

N° 85

7952

B.I.U. BORDEAUX



0 BXL 0160093

Bulletin
de la
Société
de
Philosophie
de

M. Maurice DUPUY

Les rapports de la valeur
et de la liberté dans la philosophie
de Max Scheler

Bordeaux

7852

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY

ASTOR LENOX TILDEN FOUNDATION

1894

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY

1894

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY

THE NEW YORK PUBLIC LIBRARY

BULLETIN
de la
SOCIETE DE PHILOSOPHIE DE BORDEAUX

Fondateur: André DARBON

NOMS ET ADRESSES DES MEMBRES DU BUREAU :

Président d'honneur : M. LACROZE, 9, Rue Jean Mermoz, Le Bouscat (Gde) - Tél : 52-54-43.

Président : M. DURAND, 22, Rue J.J. Rabaud, Bordeaux - Tél : 29-44-88.

Vice-Présidents : M. J. MOREAU, 34, Rue Lachassaigne, Bordeaux - Tél : 48-45-63.

M. DUPUY, Résidence Michelet (D) Caudéran - Tél : 48-13-22.

Secrétaires : Melle DAMIENS, 117, Rue Mondenard, Bordeaux.

M. BOUDOT, 37, Rue Wustenberg, Bordeaux - Tél : 48-97-93.

M. BOURRICAUD, 8, Rue Thiac, Bordeaux - Tél : 44-53-98.

M. PONTEVIA, 133, Rue David Johnston, Bordeaux - Tél : 52-44-28.

† M. SAMAZEUILH

Trésorier : M. PESSEL, 56, Rue Wustenberg, Bordeaux.

BULLETIN de la SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DE BORDEAUX

Fondateur: André CARBON

NOTE ET ADRESSE DES MEMBRES DU BUREAU

Président: M. L. CARBON, 1, rue Jean-Baptiste, Bordeaux (Gironde) - Tél. 77-14-44

Vice-Président: M. GOURAUD, 25, rue J. J. Rousseau, Bordeaux - Tél. 76-44-52

Secrétaire: M. J. MOREAU, 24, rue L. Pasteur, Bordeaux - Tél. 46-44-52

Trésorier: M. DUPUY, 11, rue L. Pasteur, Bordeaux - Tél. 46-13-12

Secrétaire adjoint: M. DUBOIS, 11, rue L. Pasteur, Bordeaux

Secrétaire adjoint: M. BOUDET, 1, rue L. Pasteur, Bordeaux - Tél. 46-44-52

Secrétaire adjoint: M. BOURGEOIS, 2, rue L. Pasteur, Bordeaux - Tél. 46-44-52

Secrétaire adjoint: M. BOURGEOIS, 11, rue L. Pasteur, Bordeaux - Tél. 46-44-52

Secrétaire adjoint: M. BOURGEOIS, 11, rue L. Pasteur, Bordeaux

Secrétaire adjoint: M. BOURGEOIS, 11, rue L. Pasteur, Bordeaux

SOCIÉTÉ DE PHILOSOPHIE DE BORDEAUX

1, rue L. Pasteur, Bordeaux

LES RAPPORTS DE LA VALEUR ET DE LA LIBERTÉ
DANS LA PHILOSOPHIE DE MAX SCHELER

LES RAPPORTS DE LA VALEUR ET DE LA LIBERTÉ
DANS LA PHILOSOPHIE DE MAX SCHELER

par

Monsieur Maurice DUPUY

Professeur à la Faculté des Lettres
et Sciences Humaines de Lyon.

LES RAPPORTS DE LA VALENT ET DE LA MARTE
DANS LA PRÉHISTOIRE DE MAYA SCHELES

par

Monsieur MARC DEPUY
Professeur à la Faculté des Lettres
et Sciences Humaines de Lyon

LES RAPPORTS DE LA VALEUR ET DE LA LIBERTÉ

DANS LA PHILOSOPHIE DE MAX SCHELER

La question des rapports de la valeur et de la liberté dans la pensée de Max Scheler est au cœur de cette philosophie; cette question et la solution qui nous en est proposée par l'auteur représentent une des constantes d'une pensée pourtant singulièrement mobile et qui est loin d'être restée toujours fidèle à elle-même.

Mais je ne puis aborder immédiatement ce problème. Il est nécessaire de présenter auparavant quelques considérations générales devant permettre à ceux du moins parmi vous qui connaîtraient peu la pensée de Scheler, d'en mieux apercevoir l'orientation et les tendances maîtresses. Ces considérations seront relatives aux diverses influences dont relève la formation de la doctrine, et que l'auteur a tenté de combiner entre elles et d'unifier, en dépit de leur hétérogénéité. Ces influences déterminantes procèdent, quant au fond, de la philosophie de la vie, de l'idéalisme allemand, du christianisme, et quant à la méthode, de la phénoménologie de Husserl.

A/ C'est en effet à la philosophie de la vie qu'il faut rattacher la très grande part faite à l'émotionnel et à l'irrationnel dans cette doctrine. Dilthey, Nietzsche, Bergson sont fréquemment cités et utilisés. Par exemple, la théorie schélérienne de la réalité, au sens de ce qui existe concrètement hic et nunc (ou seulement nunc), est une expression, entre autres, de cette influence: l'élément proprement réel de l'existence n'est pas

l'être spirituel, mais la couche émotionnelle des pulsions et des sentiments: c'est de cette couche que procèdent les forces créatrices qui sont à l'œuvre dans le cours du monde et dans le développement de l'histoire. L'émotionnel a encore un rôle fondamental dans le domaine de la connaissance au sens large, dont le champ s'étend bien au-delà des processus logiques et intellectuels: Scheler attribue une fonction cognitive (dans le rapport des êtres entre eux) à des phénomènes tels que la participation affective, l'identification affective, etc. La saisie des valeurs et de leur hiérarchie n'est encore possible que par des actes émotionnels de perception affective, de préférence et de répulsion. Et plus généralement la connaissance philosophique proprement dite suppose la participation aimante du plus intime de la personne à l'être essentiel des choses. Il est vrai que dans ces deux derniers cas, c'est de «l'émotionnel de l'esprit» qu'il s'agit...

B/ Car les concessions faites par Scheler à la philosophie de la vie cessent dès qu'il est question de la couche spirituelle de l'être, de l'esprit (Geist). Il rejette avec vigueur toutes les tentatives qui ont pu être faites pour comprendre l'esprit à partir de la vie et a fortiori les tentatives que l'on rencontre chez Nietzsche et Klages pour faire de l'esprit une forme de dégénérescence de la vie et, de ce fait, un «adversaire» de la vie. En cette conviction de l'irréductibilité de l'esprit - conviction qui ne sera jamais abandonnée par Scheler - on peut voir pour une part au moins l'influence de l'idéalisme allemand que Scheler étudia à Iéna sous l'impulsion de son maître Eucken, «le philosophe de la vie de l'esprit». Certes il n'accepte pas de cet idéalisme la thèse selon laquelle le devenir du monde est l'expression exclusive d'un principe spirituel universel, et l'individuel, «ce qui n'est qu'une fois», un simple moment dépendant et abstrait du courant de l'Esprit universel. Scheler professe au contraire un individualisme métaphysique qui met en relief la consistance et la valeur propres de l'existant concret, et notamment de la personne singulière. Mais il reste qu'à ses yeux le spirituel est bien une sphère d'être autonome et irréductible et même - il le dit encore en la dernière philosophie - l'élément proprement divin dans le monde.

