

## Chapitre IV

### L'anthropologie phénoménologique et la condition ontologique de la personne

Dans le chapitre précédent, nous avons développé un des axes fondamentaux de notre recherche : la théorie des valeurs. Il y était question des valeurs et de leur objectivité, de leurs relations comprises sous la forme de lois formelles et de la hiérarchie axiologique, ainsi que du rapport entre la valeur et le devoir. Si nous appliquons l'idée de l'*a priori* de la corrélation intentionnelle au domaine général de l'éthique, la théorie des valeurs doit être considérée comme son « côté objectif ». Si nous suivons le chemin du phénoménologue qui prend le corrélat objectif en tant que fil conducteur vers le corrélat subjectif, il faut donc aborder maintenant les vécus et les actes intentionnels du domaine émotionnel<sup>1</sup>. Husserl et Scheler suivent ce chemin et ils y voient une diversité des couches. À ce propos, l'accord le plus clair entre nos philosophes est la distinction entre les sentiments sensibles et le sentir intentionnel. Chez Husserl, on trouve derrière cette distinction une autre, celle de la passivité et de l'activité émotionnelles. Chez Scheler, la dite distinction est encadrée dans sa différenciation de quatre types de sentiments : sensibles, vitaux, psychiques et spirituels. Dans ce contexte, une question s'impose : l'analyse phénoménologique des couches des vécus et des actes émotionnels est-elle suffisante en tant que « côté subjectif » du domaine éthique ? En tant que discipline, toute éthique ne suppose-t-elle pas une idée déterminée de l'être humain ? Si l'on reprend la détermination husserlienne de l'éthique en tant que science fondée, il y faut ajouter, en plus de la théorie de valeurs, quelque chose comme une « anthropologie phénoménologique ». Voilà le deuxième axe de notre recherche et le « côté subjectif » du domaine éthique. Pourtant, ce « côté subjectif » ne semble pas suffire si l'on considère que ce n'est pas seulement un concept d'être humain que l'on suppose, mais surtout celui de personne. Cela est clair à partir de l'orientation génétique de l'éthique de Husserl à l'époque de Fribourg et du personnalisme de l'éthique de Scheler. Plus clairement que l'idée d'homme,

---

<sup>1</sup> « Von der objektiven bzw. noematischen Blickstellung gehen wir über in die Blickstellung auf die Akte und ihre Regelung, und von da aus geraten wir in systematisch vollständiger Forschung in eine reine Phänomenologie der wertenden und wollenden Vernunft, die sich eingliedert in die allgemeine Phänomenologie des Bewusstseins überhaupt » (*Hua* XXVIII, § 19, p. 141) ; « ...eine philosophische Ethik und als ihr Fundament eine wissenschaftliche Wertlehre, fordert eine apriorische Phänomenologie des zu ihr in Korrelationsbeziehung stehenden Bewusstsein, hier also des fühlenden, begehrenden, wollenden in all seinen mannigfaltigen, aber immer *a priori* vorgezeichneten Abwandlungen » (*Hua* XXXVII, § 16, p. 77).

celle de la personne évoque le concept d'individualité. C'est le thème incontournable d'une ontologie de l'être personnel, le troisième axe de notre recherche.

## 10. Anthropologie et phénoménologie

Il va de soi que si l'analyse phénoménologique des couches des vécus et des actes émotionnels ne suffit pas en tant que côté subjectif de l'éthique, elle n'en est pas moins nécessaire. La question est de savoir en quel sens coordonner cette analyse avec l'idée de l'être humain dont aucune éthique ne peut se passer. Nous proposons de prendre l'idée d'anthropologie phénoménologique comme cadre de la vision de l'émotionnel disposé en couches. Ceci requiert quelques précisions, car on pourrait s'étonner du fait que l'on parle d'« anthropologie phénoménologique » dans le contexte d'une recherche concernant la phénoménologie husserlienne. L'expression peut s'appliquer sans problème à la pensée de Scheler, reconnu pour vouloir impulser l'anthropologie *philosophique*<sup>2</sup>. L'appliquer à la pensée husserlienne, en revanche, semble plus difficile. Comme on le sait, avec la validité de l'existence du monde, l'*epochè* met hors de jeu l'homme et toutes les sciences existantes, et parmi elles, l'anthropologie<sup>3</sup>. Changer l'attitude naturelle en attitude transcendantale implique que l'on voie l'être humain comme un phénomène entre autres, tous étant des sens constitués par le sujet transcendantal. Le sens de l'*epochè* et de la réduction transcendantale nous interdit donc de comprendre la phénoménologie transcendantale comme une anthropologie phénoménologique. Husserl s'occupe de ce thème dans la conférence « Phénoménologie et anthropologie » prononcée en 1931. Toute la conférence est une réponse négative à la question de savoir si la philosophie phénoménologique peut être fondée sur une anthropologie philosophique. Toute doctrine sur l'être humain, dit Husserl, soit-elle empirique ou apriorique, présuppose l'existence du monde, une naïveté exclue dans la phénoménologie transcendantale<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Wolfhart Henckmann emploie l'expression « anthropologie phénoménologique » pour qualifier l'anthropologie philosophique schelerienne, tout en signalant que le savoir phénoménologique n'est pas son seul fondement. Cf. « La concepción scheleriana de la antropología filosófica » publié comme introduction à la traduction espagnole de *Die Stellung des Menschen im Kosmos* et de *Zur Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus* : Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, trad. de Vicente Gómez, Barcelona : Alba, 2000, p. 19.

<sup>3</sup> Scheler aussi souligne la différence entre l'analyse phénoménologique et l'anthropologie et la psychologie en tant que sciences empiriques (cf. par exemple, GW 2, p. 84).

<sup>4</sup> Husserl, Edmund, « Phénoménologie et anthropologie », *op. cit.*, p. 72.

Or, à l'encontre de cette déclaration, quelques interprètes ont soutenu des thèses soulignant le caractère anthropologique de la phénoménologie husserlienne. Orth a défendu l'idée que la philosophie transcendantale des *Ideen I* non seulement commence avec des motifs anthropologiques – tels que la liberté, la capacité humaine de la fiction et celle de prendre distance et de faire de quelque chose un objet de recherche<sup>5</sup> – mais que, en plus, dans le cours des analyses génétiques des thèmes comme le corps-propre, l'intersubjectivité, l'intentionnalité noématique et le monde de la vie, les concepts d'intentionnalité et de réduction amènent Husserl à une anthropologie expresse<sup>6</sup>. Orth montre comment les réflexions phénoménologiques transcendantales autour de ces thèmes impliquent une thèse sur l'homme : celle qui le comprend en tant qu'être qui pourvoit du sens, une activité intersubjective, sociale et historique. Que la phénoménologie implique une thèse sur l'être humain ne signifie pas que l'on laisse tomber son caractère transcendantal, mais seulement qu'on souligne le caractère méthodique de la phénoménologie husserlienne. En ce sens, il s'agit pour Orth d'un essai d'intégration de la philosophie première et de l'anthropologie. Après avoir abordé le rapport entre le transcendantal et le mondain, Orth conclut :

« In dieser Hinsicht mündet Husserls Lehre in eine eigentümliche Anthropologie, die keine Verleugnung der Transzendentalphänomenologie nach sich zieht, noch die Transzendentalphänomenologie überflüssig macht (...). Husserl hat den Transzendentalismus nicht verabschiedet, sondern ihn methodisch konkretisiert und verfeinert. Er hat aber auch die konkrete Welt (das Mundane) nicht 'idealistisch' vergessen, sondern so weit wie möglich verständlich zu machen versucht »<sup>7</sup>.

Pour sa part, San Martín croit pouvoir aller plus loin que Orth, car il ne s'agit pas pour lui d'un essai d'intégration, mais de montrer le rapport dynamique entre la phénoménologie transcendantale et l'anthropologie. Pour ce faire, il cherche à mettre en lumière le sens anthropologique de la phénoménologie transcendantale et le sens transcendantal de l'anthropologie<sup>8</sup>. San Martín soutient la thèse qu'il y a chez Husserl deux positions qui s'opposent. La première, c'est une position explicite niant la possibilité de comprendre la phénoménologie transcendantale comme anthropologie. Étant parmi d'autres étants du monde, l'être humain est soumis à la causalité naturelle et, après la réduction, il n'est qu'un

<sup>5</sup> Cette capacité d'objectiver est signalée par Scheler comme une différence essentielle entre l'animal et l'être humain. Cf. par exemple *La situation de l'homme dans le monde*, op. cit., pp. 62-63.

<sup>6</sup> Orth, Ernst Wolfgang, « Kulturphilosophie und Kulturanthropologie als Transzendentalphänomenologie », in : *Husserl Studies*, n° 4 (1987), p. 106.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>8</sup> San Martín, Javier, « Phénoménologie et anthropologie », in : *Études phénoménologiques*, n° 13-14 (1991), p. 97, note 15. Cf. du même auteur *Fenomenología y antropología*, Buenos Aires : Almagesto, 1977.

sens de plus constitué par le sujet transcendantal. En ce sens, l'anthropologie philosophique ne peut avoir le statut de phénoménologie transcendantale, mais seulement celui d'une ontologie régionale. Inversement, pour être transcendantale, la phénoménologie suppose un « procès de déshumanisation »<sup>9</sup>. En deuxième lieu, San Martín signale une position implicite sur le rapport entre la phénoménologie et l'anthropologie ayant son origine dans le besoin d'abandonner le chemin cartésien vers la réduction. Selon lui, Husserl n'avertit pas que les changements qui concernent l'*époque*, la réduction et, partant, le sens de ce qui est transcendant devraient entraîner un changement de position vis-à-vis de l'anthropologie. Il soutient qu'avec la réélaboration de la méthode phénoménologique, ce qui reste entre parenthèses n'est que « la notion transcendante mondaine de l'être humain, la notion propre de la science et de la modernité »<sup>10</sup>. Cette notion correspond à l'idée de l'homme en tant qu'*objet dans le monde*, mais non pas à celle de *sujet pour le monde* restant dans le domaine de l'immanence<sup>11</sup>. À partir de là, l'auteur soutient, d'une part, que Husserl cherche un être humain nouveau conscient de porter en soi la subjectivité transcendantale et la responsabilité que cela entraîne et, d'autre part, qu'une anthropologie qui veut saisir la totalité du sens de l'homme ne peut pas se limiter à le considérer comme objet dans le monde, mais doit aussi le comprendre en tant que sujet pour le monde.

Afin de souligner la « vocation anthropologique »<sup>12</sup> de la phénoménologie transcendantale, San Martín signale qu'avec les thèmes de l'histoire et de l'éthique du renouveau, Husserl ne cherche plus un sujet épistémologique, mais l'idée d'une rationalité historique et personnelle ; autrement dit, une subjectivité transcendantale dont fait partie intégrale ce qui est de l'ordre historique et éthique. Cela l'amène à affirmer :

« Or la considération tant de l'histoire que de l'éthique n'est pas secondaire ; elle n'a pas le caractère d'une ontologique régionale et n'est pas non plus au niveau de l'attitude naturelle ; au contraire, ces considérations sont indispensables pour la philosophie transcendantale, pour la simple raison que, celle-ci étant une philosophie de la subjectivité transcendantale qui est

---

<sup>9</sup> San Martín, Javier, « Phénoménologie et anthropologie », *op. cit.*, p. 89.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>11</sup> Comme on le sait, Scheler rejette cette idée de sujet : « Die 'Menschheit' ist auch als reale Gattung nur ein Gegenstand unter anderen Gegenständen, an dem wir Werte erfassen und dessen Werte wir beurteilen. Durchaus ist sie *nicht* in irgendeiner Form das 'notwendige Subjekt' dieses Werterfassens, so dass gut und schlecht eben dasjenige wäre, was im menschlichen 'Gattungsbewusstsein' als Fühlensrichtung enthalten wäre » (GW 2, p. 275).

<sup>12</sup> C'est une expression que San Martín reprend de Kelkel (cf. « Phénoménologie et anthropologie », *op. cit.*, p. 97).

constitutivement historique et responsable, l'histoire et l'éthique appartiennent nécessairement à la philosophie transcendante »<sup>13</sup>.

Ainsi, d'après San Martín, la phénoménologie transcendante dépasse la notion limitée de l'être humain avec laquelle travaille l'anthropologie, et il conclut :

« Si la première anthropologie ne peut comprendre le sens véritable de l'homme, mais seulement une manifestation secondaire, si donc dès ce moment, elle est anthropologie partielle, la phénoménologie transcendante apparaît comme la philosophie qui reconstruit le vrai sens de l'être humain ; elle est alors seule à même d'être appelée l'anthropologie véritable »<sup>14</sup>.

Ce n'est pas notre intention de nous engager dans une défense de la phénoménologie transcendante en tant qu'anthropologie, mais seulement d'éliminer l'opposition radicale entre elles ; nous n'allons donc pas ici débattre ces interprétations qui, d'ailleurs, ont été reprises par d'autres auteurs<sup>15</sup>. Pourtant, nous voudrions souligner qu'un argument central de Orth et de San Martín est le rapport entre le moi empirique et le moi transcendantal, qui est, une fois encore<sup>16</sup>, celui de l'identité et de la différence. C'est en vertu de ce rapport et en montrant la solution au « paradoxe de la subjectivité humaine »<sup>17</sup>, que Husserl soutient :

« ...dass jedes transzendente Ich der Intersubjektivität (...) notwendig als Mensch in der Welt konstituiert sein muss, dass also jeder Mensch ein 'transzendentes Ich in sich trägt' ; aber nicht als realen Teil oder eine Schichte seiner Seele (was ein Widersinn wäre), sondern insofern er die durch phänomenologische Selbstbesinnung aufweisbare Selbstobjektivation des betreffenden transzendentalen Ich ist »<sup>18</sup>.

On pourrait illustrer cette relation en disant que la réduction transcendante souligne la différence entre la subjectivité transcendante et l'être humain, et la mondanéisation, sans laquelle la réduction ne serait pas complète, souligne leur identité. Une autre manière de l'illustrer est d'employer la formule que Husserl propose afin de montrer le rapport entre la philosophie transcendante et la psychologie : « Verschwisterung und Verschiedenheit »<sup>19</sup>. Dans la conférence de 1931, Husserl soutient que ce rapport, fondé sur la chose même, vaut

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 106-107. Nous soulignons.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>15</sup> Cf. par exemple, l'interprétation de Goto, qui soutient : « Die Transzendentalphänomenologie muss, um sich nicht selbst zu 'entleeren', eine Kulturanthropologie sein » (Goto, Hiroshi, *op. cit.*, p. 18). Cf. aussi Borobia, Jon, « Elementos antropológicos en la fenomenología de Husserl », in : *Anuario filosófico*, vol. XXXIX, n° 1 (2006), pp. 17-53.

<sup>16</sup> Cf. *supra*, section 1, p. 13, note 51.

<sup>17</sup> Ce paradoxe – être sujet pour le monde et, en même temps, être objet dans le monde – apparaît dans la *Crise* en rapport avec la question de l'intersubjectivité (*Hua* VI, § 53).

<sup>18</sup> *Ibid.*, § 54b, pp. 189-190.

<sup>19</sup> *Ibid.*, § 58.

aussi pour l'anthropologie. Sans faire une distinction claire entre la psychologie et l'anthropologie, il affirme : « Il faut faire comprendre, à partir des ultimes fondements transcendants, pourquoi en fait la psychologie, et si l'on veut l'anthropologie, n'est pas une science positive parmi les autres, parmi les disciplines scientifiques naturelles, mais possède une *affinité intime* avec la philosophie, celle qui est transcendante »<sup>20</sup>.

Une fois admis que la phénoménologie husserlienne et l'anthropologie ne sont pas irréconciliables et ouverte la possibilité de parler d'une anthropologie phénoménologique incluant les réflexions husserliennes, nous pouvons retourner à la question de la délimitation du sens que nous attribuons ici à l'idée d'anthropologie phénoménologique. Une exigence s'impose à nous : pour servir de cadre à l'analyse des couches émotionnelles, le sens de l'anthropologie phénoménologique doit être tel qu'il nous permet de travailler et d'intégrer, sans violenter la « chose même », tant des éléments de la conception husserlienne de l'être humain que des éléments de la conception schelerienne. Cette exigence est déjà une délimitation de l'anthropologie phénoménologique, délimitation dans un sens positif parce qu'elle nous sert de guide pour faire les précisions suivantes. En premier lieu, le sens que nous attribuons à l'anthropologie phénoménologique relève, en ce qui concerne Scheler, surtout du *Formalisme*. Ayant signalé que nous nous limitons à sa période strictement phénoménologique, notre objectif n'est pas d'aborder pour elle-même l'anthropologie philosophique de la dernière période de la pensée schelerienne, mais de délimiter le sens d'une anthropologie phénoménologique fondant une éthique où la question de l'autre trouve son foyer. Nous ne parlerons donc pas de sa « dernière » métaphysique qui voit dans l'homme les principes de la vie et de l'esprit, et qui fait de lui un coopérateur de la réalisation de la divinité, un pas qui – on ne peut pas s'empêcher de le dire – se prépare dans sa pensée précédente<sup>21</sup>. Avec cela, nous espérons que l'intégration des *Einsichten* de nos auteurs n'est pas forcée.

Ceci dit, en deuxième lieu, il va presque sans dire que l'idée d'anthropologie phénoménologique vise la détermination de l'essence de l'être humain<sup>22</sup>. Il s'agit d'un savoir

---

<sup>20</sup> « Phénoménologie et anthropologie », *op. cit.*, p. 73.

<sup>21</sup> La justification de cette affirmation exige une autre recherche. Nous nous contentons de renvoyer aux indications que Scheler lui-même fait sur l'évolution de sa pensée dans l'avant-propos de *La situation de l'homme dans le monde*, *op. cit.*, pp. 16-17.

<sup>22</sup> Une fois encore, on pourrait objecter que s'il s'agit d'aborder l'essence « homme », on dira qu'en ce qui concerne Husserl, ce n'est qu'une ontologie régionale. Cela est incontestable si l'on pense à l'ontologie de l'être personnel ou spirituel des *Ideen II*. Pourtant, puisque la différence méthodologique entre le sujet transcendantal

d'essence qui part de la réduction phénoménologique rendant possible des intuitions eidétiques et qui s'oppose à l'anthropologisme, au psychologisme, au biologisme, à l'unilatéralisme du naturalisme en général. En ce sens, tant Husserl que Scheler rejettent l'éthique fondée sur l'homme empirique. L'anthropologie ne peut fonder l'éthique que si elle est phénoménologique, c'est-à-dire, dans la mesure où elle pose la question : « Wie lässt sich der Begriff Mensch, der zunächst ein empirischer Begriff ist, als eine reine Idee wissenschaftlich exakter fassen und wie dann der Wesensgehalt dieser Idee in seine Wesenskomponenten gliedern ? »<sup>23</sup>, de manière à ce qu'il soit possible de « ...die reine Idee des ethischen Menschen einer Wesensforschung zu unterziehen und einer prinzipiellen Ethik vorzuarbeiten »<sup>24</sup>. Dans le même sens et à l'encontre de l'idée d'une « éthique humaine », Scheler soutient :

« Wohl finden wir die eigentümliche *Wesenheit* der sittlichen Werte durch *Fühlen*, dieses aber selbst *am* Menschen, desgleichen alle Aktgesetze des Wertfühlers, des Vorziehens, des Liebens und Hassens usw. Aber wir finden sie prinzipiell nicht anders 'am' Menschen, wie wir schließlich auch arithmetische, mechanische, physikalische und chemische Sätze und Gesetze, sowie Sätze, die für alles Leben überhaupt Gültigkeit haben, 'am' Menschen finden können. (...) Der Mensch qua Mensch ist in allen diesen Fällen gleichsam der Ort und die Gelegenheit für das Auftauchen von fühlbaren Werten, Akten und Aktgesetzen, die darum selbst doch ganz und gar *unabhängig* von der besonderen *Artorganisation* und der Existenz dieser Art sind. Auch das Fallgesetz kann, wenn ein Mensch frei durch den Raum fällt, 'am' Menschen bewiesen werden »<sup>25</sup>.

En troisième lieu, si nous examinons comment Husserl et Scheler considèrent l'essence de l'être humain, nous trouvons plusieurs traits distinctifs. À cette essence appartient, par exemple, la capacité de conscience de soi<sup>26</sup>, de mettre un frein aux impulsions<sup>27</sup>, de vivre dans l'aspiration<sup>28</sup>, de se transcender soi-même et sa vie<sup>29</sup>, d'être le passage au divin<sup>30</sup>, etc. On remarquera que ces traits distinctifs peuvent tous être renvoyés à l'idée d'esprit, ce qu'en effet tant Husserl que Scheler font. C'est dans ce concept que nous voyons l'anthropologie

---

et l'être humain ne supprime pas l'identité *in re*, ou mieux, comme le dit Orth, puisque le transcendantal et le mondain ne doivent pas être hypostasiés et isolés l'un de l'autre (« Kulturphilosophie und Kulturanthropologie als Transzendentalphänomenologie », *op. cit.*, p. 130), il ne s'agit pas d'une ontologie matérielle de plus, mais de ce sur quoi doit déboucher la phénoménologie transcendantale.

<sup>23</sup> *Hua* XXXVII, § 13, p. 59. Plus loin, Husserl affirme que le terme « homme » désigne une idée supraempirique (*ibid.*, § 31, p. 147) et que l'homme est une essence qui aspire, veut et agit (*ibid.*, § 32, p. 148).

<sup>24</sup> *Hua* XXVII, p. 20.

<sup>25</sup> *GW* 2, p. 276.

<sup>26</sup> *Hua* XXVII, p. 23.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 24 ; *La situation de l'homme dans le monde*, *op. cit.*, p. 73.

<sup>28</sup> *Hua* XXVII, p. 25.

<sup>29</sup> *GW* 2, p. 293.

<sup>30</sup> *Ibid.*

phénoménologique et l'ontologie de la personne se superposer. De l'affirmation de cette superposition se dégage, d'abord, que nous distinguons entre l'essence de l'homme et l'idée de personne – la première correspondant à la question du « quoi » et la seconde à celle du « qui » – ; ensuite, qu'une anthropologie phénoménologique qui réduit l'homme à l'esprit est incomplète, qu'elle ne fait pas justice à la chose même, qu'elle peut être accusée, à juste titre, d'« idéaliste ». Pour ces raisons, nous croyons que le plus adéquat est de dire, en prenant une formule schelerienne, que l'anthropologie phénoménologique s'occupe de l'être humain en tant que *sinnlich-leiblich-geistiges Wesen*<sup>31</sup>.

À partir de cette détermination essentielle, nous voudrions signaler deux points importants. En premier lieu, on peut s'apercevoir que dans la formule reprise de Scheler pour exprimer l'essence de l'être humain, se trouve la vision de la multiplicité émotionnelle. Mais nous y voyons aussi celle de leur unité, une question qui préoccupe tant Husserl que Scheler, et que chacun aborde à sa façon. C'est sur base de cette vision de l'unité que nous envisageons l'anthropologie phénoménologique comme cadre de la théorie des strates émotionnelles. Cette fonction d'encadrement est nécessaire parce qu'il ne s'agit en aucune manière d'une multiplicité disparate de vécus et d'actes émotionnels isolés. Si elle veut être le côté subjectif de l'éthique, la vision du domaine émotionnel disposé en couches doit être intégrée dans l'anthropologie phénoménologique. Nous comprenons donc l'homme comme l'unité de la multiplicité émotionnelle, l'unité étant ici prise dans le sens de structure, de stratification. C'est important de signaler déjà que ce n'est pas le même sens d'unité que nous verrons apparaître dans le contexte de l'ontologie de l'être personnel. Mais laissons ce deuxième sens d'unité, décisif pour notre recherche, encore en suspens et tournons nous vers l'autre point : l'expérience ou l'approche d'autrui. C'est également un trait essentiel de l'être humain. Il est étroitement lié à l'émotionnel. Comme nous l'avons signalé, étant l'homme multiple, son expérience de l'autre l'est aussi, c'est-à-dire que l'intersubjectivité est différente selon la strate où l'on se place. On trouvera donc des modes distincts de l'approche de l'autre et, corrélativement, ce qui est donné de l'autre ne sera pas le même à tous les niveaux. Ayant ces thématiques à l'esprit, nous allons maintenant aborder les couches des vécus et d'actes émotionnels.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 529. Chez Husserl, on trouve l'expression « leiblich-geistige Wesen » (*Hua* XXXVII, Exkurs, § 9, p. 296).

## 11. Les couches de la vie émotionnelle

Il convient de commencer cette section par quelques précisions. Tout d'abord, il ne faut pas imaginer que nos auteurs nous offrent une présentation absolument rigoureuse et complète de la richesse de notre vie émotionnelle. Par rapport à la prétention de dresser une liste complète des vécus et des actes qui constituent les couches émotionnelles, il convient d'adopter l'attitude schelerienne de l'humilité à l'égard du phénomène. En ce sens, et de même que dans la hiérarchie des valeurs, ce n'est pas l'ordre même des couches émotionnelles que l'on vise, mais plutôt les concepts qui s'y rapportent. Tirer ces concepts au clair est quelque chose d'incontournable si on veut comprendre les vécus concernant autrui et, à partir de là, les placer dans les couches émotionnelles. Ensuite, bien que nous ayons annoncé un accord entre Husserl et Scheler concernant la stratification (*Schichtung*) de la vie émotionnelle, ce n'est qu'un accord général. Si nous y regardons de plus près, il n'existe pas une correspondance exacte. Cela s'explique parce que chez Husserl l'idée de stratification ne se limite pas à la vie émotionnelle, mais elle concerne toute la vie subjective. Déjà son concept de fondation des actes implique une stratification. Ainsi, on a la couche des actes de connaissance (intuition et présentification, *Vergegenwärtigung*), celle des actes évaluatifs du sentir et celle des actes volitifs sur lesquels se fonde l'agir. À cela, il faut ajouter que le concept de stratification prend sa signification pleine dans le cadre de la phénoménologie génétique qui, on le sait, s'occupe de l'origine et l'historicité du sens en parcourant la profondeur de la vie constituante. Comme nous l'avons vu<sup>32</sup>, elle montre qu'au dessous du domaine d'activité, et entrelacée avec lui, se trouve la vie passive, dont on peut distinguer un domaine de passivité secondaire, celui des actes sédimentés, et un domaine de passivité primaire constitué par les sensations, les sentiments sensibles et les impulsions.

Aux strates d'activité et de passivité, elles-mêmes constituées des couches, on peut ajouter, en suivant San Martín<sup>33</sup>, une troisième strate constituée par des actes qui mettent en œuvre une « critique normative » (*normative Kritik*) de l'activité naïve<sup>34</sup>. La normativité des actes de

---

<sup>32</sup> Cf. *supra*, chapitre II, section 6, pp. 92-98.

<sup>33</sup> Cf. San Martín, Javier, « Ética, antropología y filosofía de la historia », *op. cit.*, pp. 62-63.

<sup>34</sup> Il nous semble, pourtant, contestable de soutenir qu'il s'agit d'une strate à part entière – et non d'une couche particulière du domaine de l'activité –, *parce que* Husserl dit que la subjectivité est « dreistufig » (cf. *ibid.*, note 46, p. 77). Lorsque Husserl affirme que la subjectivité « ...in ihrer Intentionalität notwendig dreistufig ist » (*Hua* XXXVIII, § 31, p. 146), il ne vise pas la strate passive, l'active et celle de la critique, tel que San Martín l'affirme, mais l'intentionnalité de trois types d'actes, ce que dans un autre passage Husserl exprime du point de vue des corrélats objectifs en parlant de la « Dreifältigkeit [sic] der Wahrheiten » (*ibid.*, § 32, 153). Pourtant, nous sommes d'accord avec San Martín pour parler de trois niveaux ou strates dans la mesure où Husserl

connaissance, des actes évaluatifs et volitifs est l'objet de sciences respectives, c'est-à-dire, de la logique, de l'axiologie et de la pratique<sup>35</sup>. Comme nous l'avons vu, dans le cas des actes émotionnels et volitifs, cela n'est autre chose que l'idée d'éthique en tant que science pure qui vise la légitimité et l'illégitimité des actes afin de nous approcher d'une vie pleinement éthique<sup>36</sup>. Cette idée d'une critique cherchant à nous arracher de la vie naïve se présente aussi sous le concept de « renouveau », que Husserl qualifie comme « das oberste Thema aller Ethik »<sup>37</sup>. San Martín a raison lorsqu'en citant Sepp, il signale que Husserl s'occupe des conditions de possibilité du renouveau plutôt dans les articles de *Kaizo* que dans les leçons d'éthique de 1920/24<sup>38</sup>. Mais la réflexion éthique précédant l'institution du moi éthique et l'adoption de l'impératif catégorique du dixième chapitre de leçons de Fribourg, de même que la proposition de la profession universelle d'être un homme plein, ne sont que d'autres manières dont Husserl se sert pour présenter l'idée de renouveau. Cela peut se vérifier dans le rapport que Husserl établit dans le chapitre septième des leçons entre les deux étages de la raison éthique et le renouveau de soi (*Selbsterneuerung*)<sup>39</sup> visant une vie éthique. En ce sens, les mots suivants, issus du troisième article de *Kaizo*, peuvent très bien rejoindre la détermination de l'éthique des leçons de Fribourg : « Das ethische Leben ist seinem Wesen nach ein bewusst unter der Idee der Erneuerung stehendes, von ihr willentlich geleitetes und gestaltetes Leben. Die *reine Ethik* ist die Wissenschaft vom Wesen und den möglichen Formen eines solchen Lebens in reiner (apriorischer) Allgemeinheit »<sup>40</sup>.

Husserl recherche donc la stratification de la vie subjective en général et non pas uniquement celle de la vie émotionnelle en particulier. Cela ne signifie pas qu'il ne distingue pas entre des sentiments d'essences différentes. Concernant les « Rangunterschiede der Gefühle bzw. der Werte »<sup>41</sup> – nous l'avons déjà dit –, il fait une distinction claire entre les sentiments sensibles ou passifs et les actes du sentir, entre, par exemple, une joie « inférieure » et une joie « supérieure ». De plus, corrélativement aux valeurs hédonistes, les valeurs spirituelles, les

---

distingue deux étages dans la raison éthique : celui des actes vertueux que l'on accomplit sans-y réfléchir et celui des actes qu'instituent le moi éthique à partir d'une critique de notre vie (cf. *supra*, chapitre III, section 8.2, p. 144).

<sup>35</sup> Dans l'« Exkurs in der Vorlesung », les termes « éthique » et « pratique » sont synonymes (cf. *Hua* XXXVII, § 7, p. 285).

<sup>36</sup> Cf. *supra*, section 6, où nous avons montré comment Husserl arrive à cette détermination en partant de l'éthique en tant que *Kunstlehre*.

<sup>37</sup> *Hua* XXVII, p. 21.

<sup>38</sup> San Martín, Javier, « Ética, antropología y filosofía de la historia », *op. cit.*, p. 63 ; Sepp, Hans Rainer, « Mundo de la vida y ética en Husserl », *op. cit.*, p. 76.

<sup>39</sup> *Hua* XXXVII, § 34, notamment pp. 162-163 et 166.

<sup>40</sup> *Hua* XXVII, p. 20.

<sup>41</sup> *Hua* XXXVII, § 45, p. 229.

valeurs absolues ou personnelles, il distingue les sentiments sensibles, les actes évaluatifs du sentir et l'amour. Mais on ne trouve pas dans ses leçons d'éthique de Fribourg, une présentation détaillée comme celle que Scheler expose dans la section du *Formalisme* intitulée « Zur Schichtung des emotionalen Lebens »<sup>42</sup>. Nous allons donc prendre cette présentation de Scheler comme guide pour exposer les strates de la vie émotionnelle, les comparer avec celles de Husserl, là où c'est possible, et postérieurement mettre à découvert les concepts qui la fondent. Ainsi, nous verrons surgir chez Scheler un problème qui ne se présente pas chez Husserl et qui est en rapport avec la relation que Scheler établit entre les sentiments et le moi ou la personne, selon le cas.

