identification à l'essence des choses et le fait que certaines d'entre elles puissent être partagées et prétendre à l'universalité ? La phénoménologie de Max Scheler, en passant par le biais d'une ontologie nous conduit à voir en l'essence de chaque chose ce qui en fait sa valeur propre. Mais alors chez Scheler, quelle est l'origine des valeurs et quel est l'autre pôle de l'intentionnalité émotionnelle qui nous y donne accès ?

La première partie de la réponse se laisse forcément deviner. Étant donné qu'il a définitivement rejeté la question du sujet constituant, on comprend qu'une forme quelconque d'intersubjectivité ou de socialité transcendante ne puisse être à l'initiative de la « création des valeurs »¹²³. C'est ici un Dieu originairement constituant qu'il faut accepter. Il crée le monde des valeurs que nous pouvons saisir par intuition affective, par *Wesensschau*, par *déréalisation*. Chaque perception affective saisissant l'être d'un objet « témoigne seulement de l'infinie richesse d'un monde dont l'accès n'est possible que par un abandon total de soi »¹²⁴. Autrement dit, les questions que Scheler est amené à poser dans ses développements phénoménologiques semblent trouver leurs réponses ailleurs, dans ce qui, surtout pour le *Formalisme*, s'esquisse sous la forme d'un personnelisme chrétien. Toutes les valeurs se groupent alors pour lui « sous l'appel singulier d'une personne suprême »¹²⁵. Ainsi, chaque personne individuelle ne cessera « de se rapporter à un ciel fixe de valeurs » qu'elle ne constitue cependant pas et vis-à-vis duquel elle devra se résoudre à la plus stricte passivité¹²⁶. Et l'on

123. On retrouve ici toute la critique de M. Loreau (et de tant d'autres) qui reproche à Scheler de ne pas avoir vu qu'il existe une conscience constituante des valeurs qu'il faut envisager dans « ses rapports concrets avec d'autres consciences » (« L'axiologie phénoménologique de Max Scheler », *art. cit.*, n° 24, p. 23).

124. *La situation de l'homme dans le monde*, p. 136.

125. E. MOUNIER, *Le personnelisme*, p. 80.

126. P. RICŒUR, *Lectures 2*, Paris, Seuil, p. 195.

comprend d'office pourquoi Scheler a dépensé autant d'énergie à récuser la thématique de la constitution déployée par Husserl. À ce propos, nous avons aussi noté comment Scheler pouvait être rapproché de Heidegger dans leur commun rejet de l'ontologie objectiviste que les thèses husserliennes laissaient apparaître. Nous avons alors suivi Scheler sur la voie de l'ontologie essentialiste et envisagé la manière dont il finissait par fonder la philosophie elle-même « dans l'essentiel, dans l'amour de l'être »¹²⁷. Par la participation affective, je peux m'abandonner pleinement à l'être et y reconnaître les valeurs essentielles. Ce schéma du pur abandon, du pur oubli de soi dans l'appréhension affective du monde et de sa signification axiologique autorise un certain scepticisme. On peut croire en effet que Scheler tombe dans le mysticisme que Heidegger traque chez les penseurs qui cherchent à atteindre l'être sans la médiation de l'étant.

Certes, peut-on encore avancer, à sa décharge, Scheler aboutit au personnelisme par une voie originale qui n'est celle ni d'une métaphysique chrétienne ni d'une philosophie morale mais celle de la toute jeune phénoménologie. Mais cela valait-il bien la peine de procéder à une aussi riche déconstruction du sujet pour en arriver à résorber la priorité donnée successivement à l'être, à l'essence et à la valeur dans l'unité de la personne ? Car à présent comment nommer la cohésion de mes intuitions affectives portant sur l'essence des choses, à savoir leur valeur ? Ni *ego*, ni *cogito*, ni Je transcendantal, c'est bien elle qui est convoquée comme par nécessité pour répondre à la seconde partie de notre question. C'est en fin de compte elle qui lie ses propres actes et qui se trouve être « l'unité immédiatement vécue » de mes différentes perceptions affectives¹²⁸. 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 »¹²⁹. Ainsi l'unité et l'intériorité reprennent sens, parce que « je fais le bilan des fidélités qui me rassemblent et me confèrent, comme par surcroît, une identité »¹³⁰.

La personne de Scheler n'a rien à voir avec celle dont parlait Kant et qui se réduit « au X d'une quelconque activité rationnelle »¹³¹. Elle est « cette unité qui existe pour des actes de toutes les variétés d'essences possibles affectivement visées. [Son] être fonde tous les actes intentionnels *essentiellement* divers » étant donné qu'ils visent différentes valeurs objectives¹³². La personne est unité d'acte parce qu'elle se vit elle-même en tant que telle, insiste le *Formalisme* faisant encore écho aux *Recherches logiques*. « En aucun sens elle n'est située derrière ces actes ou au-dessus d'eux, comme quelque chose qui subsisterait à la manière d'un point fixe « au-dessus » de l'effectuation de ses actes »¹³³. Elle n'est comparable ni au résultat d'une quelconque aperception transcendantale ni à celui d'une nouvelle réduction

127. P.-L. LANDSBERG, *Problèmes du personnelisme*, Paris, Seuil, 1952, p. 185.

128. *Der Formalismus...*, GW II, p. 382, (trad. fr. mod., p. 377).

129. E. MOUNIER, *Le personnelisme*, Paris, PUF, 1949, p. 87.

130. P. RICŒUR, *Lectures 2*, p. 201.

131. *Der Formalismus...*, GW II, p. 381-382, (trad. fr., p. 377).

132. *Ibid.*, GW II, p. 393 (trad. fr. mod., p. 388).