C/ L'individualisme métaphysique est un des points où se manifeste l'action qu'a exercée sur Scheler la pensée chrétienne, action qui est capitale dans les œuvres de la maturité, notamment dans le *Formalismus* (1913), *Vom Umsturz der Werte* (1915), *Vom Ewigen im Menschen* (1921). Eucken, là encore, a marqué Scheler, en lui communiquant son admiration pour Saint-Augustin et pour Pascal. L'augustinisme - et son sens aigu de la puissance de connaître développée par l'amour - fut, comme on l'a dit, la basse continue de la réflexion schélérienne, du moins jusqu'au triomphe, dans sa dernière période, d'un sens panthéistique du cosmos. Et la théorie schélérienne de la perception affective des valeurs rappelle le «cœur» chez Pascal et s'en inspire effectivement, de même que la hiérarchie des diverses valeurs que présente le *Formalisme* rappelle la théorie pascalienne des trois ordres. Et plus généralement la critique de l'homme moderne, dont les éléments se trouvent dans les ouvrages de la maturité, surtout dans *Umsturz der Werte*, est en grande partie fondée sur des valeurs chrétiennes.

D/ En grande partie, disons-nous. Car nous estimons que cette critique du «bourgeois» doit aussi beaucoup à la dernière influence que nous voulons examiner et qui est celle de la phénoménologie. On peut dire que dans les premiers ouvrages de Scheler antérieurs à la parution des *Recherches logiques* de Husserl on rencontre des idées qui vont dans le sens de la phénoménologie, et quand Scheler raconte l'entrevue où il fit la connaissance de Husserl et qui se situe avant la publication des *Recherches logiques*, il insiste sur le fait que le cours spontané de sa pensée l'avait déjà conduit à des vues très voisines de celles qu'allaient présenter les *Recherches Logiques*. Mais il reste que cet ouvrage de Husserl a apporté beaucoup à Scheler. Et il faut insister sur ce point, car la phénoménologie de Scheler procède directement des *Recherches logiques* et demeure étrangère à l'interprétation idéaliste de la réduction transcendantale. Elle retient deux traits de cette réduction : la conception de la conscience comme irradiation d'actes intentionnels tournés vers quelque chose, et la saisie des «actes» aussi bien que celle des «contenus» dans leur essence. Mais les questions de possibilité préalable, qui nourrissent toute philosophie trans-

cendantale, touchent moins Scheler que l'investigation de cela qui est donné, de « cela qui est immédiatement donné à la conscience » : entendons : « qui est saisi intuitivement à titre de constitution essentielle des faits », qu'il s'agisse des faits du monde extérieur comme du monde intérieur, des objets de la nature sensible comme de la nature spirituelle, des structures de l'être comme des données axiologiques. Par là Scheler va dans le sens des tendances anti-kantiennes de Husserl. Il est tourné quant à lui plutôt vers l'être que vers la conscience et cherche à embrasser d'un vivant regard la multiplicité et la richesse de ses formes. Il veut philosopher dans un abandon (un dévouement) total à ses objets, en un contact intuitif immédiat et vivant avec eux. La phénoménologie apparaît donc ici comme une philosophie de l'expérience. Mais pas du tout au sens d'un empirisme, car l'expérience n'est pas ici synonyme d'observation et d'induction. Il existe selon la phénoménologie, outre une expérience des faits contingents une expérience de l'essence, dont le résultat est indépendant du quantum de l'expérience, de la masse des cas observés. Cette expérience de l'essence est *Anschauung*, non point sensible, mais non-sensible ou catégoriale... Comparée à l'expérience dans les sciences d'observation, elle peut donc être dite expérience d'un *a priori*. Mais à l'encontre de Kant, pour qui l'*a priori* est le formel de l'expérience, Scheler, on le voit, cherche l'*a priori* dans le *quid* des choses, des situations, des valeurs, des « actes », des personnes, des communautés, etc. C'est en ce sens que ses *a priori* sont « matériels » et non « formels » : l'évidence des contenus l'emporte en eux sur la nécessité des relations.

Telles sont les sources principales de la pensée de Scheler. Elles sont évidemment bien hétérogènes et ne semblent permettre qu'une unité relative de la philosophie qui s'en inspire. Mais c'est un des mérites de cet auteur d'avoir accordé plus au respect des phénomènes qu'à la volonté de systématisation. Et il faut reconnaître avec N.Hartmann que le monde n'étant pas, pour nous du moins, exempt de contradictions, une pensée qui le respecte et s'y veut attentive doit accueillir en elle ces contradictions et en faire l'objet essentiel de sa recherche et de son débat. Telle est la pensée de Scheler, toujours à la recherche

d'une notion ou d'un plan supérieur où pourraient coopérer et fusionner deux éléments qui en un sens se rejoignent et pourtant s'appellent en un autre sens. Dans la question que nous voulons étudier, nous trouverons une pareille tension entre des termes qui semblent devoir s'exclure mais que Scheler veut conserver et unir : la tension entre l'objectivisme des valeurs et la liberté.

★ ★

★

Dans le *Formalisme* Scheler définit sa philosophie comme un personnalisme fondé sur un objectivisme des valeurs. Ce personnalisme s'oppose au rationalisme en ce qu'il reconnaît au singulier, comme nous l'avons déjà dit, une primauté métaphysique sur l'universel : la personne est *einmalig*. A son tour cet objectivisme des valeurs s'oppose et au subjectivisme classique, pour lequel nos jugements de valeur sont relatifs à nos états de sensibilité, et à certaines formes d'existentialisme pour lesquelles c'est la liberté de l'homme qui crée la valeur. Pour Scheler, le rôle de la liberté est non de créer, mais de réaliser une valeur, intuitivement appréhendée comme transcendante à sa saisie et à sa réalisation.

Personnalisme, disions-nous. Scheler définit ainsi la personne : « le centre spirituel, originellement singulier, de tous nos actes réels et possibles ». Ou plus précisément : « l'unité d'existence concrète, elle-même essentielle, d'actes d'essence de diverses sortes ».

Pour éclairer cette définition un peu insolite de la personne, il faut dire d'abord que le mot acte est entendu ici au sens où le prend la phénoménologie, c'est-à-dire au sens d'acte intentionnel d'appréhension, sans aucune idée d'activité. L'intentionnalité, caractéristique de l'acte, est cette propriété de la conscience d'être par essence dirigée sur autre chose qu'elle-même.

A l'acte s'oppose l'objet, défini par sa non-intentionnalité. A chaque acte correspond un objet spécifique : à l'acte de perception externe, l'objet physique ; à l'acte de perception interne, l'objet psychique, etc.

Autre point de la définition : le centre *originellement singulier*. « Tout homme, précisément dans la mesure même où il est pure personne, est un être individuel, par conséquent unique et distinct de tout autre ». C'est même en vertu d'une corrélation essentielle que toute personne finie est un individu, et cela « à titre même de personne ». La singularité n'est donc pas pour Scheler d'origine empirique, elle ne naît pas de l'individuation, par le corps ou l'histoire, d'une réalité spirituelle originellement impersonnelle. La personne est singulière dans son essence même. « Des personnes ne diffèrent réellement, et en dernière instance, les unes des autres que parce qu'elles diffèrent par leurs modes-d'être (Sosein), c'est-à-dire parce qu'elles sont des individus absolus ».

« Centre d'actes », qu'est-ce à dire ? Les « actes » dont la conscience est capable sont d'essences diverses, ils sont hétérogènes (actes de perception extérieure et intérieure, perception affective, amour, haine...). Qu'est-ce qui concrétise ou réalise ces essences et les unifie ? C'est la personne. L'hétérogénéité des actes (mieux : des essences d'actes) est ici capitale : car pour des individus qui n'accompliraient que des actes de même essence, il n'y aurait pas de problème de la personne (par exemple le Dieu aristotélicien en tant que la pensée qui se pense elle-même n'est pas une personne). Centre des actes, la personne n'est pas leur somme, mais elle n'est pas non plus une substance qui existerait sans les actes ou en deçà des actes, car « la personne n'existe que dans l'accomplissement de ses actes », et elle est présente tout entière en chaque acte. Bref la personne est l'unité originaire et concrète de la totalité de l'expérience, non pas de l'expérience accomplie (Erlebnis) mais se l'acte même de vivre l'expérience (Erleben).