D'après Scheler, le fait phénoménologique témoignant d'une stratification spécifiquement émotionnelle est la co-existence, dans un même acte de conscience, de sentiments essentiellement distincts. Il ne s'agit pas ici seulement d'une différence de qualité, comme entre la mélancolie et la tristesse, mais d'une différence de profondeur. « Die Nichtvermischung zu einem Gefühl, wie sie bei Gefühlen von so verschiedenen *Tiefenlagen* besteht, kann (...) geradezu zur Kennzeichnung dafür dienen, dass Gefühle nicht nur von verschiedener Qualität, sondern außerdem auch von verschiedener *Tiefe* sind »<sup>43</sup>. Tandis que l'on ne peut pas être triste et mélancolique en même temps, car ces sentiments se mêlent dans un seul sentiment, il arrive que l'on soit triste et qu'on ressente à la fois un plaisir sensible. Si on peut éprouver ces deux sentiments en même temps, c'est parce qu'ils appartiennent à des couches distinctes. Or, il y a un cas où les sentiments de la même strate ne se mêlent pas dans un seul sentiment : c'est la couche des sentiments sensibles (*sinnliche Gefühle*).

La présentation de ces sentiments est la plus longue parce que la détermination des leurs traits essentiels est aussi une détermination négative des autres strates émotionnelles. Scheler expose sept traits, dont le premier explique la situation que nous venons de signaler. (1) Le sentiment sensible est donné en tant qu'étendu et localisé dans une partie du corps-propre. (2)

---

<sup>42</sup> GW 2, pp. 331-345.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 334 En ayant recours au phénomène de la préférence, Husserl distingue aussi les différences concernant la qualité des sentiments de celles concernant leur niveau. La phénoménologie, affirme-t-il, « ...muss, was noch kein reinlich gelöstes Problem ist, klarstellen, was in dem kaum bekannten Bau der Gefühle niederer und höherer Stufe die Rede von Qualität eigentlich treffen soll, und inwiefern es sich um ein durch alle Stufen hindurchgehendes Moment handelt, wie es sich differenziert. Die Scheidung von niederen und höheren Gefühlen bezeichnet nicht selbst einen Qualitätsunterschied. Sie scheint auf *Steigerungsunterschiede der Qualitäten* hinzudeuten, wie wir auch bei Farben- und Tonqualitäten in ihnen fundierte Steigerungen haben. Nun heißt aber das gefühlsmäßig Höhere das *Vorzüglichere*, und offenbar will man gerade mit der Scheidung der niederen und höheren Freuden oder auch Leiden auf Unterschiede einer gewissen Vorzüglichkeit hinaus » (*Hua* XXXVII, § 45, p. 230).

Il est donné en tant qu'état (*Zustand*) et toujours lié aux sensations. Sans s'y réduire, il est fondé sur les contenus des sensations. C'est important de le souligner parce qu'en tant qu'état, il n'est pas intentionnel. Cela signifie que s'il est lié à un objet, ce n'est qu'en vertu d'une *association* avec un acte ou un contenu de la sensation, mais jamais pour lui-même<sup>44</sup>. (3) Le sentiment sensible ne garde aucun rapport avec la *personne* et sa relation avec le *moi* est doublement indirecte : le moi du corps-propre (*Leibich*<sup>45</sup>) est rapporté au moi au moyen de la conscience que l'on a du fait qu'il est « mon corps-propre » ; à son tour, le sentiment sensible est rapporté au corps-propre parce qu'il est donné en tant qu'état d'une partie de lui. (4) Au trait essentiel d'être localisé, Scheler ajoute que son existence est exclusivement actuelle et qu'en conséquence, entre les sentiments sensibles, il n'y a aucun sentir-à-nouveau (*Wiederfühlen*), aucun post-sentir (*Nachfühlen*), aucun pres-sentir (*Vorfühlen*) ni aucun co-sentir (*Mitfühlen*). (5) Le sentiment sensible, dit Scheler, est sans durée et sans continuité de sens. Si nous comprenons Scheler correctement, qu'il soit sans durée (*undauerhaft*) ne signifie pas qu'il ne s'étend pas dans le temps objectif, mais que le vécu de la valeur qui se présente dans ce type de sentiment – par exemple, le désagréable d'une douleur sensible – est ponctuel. Qu'il ne comporte pas de continuité de sens signifie qu'il n'entraîne pas de conséquences pour d'autres vécus émotionnels. Le repentir, par exemple, peut éliminer un sentiment négatif, tandis que les sentiments sensibles, comme le dit Scheler, n'évoquent ni exigent rien. (6) Un autre trait concerne leur rapport avec l'attention. Alors que les sentiments vitaux et psychiques diminuent en intensité lorsque l'on dirige l'attention vers eux, les sentiments sensibles augmentent en force. (7) Finalement, Scheler signale qu'un trait très important pour l'éthique consiste en ceci que plus on est proche de la strate ou de la sphère périphérique des sentiments sensibles, plus sont ils susceptibles d'être provoqués par la volonté. Et, inversement, les sentiments spirituels, ceux qui concernent la personne, ne peuvent pas être provoqués ou éliminés volontairement.

Une strate plus profonde est celle des sentiments vitaux. (1) Ce sont des *Leibgefühle*. Ils ne se limitent pas à des parties déterminées du corps-propre, mais ils embrassent toute son extension comme quand on se sent à l'aise, en bonne santé, frais, etc. Lorsque je dis me sentir en bonne santé, soutient Scheler, le moi de cette affirmation correspond à la conscience unitaire de mon corps-propre, c'est-à-dire au *Leibich*. (2) En ce sens, le sentiment vital est

---

<sup>44</sup> GW 2, p. 262. L'association n'est plus nécessaire pour les autres couches émotionnelles.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 336.

donné en tant qu'« *einheitlicher Tatbestand* »<sup>46</sup>. Avec cette expression, Scheler veut souligner l'autonomie et l'irréductibilité des sentiments vitaux par rapport aux sentiments sensibles. En faisant recours au fait phénoménologique de la coexistence de sentiments de couches distinctes, Scheler soutient que le caractère unitaire des sentiments vitaux ne se réduit pas à une fusion de sentiments sensibles, car, si c'était le cas, il n'arriverait pas, par exemple, que l'on se sente misérable et, en même temps, que l'on éprouve un fort plaisir sensible<sup>47</sup>. (3) Un troisième trait essentiel est le caractère fonctionnel et intentionnel des sentiments vitaux, dont le corrélat est la vie elle-même, « ...d.h. es ist uns *in diesem Fühlen etwas gegeben*, sein 'Aufstieg', sein 'Niedergang', seine Krankheit und Gesundheit, seine 'Gefahr' und seine 'Zukunft' »<sup>48</sup>. De ce caractère intentionnel émergent les deux derniers traits. (4) À la différence du sentiment sensible, s'ouvre ici la possibilité d'une approche de l'autre au moyen du post-sentir et du co-sentir, car ce n'est pas seulement la vie propre et ses caractères axiologiques qui peuvent être donnés, mais aussi ceux de tout être vivant. (5) Finalement, les sentiments vitaux présentent une continuité de sens et d'existence. Je peux, par exemple, post-sentir mon sentiment vital précédent. Celui-ci peut être un indice et un signe des valeurs des processus vitaux du corps-propre et du monde environnant en nous annonçant leurs dangers et leurs avantages.

À ce stade, il convient d'interrompre cette présentation pour tourner notre regard vers Husserl. Chez lui, on ne trouve pas de distinction entre sentiments sensibles et vitaux. Non qu'il ne reconnaisse pas l'existence de ces derniers, il considère, par exemple, « *das den ganzen Leib durchströmende und fühlende Wohlbehagen, das allgemeine Missbehagen der 'körperlichen Verstimmung'* »<sup>49</sup>, mais il ne leur réserve pas un domaine ou une strate propre comme c'est le cas chez Scheler – et cela vaut aussi pour leurs corrélats objectifs, les valeurs vitales. Chez Husserl, les sentiments vitaux semblent plutôt groupés avec les sentiments sensibles dans le domaine de la passivité. Est-ce une négligence ? Pas vraiment. Ce désaccord entre nos auteurs s'explique parce que l'on ne trouve pas chez Husserl un concept propre de vie comme chez Scheler, pour qui la vie est une « *echte Wesenheit* »<sup>50</sup>. L'absence de concept spécifique de vie chez Husserl est au fond son omniprésence. Montavont exprime cela clairement : « Il n'y a

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 341.

<sup>47</sup> Nous sommes, pourtant, d'accord avec Rutishauser pour affirmer que les sentiments sensibles, comme par exemple une « rage de dents », peuvent limiter les possibilités de sentiments vitaux positifs (cf. Rutishauser, Bruno, *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens. Eine kritische Untersuchung seiner Analyse von Scham und Schamgefühl*, Bern : Francke, 1969, p. 46).

<sup>48</sup> GW 2, p. 342.

<sup>49</sup> *Hua IV*, § 39, p. 152.

<sup>50</sup> GW 2, p. 124.

pas dans l'œuvre de Husserl la vie, mais au contraire *des formes et des niveaux* de vie qui entretiennent entre eux des relations plus ou moins complexes »<sup>51</sup>. Si l'on s'interroge alors sur les strates inférieures spécifiquement émotionnelles chez Husserl, on est renvoyé à la vie passive, qui d'ailleurs n'est pas seulement émotionnelle mais concerne aussi la volonté<sup>52</sup>.

Nous avons déjà abordé le thème de la passivité émotionnelle. Dévoilée au moyen de l'*Abbau*, elle est fondamentale pour la question de la motivation si importante chez Husserl<sup>53</sup>. Cette fois nous voudrions examiner en quoi la passivité émotionnelle husserlienne, sous la forme des sentiments sensibles, s'approche ou s'éloigne des traits essentiels que Scheler décèle en eux. Sur le premier trait, la localisation des sentiments sensibles sur des parties du corps-propre, Husserl semble être d'accord. Les sentiments sensibles, dit-il, gardent avec le corps-propre la même relation que les sensations, sensations qu'il qualifie de localisées<sup>54</sup>. Le corps-propre est ainsi le « Lokalisationsfeld von Empfindungen und Gefühlsregungen »<sup>55</sup>. Dans les leçons de Fribourg, Husserl soutient que les sentiments sensibles constituent un arrière-fond constant référé à la corporalité (*Leiblichkeit*)<sup>56</sup>. En ce qui concerne le deuxième trait, il faut dire que chez Husserl le terme d'« état » (*Zustand*) n'est pas réservé aux sentiments sensibles et aux sensations, car il l'emploie également pour qualifier les actes intentionnels<sup>57</sup>. Pourtant, il reconnaît dans le sentiment sensible ce que ce concept d'état implique pour Scheler : l'absence d'intentionnalité. Les sentiments sensibles, tout comme les sensations, ne sont pas intentionnels au sens strict<sup>58</sup>. On ne peut même pas parler ici proprement d'objet<sup>59</sup>. Cependant, il faut faire une précision : bien que les vécus passifs, et

<sup>51</sup> Montavont, Anne, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, op. cit., p. 16.

<sup>52</sup> Cf. par exemple, Ms. A V 21, 64b.

<sup>53</sup> Cf. *supra*, section 6, pp. 92-98.

<sup>54</sup> *Hua* XIII, § 12, pp. 141-142.

<sup>55</sup> *Hua* IV, § 40, p. 157.

<sup>56</sup> *Hua* XXXVII, annexe III, pp. 326-327.

<sup>57</sup> Cf. par exemple, *Hua* IV, § 54, p. 212.

<sup>58</sup> « Da ist es nun eine merkwürdige und fundamentale Tatsache, dass es ein großes Gebiet von Gefühlen gibt, die in jedem Augenblick unseres Lebens reich vertreten sind, bei denen das Ich nicht wie bei allem, was wir normalerweise als Werten bezeichnen, nicht als stellungnehmendes beteiligt ist und keine intentionale Ichbeziehung und Aktbeziehung auf einen Wert vorzuliegen scheint – ich meine *die sinnliche Gefühle* » (*Hua* XXXVII, annexe III, p. 326). Que les sentiments sensibles ne soient pas intentionnels ne signifie pas qu'il n'y ait pas de valeurs sensibles (ce qui semble suggérer l'attitude naturelle : « Wie wir in der natürlichen Blickstellung auf unsere subjektiven Erlebnisse bei Empfindungsdaten nicht scheiden zwischen einem *Empfinden* <des> Tons und dem *Tondatum selbst*, so scheiden wir auch nicht zwischen einem *Fühlen* und dem *gefühlten Wert* des Tondatums. Wir sprechen überhaupt nicht von Wert, wir haben hier nur ein Wort, sinnlicher Lustcharakter des Tons » (*ibid.*)), mais que nous sommes affectés par elles dans le sentir sensible.

<sup>59</sup> Ms. C 16, IV, 46a, p. 22.

parmi eux les sentiments sensibles, ne soient pas intentionnels<sup>60</sup>, ils ne faut pas oublier que la vie passive est gouvernée par l'association, qui est chez Husserl déjà une forme primitive d'intentionnalité<sup>61</sup>. Le domaine passif des sensations et des sentiments sensibles constitue une « Urintentionalität »<sup>62</sup>. Se pose donc la question de savoir quel statut accorder, au sein de ce domaine d'intentionnalité originaire, aux sensations et aux sentiments sensibles. S'agit-il chez Husserl aussi de « vécus » toujours liés ? Est-ce que pour Husserl aussi les sentiments sensibles sont-ils fondés sur des contenus de sensations ? Les sentiments sensibles, dit-il, sont constamment en émoi (*Erregung*)<sup>63</sup> et ce qui les émeut, ce sont les contenus ou les données des sensations. Mais l'important est que ceci n'est possible que parce qu'aux données sensoriels sont inhérents des caractères de sentiments. Ce n'est pas donc « das bloße Empfindungsdatum » qui nous affecte, « sondern dieses in seinem davon sich nicht ablösenden Gefühlscharakter »<sup>64</sup>. Ainsi, il affirme que la force affective de la *hylé* provient de son caractère émotionnel<sup>65</sup>. Certes, on n'a pas tort de séparer le phénomène de l'affection de celui de l'émotion<sup>66</sup>. Husserl lui-même dit dans un manuscrit de recherche : « wir haben zu unterscheiden zwischen Affektion und Gefühl »<sup>67</sup>. Mais cette affirmation est sous le titre « Note über Fraglichkeiten », dont la réflexion aboutit sur la compréhension de l'affection en tant que sentiment, ou bien de l'*Uraffektion* en tant qu'*Urgefühl*<sup>68</sup>. Dans un autre manuscrit des années trente, on lit :

« Das Fühlen, fühlend bestimmt zu sein, ist nichts anderes, als was von Seiten der Hyle, *Affektion* heißt. Positive und negative Gefühle = positive und negative Affektion. Dazu kommt die allgemeine Gradualität der Gefühle als Gradualität der Affektion, also als Gradualität, im Positiven (lustmäßig) angezogen oder Negativen (unlustig) abgestoßen zu werden »<sup>69</sup>.

<sup>60</sup> « Somit ist Urimpression und seine Abwandlung keine 'Erfahrung' ; ebenso ist Urgefühl, Uraffektion und das Urwollen in diesem Sinne kein eigentliches Bewusstsein von, keine Intention-auf in natürlichen Sinne » (*ibid.*, p. 23).

<sup>61</sup> *Hua XXXVII*, § 37b, p. 180.

<sup>62</sup> Cf. Ms. C 16, IV, 46a, p. 23.

<sup>63</sup> *Hua XXXVII*, annexe III, pp. 326-327.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 326. En 1931, en décrivant la vie passive, Husserl écrit : « Im voraktiven Leben, das als Schicht durch alles Aktive hindurchgeht : eben 1) die Hyle, 2) die aber ist, was sie ist als affizierende, als das 'Gemüt', das Fühlen bestimmend [das fühlende Hingezogen-sein (positives Begehren) oder Abgestossen-sein] und 3) das vorichliche Tun » (Ms. B III 9, 79b).

<sup>65</sup> Benoist, Jocelyn, *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Paris : Vrin, 1994, p. 23. Cf. aussi Lotz, Christian, « Husserls Genuss. Über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthhaftigkeit », in : *Husserl Studies*, vol. 18, n° 1 (2002), pp. 19-39, article dont l'objectif est de montrer « ...dass alle Affektion, weil sie *geföhlt* sein muss, Wertaffektion ist... » (p. 20).

<sup>66</sup> Bégout, Bruce, *op. cit.*, pp. 167-168.

<sup>67</sup> Ms. C 16, IV, p. 17.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>69</sup> Ms. E III 9, 16a.

En ce qui concerne le troisième trait, nos auteurs sont d'accord en un sens et en désaccord dans un autre. D'après Scheler, le sentiment sensible n'a aucun rapport avec la personne et sa relation avec le moi est doublement indirecte. Est donc sous-entendue ici une distinction entre la personne et le moi, ce dernier étant un objet, le corrélat intentionnel de la perception interne. Cette distinction, que nous aborderons plus loin, existe aussi chez Husserl, mais non pas dans les termes de Scheler ; cela n'empêche pas que pour Husserl aussi les sentiments sensibles ne présentent pas de rapport avec la personne : le domaine de la passivité est pour Husserl « unterpersonal »<sup>70</sup> en ce sens qu'il n'y a pas de personne ou de moi prenant librement position. Ce qui nous affecte est *ichfremd* et cela vaut tant pour les sensations que pour les sentiments sensibles<sup>71</sup>. Cependant, il ne faut pas perdre de vue que Husserl distingue entre une spiritualité au sens strict et une spiritualité en un sens élargi, dont font partie les sentiments sensibles parce qu'appartenant à la passivité. C'est pourquoi on a dit que malgré le fait que le sentiment sensible n'est pas soumis aux questions de la légitimité éthique, il est susceptible d'une compréhension spirituelle. En ce qui concerne la relation indirecte avec le moi, on peut certes affirmer que Husserl serait d'accord avec Scheler pour dire que le sentiment sensible ne se rapporte au moi qu'au moyen de la conscience du corps-propre, mais cette affirmation ne peut se faire qu'en considérant, d'abord, que le « moi » de Husserl n'est pas celui de Scheler et, ensuite, que chez Husserl la corporalité est, avec la temporalité, un principe d'individuation, ce que Scheler nie<sup>72</sup>.

Le quatrième trait signalé par Scheler concerne l'actualité de l'existence du sentiment sensible qui exclut toute attente et tout souvenir de ce sentiment et qui, partant, fait qu'il ne soit pas possible de post-sentir ni de co-sentir entre les sentiments sensibles. Pour Scheler, le

<sup>70</sup> Hua XXXVII, annexe V, p. 331. Comme nous l'avons vu, il le qualifie aussi de « seelisch », mais dans un sens tout à fait distinct de celui de Scheler.

<sup>71</sup> Cf. Ms. A V 21, 63b.

<sup>72</sup> GW 7, p. 86. Nous ne pouvons pas ici développer le rôle du corps-propre chez Scheler. Nous nous contentons de signaler que c'est par lui que les vécus psychiques de la perception interne se distinguent les uns des autres. À l'encontre de la conception de la simplicité du moi, Scheler défend un concept du moi qui « devient autrement » dans ses vécus (GW 2, p. 421) saisis dans l'*inclusion mutuelle* (*Ineinander*), un concept qui, malgré le refus schelerien de l'idée de synthèse (cf. *ibid.*, p. 424), est semblable à la conception husserlienne de la temporalité antérieure au tournant transcendantal (cf. à ce sujet Frère, Bruno, « Phénoménologie et personnalisme. Remarques sur le Formalisme en éthique de Max Scheler », in : *Archives de Philosophie*, n° 67 (2004), surtout pp. 452-455). Si dès lors les vécus psychiques sont distingués dans leur apparaître, c'est parce qu'ils sont coordonnés à la succession (*Nacheinander*) des états du corps-propre (GW 2, p. 412). Ainsi, si on peut parler de vécus « passés », « présents » et « futurs », c'est parce que ces dimensions temporelles sont relatives au corps-propre : « Eben weil es ganz relativ auf den wesensgesetzlich 'gegenwärtigen' 'Leib' und die damit gegebene Vergangenheits- und Zukunftssphäre ist, was an objektiver Zeitdauer und ihrem Inhalt sich jeweilig als 'gegenwärtig', 'vergangen', 'zukünftig' darstellt, ist das Vorhandensein jener Zeitstreckungen selbst eine nicht relative, sondern eine absolute Tatsache » (*ibid.*, p. 427, note 1). Nous reviendrons sur le rôle du corps-propre dans la section suivante.

sentiment sensible ne peut que stimuler la contagion émotionnelle (*Gefühlsansteckung*), le co-sentir n'étant possible qu'à partir de la couche des sentiments vitaux. Cependant, comme nous le verrons, dire qu'il n'existe pas de co-sentir entre les sentiments sensibles ne signifie pas nier qu'on puisse, avec l'aide d'une reproduction, compatir à la douleur sensible de quelqu'un ou même se réjouir de sa douleur. Dans *Wesen und Formen der Sympathie*, Scheler tient compte d'un « co-sentir sensible ». Nous soutenons que ce type de co-sentir est sensible dans la mesure où son objet intentionnel est le sentiment sensible de l'autre, mais, en tant que fonction, le co-sentir est vital<sup>73</sup>. Husserl, par exemple, soutient que, lorsque je vois quelqu'un se couper dans la main, je peux co-sentir sa souffrance. Il explique que cela se passe au moyen d'une visée vide et à la manière d'une attente dans un sens élargi, où l'on peut se représenter l'attendu sans qu'il se donne lui-même<sup>74</sup>. Au fond, ce qui est en jeu ici n'est autre chose que l'*Einfühlung*. Chez Husserl, c'est l'*Einfühlung* qui rend possible le co-sentir des sentiments sensibles. Il est clair que pour lui aussi je ne peux qu'éprouver *mon* sentiment sensible, car il est localisé dans le corps-propre et fait partie du concept de ce qui m'est propre (*des Mir-Eigenen*). L'*Einfühlung* dépasse cette limite par l'apprésentation (*Appräsentation*) d'autrui gouvernant son corps-propre. Il faut pourtant se demander si avec l'*Einfühlung* on demeure encore dans le domaine de l'émotionnel. Nous reviendrons à cette question dans la section suivante. Considérons maintenant le cinquième trait où l'on trouve un désaccord entre Husserl et Scheler.

D'après Scheler, le sentiment sensible est sans durée et sans continuité de sens. La comparaison de ce trait avec la pensée de Husserl pose sur la table un thème important dont nous ne pouvons pas nous occuper ici dans toute sa dimension : le rapport entre le sentiment sensible et la temporalité immanente. Ce rapport existe bel et bien en vertu de l'imbrication que nous avons indiquée entre la *hylé* et le sentiment sensible. « Zu jedem Hyletischen – écrit Husserl – als für das Ich daseienden gehört es, dass es das Ich im Gefühl berührt, das ist seine ursprüngliche Weise, für das Ich in der lebendigen Gegenwart zu sein »<sup>75</sup>. En réfléchissant sur la relation entre affection et action, Husserl s'interroge : « wie steht zu all dem die passive Zeitigung [?] ». Et il répond : « Die als hyletisches Datum konstituierte Einheit ist als die Einheit eines Gefühls bestimmt und die die selbst gezeitigte Gefühlscharakteristik trägt »<sup>76</sup>. Que le sentiment sensible soit dans le présent vivant, ou bien qu'il participe de la

<sup>73</sup> Nous aborderons ce thème dans la section 12.2.

<sup>74</sup> *Hua* XIII, annexe XXVII, p. 226.

<sup>75</sup> Ms. E III 9, 16a. Cf. aussi Ms. C 16, IV, p. 3.

<sup>76</sup> Ms. E III 9, 17a.

temporalisation ou constitution passive, nous conduit au thème de la « continuité de sens » que Scheler refuse aux sentiments sensibles. Chez Husserl, le sentiment sensible n'est pas sans conséquence pour les actes. Comme nous l'avons vu, il est fondamental dans la motivation passive et dans le phénomène de l'affection, caractérisé par l'absence d'une prise de position :

« Passive Gefühle haben ihre affektiven Aufdringlichkeiten, sie treten in Konkurrenz, und eins drängt sich eben als das aufdringlichste vor (...). Das fühlende Subjekt, das dem stärkst affizierenden passiven Gefühl nachgibt, vollzieht damit keine eigentliche Bevorzugung, keinen freien Akt der bevorzugenden Stellungnahme, in der das eine Gefühl sein Substrat als das bessere auszeichnet »<sup>77</sup>.

Avant que l'orientation (*Zuwendung*) devienne prise de position, il surgit en tant que réponse du moi une aspiration (*Streben*) fondée sur le sentiment sensible<sup>78</sup>. Il se réveille ainsi un intérêt évaluatif : « Unter 'weretendem' [*sic*] Interesse, weitest gefasst, unter praktischem Interesse verstehen wir jedes auf besonderen Wertaffektionen beruhende geniessende-fühlende, aber auch vorhabende, planende, ausführende »<sup>79</sup>. Le corps-propre, et ses cinesthèses, intervient ici non seulement en tant qu'organe de la volonté libre, mais aussi en tant qu'organe de l'aperception des choses de valeur, des biens, « Organ für die betreffende Wertnehmung bzw. in Änderung der Einstellung für die Wahrnehmung der Wertdinge »<sup>80</sup>. Finalement, il faut dire que le sentiment sensible ne peut pas être sans continuité de sens du moment qu'il constitue le matériel de l'appréhension de la valeur en exerçant une fonction transcendante. Ce qui vaut pour les sensations vaut aussi pour les sentiments sensibles :

« ...ebenso aber auch für die sinnlichen Gefühle, die in Gefühlsapperzeptionen aufgrund von äußeren Wahrnehmungen eine transzendente Funktion üben, wie z.B. im Gefühl der sinnlichen Schönheit eines regelmäßigen und wohlgefällig gefärbten Körpers, die keine Schönheit der Empfindungsdaten, sondern eben dieses Körpers ist und sich in Gefühlsmannigfaltigkeiten als Einheit konstituiert »<sup>81</sup>.

La position de Husserl sur l'affection, l'orientation et l'attention nous permet de faire la comparaison correspondante au sixième trait signalé par Scheler. Selon celui-ci, les sentiments sensibles ne sont pas modifiés par l'attention qu'on leur prête ; au contraire, ils peuvent s'intensifier, tandis que les autres sentiments disparaissent ou diminuent en intensité.

---

<sup>77</sup> *Hua* XXXVII, § 45, p. 232.

<sup>78</sup> Ms. E III 9, 16a.

<sup>79</sup> Ms. C 16, IV, p. 10.

<sup>80</sup> Ms. A V 21, 63b.

<sup>81</sup> *Hua* XXXVII, § 44c, p. 223.

Bien que Husserl ne pose pas le problème en ces termes, il y a des similitudes chez lui. Une de ses critiques envers l'hédonisme est la non-distinction entre la valeur et le sentir qui le vise. Dans le sentir, on vise la valeur et non pas le sentir lui-même. Celui-ci ne devient corrélat intentionnel qu'avec un regard réflexif. L'attention portée sur lui fait du sentir un objet et il laisse d'être vécu. Au contraire, prêter de l'attention aux sentiments sensibles peut signifier de leur donner libre cours.

En ce qui concerne le dernier trait, la possibilité de provoquer un sentiment sensible par la volonté libre et l'impossibilité de faire de même avec les autres sentiments, il faut souligner que cette remarque de Scheler vise surtout le concept kantien de l'autonomie de la volonté ; c'est une critique du pharisaïsme qu'elle entraîne et du sentiment d'attention à la loi. Comme nous l'avons déjà vu, Husserl rejoint cette critique, mais cela ne l'empêche pas de souligner l'importance du concept kantien de l'autodétermination de la volonté qu'il considère comme condition de possibilité de la vie éthique.

Comme nous pouvons le constater, malgré les nuances, la conception husserlienne du sentiment sensible n'est pas si différente de la schelerienne. Pourtant, nous avons aussi constaté que Husserl trouve dans le sentiment sensible des traits que Scheler trouve dans les sentiments vitaux. Il ressort surtout le cas de la continuité du sens qui correspond chez Husserl au thème de la motivation. Aux yeux de Scheler, cela revient à réduire les sentiments vitaux aux sentiments sensibles, ce qu'il tient pour erroné. Que se passe-t-il avec les autres couches émotionnelles ?

La troisième strate décrite par Scheler est celle des sentiments purement psychiques (*rein seelische Gefühle*), tels que le chagrin (*Trauer*) et la joie (*Freude*). Tout comme les sentiments vitaux par rapport aux sentiments sensibles, les sentiments psychiques sont indépendants des vitaux. Pour se présenter, ils n'ont pas besoin de la donation du corps-propre. Ils ne participent pas de son extension. Scheler souligne l'autonomie des lois essentielles qui régissent les sentiments psychiques en affirmant que si leur motivation propre faisait défaut, l'homme éprouvant de tels sentiments serait incompréhensible pour nous. Dans la compréhension d'autrui, la couche vitale ne peut pas remplacer la couche psychique. Certes, les sentiments vitaux peuvent donner aux sentiments psychiques une certaine coloration, qui d'ailleurs est toujours changeante, mais cette coloration n'est jamais si forte

pour les déterminer<sup>82</sup>. L'autonomie de la couche émotionnelle psychique à l'égard de la couche vitale implique aussi un rapport direct entre le sentiment psychique et le moi. Il ne peut en être autrement, car le sentiment psychique, dit Scheler, « ...ist von *Hause aus* eine Ichqualität »<sup>83</sup>. Ce rapport peut avoir des degrés ; le sentiment peut être plus proche ou plus lointain du moi. Cette distance se révèle dans les expressions linguistiques. Ce n'est pas la même chose de dire « Ich bin traurig » que de dire « Ich fühle Trauer » ou « Ich fühle mich traurig ».

À la différence des sentiments psychiques qui se présentent en tant qu'états ou en tant que *fonctions* du moi<sup>84</sup>, c'est le propre des sentiments spirituels, affirme Scheler, de n'être jamais des états : « In echter *Seligkeit* und *Verzweiflung*, ja schon in Heiterkeit (serenitas animi) und 'Seelenfrieden' erscheint alles Ichzuständliche wie ausgelöscht »<sup>85</sup>. À cela, Scheler ajoute qu'il s'agit de sentiments absolus. Comme toujours chez Scheler, le concept d'absolu nous renvoie au concept de personne. Que les sentiments spirituels soient absolus signifie qu'ils ne dépendent pas des situations axiologiques extra-personnelles (*ausserpersonalen Wertverhalte*). Ainsi, on n'est pas désespéré « de quelque chose » (*über etwas*), mais on « est » tout simplement désespéré<sup>86</sup>. Scheler reconnaît que d'autres vécus peuvent conditionner ou motiver la manifestation ou la disparition de ces sentiments, mais il souligne : « Sind sie dann aber einmal *da*, so lösen sie sich von dieser Motivkette eigenartig *los* und *erfüllen* gleichsam vom Kern der Person her das Ganze unserer Existenz und unserer

---

<sup>82</sup> Cette idée d'une coloration est présente chez Husserl dans le concept de *Stimmung*. Dans un manuscrit de recherche intitulé « Studien zur Struktur des Bewusstseins. II. Teil : Wertkonstitution, Gemüt, Wille » et daté entre 1900 et 1914, on peut lire : « Ich unterscheide gut zwischen dem Gegebenen, seinen Wertcharakteren und dem, was von ihnen aus motivierend fungiert für meine Stimmung. Diese ist ja eine Gefühlseinheit, die allem Erscheinenden eine Farbe verleiht, aber eine einheitliche, einen einheitlichen Schimmer der Freude, eine einheitliche dunkle Färbung der Trauer » (Ms. M III 3 II I, 108 ; pour une présentation du projet de publication de ce manuscrit, cf. Vongehr, Thomas, « Husserl über Gemüt und Gefühl in den *Studien zur Struktur des Bewusstseins* », in : Centi, Beatrice et Gianna Gigliotti (éds.), *Fenomenologia della ragion pratica*, op. cit., pp. 227-253). Dans les leçons d'éthique de 1920/24, la *Stimmung* apparaît en tant que fusion passive des sentiments sensibles : « Jedes durch neue Empfindungsdaten erregte Gefühl findet seine Resonanz und beeinflusst das gesamte Gefühlsmilieu, das zur Einheit der Stimmung zusammengeht » (*Hua* XXXVII, annexe III, p. 327). À leur tour, les sentiments supérieurs ont une résonance sur la *Stimmung* : « Dasselbe gilt von jeder wie <auch> immer im bewussten Subjekt erweckten *Wertapperzeption*, jeder Einheit des wertenden Bewusstseins, die als Einheit eines höher organisierten Gefühls eine *Resonanz in der Stimmung* hat. Von diesem Wertgefühl strahlen sinnliche Gefühlslinien und -flächen aus, das Herz schlägt höher beim Anblick eines herrlichen Bildes, durch den Körper verbreitet sich ein Gefühl des seligen Schauers usw. Das ganze Gefühlsgewoge gleicht sich dann aus zu einer Einheit der Stimmung, etwa der gehobenen Stimmung, die verbleibt, nachdem das ursprüngliche Wertbewusstsein verschwunden ist » (*ibid.*).