133. *Ibid.*, GW II, p. 395 (trad. fr., p. 390).

car elle est un véritable « absolu, une existence supra-consciente »¹³⁴. La conscience peut effectivement opérer un retour réflexif pour saisir cette unité personnelle mais elle sera toujours déjà affectée d'un retard sur la perception affective originelle qu'est la visée intentionnelle de valeurs. Comme l'envisageait déjà Pascal, explique Scheler, il existe pour la personne « un mode d'expérience, dont les objets sont absolument inaccessibles à l'entendement, en face duquel l'entendement est aussi aveugle que l'oreille et l'ouïe en face des couleurs, mais un mode d'expérience qui nous met authentiquement en présence d'objets et de l'ordre éternel qui les lie les uns aux autres, ces objets étant les valeurs et cet ordre éternel étant la hiérarchie axiologique » qui trouve son origine en Dieu¹³⁵.

Nous ne pouvons nous permettre de développer la structure de cette hiérarchie. Notons simplement que la tâche que s'assigne le philosophe personneliste selon Scheler est de dévoiler les plus élevées d'entre elles (dont certaines, comme la bonté, nous sont déjà connues). Étant donné qu'il reste une infinité de valeurs à découvrir, seul le personnelisme peut nous permettre « de faire tomber les murailles qui nous séparent de ces valeurs et, pour emprunter à Fechner une excellente formule, poursuit Scheler, de laisser à nouveau pénétrer la lumière du jour dans notre œil spirituel affectivement-percevant »¹³⁶. Chaque homme pénètre davantage dans la plénitude axiologique des valeurs existantes à mesure que se développe sa perception affective. On peut alors mesurer en lui « la personne telle qu'elle existe effectivement à l'étalon des visées intentionnelles de valeurs qu'il porte »¹³⁷. Et il faut dès lors « admettre qu'un homme a [lui-même] d'autant plus de valeur qu'il est devenu personne, ce qui signifie alors qu'il se laisse mouvoir en quelque sorte par une loi de la raison supra-individuelle » ; c'est-à-dire par la loi de Dieu qui oriente son « intuition émotionnelle, intuition irrationnelle et passive »¹³⁸.

En fin de compte, Scheler tente de critiquer Husserl avec ses propres armes et sur son propre terrain phénoménologique mais il finit par proposer une alternative qui ne peut se déployer que dans une sphère teintée de sacré. Comme le conclut Gurvitch, il a introduit dans son système l'idée de l'Absolu, qui manque complètement chez Husserl, mais il l'a comprise d'une manière complètement surannée, exclusivement comme le Dieu *personnel* de la religion »¹³⁹. C'est en faisant de la personne (dont les corrélats intentionnels sont des objets porteurs des valeurs divines) plutôt que du sujet le cœur de la phénoménologie que Scheler entend dépasser Husserl. Si ses critiques portant sur ce dernier sont, comme nous l'avons vu, souvent le lieu d'un déploiement original de la phénoménologie et celui d'innovations conceptuelles importantes, Scheler nous semble ultimement glisser

134. *Ibid.*, GW II, pp. 400 et 402 (trad. fr., pp. 394 et 397).

135. *Ibid.*, GW II, p. 269 (trad. fr., p. 267).

136. *Ibid.*, GW II, p. 283 (trad. fr., p. 281).

137. *Ibid.*, GW II, p. 492-493 (trad. fr. mod., p. 488).

138. *Ibid.*, GW II, p. 506 (trad. fr. mod., p. 502). G. GURVITCH, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, p. 144.

139. *Ibid.*, p. 147.

vers un personalisme moins original et, à l'époque, déjà bien balisé¹⁴⁰. Ce qui répond à notre question introductive. Oui, Scheler perd bien, selon nous, une partie de l'aspect novateur de sa phénoménologie en hybridant celle-ci avec des courants philosophiques déjà bien fréquentés (comme le personalisme). Sa pensée ne peut rester homogène sans faire appel à un « dehors » de la phénoménologie.

Le commentaire de Landsberg, bien qu'il lise Scheler de manière peut-être encore plus religieuse que Scheler ne se serait lu lui-même, cerne bien toutes les conséquences de ce glissement et nous indique les risques qu'une phénoménologie schelerienne encourt en concédant les caractéristiques du sujet husserlien à la personne. Que ce soit dans sa période catholique ou dans son ultime panthéisme (dit pan-anthéisme), à force de vouloir pénétrer par le sentiment la richesse inépuisable du monde, Scheler ne risque-t-il pas « de se perdre dans la plénitude de ses rencontres »¹⁴¹ ? À force de secondariser le sujet, l'entendement ou la raison, Scheler n'abolit-il pas toute conscience de soi ? La contradiction semble insoluble... À moins d'envisager la pensée de Scheler sous un angle qui réclamerait un travail d'une autre ampleur au sein duquel il irait de deux choses l'une. Soit on y poserait *a priori* que la recherche engagée est d'ordre éthique et métaphysique, ce qui implique de laisser de côté la démarche exclusivement phénoménologique que nous avons essayé de suivre ici. Soit on y poserait, *a posteriori*, et à la suite de ces quelques pages, que l'hypothèse d'un tournant théologique de la phénoménologie est judicieuse. Mais ce dernier ne doit alors être situé ni dans la phénoménologie française, ni aussi tardivement que ce que pense D. Janicaud. Mais presque parallèlement à la naissance du système husserlien... avec la pensée de M. Scheler¹⁴².

140. Voir, pour une synthèse des grandes pensées de ce mouvement : E. MOUNIER, *Le personalisme*.

141. P. LANDSBERG, *Problèmes du personalisme*, Paris, Seuil, 1952, p. 171.

142. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Éclat, Combas, 1990.