Cette dernière distinction entre Erlebnis et Erleben nous permet de ne pas confondre la personne avec le moi psychologi-

que. Le moi psychologique, par opposition à la personne, se définit précisément comme une somme de vécus (*Erlebnisse*). En regard des actes qui, ni physiques, ni psychologiques, sont spirituels, le monde psychologique est situé sur le même plan que le monde physique. Il ne faut pas confondre l'acte spirituel avec la fonction psychologique : ainsi la fonction visuelle est dépourvue d'intentionnalité, seul est intentionnel l'acte de perception externe, acte qui peut s'exercer par d'autres fonctions. La fonction psychologique peut d'ailleurs elle-même devenir l'objet de cet acte intentionnel qu'est la perception interne.

Parmi les actes intentionnels dont la personne est le centre, figurent des *actes émotionnels*. Et c'est l'originalité essentielle de Scheler d'avoir voulu montrer que, transcendant aux états de sensibilité subjectifs, psychologiques existent des *actes émotionnels* (perception-affective, préférence, amour, haine). Et l'objet spécifique qu'appréhendent immédiatement ces actes émotionnels est la *valeur*. En dégagant cette intentionnalité émotionnelle, qui nous met en relation avec le monde axiologique qu'elle nous fait percevoir, Scheler s'oppose au préjugé rationaliste qui rejette toute vie émotionnelle dans la sphère du sensible (définie comme passive, chaotique, relative). Par l'affirmation d'un «émotionnel de l'esprit», la doctrine de Scheler apparaît comme une réhabilitation métaphysique de la vie émotionnelle.

Parmi les actes émotionnels dont les valeurs constituent le corrélat objectif, Scheler attribue à *l'amour* la plus grande importance. L'amour est même l'intentionnalité fondamentale de la conscience. Loin de naître de la connaissance, il la conditionne. L'esprit se fonde dans l'amour, qui non seulement l'éveille, mais vraiment l'engendre (*«die Liebe ist die Mutter des Geistes selbst»*). La primauté de l'amour sur la connaissance, qui constitue d'ailleurs pour Scheler l'essence de la révélation chrétienne, a trouvé, selon notre auteur, un commencement d'élaboration doctrinale dans l'augustinisme, philosophie de l'amour plus que de la volonté. *Tantum cognoscitur quantum diligitur*, dit Saint-Augustin : l'ampleur de notre connaissance varie en fonction de la profondeur de notre amour. C'est au sein du mouvement de l'a-

mour que la connaissance se constitue, c'est-à-dire que le sujet parvient à « quitter ses propres contenus de conscience », à les transcender pour communier avec ce qu'il n'est pas, ou ce qu'il n'a pas, bref avec l'autre. « Nulle connaissance ne peut exister sans un élan qui la porte, et l'analyse de la notion même de savoir révèle dans le sujet du savoir la présence d'une tendance à sortir de lui-même pour participer à un autre être, c'est-à-dire un élan par lequel il brise les limites de son être-propre, un intérêt pour « l'autre » qu'il faut bien appeler amour ». Et c'est encore par le dynamisme de l'amour que les valeurs deviennent accessibles à la perception affective. En effet l'amour est mouvement parce qu'il est ici le sentiment d'une insuffisance des valeurs données, et de l'impossibilité de s'y tenir, - sentiment qui ne s'explique que par un attachement dont l'objet n'est pas encore déterminé, sinon sous la forme d'une « élévation par rapport à ce qui est ». Mais la valeur plus élevée dont il s'agit n'est nullement donnée au préalable, elle est donc aimée, sans être saisie et identifiée. Mais cette attirance élargit les possibilités d'accueil de la conscience, en abaisse le seuil et la met en mesure d'exercer dans un champ plus vaste ses fonctions proprement cognitives de préférence et de perception-affective. L'amour fraie donc la voie à des actes qu'il ne peut effectuer lui-même, mais qui ne sauraient se réaliser sans lui : dans la saisie des valeurs, il joue le rôle d'un détecteur, d'un guide ou d'un pionnier.

Cette priorité de l'amour par rapport à toute connaissance axiologique (ou autre) se manifeste encore par le fait que notre attitude originnaire en face du monde n'est pas celle d'un spectateur neutre, c'est une attitude émotionnelle à partir de laquelle la connaissance dite objective est constituée par abstraction.

L'amour est enfin ontologiquement premier par rapport à l'acte émotionnel qui en est le contraire : la haine. La haine n'est par rapport à l'amour qu'une réalité seconde, impliquant un amour antécédent, non pas envers : les êtres que nous haïssons, mais envers la structure de valeur dont ils sont la négation vivante. « Nous ne haïssons la maladie que parce que nous aimons la santé ». (Bossuet).

Nous disions que les actes émotionnels appréhendent immédiatement leur objet spécifique : la valeur. Comment se représenter la valeur, son mode d'être ?

Il y a en effet un problème de l'être axiologique. Scheler parfois a l'air de penser qu'il y a un en-soi des valeurs, il parle de « l'être même des valeurs ». L'aspect du problème et sa solution varient selon que la valeur est considérée par rapport à l'homme ou par rapport à Dieu.

a) Par rapport à l'homme.

Scheler rejette le subjectivisme et le relativisme axiologiques, ce n'est pas la conscience des valeurs qui détermine les valeurs : et l'ordre dans lequel leurs modalités s'offrent aux actes émotionnels purs est absolument invariable. Bref, il y a indépendance de la validité de la valeur, par rapport à l'homme.

Mais ce rejet du relativisme se prolonge-t-il en une conception absolutiste de l'être même, de la structure ontologique de la valeur d'où toute relation au moins virtuelle avec un terme extérieur serait exclu ? Certains l'ont affirmé, parlant à propos de Scheler d'une « physique des valeurs » (Stern).

Evidemment il serait absurde de soutenir la réalité de la valeur, indépendamment de toute référence à des êtres susceptibles de la percevoir et de la réaliser. Une valeur économique suppose la référence à un marché, une valeur morale, la référence à une volonté.

Mais cela ne signifie pas qu'il n'existe pas un « être » de cette valeur. C'est ce qui paraît impliqué par les textes suivants : « Nous ne prétendons pas... que les valeurs n'existent que dans la mesure où elles sont affectivement perçues... La disparition de la perception affective ne supprime aucunement l'être de la valeur ». « A mesure que se développe sa perception-affective, l'homme pénètre davantage dans la plénitude axiologique des valeurs existantes... Le monde des valeurs s'ouvre à son regard ». « Il existe encore un nombre infini de valeurs que nul n'a pu jusqu'ici percevoir et saisir ».

L'auteur adopte la même position en ce qui concerne les valeurs «absolument singulières», les valeurs personnelles «extratemporelles absolument singulières» (ainsi le «bon en soi pour moi»).

Ici évidemment il y a une relativité de cette essence-valeur de personne à l'être singulier réel correspondant. Mais en même temps, c'est un «en soi» que cette valeur singulière, en ce sens que l'être de cette valeur existe indépendamment du savoir du sujet singulier; et, si intrinsèque à l'essence de cette valeur que soit la préadaptation à la personne singulière, cette valeur peut être sans être perçue, sans être «découverte» et sans inspirer vraiment l'existence qu'elle concerne.

Bref, en ce qui regarde les personnes finies, Scheler obéit ici à la tendance ontologique qui le caractérise.

b) Par rapport à Dieu.