<sup>83</sup> GW 2, p. 344.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> « Wir können dann nur selig oder verzweifelt 'sein', und nicht Seligkeit und Verzweiflung – im strengen Sinne – 'fühlen', geschweige 'uns' so fühlen » (*ibid.*, p. 345).

‘Welt’ »<sup>87</sup>. Un autre trait essentiel de ces sentiments consiste en ceci qu’ou bien on ne les vit pas, ou bien ils prennent possession de la totalité de notre être. Dans ce dernier cas, il se cache dans le centre de notre existence personnelle, dit Scheler, un « Non ! émotionnel » pour le désespoir et un « Oui ! émotionnel » pour la béatitude. Ces sentiments n’adviennent à la donation que quand aucun acte, aucune conduite ne peut conditionner notre valeur et existence personnelle et lorsqu’ils ne sont plus référés à aucun domaine d’être, tels que la société, les amis, la profession. Ces sentiments, que Scheler appelle métaphysiques et religieux, sont donc des sentiments fondés sur l’être et la valeur de la personne : « *In dieser Nichtbedingtheit durch Wertverhalte außer der Person und ihrer möglichen Akte hebt sich heraus, dass diese Gefühle nur im Wertwesen der Person selbst und ihrem allen ihren Akten überlegenem Sein und Wertsein wurzeln* »<sup>88</sup>. En tant que dépendants de la valeur de la personne, ils sont la source du vouloir et de l’agir éthiques : « Das den Personwert begleitende zentralste Gefühl ist hierbei die ‘Quelle’ des Wollens und seiner sittlichen Gesinnungsrichtung. Nur die *selige* Person vermag einen guten Willen zu haben, und nur die *verzweifelte* Person muss auch im Wollen und Handeln [*sic*] böse sein »<sup>89</sup>.

Si nous nous en tenions à la stratification de la vie émotionnelle que nous venons d’exposer, nous n’aurions pas de difficultés, et par rapport à Husserl il suffirait de dire que, malgré l’absence de la distinction entre sentiment psychique et spirituel, sa conception du sentir actif correspond à ces dernières couches émotionnelles. Or, considérer la stratification émotionnelle isolément, ce serait manquer au principe phénoménologique de la corrélation intentionnelle, une faute plus grave encore si on se souvient que nous avons soutenu que nos auteurs prennent les valeurs et leur hiérarchie en tant que fil conducteur des corrélats subjectifs ou mieux de la stratification de la vie émotionnelle. C’est précisément lorsque l’on contraste la hiérarchie de valeurs et la stratification de la vie émotionnelle que les problèmes

---

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 350. Pour sa part, Husserl pose la question : « Wie verhalten sich ethisches Leben und Glückseligkeit (Zufriedenheit) ? » (« Wert des Lebens », *op. cit.*, § 8, p. 230 ), bien que quelques pages avant il affirmait que la *Glückseligkeit* est plus que la *Zufriedenheit* (*ibid.*, § 4, p. 216). Dans une annexe aux leçons de Fribourg, après avoir signalé que le terme « Seligkeit » ne convient pas pour désigner le plaisir sensible du remplissement (*Hua* XXXVII, annexe XIII, p. 344, note) et en essayant de répondre à la question posée comme titre de l’annexe, « Ist das Streben nach Seligkeit gegenüber dem Streben nach dem Guten schlechthin ein egoistisches ? », il écrit : « Das Bedenkliche der ganzen Voranstellung der Seligkeit, können wir zudem sagen, ist dies, dass man geneigt wird, das Streben nach Gutem zu missverstehen und ihm zu unterscheiden ein äußerlich korrektes Handeln, während die echte Seligkeit voraussetzt das echte Streben nach Gutem ‘um des Guten willen’. Sicherlich, so meint es *Fichte*, der also seine Ethik nicht verunreinigt, die Kunst des seligen Lebens lehrt. Und ebenso ist die christliche Ethik nicht unrein » (*ibid.*, p. 345). En s’éloignant tous les deux de Kant et en s’approchant du christianisme, Husserl et Scheler établissent un rapport entre la *Seligkeit* et les valeurs éthiques ; mais tandis que chez Husserl la *Seligkeit* présuppose l’*aspiration* du bien, chez Scheler elle est présupposée par la *volonté* bonne.

surgissent. Nous voudrions nous servir de l'éclaircissement de ces problèmes pour montrer les concepts qui sont derrière la stratification schelerienne de la vie émotionnelle.

Au premier regard, ce sont deux difficultés qui surgissent de la comparaison entre ce que Scheler dit à propos de la hiérarchie axiologique et ce qu'il dit à propos de la stratification de la vie émotionnelle. La première concerne les sentiments spirituels. Comme nous venons de le signaler, Scheler soutient qu'ils ne sont jamais donnés en tant qu'états. Pourtant, si on revient à la hiérarchie des valeurs établie à partir des modalités axiologiques, on se souviendra que Scheler désigne la béatitude et le désespoir comme états de la modalité axiologique supérieure<sup>90</sup>. Il y a donc une contradiction explicite. La deuxième consiste en ceci que les corrélats subjectifs des valeurs spirituelles – esthétiques, du juste et de l'injuste, et de la connaissance de la vérité, toutes appartenant à la troisième strate de la hiérarchie axiologique – ne sont pas les sentiments spirituels, mais les sentiments psychiques. Les sentiments spirituels correspondent aux valeurs du sacré et du profane. Est-ce qu'il ne s'agit que d'une confusion terminologique ?<sup>91</sup> Si tel est le cas, pourquoi alors, dans le cadre de la modalité des valeurs spirituelles, Scheler qualifie le chagrin et la joie de *spirituels* et après, dans le cadre des couches émotionnelles, il les qualifie de *psychiques* ?<sup>92</sup> De plus, il faut remarquer que ce ne sont pas seulement la béatitude et le désespoir que, dans le contexte de la hiérarchie axiologique, Scheler désigne comme *états*, mais y sont présentés comme tels tous les *sentiments* qu'ultérieurement il passe en revue dans la stratification de la vie émotionnelle.

Cette dernière remarque nous amène à affirmer que la stratification émotionnelle la plus juste n'est pas celle des sentiments sensibles, vitaux, psychiques et spirituels, mais celle du sentiment sensible, du sentir, de la préférence et de l'amour<sup>93</sup>. Cela dit, s'impose alors la question de savoir de quel type est la saisie des valeurs dans chacun de ces cas. Dans sa présentation de la hiérarchie des valeurs à partir de leurs modalités, Scheler parle d'actes et de fonctions, une distinction qu'il n'explique que plus loin dans le *Formalisme*. Pourquoi cette distinction est-elle nécessaire ? Chez Husserl, elle n'existe pas et il lui arrive même de parler

---

<sup>90</sup> GW 2, p. 126.

<sup>91</sup> Cf. Rutishauser, Bruno, *op. cit.*, p. 54. Cf. aussi Macann, Christopher, « Zur einer genetischen Ethik : Eine interpretative Transformation von Schelers Wertethik », pp. 322-333, où l'auteur soutient que le manque de concordance entre la hiérarchie des valeurs et les couches de la vie émotionnelle répond à l'intention schelerienne de rétablir le personnel au moyen du religieux (p. 327).

<sup>92</sup> Cf. GW 2, p. 125 et p. 344 respectivement.

<sup>93</sup> Ou bien, comme nous le verrons tout de suite, celle du sentir, dans ses types différents, la préférence et l'amour, les sentiments étant ce qui accompagne l'effectuation de l'acte (cf. *ibid.*, p. 351).

d'« Aktfunktionen »<sup>94</sup>. Dans le § 86 des *Ideen I*, « les problèmes fonctionnels » s'identifient avec ceux de « la constitution des objectivités de la conscience », et la fonction est définie comme suit : « 'Funktion' in diesem Sinn (einem total verschiedenen gegenüber dem der Mathematik) ist etwas ganz Einzigartiges, im reinen *Wesen* der Noesen Gründendes »<sup>95</sup>. Et il ajoute :

« Bewusstsein ist nicht ein Titel für 'psychische Komplexe', für zusammengeschmolzene 'Inhalte', für 'Bündel' oder Ströme von 'Empfindungen', die, in sich sinnlos, auch in beliebigem Gemenge keinen 'Sinn' hergeben könnten, sondern es ist durch und durch 'Bewusstsein', Quelle aller Vernunft und Unvernunft, alles Rechtes und Unrechtes, aller Realität und Fiktion, alles Wertes und Unwertes, aller Tat und Untat »<sup>96</sup>.

Chez Husserl donc, parler de fonction, c'est parler d'acte, d'intentionnalité et de constitution de sens. Dans une remarque au même paragraphe, Husserl nous signale que l'opposition qu'il fait entre acte et contenus primaires coïncide, si on la pense en termes psychologiques, avec celle que Stumpf établit entre « fonction psychique » et « apparitions », mais il souligne que ces termes ont pour lui un sens foncièrement distinct car il les détermine dans le cadre de la phénoménologie transcendantale.

Scheler fait mention lui aussi à Stumpf à propos du terme de fonction. Il fait l'éloge de Stumpf et de sa distinction entre fonction et apparition, distinction à partir de laquelle il montre l'indifférence psychophysique de la personne et de ses actes. En s'opposant à la psychologie associationniste et en faveur de la psychologie que Stumpf représente, il écrit :

« Dies schließt aber nicht aus, dass innerhalb der in innerer Wahrnehmung gegenständlich gegebenen Reihe von Phänomenen gemäß den überaus wertvollen Ausführungen von Carl Stumpf wieder Erscheinungsinhalte und Erscheinungsfunktionen unterschieden werden. Ja wir halten diese Scheidung für dringend notwendig und unreduzibel. Es war der Grundfehler der Assoziationspsychologie, sie nicht zu beachten »<sup>97</sup>.

Pourtant, cela ne l'empêche pas de prendre distance vis-à-vis du concept de fonction de Stumpf, pour qui la fonction inclut aussi les actes : « Gleichwohl – dit Scheler – haben diese

---

<sup>94</sup> *Hua* XXXVII, § 32, p. 153.

<sup>95</sup> *Hua* III/1, § 86, p. 196.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *GW* 2, p. 387. Dans la même ligne, Scheler affirme : « Gefühlszustände und Fühlen sind also grundverschieden : Jene gehören zu den Inhalten und Erscheinungen, diese zu den Funktionen ihrer Aufnahme » (*ibid.*, p. 262).

‘Funktionen’ [celles de Stumpf] mit den ‘Akten’ nicht das mindeste zu tun »<sup>98</sup>. Il explique alors sa distinction entre les fonctions et les actes :

« Alle Funktionen sind erstens Ichfunktionen, niemals etwas zur Personensphäre Gehöriges. Funktionen sind psychisch, Akte sind unpsychisch. Akte werden vollzogen ; Funktionen vollziehen sich. Mit Funktionen ist notwendig ein Leib gesetzt und eine Umwelt, der ihre ‘Erscheinungen’ angehören ; mit Person und Akt ist noch kein Leib gesetzt, und der Person entspricht eine Welt und keine Umwelt. Akte entspringen aus der Person in die Zeit hinein ; Funktionen sind Tatsachen in der phänomenalen Zeitsphäre und indirekt durch Zuordnung ihrer phänomenalen Zeitverhältnisse auf die messbaren Zeitdauern der in ihnen gegebenen Erscheinungen selbst messbar »<sup>99</sup>.

Ce passage montre que la stratification émotionnelle réclame non seulement les concepts de fonction et d’acte, mais surtout ceux du moi et de la personne. En quel sens le moi et la personne peuvent-ils être posés en tant que centres unificateurs de la multiplicité des fonctions et des actes respectivement, c’est une question que nous laissons pour plus tard. Essayons maintenant de répondre à l’interrogation sur les types de saisie des valeurs qu’il faut attribuer au sentiment sensible, au sentir, à la préférence et à l’amour suivant la distinction schelerienne entre fonction et acte.

Sur le cas du sentiment sensible, correspondant au niveau inférieur de la hiérarchie axiologique, il faut préciser qu’au fond on doit parler du sentir sensible (*sinnliches Fühlen*). Ce sentir, qui peut être positif (le jouir) ou négatif (le souffrir), est pour Scheler une fonction<sup>100</sup>. C’est le cas aussi du sentir vital (*vitalen Fühlen*), au moyen duquel on saisit les valeurs du noble et du commun et que Scheler pose explicitement comme exemple d’une fonction :

« Zu den Funktionen gehören z.B. das Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, *alle* Arten des Aufmerkens, Bemerkens, Beachtens (nicht nur die sog. sinnliche Aufmerksamkeit), des vitalen Fühlens usw. – nicht aber echte Akte, in denen etwas ‘gemeint’ wird, und die untereinander einen unmittelbaren Sinnzusammenhang besitzen »<sup>101</sup>.

Deux remarques à propos de ce passage. En premier lieu : bien que le sentir sensible et le sentir vital soient tous les deux des fonctions, on trouve dans le dernier déjà l’intentionnalité,

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 387. À propos des fonctions psychiques chez Scheler et chez Stumpf, cf. Sánchez-Migallón, Sergio, « El sujeto humano como objeto de la psicología : las funciones psíquicas en Max Scheler y en Carl Stumpf », in : *Revista de filosofía*, vol. 30, n° 2 (2005), pp. 215-228.

<sup>99</sup> GW 7, p. 387.

<sup>100</sup> Cf. *ibid.*, p. 122.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 387.

dont le sentir sensible est privé. C'est en ce sens que Scheler affirme « ...dass bloße emotionale Zustände im strengsten Sinne nur die sinnlichen Gefühle sind, dass aber sowohl die Vitalgefühle wie die rein seelischen und geistigen Gefühle immer auch einen intentionalen Charakter aufweisen können, die rein geistigen Gefühle aber ihn wesensnotwendig aufweisen »<sup>102</sup>. Ces affirmations expliquent la contradiction concernant le caractère d'état des sentiments spirituels de la béatitude et du désespoir. Elles indiquent que lorsque Scheler présente ces sentiments en tant qu'états, il emploie le terme dans un sens élargi et que lorsqu'il dit qu'ils ne sont jamais donnés en tant qu'états il l'emploie en un sens strict. Nous croyons que cela a de la pertinence de dire, avec Rutishauser, que dans le sens élargi *Zustand* veut dire « generelles emotionales Sich-Befinden »<sup>103</sup>. En deuxième lieu, il est clair que parmi les « echte Akte » dont Scheler parle dans le passage cité, il faut compter la source d'où surgissent la béatitude et le désespoir<sup>104</sup>, c'est-à-dire l'amour, ou bien, comme dit Scheler, un type déterminé d'amour, dont l'essence est d'être dirigé vers des personnes<sup>105</sup>. Il n'y a pas de doute que cela vaut aussi pour la préférence et la subordination, appartenant à la sphère de la *connaissance* axiologique : « Diese Klasse nun, die Vorzugserlebnisse, sind wieder intentional im strengen Sinne, sind 'gerichtet' und sinngebend ; aber wir fassen sie mit der Klasse des Liebens und Hassens als '*emotionale Akte*' im Gegensatz zu den intentionalen Fühlfunktionen zusammen »<sup>106</sup>.

Jusqu'ici, on a comme *fonctions* le sentir sensible et le sentir vital, correspondants aux premières strates émotionnelles, et comme *actes* la préférence et l'amour personnel, celui-ci correspondant à la dernière strate émotionnelle. Considérons donc le troisième niveau de la hiérarchie des valeurs. On sait déjà que les valeurs spirituelles sont saisies par le sentir, la préférence et l'amour. Mais que se passe-t-il avec ce sentir ? Est-il une fonction ou un acte ? Cette question n'est pas du tout facile à résoudre, car Scheler le qualifie aussi bien de fonction que d'acte. Citons quelques exemples. En décrivant la modalité des valeurs spirituelles, Scheler compte parmi leurs modes d'appréhension les « Funktionen des *geistigen* Fühlens »<sup>107</sup>. Après avoir distingué le sentir du sentiment, ou plus spécifiquement « das

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>103</sup> Rutishauser, Bruno, *op. cit.*, p. 56.

<sup>104</sup> « Diese Gefühle scheinen aus dem Quellpunkt der geistigen Akte selbst – gleichsam – hervorzuströmen und alles jeweilig in diesen Akten Gegebene der Innen- und Außenwelt mit ihrem Lichte und mit ihrem Dunkel zu übergießen. Sie 'durchdringen' alle besonderen Erlebnisinhalte » (GW 2, p. 344).

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 126. Scheler distingue des formes, modes et variétés d'amour et de haine, et il parle aussi de l'amour en tant que fonction.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 124.

intentionale ‘*Fühlen von etwas*’ von allen bloßen *Gefühlszuständen* »<sup>108</sup>, il dit : « Nennen wir dieses aufnehmende Fühlen von Werten die Klasse der *intentionalen Fühlfunktionen* »<sup>109</sup>. Dans *Wesen und Formen der Sympathie*, en abordant le rapport entre l’amour et le co-sentir, Scheler soutient : « Zweitens ist Liebe kein ‘Fühlen’ (d.h. eine Funktion), sondern ein Akt und eine ‘Bewegung’. Alles Fühlen ist ein Aufnehmen, sowohl Fühlen von Werten als von Zuständen... »<sup>110</sup>. Il est surprenant qu’un peu plus loin, en exposant ce que l’amour et la haine ne sont pas, Scheler pose comme exemple de fonctions non pas seulement le sentir, mais aussi le préférer<sup>111</sup>. À l’encontre de ces citations, on pourrait objecter que quand Scheler parle du sentir en tant que fonction, il pense au sentir en général, c’est-à-dire qu’il inclut le sentir vital et le sensible. Pourtant, cette objection ne tient pas la route dès lors que Scheler dit explicitement « *geistiges Fühlen* » et parle de « *tout sentir* ». D’un autre côté, Scheler qualifie le sentir d’acte et cela ne peut pas inclure le sentir sensible ni le sentir vital. Par exemple, lorsque Scheler nie la possibilité que la psychologie, science empirique, puisse s’occuper des actes et de la personne, il pose parmi ces actes le sentir<sup>112</sup>. Quelques pages plus loin, quand Scheler affirme l’indifférence psychophysique des actes et en donne des exemples, il inclut le sentir<sup>113</sup>.

Pour sortir de l’impasse, reprenons les mots de Scheler sur la distinction entre fonction et acte<sup>114</sup>. « Alle Funktionen sind erstens Ichfunktionen, niemals etwas zur Personensphäre Gehöriges ». Mettons cette affirmation en parallèle avec cette autre : « Wohl aber nehmen wir für die gesamte Sphäre der Akte (...) den Terminus ‘*Geist*’ in Anspruch, indem wir alles, was das Wesen von Akt, Intentionalität und Sinnerfülltheit hat – wo immer es sich finden mag –, also nennen. (...) Keinesweg aber gehört ein ‘*Ich*’ zum Wesen des Geistes... »<sup>115</sup>. Il s’ensuit

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 261. Le terme « etwas » signifiant ici la valeur, car il ne faut pas oublier que Scheler distingue le sentir des sentiments sensibles en tant qu’états au sens strict, le sentir de la *Stimmung* et le sentir des valeurs, celui-ci étant le seul ayant une fonction cognitive (*ibid.*, note 1, pp. 262-263).

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>110</sup> GW 7, pp. 146-147. Nous soulignons.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>112</sup> « Wir müssen daher im Versuche, der Psychologie das Studium der Akte zuzuweisen, z.B. Urteilen, Vorstellen, Fühlen usw., anderen Wissenschaften (nach Franz Brentano der Naturwissenschaft, nach C. Stumpf der ‘Phänomenologie’) aber die ‘*Erscheinungen*’ und ‘*Inhalte*’, einen vollständigen Fehlversuch erblicken » (GW 2, pp. 386-387). Qu’il soit dit en passant qu’à propos de ce passage, Husserl écrit dans son exemplaire du *Formalisme* : « Oui, mais pour des raisons totalement différentes ! » (« Les annotations de Husserl dans le *Formalisme* de Max Scheler/Husserls Randbemerkungen zu Schelers *Formalismus* », *op. cit.*, pp. 38 et 39). Ce n’est pas à cause de l’impossibilité d’objectiver les actes ou la personne, ni de leur indifférence psychophysique, mais, comme on le sait, en raison de la réduction transcendante.

<sup>113</sup> GW 2, p. 390. Cf. aussi *ibid.*, p. 166 où Scheler fait référence au *Wertfühlen* en tant qu’une espèce d’acte.

<sup>114</sup> Nous ne considérons que les trois premières affirmations (*ibid.* p. 387), car les autres, qui concernent le corps-propre et le temps, valent pour le sentir sensible et le sentir vital, dont il est clair que ce sont des fonctions.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 388.

que le sentir du troisième niveau axiologique, auquel Scheler fait référence comme « *fonction du sentir spirituel* », c'est bien un acte et que l'expression « fonction spirituelle » renferme une contradiction. En deuxième lieu, si nous considérons avec la première affirmation celle-ci : « Funktionen sind psychisch, Akte sind unpsychisch », alors ledit sentir devrait être psychique ; pourtant, c'est révélateur que l'expression « psychisches Fühlen » ou « seelisches Fühlen » n'apparaisse pas dans le *Formalismus*, mais plutôt celle de « seelische Gefühle », dont Scheler dit, comme nous l'avons vu, qu'ils se présentent en tant que fonctions et qu'ils sont des qualités du moi. En troisième lieu, Scheler soutient : « Akte werden vollzogen ; Funktionen vollziehen sich ». Il va de soi que ce qui est derrière la formulation que Scheler emploie pour caractériser les actes, c'est la personne. La formulation employée pour parler des fonctions évoque tant l'expression d'« Aufnehmen » – dont Scheler se sert pour décrire le sentir et qui enferme l'idée d'une certaine passivité –, que celle de « Geschehen ». Scheler qualifie le sentir de « Geschehen » après avoir dit qu'il a son point de départ dans le moi, et bien que ce terme évoque aussi une sorte de passivité, le sentir en tant que « Geschehen » est susceptible de remplissement<sup>116</sup>, un trait essentiel appartenant aux actes et sans quoi il n'y aurait pas de connaissance éthique, voire axiologique. Bien que chez Husserl cette discussion n'ait pas trop de sens dans la mesure où le sujet est toujours tant centre de réception que d'action, sur ce trait du sentir Husserl et Scheler se rejoignent. L'une des idées-force des leçons de Fribourg, que Husserl met en avant pour montrer pourquoi, dans ses différentes figures historiques, l'éthique n'arrivait pas à se développer en tant que science avec tous ses droits, c'est précisément la méconnaissance qu'au sentir en tant qu'acte appartient la possibilité essentielle du remplissement qui dépasse l'intention visant la valeur<sup>117</sup>. Du point de vue husserlien, ne pas tenir le sentir des valeurs spirituelles pour un acte, c'est lui enlever son caractère de prise de position et, partant, ne pas reconnaître les possibilités essentielles de la personne. De manière semblable, chez Scheler cela aurait la conséquence fatale de délier le sentir de la personne. Cette conséquence est pour nous l'argument fondamental qui nous fait

---

<sup>116</sup> « 'Fühlen' ist also ein sinnvolles und darum auch der 'Erfüllung' und 'Nichterfüllung' fähiges Geschehen » (*ibid.*, p. 263).

<sup>117</sup> À ce propos, voici un passage typiquement husserlien : « Wie wir eine außerordentliche Mannigfaltigkeit von Typen anschaulicher und unanschaulicher doxischer Akte haben, so auch von Gefühlsakten. Und überall tritt uns wie selbstverständlich der Gegensatz von bloßem Meinen und In-sich-gleichsam-Haben entgegen, überall ist das erfüllte In-sich-Haben der zur Normierung berufene, in seiner Fülle die Norm besitzende Akt. Das Normieren selbst besteht in der Synthesis der Ausweisung, der Überführung der bloßen Meinung in den erfüllenden, die Fülle des Wahren in sich besitzenden Akt. In der bloßen Erkenntnisphäre, der doxischen, deckt sich ein doxischer mit einem doxischen Akt, ein doxische Meinung mit einer so genannten Erfahrung, in der Gefühlssphäre (die aber eine doxische Unterlage hat) ein Gefühlsmeinen mit einem sozusagen fühlenden Erfahren, einem fühlenden Selbst-Haben des Wertes, des Wertes selbst in seiner vollen Originalität » (*Hua* XXXVII, § 44c, pp. 223-224).

dire que, malgré les expressions de Scheler sur le sentir en tant que fonction, on doit le considérer comme un acte à part entière.

## **12. Les vécus de l'autre**

Si l'homme est multiple, comme déjà la seule considération des couches du domaine émotionnel le montre, l'expérience de l'autre ne peut être moins multiple. Nous avons affirmé que ce qui est donné de l'autre n'est pas le même dans chaque strate ; autrement dit, le rapport intersubjectif est différent selon la couche concernée. Ce sera la tâche de cette section de développer cette problématique. Il faut aussi préciser ce qui est visé lorsque l'on pose « le problème de l'autre ». Est-ce qu'on parle de son existence, son essence, sa réalité, ses pensées, ses sentiments, ses valeurs ? Cette question est en rapport avec une autre affirmation que nous avons émise, à savoir que le caractère multiple de l'expérience de l'autre se croise avec les divers types de questions qui concernent ce problème. Nous avons suivi Scheler dans son exposée des six problèmes impliqués dans la question d'autrui<sup>118</sup> et nous avons justifié pourquoi nous nous sommes intéressé au thème de l'autre en tant que problème éthique et axiologique : ce n'est qu'à ce niveau que la phénoménologie rend pleine justice à l'individualité de l'autre. Dans cette section nous allons nous occuper des vécus et des actes qui ont l'autre ou quelque chose de l'autre en tant que corrélat. En premier lieu, nous allons comparer le sens de l'analyse husserlienne de l'*Einfühlung* avec la théorie schelerienne de la perception d'autrui. En deuxième lieu, nous présenterons les phénomènes de la sympathie, particulièrement celui du co-sentir. Il sera question de les placer dans la stratification de la vie émotionnelle que nous venons d'exposer, sans perdre de vue la hiérarchie des valeurs. Ces deux points seront développés en ayant à l'esprit la question de la relation entre l'éthique et les actes dirigés vers l'autre.

### **12.1 L'*Einfühlung* et la théorie de la perception du moi étranger**

On a beaucoup écrit sur la conception husserlienne de l'*Einfühlung*. Un des motifs de la profusion bibliographique concernant la problématique de l'intersubjectivité chez Husserl est

---

<sup>118</sup> Cf. *supra*, chapitre I, section 3.

ce que l'on peut appeler, avec Ricœur, une « déception »<sup>119</sup>. On connaît bien la critique de ceux qui sont déçus : à cause de son idéalisme, Husserl est conduit à faire d'autrui un phénomène de la conscience, un sens constitué par le moi, et à cause du primat de la représentation, le corps d'autrui qui se présente dans la sphère du propre est traité comme une chose (*Ding*) sans que l'on ne puisse jamais atteindre ce qu'autrui a de propre. D'une manière ou d'une autre, les études qui évoquent la conception husserlienne de l'intersubjectivité et de l'*Einfühlung* abordent cette position, soit pour la contester et montrer des modes et des voies d'interprétations distinctes – quelques unes déjà développées par Husserl, quelques autres entrevues par lui mais pas développées –, soit pour abandonner Husserl et prendre d'autres chemins, phénoménologiques ou non-phénoménologiques. De notre part, nous avons une raison assez simple pour prendre un chemin autre que celui de l'*Einfühlung*. Cela ne veut nullement dire que nous croyons que l'on puisse s'en passer, mais qu'elle est insuffisante pour atteindre notre propos. Or, cette insuffisance, dont nous réservons la justification pour la fin de cette section, ne nous empêche pas de contraster les stratégies avec lesquelles Husserl et Scheler affrontent l'expérience de l'autre. Au contraire, la comparaison éclaircit le besoin de prendre un autre chemin pour arriver à notre but.

Commençons par exposer *grosso modo* les chemins suivis par Husserl dans son traitement de l'*Einfühlung*. Comme on le sait, la stratégie husserlienne est de mettre en œuvre une réduction à la sphère du propre (*Eigenheitssphäre*). Bien qu'il ne s'agisse pas d'une *epochè* ou d'une réduction phénoménologico-transcendantale, le raisonnement de Husserl est celui-ci : il faut suspendre ce que l'on veut expliciter : l'étranger. La difficulté de la *Cinquième Méditation cartésienne* consiste en ceci que Husserl travaille avec deux sens du propre. Dans le premier sens, la sphère du propre maintient l'*Einfühlung*, elle « ...befasst wie jede so auch die auf Fremdes gerichtete Intentionalität, nur dass zunächst aus methodischen Gründen deren synthetische Leistung (die Wirklichkeit des Fremden für mich) thematisch ausgeschaltet bleiben soll »<sup>120</sup>. Dans l'autre sens, la sphère du propre exclut l'*Einfühlung*. Dans ce cas, la réduction au propre est : « Die thematische Ausschaltung der konstitutiven Leistungen der

<sup>119</sup> Ricœur, Paul, « Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne », in : *À l'école de la phénoménologie*, Paris : Vrin, 1998, notamment pp. 380-387.

<sup>120</sup> Hua I, § 44, p. 125. Selon Iribarne, ce passage tout entier appartient au premier sens du propre (Iribarne, Julia, *La intersubjetividad en Husserl*, Buenos Aires : Carlos Lohlé, 1987, p. 46 ; il existe une version allemande : *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, Fribourg/München : Alber, 1994), tandis que, d'après Depraz, la phrase que nous avons soulignée appartient déjà au deuxième sens (Depraz, Nathalie, *Transcendence et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Paris : Vrin, 1995, p. 109sq.).

Fremderfahrung und mit ihr aller auf Fremdes bezüglichen Bewusstseinsweisen... »<sup>121</sup>. Postérieurement, Husserl admettra la confusion et distinguera la réduction *primordiale* de la réduction *solipsiste*<sup>122</sup>.

À partir de cette distinction, on peut suivre Husserl dans deux directions. La première est celle de la réduction *primordiale* mettant hors de jeu l'étranger, sans toucher à mes vécus du monde. Bien que celui-ci ait perdu le caractère d'être « pour tous », mes vécus du monde ne sont pas affectés par la suspension de l'étranger, et cela inclut non seulement mes *Einfühlungen*, mais aussi la forme spatio-temporelle réduite au propre ; de manière à ce qu'il est possible que se détachent, parmi les vécus des corps de ma sphère *primordiale*, ceux de mon corps-propre. Cela amène Husserl à l'affirmation suivante :

« Es gehört also in mein seelisches Sein hinein die gesamte Konstitution der für mich seienden Welt, und in weiterer Folge auch deren Scheidung in die konstitutive Systeme, die Eigentliches und die Fremdes konstituieren. Ich, das reduzierte *Menschen-Ich* ('psychophysische Ich'), bin also konstituiert als Glied der Welt, mit dem mannigfaltigen *Außer-mir*, aber ich selbst in meiner *Seele* konstituiere das alles und trage es intentional in mir »<sup>123</sup>.

Husserl ajoute : « Innerhalb und mit den Mitteln dieses Eigenen konstituiert es aber die *objektive* Welt, als Universum eines ihm fremden Seins, und in erster Stufe das Fremde des Modus *alter ego* »<sup>124</sup>. Or, pour montrer comment le sens « autre sujet » est constitué en moi, il faut étendre la réduction à l'intersubjectivité en effectuant une *double réduction*. C'est un procédé absent des *Méditations*. Husserl l'expose dans *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*<sup>125</sup> et dans le deuxième tome de *Philosophie première*<sup>126</sup>. Il y explique qu'il s'agit d'une deuxième réduction qui peut s'effectuer sur toute présentification (*Vergegenwärtigung*). Appliquée au corrélat de l'*Einfühlen*, elle montre une autre conscience qui n'est pas, comme dans le souvenir, ma conscience passée. C'est la conscience d'autrui, un courant de vécus intentionnels coexistant au mien. L'extension de la réduction à l'intersubjectivité montre que l'*Einfühlung* n'a pas un caractère unilatéral, mais réciproque. Je suis moi-même expérimenté comme le corrélat de l'*Einfühlung* de l'autre, je suis pour lui un *alter ego*. Sans la double réduction, le seul ego transcendantal serait le mien ; loin de montrer son caractère transcendantal, autrui demeurerait un phénomène parmi d'autres.

---

<sup>121</sup> *Hua* I, § 44, p. 126.

<sup>122</sup> Cf. *Hua* XV, annexe I, pp. 50-51 et le texte n° 36, p. 635.

<sup>123</sup> *Hua* I, § 44, p. 129.

<sup>124</sup> *Ibid.*, § 45, p. 131.

<sup>125</sup> Cf. *Hua* XIII, § 39, pp. 188-191 et le texte n° 5, pp. 77-90.

<sup>126</sup> Cf. *Hua* VIII, leçon 47 (pp. 132-139), leçon 53 (surtout la partie b, pp. 169-181) et la leçon 54 (pp. 181-190).

Tout à fait différent de ce chemin est celui de la réduction solipsiste. Maintenant, toute *Einfühlung* est exclue de la sphère du propre, parce que l'objectif est d'assister à son surgissement, d'explicitier son origine. Dit autrement, il s'agit d'une analyse génétique approfondissant le résultat de la réduction primordiale qui, appliquée à l'*eidōs ego*, met en œuvre une analyse statique de l'expérience de l'autre. La motivation à l'origine de l'*Einfühlung* est l'apparition, dans ma sphère solipsiste, d'un corps semblable au mien, le seul que je vis en tant que propre. Il s'agit d'explicitier comment l'autre corps devient pour moi un corps-propre étranger dont je fais l'expérience en tant que vécu par un autre sujet transcendantal, en tant que mon pair. Ainsi que dans le premier cas, il s'agit ici aussi d'atteindre l'évidence du caractère transcendantal de l'autre, mais cette fois à partir de sa présence corporelle. Comme l'a exposé Iribarne, Husserl parcourt les stations suivantes : l'apparition d'un corps semblable au mien, l'expérience de mon corps-propre, la *Paarung*, l'expérience « comme si j'étais là-bas », l'appréhension par analogie et le mode de vérification de l'expérience d'autrui<sup>127</sup>.

Arrêtons-nous à ce schème de l'analyse génétique de l'*Einfühlung* pour nous tourner vers Scheler. Comme on le sait, Scheler s'occupe du problème de l'autre en 1913 dans *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, texte accompagné par l'appendice « Über den Grund zur Annahme des fremden Ich ». Une des modifications les plus importantes que ce texte subit dans sa réélaboration de 1923, sous le titre de *Wesen und Formen der Sympathie*, consiste en ceci que la question d'autrui est abordée dans le cadre des « sphères de l'être ». Susceptible d'être comparé au concept d'ontologie régionale de Husserl, ce concept n'a pas encore pris une forme précise dans le *Formalisme*. Comme nous l'avons vu, l'homme y est compris par Scheler comme faisant partie des domaines du sensible, du vital, du psychique et, finalement, de l'esprit<sup>128</sup>. Indépendamment de la structure organique de l'être humain, dans *Wesen und Formen der Sympathie*, Scheler distingue les sphères du toi et moi et de la communauté, celle du monde externe et interne, celle du monde environnant et celle du divin<sup>129</sup>.

<sup>127</sup> Iribarne, Julia, *La intersubjetividad en Husserl*, op. cit., p. 62.

<sup>128</sup> Dans le *Formalisme*, Scheler distingue les « sphères » des corrélations suivantes : « 1. Person – Welt, 2. Leib – Umwelt, 3. Ich – Außenwelt, 4. Körperleib – toter Körper, 5. Seele – Leiblich » (GW 2, p. 158, note).

<sup>129</sup> GW 7, p. 230. Dans *Erkenntnis und Arbeit*, on trouve : 1) la sphère de l'« Absolut-Realen », 2) la « Duspheäre und Wirsphäre », 3) la sphère de l'« Außenwelt », 4) celle du « Innenwelt », 5) celle du « Leibsein » et du « Lebendigsein », et 6) la sphère du « Totsein » (GW 8, p. 374). Dans *Idealismus-Realismus* : « Es gibt 1) die

Afin de comprendre la sphère du toi et moi et de la communauté, la sphère du *Mitwelt*, il convient de signaler les traits essentiels des sphères. En premier lieu, les sphères sont irréductibles les unes aux autres et autonomes, et leur donation intuitive est en corrélation avec des types déterminés d'actes. On saisit, par exemple, la sphère du divin dans des actes religieux et la sphère du monde interne dans la perception interne. Qu'elles soient irréductibles ne veut pas dire qu'il n'existe pas de rapport entre elles, mais plutôt que tout essai de comprendre ou d'« expliquer » l'une à partir de l'autre est un réductionnisme qui va à l'encontre des évidences phénoménologiques. Tel est par exemple le cas du positivisme, qui réduit le monde intérieur au monde extérieur. En deuxième lieu, l'être de chaque sphère est donné avant la donation de leurs objets particuliers et empiriques. En ce sens, Scheler affirme que toute sphère est pré-donnée en tant qu'arrière-fond et que, partant, elles ne peuvent pas être réduites à la somme de leurs contenus particuliers<sup>130</sup>. En dernier lieu, Scheler établit un ordre de donation des sphères. Suivant la distinction entre l'ordre du *Zugehen* et l'ordre de la fondation<sup>131</sup>, nous ne croyons pas qu'il s'agisse d'un ordre génétique comme on l'a affirmé<sup>132</sup>. Bien que, dans la préface à la deuxième édition du texte sur la sympathie, Scheler affirme qu'il considère celle-ci du point de vue psychologique et axiologique en suivant son ordre de développement chez l'individu et l'espèce ; il critique, ensuite, les théories qui n'ont abordé la sympathie que de manière unilatérale, en se limitant à ce qui est de l'ordre génétique et empirique, c'est-à-dire, sans prendre en compte le point de vue phénoménologique<sup>133</sup>. Certes, Scheler s'appuie sur l'ordre génétique du développement de l'enfant à l'adulte ainsi que l'ordre historique de l'« évolution » des primitifs à la « civilisation » pour indiquer l'évidence de l'ordre de donation des sphères<sup>134</sup>. Mais ce n'est que la manière du phénoménologue de *montrer* les évidences trouvées, nullement une induction qui les *fonderait*. Ainsi, Scheler soutient que tout d'abord nous est donnée la sphère de l'absolu et du divin, ensuite le *Mitwelt*, puis le monde externe, finalement le monde interne ; et dans la sphère du monde externe, la donation du vivant précède celle du mort. Dans cet ordre de donation, la sphère du *Mitwelt* revêt une importance spéciale, car sa donation précède toutes les autres sphères, sauf la sphère

---

Sphäre des *ens a se* im Unterschiede zu allem relativen Sein ; 2) die Sphären von Außenwelt und Innenwelt ; 3) die Sphäre von Lebewesen und Umwelt ; 4) die Ich- Du- und Gemeinschaftssphären » (GW 9, p. 194).

<sup>130</sup> GW 7, p. 231; cf. GW 9, p. 194.

<sup>131</sup> Cf. *supra*, chapitre I, section 2, pp. 30-32.

<sup>132</sup> Laín Entralgo, Pedro, *Teoría y realidad del otro*, Madrid : Alianza Editorial, 1983, p. 183.

<sup>133</sup> GW 7, p. 11.

<sup>134</sup> GW 8, p. 375.

de l'absolu. En ce sens, dans *Probleme einer Soziologie des Wissens*, il soutient que le « toi » est la catégorie existentielle la plus fondamentale de la pensée humaine<sup>135</sup>.

Une fois établi l'ordre de donation des sphères de l'être, il faut se demander comment les deux premiers traits essentiels se présentent dans la sphère du *Mitwelt*. Le premier trait, l'irréductibilité d'une sphère à l'autre, nous contraint d'aborder la critique de Scheler vis-à-vis de la théorie du « raisonnement par analogie » et de celle de l'*Einfühlung*. Le deuxième trait, c'est-à-dire la précedence de la donation de la sphère par rapport à celle de ses contenus particuliers, nous conduit à l'idée du toi en général. La question que nous venons de poser est en rapport avec la question de la signification que la distinction entre l'être-essentiel et l'être-existential revête pour la sphère du *Mitwelt*. Comment cette distinction s'applique-t-elle au problème de l'autre ? La réponse est à trouver dans la distinction schelerienne entre deux savoirs de l'autre : « *Wesenwissen um Gemeinschaft und um Du-Existenz überhaupt und Wissen um die zufällige Existenz eines Gliedes von Gemeinschaft resp. einer bestimmten historischen Gemeinschaft...* »<sup>136</sup>.

Pour illustrer le premier savoir, qui correspond au deuxième trait des sphères de l'être, Scheler reprend l'hypothèse du « Robinson gnoseologique », une hypothèse de la théorie de la connaissance qu'il avait déjà proposée dans le *Formalisme*. Il s'agit d'imaginer quelqu'un qui n'aurait jamais eu de contact avec d'autres hommes, d'expérience de leur existence ni directe ni indirecte, par exemple au moyen d'un livre. Selon Scheler, ce Robinson aurait une évidence *a priori*, intuitivement fondée, de l'existence d'un toi en général et de son appartenance à une communauté. Il est donné à lui-même en tant que *Mitmensch*<sup>137</sup>. Robinson aurait, dit Scheler, « ...die höchst positive Anschauung und Idee von etwas (...), was als Sphäre des Du da ist – und wovon er nur kein Exemplar kennt »<sup>138</sup>. Selon Scheler, l'évidence du *Mitwelt* provient de la conscience d'un vide, la conscience d'un non-être-là (*Nichtdaseinsbewusstsein*) que Robinson aurait à chaque fois qu'il effectuerait des actes émotionnels tel que l'amour pour

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>136</sup> GW 7, p. 229.

<sup>137</sup> GW 2, p. 510. Dans une autre formulation, Scheler écrit : « D.h. es wäre in der Tat ein großer Irrtum, zu sagen, dass etwa ein nur rein fühlendes, liebendes und hassendes und wollendes Wesen (ohne jede Spur von theoretischem, d.i. gegenstandsfassendem Verhalten) überhaupt keinerlei Evidenz vom Dasein fremder Personen besitzen könnte. Auf dem indirekten Wege des Wesenszusammenhangs, der Dasein und Wertsein (resp. Daseinsurteil und Werthalten) notwendig aneinanderkettet, vermöchte ein solches (fingiertes) rein wertendes und praktisches Wesen sehr wohl auch Dasein dessen festzustellen, dem gegenüber es Verantwortung, Pflicht, Sympathie hat » (GW 7, p. 224). À la fin de cette section, nous reviendrons à la question de l'être-là et de l'être-valeur d'autrui.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 230.

autrui (*Fremdliebe*)<sup>139</sup>. Ainsi, l'argument de Scheler se fonde sur « das 'Mangelsbewusstsein', das 'Nichterfüllungsbewusstsein', das unser Robinson immer und wesensgesetzlich dann erleben würde, wenn er Geistes- und Gemütsakte vollzieht, die nur mit möglichen sozialen *Gegenakten zusammen* eine objektive Sinneinheit bilden können »<sup>140</sup>. Cela signifie que l'évidence de l'existence du toi en général n'a pas besoin de l'expérience effective d'autrui. Au contraire, elle se fonde sur l'impossibilité de remplissement des actes sociaux.

À notre avis, cette manière d'aborder le problème d'autrui n'est pas si différente de la stratégie husserlienne, spécifiquement de son analyse statique de l'expérience de l'autre. Husserl et Scheler effectuent tous les deux une abstraction de l'étranger précisément dans le but de faire ressortir la conscience de l'étranger. Tant la réduction primordiale que l'hypothèse de Robinson trouvent des actes visant ou impliquant l'autre. Dans les deux cas, le non-remplissement de ces actes a un rôle fondamental, bien que ce rôle ne soit pas le même. Chez Husserl, le remplissement de l'*Einfühlung* n'est pas possible dans la mesure où la « réalité effective de l'étranger pour moi » a été mise entre parenthèses. Mais cela ne vaut qu'*au début* de la voie cartésienne. Une fois appliquée sur le corrélat de l'*Einfühlung*, la réduction double trouve un autre courant de vécus distinct du courant propre. À partir de là, on entame le chemin vers la reconnaissance d'un monde objectif, d'un monde « pour tous ». Chez Scheler, le vécu du vide, de l'impossibilité de remplissement, fonde la conscience de l'autre et de la sphère du *Mitwelt*<sup>141</sup>. Or, outre le caractère transcendantal qui caractérise la réflexion husserlienne, il y a une différence importante entre les deux stratégies : c'est que les actes impliquant l'autre sont, chez Scheler, des actes sociaux. L'*Einfühlung* n'est pour Husserl ni un acte éthique ni un acte social : « Aber es gehört zur Einfühlung nur eine Grundsichte wirklich aktiven Mitlebens, Mitaktivseins in ihm, darunter die Schichte, wodurch wir eine gemeinsame Umwelt haben, ich dieselbe wie er, und er wie ich (ohne soziale Konnex) »<sup>142</sup>. On peut dire que l'*Einfühlung* est la condition des actes sociaux, dans la mesure où ils

<sup>139</sup> Quelques pages auparavant, Scheler pose comme exemple des actes et des vécus d'ordre éthique, et dont l'intentionnalité implique une référence à d'autres personnes, la culpabilité, le mérite, la responsabilité, la conscience du devoir, la gratitude (*ibid.*, p. 225). Dans le *Formalisme*, Scheler mentionne non seulement des espèces d'amour, mais aussi le dominer, l'obéir, l'ordonner, le promettre, le faire des vœux et le co-sentir (GW 2, p. 511). Avec Ricœur, il faudrait ajouter le respect.

<sup>140</sup> GW 7, p. 230.

<sup>141</sup> Comme nous le verrons, du point de vue husserlien, l'idée d'un vécu positif du vide fondant la conscience du *Mitwelt* n'est pas acceptable. C'est en ce sens qu'il affirme : « Wir müssen also phänomenologisch schärfer scheiden Leerhorizonte und Leervorstellungshorizonte. Leerbewusstsein ist als unentthüllt instinktives noch nicht leervorstellendes. Ich könnte auch sagen, es ist noch keine doxische Thesis da und keine aktive doxische Thesis möglich » (*Hua XIV*, texte n° 16, p. 334).

<sup>142</sup> *Hua XV*, annexe XXXI, p. 512.

supposent un monde environnant commun<sup>143</sup>, mais son caractère réciproque ne fait pas d'elle un acte social. Pour qu'il y ait une connexion sociale ou, en mots de Scheler, une unité sociale (*Sozialeinheit*), les actes sociaux doivent être déjà en oeuvre<sup>144</sup>.

En ce qui concerne le premier trait essentiel des sphères de l'être, l'irréductibilité d'une sphère à l'autre, nous croyons qu'il est confirmé dans la sphère du *Mitwelt* en ce sens que la perception de l'autre ne part pas de la perception interne de soi-même et qu'elle ne se réduit pas à la perception externe de son corps. Pour comprendre la position de Scheler, il faut considérer les critiques qu'il adresse aux théories qui rendent compte de la connaissance d'autrui au moyen des concepts du « raisonnement par analogie » et de l'*Einfühlung*. Cette critique est, pour Scheler, l'occasion d'exposer le deuxième savoir de l'autre, celui de son existence particulière. Afin de comprendre le sens de la critique schelerienne, il faut avoir à l'esprit deux remarques. D'abord, Scheler n'a pas pour but de refuser entièrement la théorie du raisonnement par analogie et celle de l'*Einfühlung*. Il leur reconnaît une validité relative pour certains types de groupes humains. Scheler distingue des types différents de liens entre les êtres humains selon le groupe qu'ils constituent. Ainsi, l'*Einfühlung* ne vaut partiellement que pour le cas de la vie psychique de la masse et de la horde, où Scheler privilégie l'*Einsfühlung* ; la théorie schelerienne de la perception d'autrui, que nous allons exposer dans un instant, ne vaut que pour la communauté vitale ; dans la société d'individus, on s'approche d'autrui au moyen du raisonnement par analogie, et dans le cas de la communauté des personnes spirituelles, il faut avoir recours à la conception schelerienne de l'amour personnel. Ensuite, la critique schelerienne ne cible pas directement l'*Einfühlung* de Husserl – mais plutôt celle de Lipps – ; pourtant, comme nous le verrons, Husserl accuse réception de cette critique en mettant en question la manière de procéder de Scheler.

---

<sup>143</sup> « Alle soziale Akte sind Akte im schon konstituierten intersubjektiven Wahrnehmungsfeld, als das für einen jeden in diesem Felde Erfahrenden reale Vorkommnisse, Vorkommnisse, an denen mehrere Subjekte, Menschen beteiligt sind – als so erfahren werden » (*ibid.*, texte n° 29, p. 478).

<sup>144</sup> « Die Sozialität konstituiert sich durch die *spezifisch sozialen, kommunikativen Akte*, Akte in denen sich das Ich an Andere wendet, und dem Ich diese Andere auch bewusst sind als die, an welche es sich wendet, und welche ferner diese Wendung verstehen, sich ev. in ihrem Verhalten danach richten, sich zurückwenden in gleichstimmigen oder gegenstimmigen Akten usw. Diese Akte sind es, die zwischen Personen, die schon voneinander 'wissen', eine höhere Bewusstseinsseinheit herstellen, in diese die umgebende Dingwelt als gemeinsame Umwelt der stellungnehmenden Personen einbeziehen ; und auch die physische Welt in dieser apperzeptiven Einbezogenheit hat sozialen Charakter, sie ist Welt, die geistige Bedeutung hat » (*Hua IV*, § 51, p. 194). Sur le rôle de la volonté en tant que trait essentiel des actes sociaux, *cf.*, par exemple, *Hua XIV*, annexe XXIII, p. 185.

Malgré le fait que les théories critiquées par Scheler soient différentes, elles partagent deux présupposés tout à fait erronés : 1) ce qui nous est donné tout d'abord, c'est notre moi propre ; 2) ce qui nous est donné d'autrui est tout d'abord le phénomène de son corps et ses mouvements. S'il n'y a aucune « preuve phénoménologique » pour le premier présupposé, c'est parce que, d'après Scheler, nous pouvons penser nos pensées autant que celles des autres et sentir tant nos sentiments que ceux des autres. Dans la vie courante, on est tout le temps en train de distinguer nos sentiments, pensées et volitions propres des étrangers. Scheler signale trois cas qui montrent la nécessité de faire cette distinction et pourquoi le premier présupposé est erroné. D'abord, la pensée d'autrui peut être donnée en tant que propre. Par exemple, quand on prend comme propre ce que l'on a lu, entendu ou quelque chose reçu par la tradition, les parents, etc. Ensuite, notre pensée peut être donnée comme étrangère. Scheler propose comme exemple la lecture médiévale d'Aristote. Finalement, il peut arriver que les vécus soient donnés sans référence ni au propre ni à l'étranger, de manière à ce que l'on doute à qui attribuer les vécus. De ces trois cas, les deux premiers sont des illusions (*Täuschungen*). En ce qui concerne le deuxième cas, Scheler y voit l'illusion d'une *Einfühlung*. Par rapport au premier, celui où l'on vit l'étranger comme propre, Scheler soutient que c'est l'illusion la plus propagée, et cela parce que : « 'Zunächst' lebt der Mensch mehr in den *anderen* als in sich selbst ; mehr in der Gemeinschaft als in seinem Individuum »<sup>145</sup>. Malgré l'importance de cette affirmation pour la problématique de l'intersubjectivité, la position de Scheler se reflète surtout dans le troisième cas signalé, celui de l'impossibilité de différencier immédiatement l'appartenance des vécus. Sa thèse est la suivante :

« ...ein in *Hinsicht auf Ich-Du indifferenter* Strom der Erlebnisse fließt 'zunächst' dahin, der faktisch Eigenes und Fremdes ungeschieden und ineinandergemischt enthält ; und in diesem Strome bilden sich erst allmählich fester gestaltete Wirbel, die langsam immer neue Elemente des Stromes in ihre Kreise ziehen und in diesem Prozesse sukzessive und sehr allmählich verschiedenen Individuen zugeordnet werden »<sup>146</sup>.

C'est du côté de la vie psychique de l'enfant et des primitifs que Scheler trouve des preuves tant de l'affirmation selon laquelle on vit d'« abord » dans les autres et dans la communauté que de l'idée du passage du flux aux réalités humaines individuelles. Laissons pour plus tard ces preuves non-phénoménologiques et posons la question de savoir ce qui autorise Scheler, à partir de ce qu'il appelle le « courant entier de la vie psychique universelle », de parler du

---

<sup>145</sup> GW 7, p. 241.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 240.

psychique propre et étranger. Quelle est l'évidence phénoménologique permettant d'affirmer que le psychique propre se constitue par différenciation du psychique étranger ?

Comme on le sait, le psychique est saisi par l'acte de la perception interne. En soi, cet acte ne peut nous donner que le psychique en général, un arrière-fond sans distinction entre le moi propre et le moi d'autrui :

« Und wie wir unser Gegenwärtich von vornherein auf dem Hintergrunde des *Ganzen* unseres zeitlichen Erlebens erfassen – nicht aber erst durch *Synthesen* des Gegenwärtichs mit erinnerten früheren Ichzuständen bilden –, ebenso erfassen wir auch unser eigenes Ich immer auf dem Hintergrund eines immer undeutlicher werdenden allumfassenden Bewusstseins, in dem auch das Ichsein und Erleben aller anderen als prinzipiell 'mitenthaltend' gegeben ist »<sup>147</sup>.

Cela signifie que la perception interne n'équivaut pas à la perception de « soi-même ». On peut aussi avoir une perception externe de soi-même. La perception interne n'est donc pas déterminée par son corrélat objectif, mais par sa direction : « *Diese Aktrichtung umspannt dem 'Können' nach von vornherein auch Ich und Erleben des anderen, genau so wie sie mein Ich und Erleben überhaupt, nicht etwa nur die unmittelbare 'Gegenwart' umspannt* »<sup>148</sup>. Afin de comprendre comment un vécu devient le mien (ou le tien), il faut éliminer la confusion entre la perception interne et le sens interne et tourner le regard vers le corps-propre et sa « sensibilité », car Scheler affirme que ce n'est pas seulement la perception externe qui, dans son exercice effectif, est conditionnée par le corps-propre (au moyen du « sens externe »), mais aussi la perception interne : « *Alle innere Wahrnehmung vollzieht sich durch einen 'inneren Sinn', vermöge dessen aller Gehalt möglicher innerer Wahrnehmung, der eine Variation des Leibes nicht setzt, in der Sphäre des 'Unterbewusstsein' bleibt...* »<sup>149</sup>. La perception de soi-même purement interne et psychique n'est pour Scheler qu'une fiction<sup>150</sup> et le sens interne est un fait (*Tatbestand*), non pas une hypothèse métaphysique<sup>151</sup>. Ce n'est que grâce à lui qu'un vécu psychique, à la suite des variations corporelles en celui qui perçoit,

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 244. À ce niveau, on ne sait que : « ...1. jedes Erlebnis zu einem Ich überhaupt gehört und, wo immer ein Erlebnis gegeben, auch ein Ich überhaupt mitgegeben ist ; 2. dass dieses Ich wesensnotwendig ein *Ichindividuum* sei, das in jedem Erlebnis selbst gegenwärtig ist, sofern es adäquat gegeben ist, das also nicht erst durch deren 'Zusammenhang' konstituiert ist ; 3. dass es *Ichheit und Duheit überhaupt gibt*. Aber welches Ichindividuum es sei, zu dem ein 'erlebtes' Erlebnis gehört, ob es unser eigenes oder ein fremdes ist, das ist in der primären Gegebenheit der Erlebnisse nicht notwendig mitgegeben » (*ibid.*, p. 240).

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>149</sup> GW 2, p. 410. Husserl semble reconnaître que Scheler exprime dans ce passage une loi d'essence (cf. « Les annotations dans le Formalisme de Max Scheler/Randbemerkungen zu Schelers Formalisme », *op. cit.*, pp. 44-45).

<sup>150</sup> GW 7, p. 246.

<sup>151</sup> GW 3, p. 245.

peut être l'objet de la perception interne. Cet acte est donc lié aux états corporels, aux impulsions de mouvement et aux tendances d'expression. Or, il faut préciser que le corps-propre et le sens interne ne déterminent que la forme de donation du vécu, seulement sa perception, mais nullement le contenu lui-même du vécu. C'est en ce sens que pour Scheler le corps-propre – ainsi que le sens interne et le sens externe – n'est qu'un « Analysator » de la perception. Contre ceux qui, sous-estimant la difficulté de la perception de soi-même et surestimant celle de la perception d'autrui, ont recours à l'*Einfühlung* et au raisonnement par analogie, Scheler dit :

« Was man nämlich nicht beachtet, ist, dass jenes Maß von Lebhaftigkeit auch eines eigenen Seelenvorganges, das nötig ist, damit er aus dem vagen Ganzen des eigenen jeweiligen Totalerlebens heraustrete, ebensowenig bloß an den Akt innerer Anschauung gebunden ist wie der fremde Seelenvorgang, sondern *gleichfalls* auch daran, dass er auf die periphere Zone des *Leibichs* (oder Ichleibes) bestimmte wirksame *Veränderungen zu setzen* vermag »<sup>152</sup>.

Ce que la position de Scheler a de *sui generis* consiste en ceci qu'en principe les vécus psychiques n'ont pas de propriétaire, et ce à la différence des sensations et des sentiments sensibles. Comme nous l'avons signalé, Husserl et Scheler sont d'accord sur l'impossibilité de vivre les sensations et les sentiments sensibles d'autrui. Le *Fühlen* est intersubjectif, l'*Empfinden* ne l'est pas. Ainsi, Scheler soutient que la définition du psychique comme ce qui n'est donné qu'à une personne ne vaut que pour le vécu du sensible<sup>153</sup>. Tout autre est le cas des vécus psychiques. De la manière dont ils se détachent du « courant psychique universel », il n'y a pas pour Scheler de différence entre la perception de soi et la perception d'autrui. Pour qu'un vécu psychique ne reste pas dans l'obscurité et puisse arriver à être effectivement perçu, il doit entraîner une variation dans le corps-propre de celui qui va la percevoir. Ce n'est qu'à ce moment-là qu'on parle de « mes » vécus et de « tes » vécus. Je saisis alors les vécus de l'autre de la même manière où je saisis les miens. S'il y reste une différence entre ce qui m'est donné et ce qui du même vécu est donné à l'autre, cela ne tient qu'au sens interne :

<sup>152</sup> GW 7, p. 245.

<sup>153</sup> Cela conduit Scheler à affirmer : « Genau in dem Masse, als ein Mensch vorwiegend in seinen Leibzuständen lebt, muss ihm daher das seelische Erleben seiner Mitmenschen verschlossen bleiben (freilich auch sein eigenes seelisches Erleben). Und nur in dem Masse, als er sich über diese erhebt und sich seines Leibes als eines Gegenstandes bewusst wird, seine seelischen Erlebnisse aber reinigt von den immer mitgegebenen Organempfindungen, breitet sich ihm der Tatbestand des fremden Erlebens vor dem Blicke aus » (*ibid.*, p. 249). Ce que Scheler exige ici n'est rien d'autre que ce qui fut constamment un problème pour Husserl, à savoir la constitution du corps-propre en tant que corps ou, comme l'exprime Didier Frank, l'incorporation de la chair. L'impossibilité d'une telle incorporation au sein de la sphère solipsiste est à la base de l'analyse de Frank qui dénonce la circularité de la réflexion husserlienne sur l'*Einfühlung*. Il montre comment ce problème apparaît dans toutes les difficultés rencontrées par Husserl dans son examen de la constitution de l'*alter ego*, voire du temps (sur ce dernier thème cf. notamment le dernier chapitre de *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1981, pp. 182-194).

« Das ist allein die unaustilgbare Verschiedenheit der Leibzustände, insofern sie auch auf die Auswahl dessen bestimmend wirken, was da vom rein seelischen Leben in innerer Wahrnehmung erscheint – und welche in dieser Funktion ‘innerer Sinn’ heissen –, was macht, dass dem B, auch bei demselben faktischen Erlebnis wie dem des A, immer ein anderes ‘Bild’ vom ihm gegeben ist als dem A »<sup>154</sup>.

C'est parce que le sens interne s'interpose toujours que, d'abord, il ne faut pas identifier la perception interne avec l'expérience immédiate ni la perception externe avec l'expérience médiante et que, ensuite, on doit tenir compte de la possibilité des illusions de la perception interne. À ce propos, Scheler nous renvoie à la deuxième section du texte « Die Idole der Selbsterkenntnis », où il dédie une longue note au bas de page à Husserl. Il y soutient que dans *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Husserl s'est aligné sur la « philosophie à la mode » qui croit qu'il n'y a pas de différence entre « apparence » et « réalité » dans le domaine du psychique, et qui n'admet pas la possibilité de l'illusion dans le psychique. Scheler regrette le changement de position de Husserl par rapport aux *Recherches logiques*, où il soutenait, contre Brentano, que la perception interne et la perception externe ont le même caractère épistémologique<sup>155</sup>. Bien qu'il donne raison à Husserl à plusieurs reprises, par exemple, en ce qui concerne le concept de phénomène, Scheler soutient que, malgré le fait que Husserl sépare clairement la phénoménologie de la conscience pure de la psychologie de la conscience empirique, dans *Philosophie als strenge Wissenschaft*, il confond phénoménologie et psychologie. Husserl réduirait l'être du phénomène à l'être du psychique. À propos de cette critique, il faut se rappeler que, postérieurement, Husserl élargira le sens de l'immanence de façon à ce qu'elle n'inclue pas seulement le donné de manière évidente, mais aussi ce qui est potentiellement donné. L'impossibilité d'avoir une vision absolument transparente de la vie de la conscience sera exprimée plus tard dans la distinction entre l'évidence adéquate et l'évidence apodictique<sup>156</sup>, une distinction husserlienne que Scheler n'a su connaître. Mais au-delà de ces changements, il va de soi que le psychique de Husserl n'est pas le psychique de Scheler, dans la mesure où le moi appartient au domaine des objets. Scheler critique l'acception husserlienne de psychique à partir de sa propre acception de psychique. Cela montre comment, malgré tout ce que les phénoménologies de Husserl et de Scheler ont de commun, on arrive toujours à un et même point où elles sont irréconciliables et

---

<sup>154</sup> GW 7, p. 250. Dans une note au bas de page, Scheler précise : « Dieses ‘Bild’ ist selbstverständlich kein besonderer realer ‘Gegenstand’, sondern nur eine *beschränkte ‘Ansicht’* des fremden Erlebens » (nous soulignons).

<sup>155</sup> Cf. *Hua* XIX/2, annexe, § 4, p. 760.

<sup>156</sup> *Hua* I, §§ 6 et 9.

qui fait, comme nous l'avons déjà dit, que l'on ait d'une côté une phénoménologie transcendante et de l'autre une ontologie phénoménologique.