Mais cet être idéal perd son indépendance ontologique si on le considère dans son rapport à «l'esprit personnel infini». Les valeurs sont fondées en Dieu, l'essence axiologique de chaque personne individuelle a son principe dans l'amour divin et «repose» en Dieu. «Les idées et les valeurs y compris leur ordre se trouvent à titre de corrélats devant l'acte de la raison infinie».

Les valeurs sont participation de la valeur infinie, diffusion du summum bonum, et non point des produits d'un décret divin, de la volonté divine. «Dieu n'aime pas ce qu'il veut et parce qu'il le veut, mais il veut éternellement ce qu'il aime et ce qu'il affirme comme valeur en l'aimant». Ainsi «au commencement était non pas l'action, mais le Logos guidé par l'amour».

La valeur, expression de l'essence divine, perd ainsi par rapport à Dieu l'indépendance relative qu'elle a par rapport à l'homme... Donc le point de vue de Scheler est tout autre que celui de N.Hartmann qui admet, en son athéisme, «le règne planant librement et absolument de l'ordre objectif des idées et

valeurs, ordre qui n'est pas posé par un Logos spirituel vivant ».

Nous avons distingué valeurs générales universellement valables et valeurs singulières, en traitant de l'objectivisme.

Confrontons-les avec la liberté en considérant d'abord les valeurs singulières, les essences singulières de personne.

La valeur d'une personne n'est pas définie par une somme de prédicats éthiques, dont d'autres personnes pourraient constituer des points d'application semblables. Elle ne consiste pas davantage dans la seule obéissance à des règles universelles. Cette valeur est celle de son être même, donc elle est singulière comme cet être. Aussi est-il impossible de la saisir par l'intermédiaire de processus généraux et rationnels : par exemple de la déduire des actions que cette personne accomplit ; ce raisonnement nous laisserait dans l'indécision ou dans l'abstrait, et souvent un seul regard nous renseignerait mieux. D'ailleurs la valeur des actions ne saurait nous informer avec précision sur la valeur de la personne, car nous ne pouvons bien juger des actions que si nous connaissons déjà la personne et sa valeur : n'apprécions-nous pas différemment des actions identiques en apparence, suivant les personnes qui les accomplissent ? La valeur d'un être, singulière comme cet être même, ne nous est accessible qu'intuitivement, et dans une intuition fondée sur l'amour, qui est encore, là aussi, le détecteur des valeurs. Loin d'être de l'avis d'André Gide écrivant : « ne crois pas que ta vérité puisse être trouvée par quelque autre », Scheler pense que notre vérité est accessible à qui nous aime, dans la mesure où il nous aime. Et lorsque notre propre vérité peut nous être voilée si nous nous haïssons ou si nous nous aimons mal, c'est souvent l'amour que nous porte autrui qui nous aide à nous aimer nous-mêmes et à nous connaître. C'est en effet une des lois de l'amour que nous nous aimons nous-mêmes dans la mesure où nous sommes aimés.

C'est dans cet amour de nous-mêmes que nous prenons conscience de notre essence axiologique - amour de charité distinct en soi de l'amour-propre, amour qui consiste à se regarder soi-

même par le regard de Dieu. « Aimer en Dieu » - cette expression est à prendre en un sens métaphysiquement aussi précis que l'est celui de la vision en Dieu pour Malebranche (dont Scheler est souvent proche). Car toute personne représente pour Scheler une idée éternelle de Dieu, essence de valeur occupant dans le cosmos spirituel une place unique, et ayant une fonction dans laquelle elle ne peut être remplacée. Immanence à Dieu qui exclut tout panthéisme : car « la personne repose, non quant à son existence, mais quant à son essence, éternellement en Lui »..

C'est par une certaine relation entre l'essence et l'existence de la personne que se définit le salut de celle-ci. Ce salut consiste en l'incarnation dans l'existence de la personne de l'essence qui la définit. « Deviens ce que tu es », Scheler fait de cette maxime l'impératif fondamental de son éthique ; maxime qui a ici le sens suivant : deviens, sur le plan des déterminations de l'existence temporelle, ce que tu es en Dieu comme essence de valeur. Ethique donc de la *vocation*, si l'on entend par vocation l'ensemble des devoirs singuliers, des tâches singulières que nous devons remplir pour la réaliser.

Scheler s'oppose donc ici à une certaine forme d'existentialisme selon laquelle c'est l'existence qui précède l'essence et la crée, et la crée librement parce que non seulement l'existence ne dépend pas d'une essence personnelle préalable à laquelle elle devrait se conformer, mais aussi parce que les décisions de la personne ne dépendent pas de valeurs générales transcendantes au choix. Scheler rejette ce point de vue : une liberté en effet qui ne serait pas fondée sur une intuition de valeur, une liberté qui dans l'acte du choix ne serait pas guidée par une valeur perçue comme authentiquement objective, et donc transcendante au choix lui-même, ne serait qu'une liberté d'indifférence. Comment alors parler d'une « liberté créatrice » ? Un engagement arbitraire est le contraire d'une création.

Pourtant, objectera-t-on, y a-t-il davantage liberté dans une existence régie par l'impératif d'une adéquation volontaire à une essence personnelle qui représente une sorte de décret absolu ou de l'Absolu ? Notre liberté ne perd-elle pas toute dignité et

tout sens si l'activité morale consiste simplement à demeurer fidèle à une essence préexistante ? N'y a-t-il pas au surplus quelque narcissisme dans l'amour de notre propre essence ?

On a effectivement reproché à Scheler d'exclure « l'idée de l'activité créatrice pure identique à la liberté ». La personne qui modèle son action selon des valeurs ou une valeur imposées « ne se crée pas elle-même dans l'action ».

Cela est vrai en ce sens que Scheler s'oppose à la notion d'une intériorité créatrice, à la réduction de l'essence à une pure objectivation de l'activité spirituelle... Mais ce refus ne lui paraît pas être équivalent à un abandon de la liberté.

D'abord demeure la liberté de *choix* : chacun est libre de réaliser ou non son essence éternelle, de se conformer ou non à sa destination. Il peut demeurer « volontairement comme en retrait de sa propre vocation ».

De plus, même par rapport aux valeurs déjà posées devant le sujet et acceptées par lui, une place certaine reste à la liberté dans leur réalisation, comme un musicien qui improvise sur un thème donné à quelque chose d'un créateur.

Enfin il ne faut pas méconnaître que l'essence singulière que constitue toute personne est une essence de valeur, et non une somme de déterminations objectives : comme telle, elle est objet, non de constatation perceptive, mais d'intuition émotionnelle, indéfiniment perfectible : on ne prend pas connaissance de son essence comme d'un fait. « Elle n'implique nulle image, encore moins une loi formulable ». Le lien qui nous unit à elle, Scheler le qualifie d'« *unio mystica* » : aussi peut-on dire qu'elle nous est donnée dans une « lumineuse ténèbre ». Nous l'approchons en une théologie négative pratiquement vécue : c'est par le difficile et ascétique dépassement de tout ce qui n'est pas nous que s'affirme le sens de notre être authentique. Ainsi la doctrine de Scheler est source, non de quiétisme, mais d'inquiétude. L'intuition de notre essence donne à notre aventure son sens ; mais cette intuition est immanente à notre aventure même.

«Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas trouvé». Mais aussi bien: «Tu cesserais de m'avoir trouvé si tu ne me cherchais plus».

Par conséquent, *il n'y a pas abolition de la liberté par l'antécédence de l'essencé*. Sans doute la liberté ne crée-t-elle pas la valeur, mais elle s'emploie à l'appréhender. Sans doute nous ne choisissons pas notre vocation, mais sa recherche et sa réalisation sont objets de choix, et excluent toute complaisance envers nous-mêmes, elles engagent une liberté authentique. Nous ne créons pas notre essence; mais nous avons à nous créer nous-mêmes en référence à cette essence qui, agissant non pas comme un modèle préconstitué, mais comme un principe d'inspiration et de fécondation, loin de faire obstacle à notre liberté, la promeut.