Tournons-nous maintenant vers le deuxième présupposé de la théorie du raisonnement par analogie et de l'*Einfühlung*. Ce présupposé consiste à assurer que ce qui nous est donné d'autrui est tout d'abord son corps et ses mouvements. Comme nous l'avons vu à propos de l'évidence du toi en général, le savoir sur l'existence d'un moi étranger ne dépend pas du savoir de son corps. L'importance de cette conviction schelerienne ne réside pas seulement en ceci que, comme dans le cas des personnages historiques, on peut avoir connaissance d'un moi étranger à travers ses traces, telles que les outils – une possibilité dont Husserl tient compte, mais qui, d'après lui, ne doit pas être le point de départ d'une recherche phénoménologique sur l'intersubjectivité<sup>157</sup> –, mais surtout en la signification que ceci a par rapport au thème de l'individuation chez Scheler. Pour lui, l'individuation ne relève ni de la conscience du corps-propre ni des contenus de la conscience, car les mêmes vécus peuvent appartenir à des individus distincts. Individuelle, c'est la manière où chaque moi vit les vécus<sup>158</sup>. Nous reviendrons plus tard à la conception schelerienne de l'individuation. Ce qui nous intéresse ici est que Scheler n'a pas besoin d'avoir recours à une intentionnalité médiate pour rendre compte de l'expérience d'un autre individu. Chez Husserl, c'est précisément parce que « l'essentiellement propre d'autrui » – c'est-à-dire ses vécus et la gouvernance de son corps-propre – n'est pas donné originairement qu'on a besoin d'une appréhension analogique. C'est une appréhension, insiste Husserl, qui n'est pas un raisonnement, un acte de la pensée, mais qui a un caractère passif et associatif. De son côté, Scheler soutient que l'expérience de l'autre est aussi immédiate que celle de soi-même, ce qui n'empêche pas qu'elles puissent toutes les deux être également médiate. Mais en principe, on perçoit directement, dit Scheler :

« ...im Lächeln die Freude, in den Tränen das Leid und den Schmerz des anderen, in seinem Erröten seine Scham, in seinen bittenden Händen seine Bitten, in dem zärtlichen Blick seiner Augen seine Liebe, in seinem

---

<sup>157</sup> La justification de cette position husserlienne, qu'on abordera vers la fin de cette section, nous fait penser à ce que Zahavi dit à propos de l'analyse de Heidegger du *Mitsein*, où, comme dans l'hypothèse du Robinson, l'expérience concrète d'autrui fait défaut. Zahavi soutient « ...dass er der wirklichen Transzendenz und Alterität des Anderen in seiner Untersuchung niemals Aufmerksamkeit schenkte, denn die radikale Andersheit des Anderen wurde durch die Einführung des Mitseins als Strukturelement des In-der-Welt-seins des Daseins ignoriert » (*Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, op. cit., p. 111).

<sup>158</sup> « Andererseits aber müssen wir das Anschauungsdatum eines individuellen Erlebnisich, das jedes Erlebnis durch die individuelle Art seines Erlebens selbst eigenartig tönt und in jedem adäquat gegebenen Erlebnis darum mitgegeben ist, (...) als unbestreitbares *Phänomen* festhalten » (GW 2, p. 376).

Zähneknirschen seine Wut, in seiner drohenden Faust sein Drohen, in seinen Wortlauten die Bedeutung dessen, was er meint, usw. ... »<sup>159</sup>.

D'après Scheler, le raisonnement n'est nécessaire qu'au niveau de la société et lorsque le rapport symbolique entre le vécu et l'expression est brisé et qu'on saisit une inadéquation ; par exemple, quand on a affaire à un fou ou quand on entrevoit un mensonge. Mais, même dans ces cas, les prémisses du raisonnement sont fondées sur la perception immédiate d'autrui. Un des défauts de la théorie de l'*Einfühlung* consiste, pour Scheler, en ceci qu'au lieu de cette perception immédiate, elle propose une interprétation des images optiques des mouvements en tant que mouvements expressifs. Mais cette interprétation présuppose déjà le psychique étranger : « Ihre Auffassung als 'Ausdruck' ist nicht der Grund, sondern die Folge diser [sic] Annahme »<sup>160</sup>.

Toujours selon Scheler, ce qui d'emblée nous est donné d'autrui, ce n'est ni un corps étranger ni un moi étranger, mais une unité charnelle individuelle (*individuelle Leibeinheit*) qui, de prime abord, est indifférente par rapport au psychique et au physique. Ce n'est que secondairement qu'elle peut devenir l'objet soit d'une perception interne soit d'une perception externe. Cette accessibilité à n'importe quelle des perceptions réside en un lien essentiel de leur contenus<sup>161</sup>. L'unité charnelle individuelle constitue une totalité expressive unitaire et ses apparitions sont des « unités d'expression ». Scheler soutient qu'il existe une « grammaire universelle »<sup>162</sup> selon laquelle on saisit tant le lien entre le vécu et l'expression que leur inadéquation possible. À partir de la même série d'excitations, les unités d'expression prendront des formes distinctes selon qu'elles symbolisent le corps de l'individu ou son moi. Tout dépend de la direction que prend notre perception. À propos du rôle de l'expression dans la perception d'autrui chez Scheler et après avoir présenté la stratégie husserlienne qui rend compte de l'expérience d'autrui, Merleau-Ponty affirme :

« L'apport essentiel de Scheler, c'est la notion d'expression : il n'y a pas de conscience derrière les manifestations, celles-ci sont inhérentes à la conscience, elles sont la conscience. C'est parce qu'autrui est tout entier dans ses manifestations, que je peux le poser : par son existence même, et non par un raisonnement analogique »<sup>163</sup>.

---

<sup>159</sup> GW 7, p. 254.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>161</sup> C'est en ce sens que Scheler affirme « ...dass wesensgesetzlich (...) zu jedem Akte möglicher innerer Wahrnehmung ein solcher möglicher äußerer Wahrnehmung gehört » (*ibid.*, p. 243).

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>163</sup> Merleau-Ponty à la Sorbonne. *Résumé de cours 1949-1952*, Dijon : Cynara, 1988, p. 43.

Or, bien que Husserl ne considère pas la possibilité d'une saisie d'autrui en tant que unité charnelle individuelle qui précéderait la perception interne et externe, il tient en compte, comme Merleau-Ponty lui-même le signale, « l'incarnation du moi en ses expressions »<sup>164</sup>. C'est en vertu de l'unité entre l'expression et l'exprimé<sup>165</sup> que l'on saisit la personne de l'autre : « durch den Ausdruck ist für das erfahrende Subjekt die Person des Anderen überhaupt erst da... »<sup>166</sup>. Certes, le corps-propre d'autrui apparaît, mais il n'est pas l'objet d'une prise de position. « Ebenso erscheint der Leib, wir vollziehen aber die Akte der Komprehension, erfassen die Personen und die persönlichen Zustände, die sich in seinem erscheinungsmäßigen Gehalt 'ausdrücken' »<sup>167</sup>. Cette compréhension ne requiert pas d'une inférence : « Die Mittelbarkeit des Ausdrucks ist nicht Mittelbarkeit eines Erfahrungsschlusses. Wir □sehen' den Anderen und nicht bloss den Leib des Anderen, er ist für uns nicht nur leiblich sondern geistig selbstgegenwärtig, □in eigener Person' »<sup>168</sup>. À l'encontre de Scheler, Diemer souligne le caractère unitaire de l'*Einfühlung* : c'est l'unité d'une présentation et d'une appréhension dans un seul acte<sup>169</sup>. En ce sens, l'intentionnalité médiate appartenant à la structure essentielle de l'*Einfühlung* n'empêche pas la saisie immédiate de l'autre : « Einfühlung ist nicht ein mittelbares Erfahren in dem Sinn, dass der Andere als psychophysisch Abhängiges von seinem Leibkörper erfahren würde, sondern eine unmittelbare Erfahrung vom Anderen »<sup>170</sup>. Dit autrement, l'intentionnalité médiate de l'*Einfühlung* ne doit pas nous faire oublier que l'on vit compréhensivement dans le sens spirituel. Ainsi, Husserl affirme : « *Einfühlung in Personen* ist nichts anderes als diejenige Auffassung, die eben den *Sinn versteht*, d.i. den Leib in seinem Sinn erfasst und in der Einheit des Sinnes, die er tragen soll. Einfühlung vollziehen, das heisst einen *objektiven Geist* erfassen, einen Menschen sehen, eine Menschenmenge usw. »<sup>171</sup>.

---

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>165</sup> « Die durchaus anschauliche Einheit, die sich darbietet, wo wir eine Person *als solche* erfassen (z.B. als Person zu Personen sprechen oder ihrem Sprechen zuhören, mit ihnen zusammen arbeiten, ihrem Tun zusehen) ist die Einheit von 'Ausdruck' und 'Ausgedrücktem', die zum Wesen aller komprehensiven Einheiten gehört » (*Hua IV*, § 56h, p. 236).

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>168</sup> *Ibid.*, annexe XIII, p. 375.

<sup>169</sup> Diemer, Alwin, « La phénoménologie de Husserl comme métaphysique », in : *Les Études philosophiques*, n° 1 (1954), p. 32sq.

<sup>170</sup> *Hua IV*, annexe XIII, p. 375.

<sup>171</sup> *Ibid.*, § 56h, p. 244.

À ce stade, nous pouvons reprendre les deux thèmes laissés en suspens : celui concernant ce que nous avons appelé les « preuves non phénoménologiques » et celui de l'insuffisance de l'*Einfühlung*. Par rapport au premier thème, nous voudrions exposer la position de Husserl sur le recours de Scheler au développement de la vie psychique de l'enfant et des primitifs. Comme nous l'avons signalé, ces preuves cherchent à appuyer tant l'affirmation selon laquelle on vit d'emblée dans l'autre et dans la communauté que celle du devenir du courant psychique universel dans les individus particuliers. À ce sujet et en comparant les traitements husserlien et schelerien de l'intersubjectivité, Frings soutient que « ...the validity of the argument that the other is given to me in terms of empathy is contingent upon whether or not he is given in *a societal form of togetherness shared by adults* » et qu'à l'opposé de Scheler, Husserl ne prend pas en compte des communautés de vie telles que la famille<sup>172</sup>. Nous croyons que la critique de Frings, fondée sur la distinction schelerienne des types différents du vivre ensemble, n'est pas entièrement justifiée, car il n'examine que les développements des *Méditations cartésiennes*. Il faut tenir compte des analyses husserliennes des concepts d'intentionnalité impulsive, de la « première *Einfühlung* » et de l'« esprit commun »<sup>173</sup>. Mais au-delà de cela, Husserl a une raison pour commencer son analyse par « die normal erfahrene menschliche Intersubjektivität »<sup>174</sup>. Cette raison répond à l'exigence du phénoménologue de vivre lui-même les évidences. Ainsi, Husserl affirme :

« Wir dürfen dabei nur exemplarisch zugrundelegen, was wir selbst als wirklich selbstgebende Erfahrung haben, und nicht durch Aussenbetrachtungen substruierte Selbstgebungen uns unterschieben lassen, die wir eben nicht selbst als Erfahrungen oder *quasi*-Erfahrungen der betreffenden Gegenständlichkeiten haben können. Es ist also eine falsche Methode, wenn man durch äußere Beobachtung des Verhaltens kleiner Kinder auf Selbstgebungen derselben schließt, deren Gleiches wir nicht selbst erleben können. Alle echte phänomenologische Interpretation muss ihre Vorlagen haben in ursprünglicher Selbsterschauung »<sup>175</sup>.

Dans un passage qui pourrait englober non seulement le recours au développement de l'enfant et des primitifs mais aussi la conscience du vide de Robinson, Husserl ajoute avec force :

« In dieser Hinsicht ist *Schellers* Theorie der Einfühlung das Widerspiel einer wirklich phänomenologischen Theorie. Es ist der Grundfehler des schlechten

<sup>172</sup> Frings, Manfred S., « Two Views on Intersubjectivity », *op. cit.*, p. 148.

<sup>173</sup> Sur le rapport entre l'intersubjectivité et l'intentionnalité impulsive, cf. *Hua* XV, texte n° 34, pp. 593-597 et Benoist, Jocelyn « Objet et communauté transcendante : autour de 'Téléologie universelle' », in : *Autour de Husserl*, *op. cit.*, pp. 28-40, où l'auteur contraste le schéma du texte n° 34 avec celui des *Méditations*. Sur la première *Einfühlung*, cf. *Hua* XV, annexe XLV, pp. 604-606. Enfin, pour l'esprit commun, cf. *Hua* XIV, texte n° 9, pp. 165-184.

<sup>174</sup> *Ibid.*, texte n° 16, p. 336.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 335.

Nativismus, dass er, abgesehen von seiner sensualistischen Unfähigkeit, die Methode immanenter Intentionalstrukturanalyse zu verstehen, angeborene ‘Vorstellungen’, wenn auch sehr unbestimmt allgemeine, voraussetzt und aller Entwicklung nur die Funktion zuschreibt, diese unbestimmte Allgemeinheit näher zu bestimmen. Man ist noch nicht Phänomenologe, wenn man ‘Leervorstellungen’ anführt und in den Erklärungen auf Intentionalität rekurriert »<sup>176</sup>.

Nous sommes d’avis que Husserl va trop loin ici et sans avoir fait une analyse détaillée du texte ? Tout d’abord, on devrait parler de la théorie schelerienne de l’intersubjectivité et non pas d’une théorie de l’*Einfühlung*. Une telle théorie n’existe pas chez Scheler. Il ne fait que reconnaître à l’*Einfühlung* de Lipps une validité limitée à la horde et à la masse. Ensuite, d’aucune manière Scheler ne peut être accusé de sensualiste : même lorsqu’il s’occupe de l’appréhension d’autrui en tant que totalité expressive, il rappelle que la perception n’est pas un « ensemble de sensations sensibles »<sup>177</sup>. Ensuite, nous ne croyons pas que la conception schelerienne soit innéiste. Explicitement, il nie que la « Leer-bewusstsein » de Robinson soit une idée innée<sup>178</sup>. À nos yeux, Husserl n’a pas compris qu’elle constitue pour Scheler un donné phénoménologique positif, pour ainsi dire, un non-remplissement qui « remplit » le savoir du *Mitwelt*. Finalement, la critique de Husserl ne prend pas en compte la possibilité que les « preuves non phénoménologiques » de Scheler soient des modes de *montrer* ses « preuves phénoménologiques », que, par exemple, le recours au développement infantile soit une manière de montrer les évidences qui fondent le rôle du sens interne dans la distinction progressive du propre et de l’étranger au sein du courant de la vie psychique universelle.

On comprend pourtant le sens de la critique de Husserl, à savoir l’exigence d’avoir soi-même une expérience originelle de ce que l’on montre comme évidence. C’est précisément cette exigence qui l’amène à commencer par la « normalité » et seulement à partir d’elle expliciter les « anomalies ». Ainsi, Husserl justifie son procédé et conteste Scheler de la manière suivante :

« Das erste <ist> die normale Wahrnehmung von anderen Menschen und dann Tieren, und zwar als solchen. (...) Dann müssen wir die Anomalitäten betrachten, wie die vermeinten Geistererscheinungen, den Verkehr mit Abgestorbenen, etc., die Möglichkeit der prätendierten Appräsentation von Geistern ohne leibliche, für uns leiblich wahrnehmbare Gegenwart,

<sup>176</sup> *Ibid.* Cf. aussi la référence à Scheler dans les *Méditations cartésiennes* (Hua I, § 61, p. 161).

<sup>177</sup> GW 7, p. 254.

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 230. Il est vrai, pourtant, que Scheler soutient que le co-sentir est inné (*ibid.*, p. 137).

Appräsentationen, die angeblich nicht mittelbare, sondern unmittelbare Wahrnehmungen sein sollen »<sup>179</sup>.

Dans ce passage, Husserl établit l'ordre de la recherche phénoménologique sur l'intersubjectivité. Cette question de l'ordre nous renvoie à ce que nous avons déjà vu concernant les perspectives qui sont à l'origine des théories des valeurs de nos auteurs. Chez Husserl, l'ordre ontique est le point de repère de la recherche phénoménologique des valeurs. Chez Scheler, la fondation phénoménologique suit l'ordre de la donation. Ce que nous avons dit à propos de la théorie des valeurs vaut aussi pour le thème de l'intersubjectivité, à savoir : aux yeux de Scheler, l'absence chez Husserl d'une distinction entre l'ordre ontique et l'ordre de la donation conduit le philosophe au primat de ce qui dans l'ordre ontique est premier mais qui dans l'ordre de la donation est secondaire, c'est-à-dire, à subordonner la valeur à l'être et, partant, à faire dépendre les actes évaluatifs des actes doxiques. L'absence de cette distinction d'ordres est une des raisons qui nous amène à affirmer que si nous nous limitons à l'*Einführung* nous n'atteindrions pas notre propos. Expliquons nous.

Au début de cette section, nous avons rappelé que des six manières de s'approcher du problème de l'altérité signalées par Scheler, c'est la dernière qui nous intéresse, celle qui l'aborde en tant que problème éthique et axiologique. Ce n'est que dans ce cadre que le propre de l'autre, son individualité, prend toute sa dimension. Or, ces six manières de comprendre le problème d'autrui ne sont pas toutes indépendantes les unes des autres. Tant la théorie de la connaissance que l'ontologie sont incontournables pour la perspective éthique. À l'encontre des théories exclusivement éthiques de l'intersubjectivité, Scheler soutient : « Das sittliche Bewusstsein für sich allein ist in der Tat eine *indirekte*, nicht aber eine direkte, geschweige gar eine primäre 'Gewähr' nicht nur für mögliches Wertsein, sondern auch für das Dasein fremder Personen »<sup>180</sup>. Avec la théorie de la perception d'autrui que nous avons exposée, Scheler répond à la question, propre de la théorie de la connaissance, de l'origine de notre connaissance de la sphère de l'être du *Mitwelt* et de l'autre concret et particulier. D'un autre côté, un signe qui montre comment la question ontologique intervient dans l'approche éthique du problème d'autrui est la terminologie employée dans ce contexte. Au lieu de connaissance

---

<sup>179</sup> Hua XIV, texte n° 16, p. 336. Husserl conclut : « Habe ich eine phänomenologische Theorie der Intersubjektivität, eine Erstreckung der phänomenologischen Reduktion auf die Gemeinschaft der personalen Subjekte, so wird es methodisch ein erstes sein müssen, dass ich diese Erstreckung durchführe für die normal erfahrene menschliche Intersubjektivität. Die Theorie wird freilich nicht vollkommen sein, wenn ich nicht die vermeinten anderen Weisen der Selbstgegebenheit fremder Personen für mich in Untersuchung ziehe ».

<sup>180</sup> GW 7, p. 224.

d'autrui, il parle plutôt de participation (*Teilnahme, Teilhabe*) à l'être d'autrui. Le concept schelerien de participation est un concept ontologique ; il désigne une relation ontique entre deux êtres. On peut prendre part tant à l'être-objet (*Gegenstandssein*) ou, comme dit Scheler, à l'être capable d'être objet (*gegenstandsfähiges Sein*) qu'à l'être incapable d'être un objet, c'est-à-dire, celui des actes et de la personne. Dans le premier cas, la participation est un savoir :

« Das Wissen ist ein letztes eigenartiges und nicht weiter ableitbares Seins-Verhältnis zweier Seienden. Ich sage nämlich: irgend ein seiendes A 'weiß' von irgendeinem seienden B dann, wenn A *teilhat* an dem Wesen oder Sosein von B, ohne dass durch diese Teilhabe das Sosein oder Wesen von B irgendeine Änderung erleidet »<sup>181</sup>.

Au sein même de la participation en tant que savoir, on trouve une forme encore plus particulière de savoir, celle de la conscience : « 'Bewusstsein' im subjektiven Sinne aber wieder nur eine *Art* des 'Wissens' ist, nämlich das Wissen durch Reflexion auf den wissengebenden Aktgehalt »<sup>182</sup>. Or, ce qui a de l'importance pour notre propos, c'est la question de la participation à l'être d'autrui. Il s'agira donc d'abord d'éclaircir comment se présente la distinction entre l'ordre ontique et l'ordre de la donation quand il s'agit de la personne. À ce sujet, Scheler affirme :

« ...dass, obzwar das Dasein der Person in der ontischen Ordnung notwendig ihrem Wert vorhergeht, mit ihrem So-sein (als Individuum) in dieser Ordnung aber gleichursprünglich ist, in der Ordnung für uns (πρὸς ἡμᾶς) es in der Tat die Wertgegebenheit der Person ist, die zwar nicht ihrer Da-seingegebenheit (...), wohl aber ihrer So-seinsgegebenheit in der Ordnung vorhergeht. Dass die Wertgegebenheit der Person der Daseinsgegebenheit überhaupt vorhergehe (nicht nur ihrer Soseinsgegebenheit), ist wesensgesetzlich unmöglich, da es daseinsfreies Wertsein nicht geben kann – weder in der Sphäre der Gegebenheit, noch in der Sphäre des Seins »<sup>183</sup>.

Deux commentaires. D'abord, la distinction entre l'être-là, l'être-valeur et l'être-tel, ce dernier étant une essentialité, doit être considérée comme une distinction du phénoménologue et non pas comme une séparation réelle. Ensuite, dans la mesure où il s'agit maintenant du rapport éthique entre les êtres humains, Scheler ne parle pas ici du moi d'autrui ; la seule considération de la vie psychique étrangère au sein d'une communauté vitale n'est plus

<sup>181</sup> GW 9, p. 188.

<sup>182</sup> GW 7, p. 219. Dans *Idealismus-Realismus*, Scheler écrit : « Die Art des Seins aber (und zwar des idealen Seins), die Inhalte besitzt, indem sie also reflexiv in ihrer Gegebenheit in 'bewusstem' Akte gehabt werden, also reflexiv werden, ist das Sein des Bewusst-Seins » (GW 9, p. 190).

<sup>183</sup> GW 7, p. 224.

suffisante. S'occuper de l'intersubjectivité en tant que problème éthique, c'est s'occuper de la relation entre des personnes.

Ceci dit, la participation à l'être personnel d'autrui prend une forme distincte selon qu'il s'agisse de son être-là ou de son être-tel. Étant donné que la personne ne saurait être un objet, la participation ici requise ne peut nullement être celle du savoir objectif. À l'être-là de la personne, on ne peut prendre part que par la co-effectuation (*Mit-vollzug*) de ses actes, dans le co-penser, le co-vouloir et le co-sentir ainsi que dans le post-penser (*Nachdenken*) et le post-sentir (*Nachfühlen*). Cette participation au moyen de la co-effectuation est aussi une participation à l'être-valeur d'autrui : d'un côté, parce qu'il n'existe pas un être-là libre de valeur, il est toujours affecté de valeur ; d'un autre côté, parce qu'il n'existe pas un ciel des valeurs ; à l'être-valeur de quelque chose appartient toujours l'être-là de cette chose. Cette relation essentielle entre l'être-là et l'être-valeur est la raison pour laquelle Scheler soutient :

« Dass nämlich aus den puren Wertverhältnissen und ihnen entsprechenden Wertverhaltensbeziehungen zwischen Personen *eigene* (d.i. autonome) und von den (theoretischen) Seinsgründen *unabhängige emotionale Wissens-evidenzen für das Wertsein* (und darum auch für das Dasein) fremder Personen und Gemeinschaften solcher erwachsen »<sup>184</sup>.

En ce qui concerne l'être-tel de la personne, on y prend part par la compréhension. Selon son être-tel et ses actes, l'esprit n'est que compréhensible. La compréhension est pour Scheler une source d'intuition aussi originaire que la perception. Elle peut être tant compréhension de soi-même que d'autrui. Pour ce dernier cas, Scheler écrit : « Fremdverstehen ist nur *das Verstehen*, das 'Vernehmen' zur Voraussetzung hat, d.h. Empfangen eines frei und spontan Ausgesagten, dessen Haben durch kein nur spontanes Wissen und Erkennen des Vernehmenden ersetzbar ist »<sup>185</sup>. Dans les expressions d'autrui, on saisit son intentionnalité et nous l'amenons à l'intuition dans l'acte de la compréhension. Co-effectuation et compréhension sont donc les modes de participation à la personne d'autrui :

« Verstehen ist ebensowohl als *Akt*-, wie als objektives *Sinnverstehen* die von allem Wahrnehmen verschiedene und keineswegs auf Wahrnehmen fundierte Grundart der Teilnahme eines Seins vom Wesen des Geistes am Sosein eines anderen Geistes – so wie Selbstidentifizierung [*sic*] und Mitvollzug die Grundart der Teilnahme an seinem Dasein ist »<sup>186</sup>.

---

<sup>184</sup> *Ibid.*

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>186</sup> *Ibid.*

Dans ce contexte, nous sommes convaincus qu'il faut aller au-delà de l'*Einfühlung* afin de rendre compte de l'approche de l'autre en tant que personne, plus spécifiquement de son individualité. Certes, nous n'avons pas encore examiné ce qui constitue l'individualité de la personne, mais Scheler nous offre un indice, dans le passage cité plus haut sur l'ordre ontique et l'ordre de la donation, qui provisoirement nous suffira : c'est le concept de l'être-tel ou de l'essence de la personne en tant qu'individu. Nous croyons que ce concept est à comprendre comme l'identité personnelle. De quoi est-elle constituée, nous le verrons plus tard. Pourquoi l'*Einfühlung* est-elle insuffisante pour rendre compte de l'identité d'autrui ? Husserl ne lui attribuerait-il pas un rôle surfait ? Dans *Ideen II*, dans le contexte d'une réflexion portant sur l'intentionnalité passive, il s'interroge sur la place qu'il faut attribuer à l'*Einfühlung*<sup>187</sup>. Si nous mettons en rapport cette interrogation avec la question de l'identité personnelle et, en même temps, nous gardons à l'esprit que chez lui c'est l'ordre ontique qui commande, il s'ensuit sans surprise que l'*Einfühlung* ne puisse pas satisfaire nos attentes. Dans la mesure où la recherche phénoménologique suit l'ordre ontique, on trouve à la base de la recherche sur l'intersubjectivité l'analyse d'un acte intellectuel. Par sa structure essentielle, l'*Einfühlung* est un acte doxique, appartenant au domaine cognitif et théorique. Ce serait alors une erreur de comparer l'*Einfühlen* de Husserl avec le *Mitfühlen* de Scheler. Le terme d'« Ein-fühlen », dont Husserl dit qu'il n'est pas tout à fait approprié et qu'il aurait mieux fait de parler de « einfühlende Wahrnehmung »<sup>188</sup>, ne doit pas nous tromper. Il s'agit d'une présentification, c'est-à-dire, d'une modalisation de la perception – telle que le souvenir, la fantaisie, et la conscience d'image –, d'un mode de rendre présent la vie psychique étrangère et son caractère transcendantal. Même à l'intérieur de l'analyse de cette présentification, l'ordre ontique commande, car sans la perception sensible d'autrui, de son corps-propre en tant que corps, l'*Einfühlung* n'a pas lieu : « Die obere Schicht ist ohne die untere Schicht nicht möglich. (...) Andere können für mich nur da sein, da ich in meiner subjektiven Umwelt physische Leiber gegeben habe, denen ich in so genannter Einfühlung Seelenleben und Ichsubjekte zuweise »<sup>189</sup>.

L'*Einfühlung* rend présent la vie psychique d'autrui et son caractère transcendantal ; cette affirmation contient plusieurs assertions. D'abord, c'est affirmer que cette présentification rend compte de l'*existence* d'autrui en tant que sujet transcendantal. Ensuite, c'est dire que

<sup>187</sup> *Hua* IV, annexe XII, § 2, p. 336.

<sup>188</sup> *Hua* XIII, annexe XXX, p. 234.

<sup>189</sup> *Hua* XXXVII, Exkurs, § 9, p. 296.

par son moyen on *comprend* la vie intentionnelle d'autrui. Comme nous l'avons déjà signalé, l'*Einfühlung* est, pour Husserl, un acte de compréhension. C'est la compréhension du sens spirituel porté par le corps-propre d'autrui dans ses expressions. Dans la mesure où comprendre un sens est aussi comprendre ses motifs, l'*Einfühlung* est la compréhension des motivations de la personne étrangère, dont Husserl s'occupe dans l'important § 56 de *Ideen II*. Puis, Husserl rapporte cette compréhension des motivations à la *co-effectuation* des actes d'autrui :

« Ich gewinne diese Motivationen, indem ich mich in seine Situation, seine Bildungsstufe, seine Jugendentwicklung etc. hineinversetze, und im Hineinversetzen *muss ich sie mitmachen* ; ich fühle mich nicht nur in sein Denken, Fühlen, Tun hinein, sondern muss ihm darin *folgen*, seine Motive werden zu meinen Quasi-Motiven, die aber im Modus der anschaulich sich erfüllenden Einfühlung *einsichtig motivieren*. Ich mache seine Versuchungen mit, ich mache seine Trugschlüsse mit, in dem 'mit' liegt ein innerliches Miterleben motivierender Faktoren, die ihre Notwendigkeit in sich tragen »<sup>190</sup>.

Enfin, en tant que compréhension des motivations étrangères, l'*Einfühlung* est aussi compréhension de l'individualité d'autrui, de son identité personnelle ou, comme s'exprime Husserl, de « seine charakterologische Art, seine Persönlichkeit »<sup>191</sup>. Vis-à-vis de la question : « Wie ist es nun, wenn uns aus irgendwelchen Blicken, Stellungnahmen, Äußerungen plötzlich die Charakterartung eines Menschen aufleuchtet, wenn wir 'wie in einen Abgrund hineinblicken', wenn sich uns plötzlich die 'Seele' des Menschen 'eröffnet', wir 'in wunderbare Tiefen sehen' etc. Was ist das für ein 'Verständnis'? »<sup>192</sup>, la réponse est à chercher dans la compréhension effectuée par l'*Einfühlung* : « ... es ist die Sache der Einfühlungserfahrung, mich (...) über seinen Charakter, über sein Wissen und Können etc. zu belehren »<sup>193</sup>.

On peut s'apercevoir qu'à l'*Einfühlung* reviennent les rôles qui, chez Scheler, appartiennent à plusieurs actes : la perception interne, la co-effectuation des actes théoriques, émotionnels et pratiques, la compréhension et, comme nous le verrons, l'amour. Husserl dit aussi que dans l'*Einfühlung* réside « ...ein *Mitleben*, Mitleben im Wahrnehmen, Denken, Fühlen, Sichentscheiden »<sup>194</sup>. N'est-ce pas trop demander à un acte doxique ? Certes, les actes évaluatifs et pratiques d'autrui, même son identité personnelle, peuvent être les corrélats d'un acte doxique

---

<sup>190</sup> *Hua IV*, § 60d, p. 275.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 274.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>193</sup> *Ibid.*, § 56e, p. 228.

<sup>194</sup> *Hua XIV*, annexe XXIV, p. 188.

et théorique. Mais ce qui, dans l'attitude naturelle, opère anonymement dans notre rencontre avec l'autre n'est pas seulement l'*Einfühlung*, mais aussi notre *Gemüt*. Husserl le sait bien. Comme nous l'avons montré à propos de la théorie des valeurs, Husserl en tient compte lorsqu'il décrit comment le monde est un monde des valeurs qui nous émeut. Or, quand il s'agit d'explicitier comment surgit, dès ses premières strates, le monde commun, on doit commencer, suivant l'ordre ontique, par l'acte doxique de l'*Einfühlung*. Voilà pourquoi nous croyons que Michel Henry n'a pas raison lorsqu'il reproche à Husserl de ne rien dire sur le caractère émotionnel de notre rencontre avec autrui dans la *Cinquième Méditation*<sup>195</sup>. Les actes émotionnels et pratiques impliquant autrui et leurs corrélats – c'est-à-dire, tout ce qui, appartenant au domaine émotionnel, nous est donné de l'autre – ne doivent être l'objet de la recherche phénoménologique qu'après l'*Einfühlung*. En revanche, quand il s'agit d'une recherche éthique, l'intérêt est le domaine émotionnel. Demeurant condition des actes émotionnels impliquant autrui, l'*Einfühlung* ne suffit pas. C'est la raison pour laquelle, lorsque Husserl aborde la sympathie dans ses leçons d'éthique de Fribourg, il souligne la nécessité de la distinguer de l'*Einfühlung*, d'opérer donc la différenciation entre l'« echtes Mitgefühl » et la « simple Einfühlung », laquelle s'avère par conséquent insuffisante pour notre propos :

« Das Sympathische ist eine besondere Fühlweise und nichts anderes als die wohlwollende in den Formen von Mitfreude und Mitleid. Bloße Einfühlung in die anderen schafft uns bloß Vorstellungen in ihrer Innerlichkeit, aber wir gehen über die Vorstellungen ihrer Gefühle hinaus, wir fühlen mit, freuen uns mit, leiden mit in eigenen aktuellen Gefühlen »<sup>196</sup>.

## 12.2 Les phénomènes de la sympathie

Dans notre examen de la théorie de l'*Einfühlung* et de la perception d'autrui, nous n'avons pas assez insisté sur le caractère émotionnel de l'approche de l'autre. Certes, l'*Einfühlung* est censée donner plus que l'existence et le caractère transcendantal de l'autre ; elle est aussi une compréhension des motifs des prises de position, y comprises celles du domaine émotionnel. Mais il ne s'agit pas d'un acte émotionnel. Certes, chez Scheler, la perception d'autrui ne concerne pas seulement la donation de son existence ; elle implique aussi celle de ses vécus émotionnels au moyen des expressions. Mais nous n'avons abordé que la perception d'autrui

<sup>195</sup> Henry, Michel, « Réflexions sur la *Cinquième Méditation cartésienne* de Husserl », in : *Phénoménologie matérielle*, op. cit., p. 140.

<sup>196</sup> Hua XXXVII, § 39, p. 194.

en général en laissant de côté la spécificité des différents actes émotionnels intersubjectifs. Il faut donc tourner notre regard vers les sentiments intersubjectifs, et plus particulièrement, vers la sympathie, et montrer ce que celle-ci, ou bien le co-sentir, a de spécifique par rapport à d'autres sentiments impliquant autrui. Étant donné que Husserl n'a pas travaillé ce thème autant que Scheler, il convient ici de prendre la conception schelerienne comme fil conducteur de la présentation des phénomènes de la sympathie. Afin de bien saisir la conception schelerienne de la sympathie, on doit toujours avoir à l'esprit que ces phénomènes ne doivent pas être compris séparément. Tout au contraire, il faut les rapporter à la stratification de la vie émotionnelle, qui constitue la structure de l'existence humaine<sup>197</sup>, et, partant, à la hiérarchie des valeurs, car ces phénomènes présupposent cette stratification ou, plus précisément, ils en constituent une partie fondamentale du moment où Scheler soutient que le « toi » est la catégorie essentielle de notre existence.

En ce qui suit, nous montrerons comment, malgré un désaccord initial, Husserl et Scheler concordent sur la structure essentielle du co-sentir, du moins en ce qui concerne leurs traits fondamentaux. Ceci nous donnera l'occasion d'aborder la critique phénoménologique de Hume et de l'éthique de la sympathie ainsi que la question de la valeur éthique du co-sentir. Nous verrons comment ce qui est distinctif du co-sentir se révèle dans ce que Scheler désigne comme une « distance vécue ». La critique que Ricœur adresse à cette conception fera ressortir du co-sentir deux modes de donation de l'altérité, mais en même temps il s'en dégagera les limites du co-sentir. Pour y parvenir, il faut commencer par distinguer le co-sentir de la contagion émotionnelle et de l'identification ou l'unification émotionnelles.

### **12.2.1 La contagion émotionnelle**

Bien que ce ne soit pas toujours le cas, déjà les titres du livre dédié à la sympathie montrent que Scheler emploie ce concept en un sens très large. Il implique plusieurs phénomènes qu'il faut distinguer afin d'éclaircir la structure essentielle de la sympathie authentique à laquelle nous réservons le terme de *Mitfühlen*, que nous avons traduit par co-sentir. La première démarche à faire est d'éliminer la confusion entre le co-sentir et la contagion émotionnelle (*Gefühlsansteckung*). La contagion du sentiment est la reproduction inconsciente des

---

<sup>197</sup> GW 2, p. 334.

sentiments étrangers en nous. Parmi ses traits essentiels, le plus significatif pour notre propos consiste en ceci qu'autrui n'est pas reconnu en tant que tel. La contagion émotionnelle n'implique pas une intentionnalité visant le sentiment d'autrui. Elle ne présuppose pas un savoir sur la joie ou la tristesse de l'autre et encore moins une participation à ses vécus émotionnels. En ce sens, Scheler soutient que c'est le propre de la contagion émotionnelle d'avoir lieu entre des *états* émotionnels, ce qui fait immédiatement penser aux sentiments sensibles dépourvus d'intentionnalité. Or, sauf dans les cas de sentiments spirituels qui ne peuvent être qualifiés d'états que dans un sens élargi<sup>198</sup>, nous avons vu que les sentiments supérieurs, comme le sentiment psychique de la tristesse, sont aussi donnés en tant qu'états, de manière à ce qu'ils peuvent être reproduits dans le processus de la contagion émotionnelle. En fait, Scheler propose ici comme exemple de contagion la tristesse – exemple destiné à montrer qu'elle ne présuppose pas le savoir de vécus émotionnels étrangers en tant qu'origine de notre sentiment :

« So kann man z.B. erst nachträglich merken, dass ein Trauergefühl, das man in sich vorfindet, auf einer Ansteckung beruht, die aus einer Gesellschaft stammt, die man vor einigen Stunden besuchte. In dieser Trauer selbst liegt nichts, was diese Herkunft aufwiese ; erst durch Schlüsse und kausale Überlegungen wird es dann klar, woher sie stammt »<sup>199</sup>.

Que la contagion émotionnelle n'implique pas nécessairement une relation intersubjective ni aucun contact avec autrui, cela s'avère également par le fait que ce processus n'a même pas besoin de partir d'une expérience de l'autre. Elle peut avoir son origine dans l'appréhension de qualités objectives attachées à des objets ou au milieu, celles auxquelles on se réfère avec les mêmes termes que ceux employés pour nos sentiments, comme par exemple la gaieté d'un paysage de printemps ou la tristesse d'un gris jour de pluie. En tout cas, même quand le sentiment possède sa source dans le contact avec d'autres personnes, par exemple, lorsque dans une fête on se met de bonne humeur, cet état émotionnel n'est pas donné comme celui des autres, mais comme le mien.

Un autre trait essentiel de la contagion est qu'elle est involontaire et inconsciente. Elle se répand à partir d'un sentiment qui nous a été transmis<sup>200</sup> et peut aboutir à un débordement qui va au-delà des intentions des individus. De ce débordement peuvent surgir des actions que, comme dit Scheler, personne ne voulait et dont personne ne se sent responsable. Pourtant, ce

---

<sup>198</sup> Cf. *supra*, section 11.

<sup>199</sup> GW 7, p. 26.

<sup>200</sup> Sur le rôle de la contagion émotionnelle dans la tradition, cf. *ibid.*, pp. 48-50.

caractère involontaire n'empêche pas que l'on puisse avoir le dessein de chercher la contagion de la joie ou d'éviter la contagion de la tristesse.

### 12.2.2 L'unification émotionnelle

Entre la contagion du sentiment et le co-sentir, on trouve l'*Einsfühlung*, c'est-à-dire, l'unification ou l'identification émotionnelle du moi propre avec un moi individuel étranger. Scheler la considère comme un cas limite de la contagion émotionnelle, parce que ce n'est pas seulement le sentiment d'autrui qui est inconsciemment pris pour un sentiment propre, mais il s'agit d'une identification complète du moi étranger et de ses attitudes fondamentales avec le moi propre, identification qui peut avoir lieu durant des phases entières de la vie de l'individu. Scheler signale deux cas typiques idéaux. Dans le cas idiopathique, la direction de l'identification émotionnelle va du moi propre au moi étranger. Le moi propre exerce une contagion active qui absorbe l'être et l'être-tel du moi étranger. Exemples de ce type sont l'identification instinctive de la mère avec son enfant et celle du *Führer* qui, pour ainsi dire, introduit son moi dans les membres de la masse. Le cas hétéropathique suit la direction contraire, c'est-à-dire que le moi est à tel point attiré par l'être et l'être-tel du moi individuel d'autrui, que celui-ci prend sa place. Par cette contagion passive des attitudes essentielles d'autrui, « ich lebe dann nicht in 'mir', sondern ganz in 'ihm', dem andern (wie durch ihn hindurch) »<sup>201</sup>. Exemples de ce type d'identification émotionnelle sont le mystère religieux de l'Antiquité, la petite fille qui joue à être sa mère, le cas pathologique de dissociation de la personnalité, etc.

Scheler signale un cas d'unification émotionnelle qui n'est ni idiopathique ni hétéropathique : le phénomène de la fusion émotionnelle réciproque (*gegenseitiges Verschmelzungsphänomen*). Il trouve la forme la plus élémentaire de cette fusion dans l'acte sexuel motivé par l'amour, où, selon le philosophe,

« ...beide Teile unter rauschartiger Ausschaltung des geistigen Personseins (an dem ja wohl das eigentliche individuelle Ichsein haftet) in *einen* Lebensstrom, der keines der individuellen Iche mehr gesondert in sich enthält, der aber ebensowenig ein sich auf die beiderseitige Ichgegebenheit aufbauendes Wirbewusstsein darstellt, zurückzutauchen meinen »<sup>202</sup>.

---

<sup>201</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 36.

De ce passage, on peut dégager deux traits essentiels de l'*Einsfühlung*. D'abord, l'unification émotionnelle appartient à la strate vitale du domaine émotionnel et correspond aux valeurs vitales. En effet, Scheler soutient que les unifications émotionnelles résident dans le « royaume intermédiaire » de la constitution essentielle de l'être humain, c'est-à-dire, entre la conscience du corps-propre, champ des sensations et des sentiments sensibles localisés, et l'être personnel noético-spirituel, centre des actes supérieurs. Cette région intermédiaire est désignée comme « conscience vitale », région psychique des impulsions, des tendances, des passions et des affects. La strate vitale en tant que « lieu » des *Einsfühlungen* se confirme dans ce qu'elles ont en commun : leur caractère involontaire et le besoin, pour que l'homme laisse courir sa vie impulsive, de la suspension des fonctions et des actes des sphères du corps-propre et de l'esprit.

Bien qu'au début Scheler aborde l'unification ou l'identification émotionnelle afin d'établir les distinctions essentielles entre celle-ci et le co-sentir, cela ne signifie pas qu'il méprise l'unification émotionnelle. Tout au contraire, elle est très importante pour sa thèse de l'unité métaphysique de tout ce qui est vivant, unité qui serait saisie dans une « kosmische vitale Einfühlungsfähigkeit ». Face à la compréhension exclusivement scientifique de la nature, Scheler exige une compréhension émotionnelle, dont la possibilité réside dans la faculté humaine d'identification cosmo-vitale avec la nature, possibilité que l'homme de l'*éthos* occidental a oublié. « Fehlt aber diese Einfühlung des Menschen mit der ganzen Natur, so wird auch der Mensch in einer Art und Form aus seiner großen ewigen Mutter, der Natur, herausgerissen, wie es seinem Wesen nicht entspricht »<sup>203</sup>. Le propos scientifique de dominer la nature se fonde sur la reconnaissance émotionnelle de sa valeur positive. Plus encore, Scheler affirme : « Dass jede neue wissenschaftliche Ergründung einer Weltregion darum auch historisch mit Einfühlung in sie beginnt, der enthusiastische 'Liebhaber' also immer dem 'Kenner' notwendig vorhergehen muss... »<sup>204</sup>.

Ceci dit, il faut signaler, comme deuxième trait essentiel, que l'unification émotionnelle cosmique de l'homme avec la nature extrahumaine n'est qu'indirecte. Elle est médiatisée par l'unification émotionnelle entre les êtres humains dans le flux universel de la vie. « Die Pforte zur Einfühlung in das kosmische Leben ist das kosmische Leben da, wo es dem Menschen

---

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 113.

eben am nächsten und verwandtesten ist : *im anderen Menschen* »<sup>205</sup>. De là vient l'importance que Scheler attribue à l'acte sexuel fondé dans l'amour. Parmi les exemples d'identification émotionnelle idiopathique et hétérophatique proposés par Scheler, on trouve des cas pathologiques, unilatéraux et « anormaux » (au sens où ils concernent l'identification émotionnelle des primitifs avec le totem et celle de l'enfant dans le jeu). L'acte sexuel amoureux est pour Scheler le cas « normal » d'identification émotionnelle réciproque des êtres humains dans la vie universelle. En ce sens, il lui assigne une signification métaphysique fondamentale.

### 12.2.3 Le co-sentir

« Ich beginne die Analyse (...) mit der Untersuchung jener Prozesse, die man *Mitfreude*, *Mitleid* nennt, bzw. jener Prozesse, in denen uns Erlebnisse anderer Wesen unmittelbar 'verständlich' zu werden scheinen, wir aber an ihnen 'teilnehmen' »<sup>206</sup>. Ces mots initiaux du livre sur la sympathie soulignent un trait essentiel du co-sentir que Scheler avait déjà signalé dans le *Formalisme* : il s'agit d'un vécu à caractère intersubjectif, d'un acte social. Comme nous le verrons tout de suite, bien que Husserl ne compte pas explicitement le co-sentir parmi les actes sociaux, sa détermination de la structure essentielle du co-sentir coïncide avec celle de Scheler dans les points fondamentaux, et cela malgré l'affirmation suivante : « Man muss sehen, dass die Sympathie als Mitfühlen mit dem eingefühlten Fühlen (aktuelles Mitleid, Mitfreude) wesensverwandt ist mit dem Mitfühlen im reproduktiven Bewusstseinsakt. Ich kann auch mit der eigenen Vergangenheit 'sympathisieren' »<sup>207</sup>. Que se cache-t-il derrière ces mots et comment est-il possible que la détermination husserlienne du co-sentir coïncide malgré tout avec celle de Scheler ?

Essayons d'abord de comprendre ce que les passages cités présupposent. Le propos de Scheler manifeste une distinction entre la compréhension des vécus étrangers et la participation à eux. La participation suppose la compréhension : on ne peut pas se réjouir de la joie d'autrui ou souffrir de sa souffrance si on ne comprend pas d'abord qu'il s'agit là d'une joie ou d'une souffrance. Scheler affirme donc « ...dass jede Art von Mitfreude oder Mitleid

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>207</sup> *Hua XIV*, annexe XXIV, p. 185.

irgendeine Form des Wissen um die Tatsache fremder Erlebnisse, ihre Natur und Qualitäten, sowie natürlich das solch mögliches Wissen bedingende Erleben der *Existenz fremder seelischer Wesen überhaupt voraussetzt* »<sup>208</sup>. Ainsi, ce n'est pas le co-sentir qui amène à la donation le sentir d'autrui se référant à un état de valeurs ou de non-valeurs (*Wert- oder Unwertverhalt*), mais un vécu que Scheler appelle post-vivre (*Nacherleben*) ou post-sentir (*Nachfühlen*). Il faut souligner que ces vécus qui saisissent et comprennent les *qualités* des sentiments étrangers appartiennent au domaine « des *erkennenden Verhaltens* »<sup>209</sup>. En ce sens, le post-vivre et le post-sentir ne relèvent pas du champ éthique : on peut non seulement saisir la souffrance de quelqu'un sans compatir, mais aussi l'appréhender et être cruel avec lui. Néanmoins, le post-sentir est indispensable au co-sentir, celui-ci repose sur celui-là. En fait, Scheler tient le post-sentir pour la première composante du co-sentir au sens large, le co-sentir au sens strict, c'est-à-dire le prendre part au sentiment d'autrui, étant la seconde.

Husserl aussi voit ces deux moments dans la structure essentielle du co-sentir, sauf que le premier moment s'accomplit dans l'*Einfühlung*. Celle-ci fonde le co-sentir<sup>210</sup>, de manière à ce qu'on (co-)sent « ...mit dem *eingefühlten* Fühlen »<sup>211</sup> ou « mit dem einfühlungsmässig vergegenwärtigten Ich »<sup>212</sup>. Ces expressions indiquent que l'*Einfühlung* remplit chez Husserl la même fonction que le *Nachfühlen* chez Scheler, c'est-à-dire, amener à donation ce qui va être co-senti. À cela, il faut ajouter que, dans les deux cas, on est dans le domaine théorique et que pour Husserl aussi on peut saisir les sentiments, les évaluations et les buts d'autrui sans y participer :

« ...ich habe als praktisches Ich meine Ziele, er hat die seinen, ich will, was ich will, und nicht das, was er will, und darin 'verstehe' ich ihn, aber ich übernehme nicht, wenn ich bloß Einfühlung vollziehe, ich lebe nicht sein Leben (aktives Verhalten) als wertendes, als praktisches mit ; auch nicht, wenn ich ihn als Denkenden nachverstehe, so ohne weiteres sein Denkleben, sein urteilendes, schliessendes usw. Tue ich das, so kann das geschehen in Form der Sympathie, aber auch des liebenden und hassenden Mitgehens mit ihm in ihm »<sup>213</sup>.

<sup>208</sup> GW 7, p. 19.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 20. Pour expliciter cette détermination du post-sentir, Scheler fait une comparaison avec la conscience de se souvenir de quelque chose (non pas avec le souvenir même) : la donation du sentiment d'autrui est analogue à la donation de quelque chose, un tableau ou une chanson, dont on a conscience de l'avoir « vu » ou « écouté ».

<sup>210</sup> Cf. *Hua XIV*, annexe XXIV, p. 190

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>212</sup> *Hua XV*, annexe XXXI, p. 513.

<sup>213</sup> *Ibid.*, pp. 512-513.

Le contraire, prendre part au sentiment étranger sans *Einfühlen*, n'est pas possible. Tout comme pour Scheler, réduire le deuxième moment du co-sentir au premier, ce serait manquer l'essence du phénomène. En fait, comme nous le verrons dans un instant, c'est une critique que Husserl fait à l'égard de Hume.

En plus, comme nous l'avons signalé, malgré l'accord sur cette double structure du co-sentir, Husserl envisage la possibilité d'un autre type de co-sentir, où l'on sympathise avec soi-même. Nous croyons que la réflexion autour de cette possibilité ne repose pas sur la chose même, mais qu'elle est motivée par la critique du concept de sympathie chez Hume, qui y trouvait l'origine de la vertu. *Grosso modo*, le bien et le mal, la vertu et le vice ne sont, pour Hume, que l'expression de nos sentiments. Selon que les actions et les qualités personnelles, propres et étrangères, produisent en nous plaisir ou douleur, amour ou haine, on les tient pour vertueuses ou vicieuses. Quand il s'agit des autres, même si leurs actions n'entraînent aucun bénéfice ou aucun dommage pour nous, en tant que spectateurs, nous les approuvons ou les censurons par sympathie. Celle-ci est, selon Hume, la transformation d'une idée en une impression au moyen de l'imagination<sup>214</sup>. On reconnaît chez l'autre les effets ou les causes d'un sentiment et on s'en fait une idée. Par les principes associatifs de contiguïté et de ressemblance, ainsi que par celui de la causalité, la force de l'imagination fait de l'idée du sentiment respectif une impression. Celle-ci acquiert une telle vivacité qu'il s'origine chez nous le même sentiment qu'éprouve autrui et à partir duquel on approuve ou censure son action ou sa qualité personnelle.

Tant Husserl que Scheler s'opposent à cette conception, car, pour eux, le phénomène éthique ne se réduit pas au phénomène social<sup>215</sup> ; autrement dit, l'éthique est plus que la sympathie – affirmer le contraire, cela reviendrait à exclure la théorie des valeurs – et la sympathie ne se réduit pas à un problème éthique – dans la mesure où, comme Scheler l'a montré, celui-ci n'est qu'un des six types de problèmes posés par l'expérience de l'autre. De façon plus spécifique, à l'encontre de la conception humienne qui, au lieu de voir la vertu ou la valeur éthique dans l'être de la personne, la déduit du spectateur sympathisant, Husserl soutient « ...dass Hume das in der Einfühlung sich vollziehende Nachfühlen und Nachwerten mit dem

---

<sup>214</sup> Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, éd. par L.A. Selby-Bigge, 2ème éd., rev. par P.H. Niddicht, Oxford : Clarendon Press, 1978, p. 427.

<sup>215</sup> Cf. à ce sujet Hua XXXVII, § 2b, pp. 10-12 et GW 7, p. 83.

Mitgefühl an der anderen Person verwechselt »<sup>216</sup> et Scheler remarque que, ce faisant, Hume présuppose ce qu'il veut déduire. Se réjouir de la joie d'autrui, dit Scheler, n'a de valeur éthique positive que si sa joie a déjà une valeur positive et que si elle est exigée par un état de chose axiologique, car elle pourrait être motivée par la souffrance de quelqu'un et la possibilité de se réjouir de cette souffrance ou d'une *Schadenfreude* n'est pas exclue.

Une précision s'impose ici : Scheler aussi soutient que le co-sentir ne peut pas fonder l'éthique, parce qu'il est aveugle à la valeur *du vécu d'autrui*<sup>217</sup>. Pourtant cela n'empêche pas que le co-sentir puisse être porteur d'une valeur éthique ; au contraire, il soutient que le co-sentir authentique porte une valeur éthique positive. Scheler ne dédie que quelques paragraphes à ce thème. La raison en est qu'il ne fait qu'appliquer au co-sentir les règles de la préférence et la stratification de la vie émotionnelle établies dans le *Formalisme*. Ainsi, il se limite à affirmer que la valeur éthique positive du co-sentir dépend de quatre facteurs : la valeur est supérieure selon qu'il soit un co-sentir spirituel, psychique, vital ou sensible ; qu'il s'agisse de la forme supérieure du co-sentir, le sentir-en-commun (*das Miteinanderfühlen*), ou du co-sentir à même quelque chose (*das Mitgefühl « an etwas »*)<sup>218</sup> ; selon qu'il vise « das zentrale Sich-fühlen und Sichselbstwerthalten der Persönlichkeit oder nur ihres Zustandes »<sup>219</sup> ; finalement, il est préférable de co-sentir une joie ou une souffrance qui correspond à l'état axiologique de choses avec un sentiment qui ne le fait pas. Quant aux valeurs éthiques des modes du co-sentir, Scheler part d'un fait linguistique : *Mitleid* est un terme courant de l'allemand, dont les variétés existent en plusieurs langues ; *Mitfreude*, en revanche, est une analogie faible et artificielle, pour laquelle il n'y a pas de mots pour leur variations. Ce fait linguistique semble indiquer que le *Mitleid* est plus étendu que la *Mitfreude* et qu'il aurait une valeur supérieure. Pourtant, les phénomènes disent autre chose. D'abord, en tant qu'actes et possibilités essentielles de l'être humain, le *Mitleid* et la *Mitfreude* ont la même valeur ; ensuite, si on compare tous les éléments de ces deux modes de co-sentir, la *Mitfreude* porte une valeur supérieure, car la joie est préférable à la souffrance et à la peine ; finalement, la disposition majeure ou mineure à effectuer ces actes est, selon Scheler, innée, mais l'effectuation de la *Mitfreude* est supérieure en ce sens que son exercice trouve plus d'obstacles dans l'envie et d'autres sentiments intersubjectifs négatifs. Le fait linguistique signalé ne répond donc pas à la diffusion réelle de ces deux modes du co-sentir, mais à une

---

<sup>216</sup> *Hua* XXXVII, § 39, p. 194.

<sup>217</sup> *GW* 7, pp. 17-18 et p. 107.

<sup>218</sup> Nous aborderons cette distinction plus bas.

<sup>219</sup> *GW* 7, p. 144.

inversion de la hiérarchie des valeurs. Exprimée dans le langage courant, cette inversion est le résultat de l'estimation sociale du *Mitleid* qui est plus haute parce que souvent il conduit à des actions charitables et, en conséquence, il est plus utile du point de vue pratique.

Ceci dit, revenons à la critique de l'éthique de la sympathie. Scheler conteste l'idée selon laquelle les jugements éthiques sont fondés sur le co-sentir. Il signale que, si c'était le cas, on ne pourrait pas faire des jugements éthiques sur soi-même. Certes, à cause de la contagion émotionnelle, souvent le jugement sur notre propre valeur est dominé par ce que les autres pensent de nous. Mais croire que, ne tenant compte que des sentiments positifs et négatifs que les autres éprouvent à notre sujet – ou en nous considérant comme spectateurs –, nous soyons en condition de nous évaluer nous-mêmes, c'est tomber dans une illusion, dans « *eine Täuschung des eigenen Gewissens, eine Überdeckung der ihm gegebenen Werte durch die soziale Suggestion* »<sup>220</sup>. C'est en ce même sens que, dans les leçons de Fribourg, Husserl soutient que Hume confond la diffusion suggestive du sentiment avec le co-sentir<sup>221</sup>.

En plus, dans un manuscrit de recherche de 1920, Husserl ne se contente pas de faire cette affirmation, il essaye une autre manière de critiquer Hume. Il soutient que l'on peut sympathiser avec soi-même. Il fonde cette possibilité dans la conscience reproductive, ce qui lui permet d'associer le souvenir et le co-sentir :

« Man könnte sagen : Normale Erinnerung ist selbst so etwas wie Sympathie ; die Erinnerung, es war so etc. ist eine reproduktiv modifizierte Wahrnehmung. Wir haben dabei (...) eine *aktuelle* Doxa. (...) Ich glaubte und glaube noch, oder ich glaube jetzt nicht. In der normalen Erinnerung liegt der *Mitglaube*. Man könnte sagen, das ist die Glaubenssympathie. Ebenso für jede Stellungnahme des Gefallens, jedes Begehren und Wollen, auch das vergangene Handeln. Es ist jetzt noch gefällig, ich mache das frühere Begehren und Mich-entschieden-haben mit, ich handle mit oder auch nicht »<sup>222</sup>.

Nous croyons que cette association entre le co-sentir et le souvenir et l'affirmation d'une sympathie avec soi-même sont guidés par l'intention de contester Hume ; s'il y a un co-sentir possédant la même structure que le souvenir, le jugement éthique porté sur moi-même ne dépend pas de la sympathie d'autrui : parce que je peux sympathiser avec moi-même, je peux m'évaluer moi-même. L'interprétation de Hume de la sympathie est donc fausse et on peut même sympathiser avec un personnage fictif – une possibilité que, comme nous le verrons,

---

<sup>220</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>221</sup> *Hua* XXXVII, § 39, p. 194.

<sup>222</sup> *Hua* XIV, annexe XXIV, p. 185.

Scheler nie – : « Stelle ich mich auf seinen Boden, so kann aber ein Urteil, ein Gefühl, ein Wille ‘in der Phantasie’ mit Sympathie oder Antipathie aufgenommen werden ; etwa Märchen, Novellen, Werke der bildenden Kunst. Hier bin ich in der Einstellung des Als-ob »<sup>223</sup>. Or, guidée par l’idée de présentification, de modification de la perception, la réflexion husserlienne nous paraît faire fausse route. Husserl semble se rendre compte que l’attitude du « comme si », du « Hineinversetzen » et de la reproduction qu’il voit dans le souvenir, l’*Einfühlung* et la fantaisie ne correspond vraiment pas au co-sentir :

« Ich habe Mitfreude mit dem Anderen, das ist nicht, ich würde mich freuen, wenn ich der Andere wäre oder wenn ich mich an seine Stelle versetzt denke (und nicht würde ich, wie es der Gegenfall ist, ganz anders mich verhalten, trauern), sondern ich freue mich wirklich. Im Mitleid leide ich wirklich »<sup>224</sup>.

La position de Scheler à ce sujet est claire. En premier lieu, quand quelqu’un dit qu’il éprouve de la pitié ou de la compassion pour soi-même ou qu’il se réjouit d’être joyeux, il ne s’agit pas d’un co-sentir authentique, mais d’un contenu de la fantaisie par lequel cette personne se voit elle-même comme si elle était quelqu’un d’autre, quelqu’un qui éprouve un *Mitgefühl*<sup>225</sup>. En deuxième lieu, le co-sentir ne consiste pas à réfléchir (*überlegen*) sur la question : « comment serait-ce si telle chose m’arrivait à moi ? ». La raison n’est pas seulement que, dans ce cas, nos vécus émotionnels et les valeurs qu’ils saisissent seraient subordonnés aux règles du domaine théorique, mais surtout qu’il s’agit là d’un comportement égoïste contraire au co-sentir. La réflexion autour de cette question viserait la vie émotionnelle propre, notre joie et notre souffrance. « Die phänomenale Richtung auf den anderen als den anderen läge als unmittelbare Gefühlsrichtung nicht vor »<sup>226</sup>. Pareil pour la reproduction : le co-sentir ne consiste pas à reproduire le sentiment étranger en soi-même. Si c’était le cas, il n’y aurait pas de véritable co-sentir. La reproduction peut l’accompagner, mais, à vrai dire, elle le déforme, car la reproduction ferme la porte à autrui et nous enferme dans notre sentir propre. Pour pouvoir avoir de la compassion avec la détresse de quelqu’un, il faudrait reproduire en nous le sentiment de détresse. Autrement dit, il n’y aurait de co-sentir que pour les sentiments que l’on a déjà vécus. Vu que la manière de vivre les sentiments est individuelle et historique, notre cœur serait imperméable aux sentiments positifs et négatifs d’autres communautés et d’autres temps. Plus encore, on ne pourrait ni comprendre ni co-sentir les « valeurs étrangères » et la solidarité ne serait possible qu’avec ceux qui nous sont familiers. En un mot,

---

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>224</sup> *Ibid.*, pp. 187-188.

<sup>225</sup> GW 7, p. 153.

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 51.

comprendre le co-sentir en tant que reproduction de ce qu'on a éprouvé auparavant, c'est nous priver de la possibilité d'élargir notre vie<sup>227</sup>. La reproduction et la « réflexion » ne sont nécessaires que pour pouvoir sympathiser avec les sentiments sensibles d'autrui localisés dans son corps-propre. Seulement si je peux reproduire une douleur ou un plaisir sensibles, au moins semblables à ceux qu'autrui montre éprouver, serais-je en mesure de compatir ou de me réjouir de lui. Mais si la reproduction de son plaisir et de sa douleur sensible est impossible pour moi, je ne pourrais pas sympathiser<sup>228</sup>.

Il est clair que Husserl se rend compte que comprendre le co-sentir en tant que reproduction et en tant qu'un *Hineinversetzen* théorique, c'est lui enlever l'intentionnalité dirigée vers le sentiment d'autrui, ce qui fait de lui « ein wahres und wirkliches *Transzendieren* »<sup>229</sup>. L'analogie avec le souvenir, par laquelle Husserl comprend l'*Einfühlung* en tant que présentification, n'est pas apte à saisir l'essence du co-sentir. Cette analogie – qu'il ne fait pas dans les leçons d'éthique destinées au public – repose sur le caractère actuel et effectif (*wirklich*) d'un deuxième vécu. Certes, comme dans le souvenir, il y a dans le co-sentir le vécu actuel et effectif d'un sentiment. Mais dans le co-sentir il n'y a pas de modification de la perception, il n'y a pas d'hypothèse, il n'y a pas de « comme si » :

« Wie kommt es nun, dass ich nicht nur in den Anderen versetzt miturteile, mitleide, mitwerte, mitwill, sondern als aktuelles Ich selbst (in meiner Lage, auf meinem Boden) und wirklich urteile, fühle, will, und in gleichem Sinn wie der Andere ? (...) Er leidet an dem, was ihm widerfahren ist ; ich leide nicht nur in der modifizierten Form, dass ich an Stelle des Anderen leiden würde, sondern ich leide nun selbst, es tut mir leid, dass dem Anderen das und das widerfährt. Er ist betrübt, dass seine Mutter gestorben, dass sein Vermögen verloren ist usw., ich bin auch darüber betrübt. Aber ich bin auch betrübt, dass er betrübt ist »<sup>230</sup>.

Juste après, Husserl ajoute la question suivante : « Was ist da das Primäre? Ist sein Trauern, dies, dass er trauert, Gegenstand meiner Trauer, oder ist primär das für ihn Betrübliche ein für mich Betrübliches? »<sup>231</sup>. Le premier, c'est la souffrance d'autrui. Ce n'est que secondairement et indirectement que l'on vise l'état de valeur ou la situation axiologique qui motive sa souffrance ou sa joie :

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>228</sup> « Es ist z. B. sicher für einen Normalen kaum möglich, sich eine perverse sinnliche Lust zum echten Verständnis zu bringen, und unmöglich, Mitgefühl mit ihr zu haben, ebenso mit dem Genusse eines Schmerzes ; auch schwer die Lust mitzufühlen, mit der ein Japaner einen rohen Fisch isst... » (*ibid.*, p. 59).