Ainsi la vocation n'apparaît plus comme une mise en tutelle de l'être empirique, et Scheler n'attende pas «aux droits de l'esprit vivant».

On voit aussi que cet amour de soi qui préside nécessairement à la recherche et à la réalisation de soi-même, *est exclusif* de tout narcissisme, parce qu'il n'est pas repos en un objet donné, mais intention d'un objet qui est au delà de toute possession. Mais il y a plus: notre essence singulière de valeur se définit elle-même comme «ordo amoris». La métaphysique de Scheler se précise définitivement ici comme métaphysique de l'amour: la Personne se définit, dans son essence même, par une certaine manière d'aimer. Notre centre n'est pas en nous, mais en ce que nous aimons ou avons à aimer. Aussi l'amour de soi révélateur de notre essence ne peut-il être vécu que dans l'amour d'autre chose et finalement d'autres êtres que soi. C'est pourquoi, si la première loi de l'éthique schélérienne est: Deviens ce que tu es, le second commandement est que la Personne ne peut devenir à elle-même son propre but. L'orgueil et l'égoïsme ne sont pas seulement des fautes morales, mais des subversions métaphysiques. Si la personne ne peut réaliser sa propre valeur qu'à condition de s'oublier pour ce qu'elle aime, c'est que sa valeur et son être résident précisément dans cet amour même. Il ne s'agit pas seulement d'exclure ici l'égoïsme ordinaire, mais aussi la

poursuite de soi-même comme moi moral idéal, la volonté directe de sa valeur morale ou de son progrès vers la perfection. « Qui-conque, par exemple, n'a pas la volonté d'être bienfaisant à l'égard de son prochain - de telle façon qu'il puisse effectivement lui faire du bien - mais se contente de profiter de l'occasion pour pouvoir, dans son acte, « être bon » lui-même ou « faire le bien », celui-là n'est pas vraiment bon, il ne fait pas vraiment le bien ; il n'est en vérité qu'une sorte de pharisien qui ne cherche qu'à se paraître bon à lui-même. La valeur « bon » n'apparaît que lorsque nous réalisons la valeur positive supérieure (donnée dans la préférence) ; elle se manifeste dans l'acte même du vouloir et c'est pourquoi elle ne peut jamais en constituer la matière. Elle en est pour ainsi dire l'envers, et cela par nécessité essentielle : c'est pourquoi elle ne saurait jamais être intentionnellement visée dans cet acte même ». (*Formalisme*).

Donc, étrangère à tout narcissisme, l'éthique de Scheler est exigeante, parce que la personne, étant amour, ne se trouve qu'en se perdant. Mais elle n'est pas rigoriste, car, par l'amour de soi-même en Dieu, la Personne a effectivement conscience de se trouver au moment où elle se perd. - Il reste que cette éthique ne va pas sans une ascèse. Cette ascèse est fondée sur une dialectique ascendante des valeurs universelles, rangées en une hiérarchie reprise des trois ordres pascaliens : corps, esprit, charité. Scheler distingue les modalités de valeurs suivantes ; que nous énumérons dans le sens ascendant :

- 1) les valeurs d'agrément.
- 2) les valeurs vitales (dont relève l'amour-passion).
- 3) les valeurs spirituelles (ou valeurs de culture).
- 4) les valeurs du sacré (qui, par essence, sont toujours des valeurs de personne, et dont relève l'amour de charité).

Ce pluralisme hiérarchique peut seul, selon Scheler, fonder la possibilité du sacrifice, le sacrifice se définissant comme l'abandon d'une valeur inférieure, mais *réelle*, au profit d'une valeur supérieure. Mais réelle, disons-nous. Seule la valeur authentique de ce qui est sacrifié fonde le caractère tragique de tout sacrifice vrai. Le sacrifice véritable implique en effet que soit reconnue et ressentie la valeur de ce qui est sacrifié, et qu'elle ne

soit pas contestée comme valeur par celui qui la sacrifie. Seule par exemple la *fausse ascèse*, nourrie de ressentiment, dénigre les valeurs vitales auxquelles elle renonce. La véritable ascèse, selon le mot de Newman, consiste à « magnifier les choses du monde au moment même où on les quitte ».

Soulignons l'importance de cette forme de pensée hiérarchisante chez Max Scheler. « Sa pensée, remarque Landsberg, travaille toujours sur une richesse donnée, une richesse indéfinie ou presque, et elle agit toujours sur la nécessité d'y découvrir un *ordre* pour ne pas se perdre dans cet océan et y faire naufrage ». Ainsi prenons le monde des expériences éthiques : multitude d'appels, tourbillon d'impressions ; le désir de l'agréable y lutte avec l'amour du noble et de la santé ; l'esprit avec la chair ; l'activité spirituelle avec l'attitude religieuse. Le calme revient au fur et à mesure que chaque appel trouve sa place dans une intégration hiérarchique. Aucune modalité de valeurs n'est reniée : elles sont toutes reçues dans leur plénitude, mais situées à différents niveaux. La pensée hiérarchisante véritable se caractérise par la synthèse intime de la richesse et de la décision. Elle s'oppose au *fanatisme* qui sacrifie toutes les valeurs à une seule, et au *relativisme* qui se contente de la description des différentes formes de vie et de vocation en les mettant toutes sur le même plan.

Mais, pour en revenir au rapport de la valeur et de la liberté, ne pourrait-on voir dans cette structure hiérarchique un cadre imposé du dehors, et donc la source d'une contrainte ?

Cette objection méconnaît la correspondance qui existe entre cette structure des valeurs et la structure de notre vie affective, correspondance qui est telle que la réalisation des valeurs inférieures suscite en nous les émotions les plus superficielles et qu'aux valeurs les plus hautes correspondent les sentiments les plus profonds et les plus personnels. Le progrès en profondeur et en intimité qui résulte d'une conduite « morale » est déjà par lui-même une libération. Mais de plus Scheler essaye de prouver que le passage d'un niveau de valeur au niveau supérieur s'accompagne d'une double libération du sujet : a) par rapport aux conditions extérieures, b) par rapport à la temporalité.

Par rapport aux conditions extérieures : les émotions répondant aux valeurs inférieures sont sous l'entière dépendance des excitants correspondants ; elles sont à la fois les plus accessibles, les plus propres à être acquises par la volonté, et les plus précaires, puisque l'absence d'excitants adéquats les supprime. Tout eudémonisme tend à devenir hédonisme, parce que les plaisirs sensibles sont les seuls qu'on puisse produire « à volonté » ; Mais cette volonté de plaisir témoigne toujours d'un désespoir intime. Les sentiments les plus profonds, c'est-à-dire ceux qui répondent aux valeurs supérieures, sont transcendants à toute circonstance comme à toute technique ; à leur niveau, le sujet est libéré des conditions extérieures.

Par rapport à la temporalité. Le progrès en profondeur est également libération par rapport à la temporalité. Scheler distingue du temps de l'expérience émotionnelle une durée inhérente à l'essence de l'émotion. Ainsi tout plaisir sensuel, quel que soit le temps que dure son épreuve, est vécu au niveau de l'instantanéité. Au contraire, l'amour par exemple est toujours vécu par essence comme éternel : on n'aime pas « pour un certain temps ». Admettre la possibilité d'une évolution temporelle de l'amour, c'est le renier. C'est pourquoi tout amour transcende la vie.