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>230</sup> *Hua XIV*, annexe XXIV, p. 189.

<sup>231</sup> *Ibid.*

« Mitleiden, das heisst nicht, an demselben leiden wie ein anderer, sondern *ihn* bemitleiden, daran leiden, dass er leidet und weil er leidet. Unser Leid ist nur mittelbar auf dasselbe Objekt gerichtet wie das des anderen. Wenn ich den anderen um den Tod seines Vaters bemitleide, so leide ich direkt nicht an dem Tod seines Vaters, sondern daran, dass er seinen Vater verloren hat »<sup>232</sup>.

Le co-sentir n'est donc pas une présentification et, bien qu'il ait en commun avec l'*Einfühlen* d'avoir autrui en tant que corrélat, le co-sentir appartient au domaine émotionnel et il contient une évaluation. Ainsi, Husserl finit sa réflexion avec l'affirmation suivante :

« In der Sympathie lebe ich nicht in der Einfühlung, denke, fühle, will nicht *in* dem Anderen und vollziehe nicht nur als mich mit ihm deckendes Ich meine Billigungen und Missbilligungen, nämlich mein Mitdenken, Miturteilen etc. (evtl. mein Ja und Nein). Sondern in der 'Sympathie' ist das andere Ich und sein Aktverhalten Thema meines Wertens... »<sup>233</sup>.

Ces deux derniers passages sont en contradiction avec un texte de 1932, où Husserl écrit:

« Im Mitfühlen bin ich als Ich versunken im Anderen und seinem Fühlen, mitlebend, mitfühlend. Ich bin als Person nicht auf die andere Person als Gegenstand gerichtet, gerichtet bin ich auf das, worauf sie als sich so und so verhaltende Person gerichtet ist. Dabei bin ich in sie versunken, in Deckung mit ihr in der Bewusstseinsinhabung derselben Umwelt und in der ichlichen Richtung auf 'dieselben' thematischen Gegenstände... ».

Mais il continue avec la nuance suivante : « ...aber als Teilnehmender bin ich mit dem einfühlungsmässig vergegenwärtigten Ich in Deckung, d.i., *in* seinem Fühlen, Begehren, Wollen Mitfühlender, Mitbegehrender, Mitwollender »<sup>234</sup>. Husserl ajoute la précision suivante :

« Das sympathische Mitleiden (die Teilnahme) ist nicht 'den Anderen Bemitleiden' derart, dass er einem leid tut. Dann hat man sein Leid darin, dass er leidet, was nicht sagt, dass man in ihn versunken in Deckung mit ihm fühlt, wobei man ihn im Fühlen, ja als 'mit ihm Lebender' überhaupt nicht, zum Gegenstand, zum 'Thema' hat »<sup>235</sup>.

---

<sup>232</sup> *Hua* XXXVII, § 39, p. 194. Dans le même sens : « Wenn ich auf Grund der Einfühlung in die Trauer des Anderen über den Tod seiner Mutter es nun selbst traurig finde, dass sie tot sei, so hat diese meine Trauer die intentionale und wesentliche Beziehung auf das Trauern des Anderen, und ich nehme daran teil, das sagt, ich bin traurig, dass er trauert und dass er den Verlust erlitten hat, und *darum* trauere ich auch über den Tod seiner Mutter » (*Hua* XIV, annexe XXIV, p. 190).

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>234</sup> *Hua* XV, annexe XXXI, p. 513.

<sup>235</sup> *Ibid.*, pp. 513-514.

Avec ces mots, Husserl reconnaît l'intentionnalité dirigée vers le sentiment de l'autre en tant que trait essentiel du co-sentir<sup>236</sup>, ce qui implique une distinction entre ma souffrance et celle d'autrui. Scheler fait référence à cette distinction comme une « erlebte Distanz » et une « phänomenologisch gegebene Geschiedenheit » entre le vécu d'autrui et le (co-)vécu propre. Ces expressions soulignent la différence entre le co-sentir et les autres phénomènes de la sympathie : la contagion et la fusion ou identification émotionnelles. Dans le co-sentir, on n'est pas plongé ni perdu dans l'autre – c'est pourquoi Scheler voit dans la conscience et le sentiment de soi les présupposés du co-sentir<sup>237</sup> – et, en même temps, l'autre n'est pas réduit à un phénomène de notre conscience émotionnelle : « Mitleiden », dit Scheler, « ist Leiden am Leiden des anderen *als dieses anderen*. Dies 'als des anderen' gehört in den phänomenologischen Tatbestand hinein »<sup>238</sup>. Cela implique que l'état émotionnel étranger donné dans le co-sentir ne se transfère pas ni produit un état semblable chez nous ; il n'est que l'objet intentionnel de notre co-sentir. Ainsi, le co-sentir est « eine *Funktion* – ohne eigenen intendierten Gefühlszustand »<sup>239</sup>. Il faut donc conclure que si la distance entre les sujets fait défaut dans notre (co-)vivre, on doit parler d'une contagion ou d'une identification émotionnelles.

<sup>236</sup> Scheler exprime ce trait comme suit : « *Alles Mitgefühl enthält die Intention des Fühlens von Leid und Freude am Erlebnis des andern. Mitgefühl ist selbst als 'Fühlen' – nicht erst vermöge des 'Urteils' oder der Vorstellung, 'dass der andere das Leid fühle' – darauf 'gerichtet' ; nicht nur angesichts des fremden Leids tritt es ein, sondern es 'meint' auch das fremde Leid und meint es als fühlende Funktion selbst* » (GW 7, p. 24).

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 52. Il faut avouer que ce n'est pas facile d'admettre que nous puissions prendre part ou (co-)jouir de la joie d'autrui sans être nous-mêmes joyeux. Pour comprendre la description de Scheler, il faut insister sur la distinction entre le sentir intentionnel et les états émotionnels que nous avons abordés dans la section 11. Or, cette distinction oblige à reprendre le problème que nous avons rencontré dans le *Formalisme*, mais cette fois concernant le co-sentir : quelques fois, Scheler le qualifie de fonction et, quelques autres, d'acte. Pour une question de cohérence, étant un type de sentir, ou bien appartenant à la famille du *Fühlen*, le *Mitfühlen* doit être considéré en tant qu'acte (quoique re-actif). Pourtant, cela impliquerait d'oublier la stratification de la vie émotionnelle et de n'admettre que le co-sentir spirituel, ce qui va à l'encontre de l'affirmation schelerienne du co-sentir psychique, vital et sensible (ce dernier n'étant tel que par son corrélat intentionnel et non pas en tant que fonction subjective). Comme pour le sentir de la troisième couche de la vie émotionnelle, celui qui vise les valeurs spirituelles, il faut donc voir le co-sentir spirituel et le psychique en tant qu'actes, les autres deux étant des fonctions. Ceci dit, dans tous les cas, même dans celui du co-sentir sensible, il ne s'agit pas d'un état émotionnel. Ainsi, je peux compatir avec la douleur sensible de quelqu'un sans éprouver cette douleur moi-même. Cela semble plus difficile d'admettre pour les types supérieurs de co-sentir, mais précisément pour cela il s'agit d'une participation, d'un co-sentir. C'est aussi en ce sens que ce type de sentir est une réaction de réponse (*Antwortreaktion*). Il ne faut donc pas croire que mon co-sentir visant les vécus d'autrui produit en moi une joie ou une souffrance. Le co-sentir est toujours une *Mitfreude*, un *Mitleid*, *Erbarmen* ou *Bedauern*. On comprend ainsi mieux les mots suivants de Scheler : « Er [l'état émotionnel d'autrui] wird nur mit-gelitten, nicht aber von A [celui qui co-sent] als reales Erlebnis gehabt. Dass wir Gefühlszustände anderer fühlen können und sie wahrhaft 'leiden' können, und nicht etwa infolge z.B. der 'Mitfreude' uns 'an ihnen freuen' können – denn dies ist dann *unsere* Freude –, sondern die Freude 'mitgenießen' können, ohne dass wir dadurch selbst in eine frohe Stimmung geraten müssen, das mag 'wunderbar' sein ; aber es ist eben das Phänomen *echten* Mitgefühls » (*ibid.*, p. 53).

Cette « phänomenale Ichdistanz », Scheler la trouve même dans le cas limite du co-sentir. Ce que nous avons vu jusqu'ici correspond à ce que le philosophe appelle « das Mitgefühl 'an etwas' », où l'on peut distinguer, d'un côté, la composante du post-sentir compréhensif et, reposant sur elle, le co-sentir en tant que participation, et de l'autre, le sentiment d'autrui et mon sentiment. Le cas extrême du co-sentir, c'est le « Miteinanderfühlen ». Ici, on n'a pas une souffrance et une compassion, mais on éprouve ensemble de manière immédiate le même sentiment et on vit la même situation axiologique. L'exemple de Scheler : le père et la mère devant la dépouille de leur enfant aimé. L'un avec l'autre, ils participent à la même souffrance : « Das 'Leid' als Wertverhalt und Leiden als Funktionsqualität ist hierbei *eines und dasselbe* »<sup>240</sup>. Il n'y a pas deux sentiments qui diffèrent dans leur qualité et fondés sur le savoir de la souffrance d'autrui, mais un seul sentiment vécu en commun. C'est pourquoi Scheler dit que dans ce type de co-sentir, les composantes du post-sentir et de la participation sont à tel point entrelacées que leur distinction ne fait pas partie du vécu. Pourtant, la distinction entre les sujets ne disparaît pas, elle est plutôt co-donnée :

« Selbst im Miteinanderleiden 'desselben' Unwertverhaltens und 'derselben' Qualität des Gefühlszustandes – also in dem extremen Fall von Mitgefühl, in dem Nachfühlen und Mitgefühl noch ungeschieden sind – bleiben die Funktionen des 'Fühlen von etwas' verschieden und ist das Verschiedenheitsbewusstsein ihres getrennten Ausgangspunktes von 2 oder 3 oder x individuellen Ichen her im Phänomen mitgegeben »<sup>241</sup>.

Ricœur a contesté la façon dont Scheler pose la distance entre les sujets comme trait essentiel du co-sentir. D'après lui, loin de les distinguer, Scheler mêle les phénomènes de la contagion, l'unification émotionnelle et le co-sentir, et laisse le problème de la sympathie plongé dans la confusion. Cette confusion le mène à écrire :

« Ce caractère équivoque de l'affect comme tel nous invite à nous demander si la 'distance phénoménologique' qu'il est censé révéler, si l'altérité même des êtres, ne sont pas d'un autre ordre que l'affect ; l'équivoque qui paraît inhérente à la sympathie ne doit-elle pas sans cesse être tranchée par un acte de position d'autrui en tant qu'autrui, par un acte qui confère à la sympathie ce discernement de la distance entre les êtres que la phénoménologie déclare constater ? »<sup>242</sup>.

Ricœur ne voit pas dans le co-sentir la distance que Scheler y voit et qui, à ses yeux, exprime l'altérité des personnes. Plus encore, il trouve chez Scheler un privilège injustifié de la sympathie. Il soutient qu'il y a d'autres sentiments qui décèlent autant, voire mieux, autrui

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>242</sup> Ricœur, Paul, « Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne », *op. cit.*, p. 272.

que la sympathie. Dans une perspective descriptive, dit-il, tous les sentiments intersubjectifs ont le même droit. Afin de sortir de la déception dans laquelle nous plonge la phénoménologie du *Mitfühlen* (et aussi celle de l'*Einfühlen*), il faut d'abord reconnaître la position d'être qui le précède en le fondant. En faisant recours à Kant, Ricœur trouve cette position de l'être d'autrui dans le respect, qu'il comprend comme la position de la limite d'un vouloir par la position d'un autre vouloir.

« Par le respect, la personne se trouve d'emblée située dans un champ de personnes, dont l'altérité mutuelle est strictement fondée sur leur irréductibilité chaque fois à des moyens ; autrement dit, leur existence c'est leur dignité, leur valeur non commerciale, hors de prix. Quand chaque personne non seulement m'apparaît, mais se pose absolument comme fin en soi limitant mes prétentions à l'objectiver théoriquement et à l'utiliser pratiquement, c'est alors qu'elle existe à la fois *pour moi et en soi*. Bref, l'existence d'autrui est une existence-valeur. L'illusion des phénoménologies de la sympathie est que l'existence d'autrui subsisterait encore de manière perceptive ou affective si autrui avait perdu la dimension éthique de sa dignité »<sup>243</sup>.

À partir de là, Ricœur soutient que si l'on compatit à la joie et à la souffrance d'autrui en tant que les siennes et non pas les miennes, c'est parce que le respect est à l'oeuvre dans la sympathie. On n'atteint pas le sens de la sympathie sans le respect qui la justifie. En fait, son analyse cherche à montrer qu'il s'agit là d'une seule et même expérience : « la sympathie, c'est le respect considéré dans sa matière affective, c'est-à-dire dans sa racine de vitalité, dans son élan et sa confusion ; le respect, c'est la sympathie considérée dans sa forme pratique et éthique, c'est-à-dire comme position active d'un autre Soi, d'un alter ego »<sup>244</sup>.

Ricœur a-t-il raison ? L'analyse schelerienne replonge-t-elle la sympathie dans la confusion, dont la seule issue serait le respect ? Est-ce que, sans le vécu du respect, on ne reconnaît pas l'altérité d'autrui ? Pour montrer la confusion dont il parle, Ricœur cite le passage où Scheler affirme :

« ...dass ein Minimum unspezifizierter Einfühlung für die Erfassung *jedes* Lebewesens – ja der einfachsten organischen Bewegung schon im Unterschiede zu toter Bewegung – als Lebewesen geradezu konstitutiv ist, dass sich einfachstes 'Nachfühlen' und erst recht einfachstes 'Mitgefühl', und hinaus über beide jedes geistige 'Verstehen' auf dieses primitivste Fundament der *Fremdgegebenheit* aufbaut... »<sup>245</sup>.

---

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>244</sup> *Ibid.*, pp. 277-278.

<sup>245</sup> GW 7, p. 42.

Et il ajoute la phrase suivante : « Beides – Nachfühlen wie Mitgefühl– schließt Einsgefühl und echte Identifizierung vollständig aus »<sup>246</sup>. En prenant appui sur ces deux passages, Ricœur soutient que la contradiction de Scheler – qui est partagé entre deux motifs : « celui de *scinder descriptivement* la sympathie de la contagion et de la fusion affectives, celui de *réenraciner* vitalement la sympathie dans la fusion »<sup>247</sup> – correspond à la contradiction et l'équivoque du co-sentir lui-même. De prime abord, on dirait sans doute qu'il y a là une contradiction. Pourtant, ces passages deviennent compréhensibles et perdent leur sens contradictoire avec une prise en compte du concept schelerien de fondation. En fait, Scheler dédie toute une section aux lois de fondation de la sympathie. L'un sur l'autre, les phénomènes se fondent comme suit : l'unification émotionnelle, le post-sentir, le co-sentir, l'amour de l'humanité et l'amour acosmique de la personne et de Dieu. Scheler comprend la fondation du post-sentir, première composante du co-sentir au sens large, sur l'unification émotionnelle comme suit :

« ich muss die *Qualität* des Zustandes, der nachgefühlt wird (in deutlicher Distanz zum Subjekt, dem nachgefühlt wird), irgendeinmal durch Einsföhlung mit der Subjektgattung, der ich nachfühle (direkt oder indirekt, z.B. durch Einsföhlung mit jemand, der sich vorher mit dieser Gattung einsföhlte), erhalten haben, wenn die (distanzierte) Nachföhlung möglich sein soll »<sup>248</sup>.

Dit autrement, dans la mesure où l'on ne peut pas sauter les couches de la vie émotionnelle – c'est la raison pour laquelle, on l'a vu, Husserl soutient que sans la donation sensible les strates supérieures du sens et de la vie du sujet ne sont pas possibles –, la strate vitale, foyer de l'unification émotionnelle, précède le co-sentir, lequel peut être dirigé vers toutes les autres couches de la vie émotionnelle. Pourtant cette fondation ne signifie pas que le post-sentir et le co-sentir aient la même essence que celle de l'unification émotionnelle. Strasser exprime cela en signalant « ...dass das *Sein der jeweils niedrigeren Stufe die notwendige, aber nicht genügende Voraussetzung für das Sein der jeweils höheren Stufe bildet* »<sup>249</sup>. Il ne faut donc pas faire l'impasse sur la phrase qui précède le deuxième fragment cité par Ricœur :

« Überschaun wir die genannten Typen echter 'Einsföhlung', so ist vollständig klar ihr *tiefer Wesensunterschied* sowohl von allem verstehenden 'Nachfühlen' und Nachvollziehen von Personakten überhaupt, als von allem, was 'Mitgefühl' sinnvoll heißen darf : Beides – Nachfühlen wie Mitgefühl– schließt Einsgefühl und echte Identifizierung vollständig aus »<sup>250</sup>.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>247</sup> Ricœur, Paul, « Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne », *op. cit.*, p. 272.

<sup>248</sup> GW 7, p. 105.

<sup>249</sup> Strasser, S., *op. cit.*, p. 12.

<sup>250</sup> GW 7, p. 44. Nous soulignons.

Comme nous l'avons vu, il appartient de manière essentielle au co-sentir la *donation* d'un sentiment *en tant qu'étranger*, ce qui manque à l'unification émotionnelle. Qu'il soit dans le type hétéropathique ou dans le type idiopathique de l'*Einsfühlung*, « l'identifié » est « perdu » dans une vie étrangère ; ou bien, « les fusionnés » dans l'*Einsfühlung* réciproque sont noyés dans le flux de la vie universelle. Dans ces cas, il s'agit de « se sentir un ». Dans la *Mitfühlung*, au contraire, l'altérité, la mienne et la sienne, reste de rigueur, c'est pourquoi Scheler insiste sur la donation de la distance entre les sujets. S'il est vrai que le respect et la sympathie sont, comme Ricœur le soutient, une et la même expérience, c'est alors dans la distance phénoménale entre les sujets que se trouve le respect ; dit autrement, cette distance exprime au sein du co-sentir lui-même la reconnaissance de l'altérité. Comment ?

L'altérité se présente dans le co-sentir sous deux formes. La première, que l'on peut qualifier d'abstraite, n'est pas si différente de ce que Ricœur voit dans le respect : avec le co-sentir, on dépasse la référence ontique d'autrui au moi propre. Pour Scheler, cette référence est l'illusion métaphysique propre de l'attitude naturelle : l'égoïsme. Dans la mesure où l'appréhension des valeurs est à la base de toute activité théorico-cognitive et volitive, l'égoïsme a une racine axiologique, c'est un « égoïsme timétique » : « ...d.h. die Neigung zur Gleichsetzung der Eigenwerte mit der Wertumwelt, der Wertumwelt eines jeden aber mit der Wertewelt »<sup>251</sup>. Scheler distingue trois formes d'égoïsme, ayant toutes en commun l'égoïsme timétique. Ces formes relèvent du domaine où l'égoïsme se présente. Un premier type est le solipsisme, c'est-à-dire, l'égoïsme dans la sphère de l'appréhension de la réalité des objets, où la conscience de la référence ontique et égocentrique exercée sur autrui fait défaut. Scheler soutient que dans l'attitude naturelle on est relativement solipsiste, car, bien que, par la conscience judicative et par le co-sentir, on soit convaincu de la réalité d'autres êtres qui éprouvent des sentiments, la conscience de la réalité propre est, pour ainsi dire, plus forte que celle de la réalité d'autrui. « Die anderen Menschen haben wohl als Seelen ein Dasein, aber nur ein 'schattenhaftes' Dasein (...) ; ferner ein Dasein, das selbst nur wieder daseins- und soseinsrelativ ist auf das eigene Ego, die eigene Wertewelt und die eigene als 'absolut' hingenommene Realität »<sup>252</sup>. Le solipsisme relatif de l'attitude naturelle consiste en ceci que la « réalité absolue » que l'on attribue à autrui n'est qu'apparente : on ne conçoit autrui que par rapport à notre être et à nos intérêts, et on croit avoir là sa réalité ultime et absolue.

---

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>252</sup> *Ibid.*

En deuxième lieu, l'égoïsme est un égoïsme lorsqu'il se présente dans le domaine pratique des aspirations et des volitions. Comme dans le cas précédant, l'égoïsme est conséquence de l'égoïsme timétique : « Denn unser Streben und Wollen ist fundiert in den emotionalen Werterfassungen, und wer das Wesen des Fremdwertes nicht erfasst, der kann seiner Förderung infolgedessen auch praktisch nicht dienen »<sup>253</sup>. Finalement, dans le domaine de l'attitude d'amour (*Liebeshaltung*), l'égoïsme est autoérotisme. Dans ce cas, le rapport avec l'égoïsme timétique est plutôt inversé. Scheler se limite à l'évoquer :

« Dass der timetische Egozentrismus des ausschließlichen Selbstwertgefühles freilich die letzte Wurzel alles egozentrischen Verhaltens (auch des egoistischen und solipsistischen) sei, ist damit nicht gesagt. Und ich will – hier ohne Beweis – nur meine Überzeugung aussprechen, dass auch das timetisch-egozentrische Sein und Verhalten noch bedingt ist durch die ausschließliche *auto-erotische* Selbstbejahung, die – fällt sie ganz weg – selbst den sog. Selbsterhaltungstrieb zur Aufhebung bringen würde »<sup>254</sup>.

D'après Scheler, l'illusion provoquée par l'égoïsme timétique disparaît grâce à la fonction intentionnelle et cognitive que possède le co-sentir en tant que sentir. Il affirme que, dans cet acte, on appréhende intuitivement l'*égalité de valeur* de l'homme en tant que tel – ou du vivant en tant que tel –<sup>255</sup> et, avec elle, sa réalité. L'« ouverture du cœur », le « changement d'attitude », par lequel on répond émotionnellement aux sentiments d'autrui lui enlève la référence ontique au moi propre qu'on lui attribuait sans en avoir conscience. Scheler illustre cela en décrivant l'évidence vécue dans le co-sentir comme suit : « Was hier ohne Vorstellung und Begriff unmittelbar erfasst wird, ist der 'Sinn' der Wahrheit, die in Urteilsform übertragen etwa so lauten würde : 'Der andere ist dir als Mensch, als Lebewesen gleichwertig, der andere existiert so wahr und echt wie du ; Fremdwert ist gleich Eigenwert' »<sup>256</sup>. De cette manière, le co-sentir implique la reconnaissance de la valeur et de la réalité de l'autre en tant qu'indépendantes de notre être-là et notre être-tel. « Denn Mitgefühl ist *wesensgesetzlich* verbunden mit der *Realhaltung* des Subjekts, mit dem man mitfühlt »<sup>257</sup>. C'est pourquoi on peut post-sentir les sentiments de personnages fictifs, mais non pas les co-sentir : le post-

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 71. Cf. *ibid.*, pp. 154-155.

<sup>254</sup> *Ibid.*

<sup>255</sup> « ....*Gleichwertigkeit* des Menschen *als* Menschen (resp. des Lebendigen *als* Lebendigen)... » (*ibid.*, p. 70). Chez Husserl, la tâche de l'appréhension intuitive de l'égalité de valeur revient à l'*Einfühlung*, mais plutôt que de la réalité d'autrui, il s'agit de son caractère transcendantal, c'est-à-dire, de la reconnaissance de l'autre comme constituant du sens et de moi-même en tant que son semblable. À ce sujet, cf. Iribarne, Julia, V., « La igualdad trascendental en el fundamento de la ética », in : *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. 1, op. cit., pp. 61-74.

<sup>256</sup> GW 7, p. 71.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 107.

sentir nous donne la qualité du sentiment étranger, le co-sentir va plus loin en nous donnant sa réalité.

Devenant manifeste par l'appréhension de l'égalité de la valeur d'autrui, cette altérité est, pourtant, encore abstraite, car Scheler parle du co-sentir pur et *a priori*, à savoir celui où l'autre n'est qu'un exemple qui nous donne l'occasion d'appréhender l'essence ou la matière *a priori* « valeur d'autrui en général » (« Fremdwert überhaupt ») :

« Mit der Gleichwertigkeit 'wird' für uns erst der andere auch *gleich real* und verliert seine nur 'schattenhafte' und ichbezügliche Existenzform. Dieser Leistung ist das Mitgefühl aber nur fähig, wenn es seine Intention in jener Richtung auf das *Wesen* (hier das Wesen resp. das Wertwesen des 'alter ego' und seine Wesenskonstituentien) ausübt, deren es ebenso fähig ist, wie es die Anschauung in der 'Wesensanschauung', das Denken im 'Ideendenken' ist »<sup>258</sup>.

L'essence axiologique de l'*alter ego* en général n'exclut nullement les spécificités axiologiques effectives des différents êtres humains en vertu de leurs être-tel propre. C'est par ces différences que l'altérité se présente encore sous une autre forme dans le co-sentir. Chaque personne a une manière individuelle de vivre et de sentir qui correspond à son être-tel, et cette manière est *un aspect* concret de son individualité. Dans le co-sentir, pourrait-on dire, on saisit l'« altérité concrète » de l'autre :

« Echtes Mitgefühl bekundet sich gerade darin, dass es Natur und Existenz des anderen und seine Individualität miteinbezieht in den Gegenstand des Mitleids und der Mitfreude. Gibt es eine tiefere Mitfreude als die Freude daran, dass einer so vollkommen, tüchtig, rein, usw. *ist, wie er ist*? Und ein tieferes Mitleid als das, dass er so leiden muss, wie er leidet, weil er 'ein solcher Mensch' ist? »<sup>259</sup>.

Ainsi, le co-sentir saisit la façon individuelle dont l'autre sent les valeurs, il est dirigé « auf das *Sein* des anderen oder doch auf das *individuelle einzigartige* Leid (oder die Freude) des anderen »<sup>260</sup>. La donation de l'altérité, au moins d'un aspect de l'individualité étrangère, est un *a priori* du co-sentir, il la présuppose : « Nicht also auf Wesensidentität der Personen weist das Mitgefühl hin (...), sondern gerade die pure *Wesensverschiedenheit* (als letzten Grund auch ihrer realen Daseinsverschiedenheit) setzt das echte Mitgefühl sogar *voraus* »<sup>261</sup>.

---

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>259</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 76.

Ces deux formes sous lesquelles l'altérité se manifeste dans la distance donnée entre les personnes dans le co-sentir nous reconduisent à la critique de Ricœur visant le privilège octroyé au co-sentir. D'un côté, nous croyons que Ricœur a bien raison : du point de vue de la description, tous les sentiments intersubjectifs sont sur le même plan. Scheler serait d'ailleurs d'accord à ce niveau. On connaît, par exemple, l'importance du ressentiment chez Scheler. Origine de l'inversion de la hiérarchie des valeurs, le ressentiment est un sentiment intersubjectif et réactif, comme l'est le co-sentir, un sentiment qui se forme par l'intensification des impulsions et des sentiments négatifs réprimés qui, ne pouvant pas être déchargés, sont en conflit avec le sentiment d'impuissance<sup>262</sup>. C'est aussi parce que tous les sentiments intersubjectifs sont sur le même plan que Scheler a écrit sur la pudeur et la honte, et que le livre sur la sympathie n'était que le premier volume d'une œuvre plus large sur *Die Sinngesetze des emotionalen Lebens*, qu'il projetait de compléter avec des études sur l'angoisse, la peur et l'honneur. D'un autre côté, les exemples de Ricœur montrent qu'il ne reconnaît pas ce que le co-sentir a de particulier par rapport à d'autres sentiments intersubjectifs : la possibilité de se transcender soi-même, de prendre part à la vie émotionnelle d'autrui et à sa manière propre de la vivre. Dans les sentiments intersubjectifs qu'il propose comme exemples – la honte, la pudeur, la timidité, l'antipathie, la colère, la peur, l'envie, la jalousie<sup>263</sup> –, on reste dans la prison du moi, car l'autre est toujours en fonction de moi-même.

Ricœur croit que seul le respect légitime le privilège de la sympathie : « Le respect (...) justifie la sympathie d'une première façon en tranchant son équivoque, en maintenant l'altérité des êtres que la fusion affective tend à annuler ; il la justifie une seconde fois en la

<sup>262</sup> « Es ist (...) eine besonders heftige Spannung zwischen Racheimpuls, Hass, Neid und deren Auswirkung und Ohnmacht andererseits, was zum kritischen Punkt führt, da diese Affekte die 'Ressentimentform' annehmen » (GW 3, p. 59).

<sup>263</sup> La jalousie est son exemple le plus significatif : « Et même, peut-on dire, le jaloux perce avec plus de clairvoyance le décor de gesticulation d'autrui en direction du foyer d'intentions où se constitue son existence que le brave homme qui trouve tout le monde sympathique. La façon dont le jaloux épie les signes, les suspects, les confronte, ne constitue-t-elle pas une sorte de doute méthodique, impitoyable et douloureux, opposé à tous les jugements précités de la sympathie, à cette naïveté de la sympathie qui, spontanément, attache une pensée, un sentiment, une intention à une expression, à une conduite ? N'est-ce pas la jalousie qui, mieux que la compassion, reporte et repousse autrui au delà des signes qu'il donne de lui-même ? Le jaloux n'atteste-t-il pas, par sa souffrance même, l'existence d'autrui, l'existence absolue et certaine d'un Soi étranger et inaccessible, qui se cache autant qu'il se montre dans le phénomène de lui-même ? » (Ricœur, Paul, « Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne », *op. cit.*, pp. 272-273). Selon Schlossberger, la jalousie ne se dirige pas directement vers autrui et ses sentiments, mais vers les sentiments entre deux personnes (Schlossberger, Matthias, « Das Mitgefühl als Gefühl », in : Bermes, Christian, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy (éds.), *Vernunft und Gefühl. Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2003, p. 50).

privilégiant parmi d'autres affects intersubjectifs »<sup>264</sup>. Dans son premier moment, ce passage explicite le fait que Ricœur n'admet pas, à cause de l'équivoque signalée précédemment, la distinction schelerienne entre la sympathie au sens large et le co-sentir au sens strict. Quant au deuxième moment, nous croyons que Scheler n'accepterait pas le rapport proposé entre la sympathie et le respect pour les deux raisons que nous avons déjà abordées et qu'on va se limiter à rappeler<sup>265</sup>. De par sa reprise de Kant, Ricœur pose le respect en termes de vouloir et de limites : l'autre est centre de devoirs et d'obligations pour moi, il limite mon vouloir. Dans cette position, voilà la première raison, on retrouve le caractère restrictif de l'éthique impérative que Scheler refuse. En revanche, le co-sentir schelerien rend compte d'une relation plus positive avec autrui, celle de la participation, voire d'une « petite communauté » avec autrui. Cela nous amène à la deuxième raison : compris en termes volitifs, le respect ne peut pas justifier le co-sentir, car dans la perspective schelerienne, mais aussi dans celle de Husserl, le sentir fonde le vouloir, le devoir et l'obligation. En ce sens, le co-sentir, en tant que mode de sentir, fonde ce rapport plus positif avec autrui qui précède celui établi par le respect tel que Ricœur le comprend.

Malgré les deux raisons que nous venons de signaler, il faut reconnaître dans la position de Ricœur une vérité incontournable : l'autre nous impose des limites. Dit en termes de Scheler : l'autre nous résiste, il est souvent vécu comme résistance à nos tendances, aspirations et volitions ; de même lorsque nous voulons approcher son être-tel : en tant qu'esprit, la personne a la liberté de garder silence, de se taire et de cacher son être-tel. En ce sens, Scheler affirme « ...dass Person und Geist ein Seiendes darstellen, das seinem Wesen nach allem spontanen Erkennen transintelligibel ist (im schärfsten Gegensatz zum toten Sein und zu allem 'Vitem'), da es ja in ihrem freien Ermessen liegt, sich vernehmbar zu machen und sich zu erkennen zu geben – oder nicht »<sup>266</sup>. D'un autre côté, dans l'expérience d'autrui, nous saisissons le fait qu'il a un moi individuel et que, comme le dit Husserl, jamais on ne peut en avoir une évidence adéquate, mais seulement apodictique. D'après Scheler, cette évidence ne porte que sur un aspect du moi individuel d'autrui qui est conditionné par notre propre individualité<sup>267</sup>. À cette limite, il faut ajouter celle que Scheler désigne comme « personne intime ». Toute personne a une sphère intime et une sphère sociale. À la première appartient tout ce que, donné dans le *Selbsterleben*, chaque personne est la seule à vivre. À ce propos,

<sup>264</sup> Ricœur, Paul, « Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne », *op. cit.*, p. 278.