Les valeurs les plus hautes (nous ne disons pas les biens) sont données, par une nécessité de leur essence, comme durable. Une valeur est durable qui possède en soi de pouvoir exister à travers le temps, quelle que soit la durée effective de la chose qui est le support de cette valeur. Par exemple l'acte qui consiste à aimer une personne (pour sa valeur de personne). La valeur de cet acte enveloppe essentiellement le phénomène de la durée. Ce serait en effet contredire à une corrélation-essentielle que d'avoir une attitude intérieure qui s'exprimerait ainsi : « Je t'aime *pour l'instant* ou pour un certain temps ». Et cette corrélation-essentielle subsiste, quel que soit le temps où se maintient effectivement et objectivement l'amour effectif. S'il y a cessation de l'amour, rupture du lien essentiel entre amour et durée, nous disons : je me suis trompé, je n'ai pas aimé, je me suis illusionné sur cette personne. Le *sub specie quadam aeterni* appartient à l'essence de cette valeur. Tandis qu'une communau-

té d'intérêt (valeur de l'utile), même si elle dure en fait éventuellement plus qu'un amour, est « fugace » par essence. De même, il appartient à l'essence d'un agréable sensoriel d'être donnée comme variable (cf. *Formalisme*).

Au total, la liberté s'accroît dans le dévouement aux valeurs objectives et dans le respect de leur ordre hiérarchique.

Toutes les considérations que nous avons présentées attestent que la philosophie de Scheler est une philosophie non de l'angoisse, mais de la plénitude. Le monde n'y est pas absurde, mais fraternel et riche. Fraternel, parce que imprégné de valeurs dont la structure est parallèle à celle de notre propre vie émotionnelle; riche, car ces valeurs sont en nombre infini: l'histoire spirituelle de l'humanité est celle de leur découverte.

On ne trouve pas chez Scheler cette défiance et cette « hostilité criticiste » à l'égard du monde, qui se manifestent par un effort pour le dominer et le réduire. Il y a en lui au contraire un élan d'amitié et de sympathie pour l'univers, et il accepte et scrute, pour en réaliser la signification, les sentiments mêmes qui nous dressent presque toujours contre l'existence (la souffrance et ses différentes formes). - Aussi n'aime-t-il guère la volonté qui poursuit toujours quelque fin pratique et qui, songeant constamment à réformer le monde, révèle la suspicion où elle le tient.

Bref, comme on l'a dit justement: « l'éthique de Scheler est une mystique d'aventure et de fidélité: aventure de la liberté lancée vers la recherche et vers la réalisation des valeurs; fidélité aux essences de valeur qui lestent cette liberté d'un poids ontologique. Effort et grâce s'y confondent en un actif émerveillement ».

DISCUSSION

M. PUEL.

Vous avez montré que Scheler confère aux valeurs une certaine objectivité. Par ailleurs vous avez dit que si Dieu est présent dans sa première philosophie, il est absent de la dernière. Quel est, alors, dans cette dernière philosophie, le fondement de l'objectivité des valeurs ?

M. le Professeur DUPUY.

Les idées en général et les valeurs en particulier sont les corrélats de l'esprit divin et de l'intentionnalité divine. Elles sont en ce sens présentes éternellement à Dieu. Elles sont donc objectives pour l'homme, qui ne les crée pas. Dans la dernière philosophie de Scheler l'absolu n'est plus simple spiritualité. Il est également force, poussée, élan irrationnel, mais il est aussi et encore esprit (Geist), et l'objectivité des valeurs par rapport à l'homme tient à ce qu'elles sont toujours considérées par Scheler comme des corrélats de l'esprit divin.

M. le Chanoine LACAZE.

J'ai toujours été très attiré par la philosophie de Scheler. Dès l'adolescence je me suis heurté à des gens qui prétendent que les valeurs sont subjectives. Ils oublient par exemple, qu'un chef d'œuvre est une valeur de droit, non de fait, et que l'estimation du goût ou de la mode ne change pas sa valeur. Dans l'œuvre de Scheler je trouve une réponse aux arguments des subjectivistes et je suis donc pleinement d'accord avec Scheler et avec vous pour accorder aux valeurs une certaine substantialité.

Ce qui m'a surpris, c'est de vous entendre dire que l'ouvrage de Husserl qui a eu le plus d'influence sur Scheler c'est les Recherches Logiques et non les Ideen. Les thèses husserliennes qui ont retenu l'attention de Scheler ne se retrouvent-elles pas à la fois dans les deux ouvrages ?

M. le Professeur DUPUY.

Oui, naturellement, il est certain qu'on trouve dans les *Ideen* beaucoup de notions qui correspondent à des thèmes des *Recherches logiques*. Mais Scheler a conçu et exposé l'essentiel de son œuvre majeure, *Le Formalisme*, avant la publication des *Ideen*.

Dès plus il s'agit ici du problème de la substantialité de l'essence. Pour Husserl l'essence est dans les *Ideen* un objet intentionnel subsistant par la grâce du sujet. Scheler n'a jamais admis cela.

M. le Professeur LACROZE.

Vous admirez tellement l'œuvre dont vous parlez que je ne sais si vous vous rendez compte des difficultés que rencontrent ceux qui l'étudient sans en être spécialistes. Par exemple vous avez exposé la conception schelerienne de la personne. Pour ma part il me semble que cette conception est complexe et qu'elle n'est pas dépourvue d'ambiguïtés. La personne est-elle, selon Scheler, une réalité, ou est-elle liberté? Un donné ou une fin? J'ai relevé des textes divergents concernant ce problème: tantôt la personne est réifiée; c'est «une substance à laquelle se rattachent des actes». Elle est une réalité idéale, préexistante, que nous devons incarner, actualiser peu à peu. C'est ainsi que Scheler justifie la maxime «Deviens ce que tu es. Tantôt, à d'autres moments, la personne est conçue comme un but, une fin à réaliser. Scheler parle alors d'une «vocation de la personne». Il semble dire que le moi est seul donné, la personne étant à réaliser. Faut-il rapprocher sa conception de celle de Berdiaeff qui affirme que «le moi est initial, la personne proposée?»

M. le Professeur DUPUY.

*Votre question est, en somme: «la personne est-elle un donné ou une fin?» Elle est l'un et l'autre. L'essence singulière axiologique de la personne est une sorte d'image idéale que Dieu se fait de chacun de nous. Mais d'autre part il y a la réalisation *hic et nunc* de la personne. Il faut garder les deux plans. La personne doit chercher à se conformer dans son existence à quelque chose qui est en deça d'elle-même mais qui ne la détermine pas. Elle ne se sauve que pour autant qu'elle réalise cette essence axiologique idéale. En ce qui concerne le rapport de la personne et de ses actes, la pensée de Scheler n'est pas toujours précise. Mais son intention dominante est de montrer que, tout en n'étant rien sans ses actes, la personne unifie et singularise ceux-ci. La personne est comparable au style d'un auteur, style qui n'est rien sans les mots et qui pourtant confère à ces derniers une unité et une valeur particulières.*

M. le Professeur LACROZE.

Je voudrais vous poser une seconde question: comment concilier l'objectivité des valeurs avec ce que Scheler dit au sujet de l'amour? Je me réfère à Formes et Nature de la sympathie (2ème partie, chapitre 3). Scheler affirme l'objectivité des valeurs, mais écarte l'idée que nous aimions une personne à cause de ses dons ou de ses qualités. Nous ne distinguons ces qualités, dit-il, que parce qu'elles sont celles de la personne aimée. La personne n'est pas une collection de qualités et ainsi les valeurs, qu'affirme la personne, sont toujours en deça de l'amour que nous lui portons. Dans ces conditions comment concilier l'objectivité des valeurs à leur subordination à l'amour?

M. le Professeur DUPUY.

La nécessité de l'amour préalable pour que soient discernées certaines valeurs de la personne n'entraîne pas le caractère subjectif et relatif de ces valeurs. Quelque chose d'objectif peut, en ce domaine, n'être accessible qu'à un seul. Il faut d'ailleurs ajouter que l'amour selon Scheler se fonde moins sur les valeurs effectives de l'être aimé que sur les valeurs virtuelles qui correspondent à son essence idéale et qu'il est appelé à réaliser.

M. SAMAZEUILH.

Je m'excuse d'intervenir en profane après ces discussions élevées. Mais le profane est gêné par le fait qu'on lui dit que la personne ce n'est pas l'individu, ni le personnage, ni le moi psychologique. On dit toujours ce qu'elle n'est pas, jamais ce qu'elle est. J'avoue que j'ai peine à ne pas l'identifier au moi psychologique.

M. le Professeur DUPUY.

Il faut distinguer entre le moi empirique et le moi idéal. Le moi psychologique est ce qui est déjà réalisé et toujours dépassé. Il est comme le sillage de l'activité. La personne proprement dite, elle, est dans le présent, elle est l'acte même de vivre, de percevoir, etc. Le moi psychologique est fait de l'ensemble des « vécus », le moi spirituel peut se tourner vers le moi psychologique et l'objectiver, tandis que la personne spirituelle n'est jamais objectivable.

M. SAMAZEUILH.

Cela augmente encore le mystère de la réponse.

M. le Professeur MOREAU.

Je ne suis pas un spécialiste de Scheler et mes remarques risquent de relever de l'impressionisme. Mais je puis vous dire que, si les conclusions de Scheler sont celles que vous présentez, je suis en plein accord avec elles. J'adhère surtout à deux thèses ; les valeurs sont objectives ; la liberté est inconcevable s'il n'y a pas de valeurs objectives.

Mais ce qui me gêne, c'est la façon dont Scheler présente les prémisses qui lui permettent de justifier ces conclusions. Il y a chez lui, pour ainsi dire, une « solidification » des valeurs. On sent à l'arrière-plan une sorte de platonisme, mais c'est un platonisme émotionnel. Peut-être d'ailleurs est-il plus proche de Saint-Augustin que de Platon, ce que montrerait l'influence chrétienne dont vous avez parlé. Or je crois qu'il est difficile d'interpréter ces philosophies sans passer par Kant. Mais Scheler, qui n'aime pas Kant, ne procède pas ainsi.

Je pense que c'est de là que vient mon désaccord sur certains points. Par exemple, Scheler affirme que l'Amour vise l'autre. Mais chez Platon, il vise au delà ; il vise l'Un. C'est à partir de l'Un qu'on retrouve les valeurs, les essences, les personnes, sans les réifier. Essences et valeurs sont le produit d'une genèse, d'une construction. Si Scheler était passé par Kant, il n'aurait pas abouti à une réification des valeurs.

M. le Professeur DUPUY.

Sans prétendre discuter ici avec vous du sens du platonisme, je reconnaitrais sans difficulté que Scheler est un mauvais historien de la philosophie. Il a lu beaucoup mais très vite. Souvent il ne retient des doctrines que ce qu'il en a saisi «émotionnellement». En ce qui concerne l'amour, il pense retenir beaucoup de la théorie platonicienne de l'Eros (cf. son étude: De l'essence de la philosophie). Mais il y a une grande différence: c'est la conception d'un amour qui descend au lieu de monter seulement. L'amour de Dieu pour les personnes finies est pour Scheler l'apport philosophique essentiel du christianisme. D'autre part, en ce qui concerne ce que vous avez dit en dernier lieu, on peut se demander pourquoi, en retrouvant les valeurs à partir de l'Un, on doit échapper à leur réification, à leur solidification, et les assimiler aux résultats d'une construction.

M. le Professeur MOREAU.

En visant l'Un, on se représente une diversité de valeurs dont la détermination a toujours quelque chose d'historique. La valeur est une façon de viser l'Absolu et c'est l'Absolu qui lui donne l'objectivité. Mais ceci ne signifie pas que les valeurs me soient données «toute faites».

M. le Professeur DUPUY.

Le terme de solidification que vous avez employé est trop sévère. Scheler reproche à Hartmann d'avoir réifié les valeurs, et il se défend d'une pareille erreur. Il défend toujours les droits de «l'esprit vivant», mais peut-être êtes-vous choqué par son hostilité à l'égard de Kant.

M. le Professeur MOREAU.

On ne peut se passer de Kant pour comprendre Platon. La vision banale de Platon est insuffisante.

M. le Professeur DUPUY.

Scheler, comme plus tard Husserl, pense l'avoir dépassée.

M. le Professeur CHATEAU.

J'admire la clarté de votre exposé mais je parle un langage si différent du langage de Scheler, qui est aussi le vôtre, que la discussion est difficile. Il me semble que Scheler, qui est un phénoménologue, oublie l'histoire, le temps et la société. Négligeant l'historicité de la vie psychique, se plaçant dans l'instant, il est forcé de faire appel à des essences. Pour reprendre l'exemple du style, que vous avez utilisé, un style s'acquiert ; il est le résultat d'un développement historique. Il en est de même de la personne.

De même que le temps n'apparaît, dans l'oeuvre de Scheler, que par « l'entrebaillement de la fenêtre », de même la société n'est pas prise en considération. Le résultat, c'est que les analyses de Scheler n'ont plus aucun rapport avec l'existence concrète.

M. le Professeur DUPUY.

Tout au contraire, la philosophie de Scheler est centrée sur l'existence concrète, mais j'ai dû me limiter à quelques thèmes généraux. En fait, Scheler traite de l'histoire (Cf. son essai : L'homme et l'histoire). Dans la dernière période de sa vie il établit une hiérarchie des divers facteurs du développement historique. Il a également insisté sur la nécessité du temps pour la découverte des valeurs par l'humanité. De même, il ne néglige certes pas la société. On trouve chez lui au contraire une grande préoccupation de la réalité sociale, et le Formalisme par exemple présente des analyses portant sur l'essence de la société, de la communauté, etc. Enfin comment nier le rapport avec l'existence concrète, de ses essais sur le repentir, la pudeur, le tragique, la mort et la survie, les idoles de la connaissance de soi, etc.

M. X.

Scheler s'est-il dit chrétien ?

M. le Professeur DUPUY.

Scheler a d'abord été incroyant, puis il y a eu une première conversion au catholicisme, suivie d'un certain éloignement. Pourtant mainte page du Formalisme témoigne de sa sympathie pour la pensée chrétienne. Pendant la guerre de 14 il y a une seconde conversion au catholicisme, comme en fait foi l'ouvrage De l'éternel dans l'homme. Mais après 1922 il se détache progressivement de l'Eglise, et plus généralement du christianisme. Il reste encore fidèle au théisme pendant quelque temps, mais on note dans ses dernières oeuvres une tendance au panthéisme.

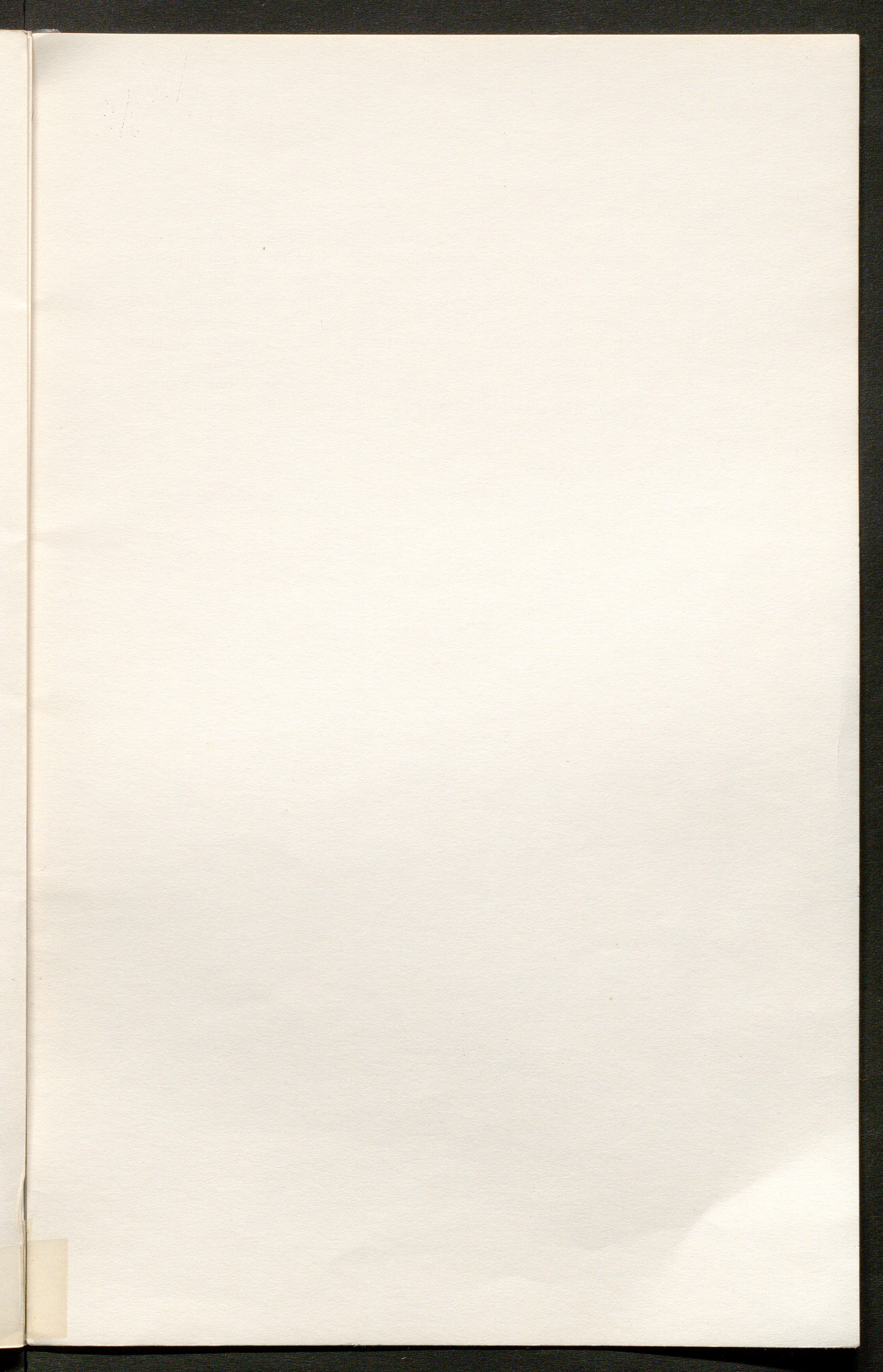
M. Durand.

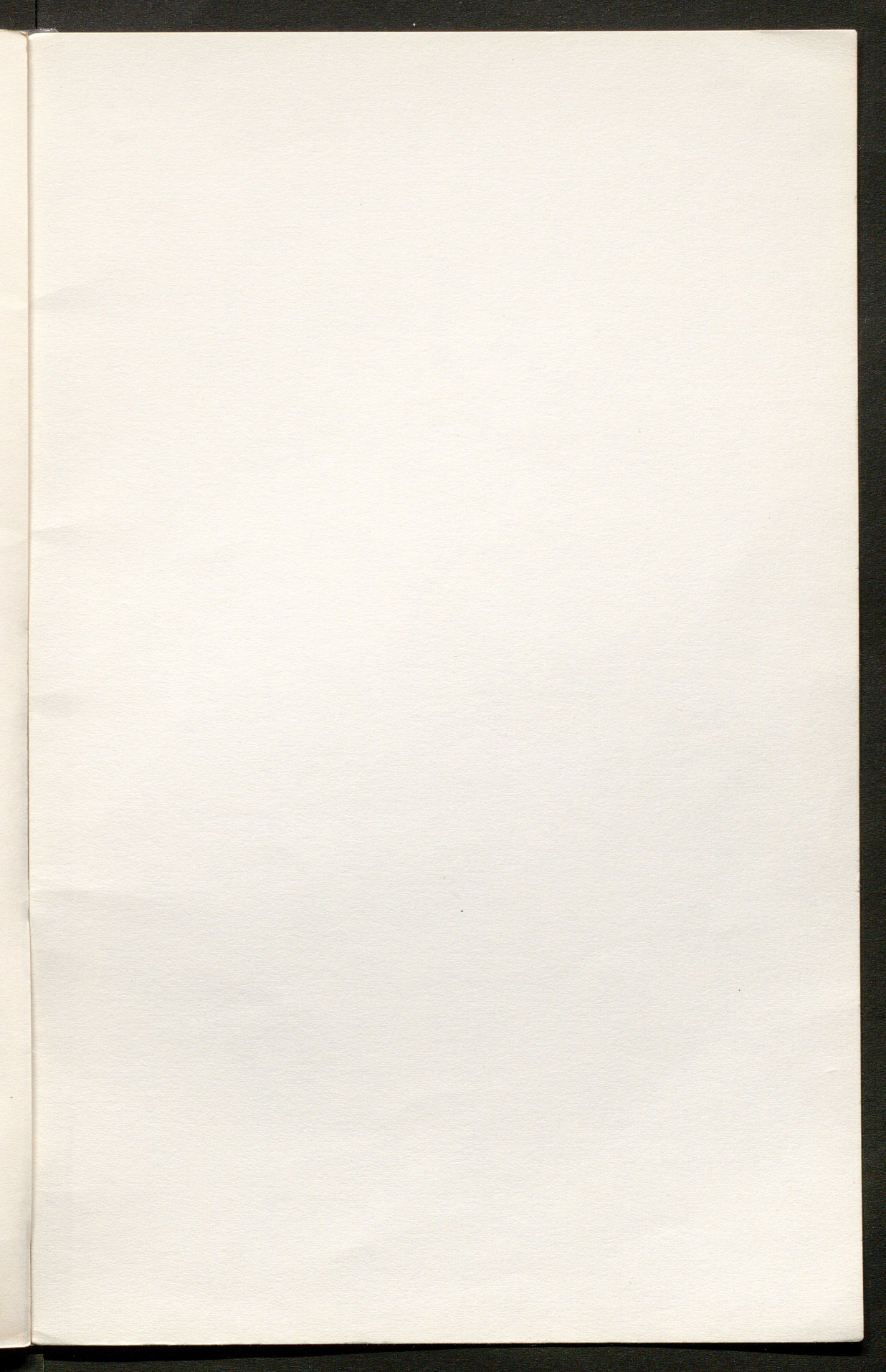
Votre exposé était d'une merveilleuse clarté. Je suis frappé du caractère classique des réponses de Scheler au sujet du problème des rapports de la valeur et de l'essence. De Platon à Descartes, Spinoza et Leibniz, on a dit que les essences ont leur siège en Dieu. Scheler l'affirme aussi. Mais pour Spinoza ou Leibniz la pensée divine est déterminante et ces auteurs ne peuvent accorder une place à la liberté. Scheler, au contraire, y parvient grâce à un assouplissement de la notion de valeur. Scheler me semble donc rejoindre un platonisme, mais un platonisme purifié par la critique kantienne.

M. le Professeur DUPUY.

Je suis d'accord avec vous. On a aussi rapproché à juste titre Scheler et Malebranche. D'autre part sa théorie antiuniversaliste et antikantienne de la personne, qu'il conçoit comme individuelle et singulière par essence, a des antécédents chez Jacobi, chez Schleiermacher, mais aussi et d'abord chez Leibniz.

■ ■ ■





DIRECTEUR-GERANT : G. DURAND
Imprimé par les Services Techniques
de la Faculté des Lettres de Bordeaux
20, Cours Pasteur - BORDEAUX.