<sup>265</sup> Cf. *supra*, sections 9.2 et 9.3.

<sup>266</sup> GW 7, p. 220.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 20.

Scheler parle d'un être-soi propre (*eigentümliches Selbstsein*) où l'homme se sait solitaire (*einsam*)<sup>268</sup>. À la sphère sociale appartient tout ce que, dans le *Selbsterleben*, est donné à la personne en tant que support des groupements tels que la famille, la profession, l'État, etc., c'est-à-dire, ce qu'elle éprouve dans l'effectuation d'actes sociaux. Scheler signale alors :

« ...die Tatsache der unaufhebbaren *Doppeltranszendenz* sowohl der (wesens)-*individuellen* Person des andern, welche die mitgefühlten Gemütszustände 'hat', als der absolut *intimen* Person des anderen, von der wir a priori auch bei maximaler 'Nähe' des andern ebenso wohl wissen, dass sie wesensnotwendig *da* ist, als dass sie allem möglichen Miterleben *absolut verschlossen* bleibt »<sup>269</sup>.

D'après Scheler, cette double limite fait partie intégrante du phénomène du co-sentir ; lui appartient le savoir évident de l'existence de l'individualité essentielle de l'autre et de sa sphère intime absolue ainsi que la conscience que l'on ne peut pas les remplir complètement<sup>270</sup>. Si le co-sentir est incapable de franchir ces frontières, c'est, selon Scheler, parce qu'il s'agit d'un subir, d'une réaction et non pas d'une action ou d'un acte spontané<sup>271</sup>. En conséquence, même la limite que Scheler désigne comme « sphère relativement intime », c'est-à-dire celle qui appartient à chacun en tant que relié à d'autres par des liens tels que l'amitié, le couple, la communauté, la nation, le cercle culturel, etc. ne peut pas être repoussée par le co-sentir. Celui-ci est donc limité par les types de liens entre les personnes et par ce que ces liens déterminent comme insondable.

Ce caractère insondable, il ne suffit pas de le constater ; il exige quelque chose de nous. En premier lieu, il faut assumer ce que Scheler qualifie d'obligation : s'abstenir de tout jugement éthique *définitif* sur autrui. Dans la mesure où ce n'est pas un aspect de la personne, mais l'unité concrète qu'elle constitue qui porte des valeurs éthiques du bon et du méchant, c'est un contresens de faire une sentence définitive sur la valeur ou non-valeur de quelqu'un, car on n'a pas accès à la personne absolument intime d'autrui qui fait partie de la personne en tant que support des valeurs éthiques<sup>272</sup>. En deuxième lieu, nous croyons que ce caractère

---

<sup>268</sup> GW 2, p. 548.

<sup>269</sup> GW 7, p. 77.

<sup>270</sup> « Das Bewusstsein, dass wir endliche Menschen nicht ganz einander 'ins Herz' sehen – nicht einmal unser eigenes 'Herz' ganz und adäquat zu erkennen vermögen, geschweige das 'Herz' eines anderen –, ist als wesentliches Bestandteil allem Erleben des Mitgefühls (ja sogar aller spontanen 'Liebe') phänomenal mitgegeben » (*ibid*).

<sup>271</sup> Selon Schlossberger, cette caractérisation ne semble pouvoir être appliquée à la forme supérieure du co-sentir (*das Miteinanderfühlen*), car dans la mesure où la souffrance propre est autant originaire que la participation à la souffrance d'autrui, on ne peut plus parler au sens strict d'une réaction (Schlossberger, Matthias, *op. cit.*, p. 46).

<sup>272</sup> « Nur die Sozialperson und die relativ intime Person kann füglich einer (möglicherweise) evidenten Werterfassung unterliegen » (GW 2, p. 557).

insondable d'autrui exige de nous l'attitude du respect : *Ehrfurcht*<sup>273</sup>. La double transcendance limitant le co-sentir nous renvoie aux phénomènes de l'« horizon » et de la « perspective », si propres à la phénoménologie, que Scheler met en rapport avec le respect. Il soutient que la dimension profonde du monde et de la personne n'apparaît que dans le respect. Ainsi, malgré le fait que Scheler n'aborde pas ce sentiment dans le contexte de l'intersubjectivité, il est pertinent de le mettre en rapport avec l'impossibilité de saisir adéquatement l'individualité, propre et étrangère :

« ...c'est le 'respect' qui, dans la région des valeurs, maintient cette nature d'horizon et ce perspectivisme de notre nature et de notre monde spirituels. Si nous excluons cet organe spirituel du respect, le monde retombe immédiatement au rang d'un simple exemple de calcul. Lui seul nous donne la conscience de la profondeur et de la plénitude du monde et de notre moi, et nous fait voir clairement que notre monde et notre être comportent une inépuisable richesse de valeurs ; que chaque pas *peut* nous apporter quelque chose de nouveau et de juvénile, qui n'a jamais été ni entendu ni vu »<sup>274</sup>.

Quant à la double transcendance de la personne d'autrui, nous sommes donc d'accord avec Ricœur, mais non pas parce que le respect justifie le co-sentir, mais parce que ce sont des sentiments complémentaires. Là où le co-sentir touche sa limite, c'est-à-dire, dans le noyau spirituel individuellement et intimement vécu<sup>275</sup>, le respect est sollicité. Or, bien que cette double limite de l'approche de l'autre ne puisse être supprimée, elle peut être repoussée. De cela n'est capable que l'amour.

### 13. L'amour

L'amour et la haine constituent le sommet de notre vie émotionnelle. Ces phénomènes remplissent un rôle fondamental en éthique, comme déjà Brentano l'avait signalé. D'après cet auteur, l'amour et la haine sont pour le domaine émotionnel ce que l'admettre (*Anerkennen*) et le refuser (*Verwerfen*) sont pour le domaine du jugement. La distinction entre l'évident et l'aveugle ne vaut donc pas seulement pour les jugements, mais aussi pour l'amour et la haine. À partir de là, Brentano caractérise l'amour évident comme juste et le détermine comme la

---

<sup>273</sup> « Il ne faut pas que le terme 'respect' nous induise à le considérer comme un mélange de crainte et de vénération timide et aimante. C'est un mouvement affectif simple, élémentaire, et ce n'est que le mot [allemand *Ehr-furcht*], et non la chose, qui est composé » (Scheler, Max, « Pour une réhabilitation de la vertu », *op. cit.*, p. 44).

<sup>274</sup> *Ibid.*, pp. 43-44.

<sup>275</sup> « ...die intime Person ist als Person nur der geistige Kern in der intimen Seite der Schichtungseinheit des sinnlich-vitalen-geistigen Wesens, das der Mensch darstellt » (GW 2, p. 503).

source de notre connaissance de ce qui est bon<sup>276</sup>. Chez Husserl et chez Scheler, l'amour remplit aussi un rôle éthique fondamental. Mais la portée de l'amour est encore plus vaste. Nous allons essayer de montrer que si l'amour est si important sur le plan éthique, c'est parce qu'il l'est sur le plan ontologique. Pour ce faire, il faut d'abord examiner les traits essentiels de l'amour. Comme on le sait, l'amour est dès le début l'un des concepts centraux de la philosophie de Scheler. Il a traité ce thème d'une manière détaillée et systématique. Ce n'est pas le cas de Husserl, qui s'y consacre surtout à partir des années vingt et dans les manuscrits de recherche. Pourtant, par la nécessité de reformuler l'impératif catégorique de l'éthique de Göttingen, qui était « zu formal, zu universalistisch, zu objektivistisch und zu berechnend, kurzum zu kalt und herzlos »<sup>277</sup>, l'amour devient un thème très important chez Husserl. Dans un manuscrit de 1934/35, il affirme :

« Liebe im echten Sinn ist eins der Hauptprobleme der Phänomenologie und das nicht in der abstrakten Einzelheit und Vereinzelung sondern als universales Problem. Nach den intentionalen Fundamentalquellen und nach ihren verhüllten Formen, der von den Tiefen zu den Höhen und universalen Weiten hervortreibenden und sich auswirkenden Intentionalität »<sup>278</sup>.

Il faut aussi prendre en compte que ce qui guide l'approche de l'amour n'est pas le même chez Husserl et chez Scheler. La réflexion de Husserl vise ce que l'amour implique pour la vie de celui qui aime, ce à quoi on s'engage quand on aime. Pour sa part, Scheler s'emploie à montrer que l'amour est l'acte fondateur, ce qui l'amène à faire une claire détermination de l'essence de l'amour ou, en termes husserliens, une analyse statique du phénomène. Or, cette différence d'orientation dans l'approche de l'amour n'empêche pas que, dans la mesure où ils se dirigent vers la chose même, Husserl et Scheler coïncident sur quelques traits essentiels de l'amour. En ce qui suit, nous allons, en un premier temps, aborder la détermination

---

<sup>276</sup> Brentano, Franz, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, op. cit., pp. 23-24. Contre l'objection subjectiviste qui réduit la conception de l'amour et de la haine justes en tant que critères du bon et du méchant à une question de goût, Brentano répond avec le même raisonnement qu'ultérieurement Husserl tiendra pour refuser le subjectivisme éthique dans ses leçons de Fribourg, à savoir en transposant la critique au domaine du jugement. Dans ce domaine aussi, il y a une simple visée et un remplissement ainsi qu'un acte subjectif et un corrélat objectif. Certes, l'amour et la haine sont subjectifs en tant que mes vécus, mais la même chose vaut pour mon acte de juger «  $2 + 2 = 4$  » et cela n'enlève pas le caractère objectif du jugement. C'est une des erreurs du subjectivisme éthique de confondre dans un même concept de « subjectivité du sentiment » deux acceptions du subjectif, l'une fondée et l'autre non fondée (cf. *Hua* XXXVII, § 19, p. 91). Déjà chez Brentano, on peut lire : « Wer ein Richtig anerkennt, das nur subjektiv ist, der hat geradeso den Begriff der Richtigkeit gefälscht, wie wenn einer von bloss subjektiven Wahrheiten redet. Kein Wunder darum auch, dass wie bei Protagoras das Falsche, hier das Unrichtige in Liebe und Hass, wo es sich um etwas in sich selbst zu Liebendes und zu Hassendes handelt, schlechterdings nicht vorkommen kann » (*ibid.*, p. 153). Brentano ajoute l'exemple suivant : « Wäre alles Gute subjektiv, so könnte es einen Gottesbegriff gar nicht geben, wenn anders unter Gott das schlechthin höchste Gut zu verstehen ist » (*ibid.*).

<sup>277</sup> Melle, Ullrich, « Husserls personalistische Ethik », op. cit., p. 347.

<sup>278</sup> Ms. E III 2, 36b.

schelerienne de la structure essentielle de l'amour et, à partir de là, nous montrerons comment dans la réflexion husserlienne sur ce à quoi nous engage l'amour, surgissent quelques traits de l'amour signalés par Scheler.

« *Liebe ist die Bewegung, in der jeder konkrete individuelle Gegenstand, der Werte trägt, zu den für ihn und nach seiner idealen Bestimmung möglichen höchsten Werten gelangt ; oder in der er sein ideales Wertwesen, das ihm eigentümlich ist, erreicht* (Hass aber die entgegengesetzte Bewegung). Ob es sich hierbei um Selbstliebe oder Fremdliebe handelt, ist hier dahingestellt, wie alle anderen möglichen Differenzierungen »<sup>279</sup>.

Ce passage, qui semble contredire ce que Scheler dit sur les essentialités de l'amour et la haine, à savoir qu'elles sont susceptibles d'être montrées mais non pas définies<sup>280</sup>, est présenté comme un résumé de leurs déterminations négative et positive. Essayons de l'éclaircir et ainsi de préciser les traits essentiels du phénomène en question. Commençons par la dernière phrase qui exprime plusieurs choses. D'abord, elle indique que Scheler parle de l'amour en général, sans encore prendre en compte les différences relatives à la strate de la vie émotionnelle concernée (les formes d'amour), à la qualité de l'acte (les espèces) et aux combinaisons possibles avec des comportements sociaux (les variations). Ensuite, elle indique que l'amour et la haine ne sont pas essentiellement des actes sociaux<sup>281</sup>. Dans leur essence, il est indifférent qu'ils soient dirigés vers soi-même, vers autrui ou vers la communauté<sup>282</sup>. Finalement, aux questions de Husserl concernant le corrélat de l'amour : « Wie weit reicht Liebe ? »<sup>283</sup>, « Ist nicht Liebe wesentlich auf die Person auch als Thema der Liebe bezogen ? (...) ist nicht das Urthema aller Liebe der Mensch... ? »<sup>284</sup>, la réponse de Scheler est négative. Il s'oppose à la philanthropie moderne et nie tant la réduction de l'amour et de la haine à la nature psychique de l'être humain que l'idée selon laquelle seul l'homme est originairement objet d'amour et de haine, tout autre objet possible supposant qu'on projette sur lui des sentiments humains. La nature, l'oeuvre d'art, Dieu sont tous des objets possibles d'amour. À l'encontre de cette conception anthropathique, Scheler signale le trait essentiel suivant de

---

<sup>279</sup> GW 7, p. 164.

<sup>280</sup> « Als letzte Wesenheiten von Akten sind Liebe und Hass nur *erschaubar* zu machen, nicht definierbar » (GW 7, p. 155).

<sup>281</sup> En guise d'exemple, on peut signaler ce que Scheler dit sur l'acte social de l'altruisme, à savoir qu'il peut être fondé sur une haine à soi-même (cf. *ibid.*, p. 154).

<sup>282</sup> Bien qu'à l'opposé de Scheler, Husserl considère des « Akte der eigentlichen sozialen Liebe » (*Hua XIV*, texte n° 9, § 1, p. 166), nous verrons qu'il nuance la distinction entre l'amour de soi et l'amour du prochain en posant une corrélation essentielle entre eux.

<sup>283</sup> Ms. A V 21, 83a.

<sup>284</sup> *Ibid.*, 82b.

l'amour : « Faktisch aber ist Liebe ursprünglich auf *Wertgegenstände* gerichtet, und auch auf den Menschen nur, soweit und insofern er Träger von Werten ist und sofern er einer Werterhöhung fähig ist »<sup>285</sup>.

Que l'amour et la haine soient des mouvements, comme Scheler le signale dans le passage cité plus haut, signifie qu'ils ne sont pas des états émotionnels. Ils se distinguent donc de tous les sentiments donnés en tant qu'états, voire ceux qui ne peuvent être considérés comme des états qu'en un sens élargi, à savoir la béatitude et le désespoir. Les variations de ces sentiments n'entraînent pas de variations de l'amour ni de la haine. Le rapport est plutôt l'inverse : les sentiments, mais aussi les affects et les passions<sup>286</sup>, dépendent de ces mouvements émotionnels. C'est un principe, pour Scheler, « ...dass uns Geliebtes Lust, Gehaßtes Unlust bereitet, und dass mit der vorhergehenden Veränderung unserer Liebe und unseres Hasses auch die Qualität des zuständlichen Gefühls sich mitverändert »<sup>287</sup>. Ce principe vise l'amour et la haine en tant que conditions des états émotionnels, de manière à ne pas les comprendre en un sens hédonique. Voilà aussi une préoccupation majeure de Husserl : refuser toute conception hédoniste de l'amour. Sa position se manifeste, par exemple, lorsqu'il oppose les valeurs sensibles aux valeurs spirituelles et personnelles. Tandis que celles-là « haben ihre Ursprung im Genuss », celles-ci surgissent d'autres sources : « Den Quellen der Liebe im prägnanten Wortssinn. In diesem ist *Liebesgenuss ein Widersinn* (daher Brentanos □Phänomene der Liebe' schon im Titel einen grossen Irrtum ankündigt). Die Liebe (...) ist ganz und gar nicht hedonisch, obwohl sie Freuden, 'hohe' Freuden begründet »<sup>288</sup>. L'amour et la haine ne sont donc pas des états, mais des *actes* émotionnels et, comme Scheler le soutient, leur effectuation suscite des états émotionnels chez nous :

« So ist Liebe auch da, wo sie im Sinne eines Mangels an Gegenliebe □unglücklich' ist, als Akt gleichwohl von hohem Glücksfühlen begleitet ; desgleichen da, wo der Gegenstand der Liebe Leid und Schmerz verursacht.

---

<sup>285</sup> GW 7, p. 157.

<sup>286</sup> Cf. GW 10, p. 373.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 372. À propos de la relation entre l'amour et les états émotionnels, nous voudrions suggérer que, en suivant Scheler qui tient le principe de la préférence de l'agréable au désagréable pour une loi de la compréhension des manifestations de la vie d'autrui, on peut faire de même avec la strate supérieure de la vie émotionnelle constituée par l'amour et la haine. Le rapport entre ces actes et les états émotionnels a un rôle à jouer dans la compréhension d'autrui, et aussi de soi-même, dans la mesure où « Die zuständlichen Gefühle sind (...) Anzeichen der *Disharmonie* oder der *Harmonie unserer Liebes- und Haßwelt* mit dem Verlaufe und den Erfolgen unserer *Begehrungen* und Willensakte » (*ibid.*, p. 371). Si quelqu'un est joyeux parce que son aspiration à quelque chose est remplie, c'est parce qu'il s'agit de quelque chose qu'il aime ; ou bien, si quelqu'un est joyeux parce que, par son vouloir et son agir, une chose n'existe plus, c'est parce celle-ci se trouvait dans l'orientation de sa haine. Autrement dit, nos états émotionnels peuvent nous révéler les directions de notre amour et de notre haine.

<sup>288</sup> Ms. E III 9, 40a ou *Hua* XV, annexe XXIII, p. 406.

Und umgekehrt ist da, wo z.B. das Leid des gehaßten Menschen Freude bereitet (wie im Neide, der Schadenfreude, der Bosheit, usw.), doch der *Vollzug* des Hassensaktes selbst als 'finster' und 'unselig' charakterisiert »<sup>289</sup>.

On pourrait penser qu'en tant qu'actes émotionnels, l'amour et la haine soient une sorte de sentir, ou bien de préférence et de subordination, ou encore d'aspiration ou d'acte volitif. Scheler s'efforce de montrer que ce n'est pas le cas. En premier lieu, il ne s'agit pas du sentir, parce que, d'un côté, on peut sentir une valeur sans aimer ni haïr son porteur et, de l'autre, parce que, comme nous l'avons vu, Scheler voit dans le sentir un *Aufnehmen*, c'est-à-dire qu'il recèle un caractère passif ou réceptif. L'amour et la haine, en revanche, sont des *actes spontanés de la personne* et non pas des vécus réactifs. « In Liebe und Hass tut unser Geist etwas viel Grösseres als 'antworten' auf schon gefühlte und eventuell vorgezogene Werte. Liebe und Hass sind vielmehr Akte, in denen das jeweilig dem Fühlen eines Wesens zugängliche Wertreich (an dessen Bestand auch das Vorziehen gebunden ist) eine *Erweiterung* resp. *Verengung* erfährt... »<sup>290</sup>. Nous reviendrons dans un instant à l'élargissement et le rétrécissement du monde des valeurs donné à celui qui effectue ces actes. Remarquons que c'est aussi ce trait qui distingue la structure essentielle de l'amour de celle du co-sentir. Tandis que le co-sentir est une réaction aux sentiments étrangers, réaction aveugle à leurs valeurs et éprouvée au sujet d'un être qui sent, l'amour est toujours spontané, même quand il s'agit d'un amour réciproque, et il n'est pas limité aux objets capables de sentir. Plus encore, le co-sentir est fondé et guidé par l'amour, en ce sens où la strate de la vie émotionnelle à laquelle appartient le sentiment co-senti (vitale, psychique, spirituelle) dépend de la strate à laquelle s'oriente l'amour. Ainsi, le fait que l'amour et la haine n'aient rien d'un *Aufnehmen* implique que, pour la description phénoménologique, il est indifférent qu'ils aient leur point de départ dans l'objet intentionnel ou dans le sujet. À ce propos, en reprenant Aristote, Scheler dit que l'amour peut être donné comme une « invitation » de l'objet qui nous met en mouvement<sup>291</sup> ou, en mots de Husserl, comme un « tief bewegender Ruf »<sup>292</sup>.

---

<sup>289</sup> GW 7, p. 150.

<sup>290</sup> GW 2, p. 266.

<sup>291</sup> GW 7, p. 147.

<sup>292</sup> Ms. B I 21, II, p. 30. En ce qui concerne la distinction entre le co-sentir et l'amour chez Husserl, c'est vrai qu'elle n'est pas toujours claire ; par exemple, lorsqu'en l'opposant à l'*Einfühlung*, il dit que « in der 'Sympathie' ist das andere Ich und sein Aktverhalten Thema meines Wertens, meines Liebens, etc. Hier ist die eigentliche Domäne der Begriffe Liebe und Hass » (*Hua* XIV, annexe XXIV, p. 191). Or, malgré ce passage, il faut bien faire la distinction entre les deux phénomènes et éviter de comprendre l'amour à partir du co-sentir (cf. Spahn, Christine, *op. cit.*, p. 171), car « Gegenüber wechselnder Sympathie, mit Freude, mit Leid », l'amour a une portée plus large : il lie les personnes d'une manière tout à fait individuelle. « Habituelle Sympathie ist noch nicht bindende Liebe, absolut individuell » (Ms. A V 21, 18b).

En deuxième lieu, l'amour et la haine ne s'identifient ni à la préférence ni à la subordination, car, comme nous l'avons vu, ces dernières sont des actes de la connaissance axiologique, où l'on saisit la supériorité ou l'infériorité des valeurs. Ce n'est pas le cas de l'amour ni de la haine, car ils ne sont pas directement dirigés vers les valeurs, mais vers des objets individuels et concrets portant des valeurs. Ce ne sont non plus, dit Scheler, des actes où l'on compare au moins deux valeurs préalablement données, comme c'est requis pour le préférer, mais une valeur suffit<sup>293</sup>. C'est pourtant vrai que, dans l'amour et la haine, l'être-supérieur et l'être-inférieur des valeurs ont un rôle à jouer. L'amour est le mouvement intentionnel qui, partant de la valeur donnée et existante dans un objet, vise une valeur supérieure possible. « Und eben dieses *Erscheinen* des höheren Wertes steht in Wesenszusammenhang mit der Liebe »<sup>294</sup>. De son côté, la haine n'est pas un amour pour l'inexistence d'un objet, mais un acte positif où une non-valeur (*Unwert*), une valeur négative est saisie. Mouvement opposé à l'amour, la haine vise l'existence ou l'incarnation dans l'objet d'une valeur inférieure, ou bien l'élimination de toute possible existence d'une valeur supérieure dans l'objet<sup>295</sup>. Ainsi, tandis que l'amour a un rôle créateur en ce sens qu'il révèle, découvre et élargit le monde de valeurs de celui qui aime, la haine le rétrécit :

« Das heisst nicht, die Liebe schaffe erst die Werte selbst oder das Höhersein der Werte. Durchaus nicht ! Aber bezogen auf alles mögliche Wertfühlen und Wertnehmen, ja selbst auf alles Vorziehen, d.h. relativ auf die Fühlsphäre und die Vorzugssphäre – erst recht also auf die gesamte durch Vorziehen fundierte Sphäre des Wollens, Wählens und Handelns – lässt sie für *diese* Gegebenheitssphären völlig neue und höhere Werte ins Dasein treten. D.h. Liebe ist 'schöpferisch' für ein auf diese Sphären relatives 'Dasein'. Hass dagegen ist darum 'vernichtend' im strengsten Wortsinn, da er (für diese Sphären) faktisch die höheren Werte vernichtet und darum auch als *Folge* die Augen des kognitiven Vorziehens und Fühlens für sie stumpf und blind macht. Weil er sie vernichtet (für diese Sphäre), darum erst werden sie unfühelbar ! »<sup>296</sup>.

<sup>293</sup> GW 7, p. 156. Rappelons que, dans le *Formalisme*, Scheler affirme que la donation de plusieurs valeurs n'est pas essentielle à la préférence et qu'il suffit la conscience de pouvoir préférer autrement (GW 2, p. 106). Ici, comme dans le cas de la contradiction concernant la béatitude et le désespoir (cf. *supra*, section 11, pp. 196 et 199), on voit Scheler exposer les traits essentiels d'un phénomène A et, après, lorsqu'il s'agit de montrer un autre phénomène B, ici l'amour, sa détermination négative contredit ce qu'auparavant Scheler avait dit sur le phénomène A. Quelque chose de pareil peut être dit de la détermination schelerienne de la personne, bien qu'elle ne soit pas contradictoire (cf. *infra*, section 14).

<sup>294</sup> GW 7, p. 156.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 157. De son côté, Husserl soutient que lorsqu'il s'agit de valeurs absolues, celles que, comme nous l'avons vu, sont assumées en vertu de l'amour en tant que valeurs personnelles et individuelles, le sujet est « wertschöpferisch (...) für sich selbst » (Ms. B I 21, III, p. 14).

Ce passage est très important parce qu'il montre que, dans sa détermination essentielle de l'amour et de la haine, Scheler se base sur la distinction entre l'être essentiel ou idéal et l'existence effective des valeurs, dont nous avons parlé à propos de leur objectivité<sup>297</sup>. Quand Scheler dit que l'amour est le mouvement de la valeur inférieure vers la valeur supérieure, il ne dit pas que la valeur supérieure existe effectivement dans l'objet aimé, ni qu'elle doive exister. Son indifférence par rapport à l'existence effective et au devoir-être de la valeur supérieure est un trait essentiel de l'amour. Ce qui est donné dans l'amour, ce n'est la valeur supérieure mais seulement l'orientation vers son être idéal ou essentiel : « Der höhere Wert selbst aber, um den es sich bei der Liebe handelt, ist in keiner Weise vorher 'gegeben', sondern erschliesst sich erst *in der Bewegung der Liebe* – gleichsam an ihrem Ende. Nur die Richtung auf ein (qualitativ wechselnd bestimmtes) Höhersein des Wertes steckt notwendig in ihr »<sup>298</sup>. L'être idéal des valeurs supérieures de la chose ou de la personne aimée est centrale dans la détermination schelerienne de l'amour. À partir des valeurs réelles que l'objet aimé porte effectivement et de l'être des valeurs supérieures co-visées qui étincelle dans l'amour, il s'ouvre à celui qui aime une esquisse de l'essence axiologique idéale et individuelle de l'objet aimé :

« Insofern zeichnet die Liebe der empirisch gegebenen Person immer ein □*ideales*' Wertbild gleichsam voraus, das dennoch zugleich als ihr □*wahres*' und □*wirkliches*' nur noch nicht im Fühlen gegebenes echtes Dasein und Wertsein in einem erfasst ist. Dieses 'Wertbild' ist wohl in den empirisch im Fühlen schon gegebenen Werten □*angelegt*' (...), aber es ist gleichwohl nicht darin empirisch □*enthalten*', es sei denn als □*Bestimmung*' und objektiv idealische Forderung, ein noch schöneres und besseres Ganzes zu werden »<sup>299</sup>.

Ainsi, lorsque Scheler dit que l'amour et la haine sont nécessairement dirigés vers le « Wertkern » de l'objet individuel et que la personne individuelle, sa valeur en tant qu'individu, ne se révèle que grâce à l'amour, il faut comprendre que ce noyau axiologique est constitué par les valeurs effectivement portées et par un « plus » fondé sur elles, ce plus n'étant autre chose que l'être des valeurs supérieures appartenant à l'essence individuelle de la personne ou de l'objet concerné, mais pas encore réalisé.

En troisième lieu, le fait que l'amour et la haine soient des mouvements émotionnels ne doit pas nous conduire à identifier leur intentionnalité avec une sorte d'aspiration ou de vouloir, bien que la deuxième partie du passage que nous venons de citer semble suggérer cela.

---

<sup>297</sup> Cf. *supra*, section 7.

<sup>298</sup> GW 7, p. 161.

<sup>299</sup> *Ibid.*, pp. 156-157.

Scheler s'applique à éliminer cette confusion possible. L'amour ne consiste pas en une aspiration ni en une attitude à chercher de nouvelles valeurs supérieures en lui ni même en une tendance à lui souhaiter du bien ou de vouloir le rendre meilleur. Comme nous l'avons vu, il est essentiel à toute aspiration la position d'une fin à réaliser et au vouloir la position d'un but. Cela n'est pas le cas de l'amour, dit Scheler, « sondern die *Liebe selber* ist es die im Gegenstande nun den je höheren Wert ganz kontinuierlich, und zwar *im Laufe ihrer Bewegung zum Auftauchen bringt* – gleich als ob er aus dem geliebten Gegenstande selbst ohne jede strebende Betätigung des Liebenden (sei es auch nur □ Wünschen' seinerseits) □ von selbst' herausströme »<sup>300</sup>. L'amour, pourrait-on dire, fait jaillir le meilleur de nous ou, comme Husserl l'exprime : « In der Liebe als reiner Liebe werden die Menschen selbst besser »<sup>301</sup>. Ainsi, quand Scheler dit que l'amour « ouvre les yeux de l'esprit » à l'être de valeurs toujours plus hautes, c'est parce qu'il y voit une conséquence de l'amour et non pas parce qu'il croit que celui qui nous aime cherche à faire de nous quelqu'un de meilleur. Cette recherche serait, au contraire, une preuve de manque d'amour. Si l'amour n'était que l'aspiration à une valeur supérieure, cela impliquerait que cette valeur ait été déjà saisie dans sa qualité idéale et que, ensuite, une fois la fin satisfaite, l'amour cesserait. Au contraire, l'amour, c'est un « *wesensunendlicher Prozess* »<sup>302</sup>, et il en va de même pour la haine. D'un autre côté, l'aspiration à élever la valeur de quelqu'un et l'acte de vouloir le rendre meilleur en prenant une « attitude pédagogique »<sup>303</sup> ou en imposant l'impératif « tu dois être tel », cela est plutôt vécu comme une offense par celui qui attend un acte d'amour. On aime les objets avec leurs défauts, « tels qu'ils sont ». Pour Scheler, cette expression ne signifie pas qu'on aime un objet pour les valeurs positives qu'il porte et qu'on sent déjà en lui comme réelles, comme s'il s'agissait de fixer ces valeurs dans l'objet et de le maintenir immobile, mais une fois encore, qu'on l'aime pour son être idéal individuel :

« Das 'Sein', um das es sich hier handelt, ist eben jenes '*ideale Sein*' ihrer, das weder ein existential-empirisches Sein ist, noch ein 'Seinsollen', sondern ein *Drittes*, gegen *diesen* Unterschied noch Indifferentes : dasselbe 'Sein' z.B., das in dem Satze liegt : 'Werde der du bist', der eben etwas anderes besagt als 'du sollst so und so sein', aber auch etwas anderes als 'existentials empirisches Sein'. Denn was man in diesem letzteren Sinne 'ist', braucht man nicht zu werden »<sup>304</sup>.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>301</sup> Ms. B I 21, III, p. 32.

<sup>302</sup> GW 10, p. 359.

<sup>303</sup> GW 7, p. 160.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 162.

Le dernier point à signaler avant de nous tourner vers Husserl, c'est le caractère fondateur de l'amour qui fait de lui l'*Urakt* et le pionner non seulement de tous nos actes et vécus émotionnels, mais aussi de nos actes volitifs et théoriques. Au fond, si l'amour a ce caractère de source originaire, c'est parce qu'il est *schöpferisch* et *entdeckerisch* par rapport à l'existence des valeurs, c'est-à-dire qu'il amène à la donation des valeurs qu'on peut sentir, préférer, aspirer, souhaiter ou vouloir réaliser. Dans cet ordre de la fondation des actes, la préférence et la subordination remplissent un rôle particulier, elles sont à nos yeux une sorte de « filtre ». La préférence est fondée sur l'amour en ce sens où ce n'est que dans l'amour qu'apparaît l'être de la valeur supérieure qui sera préférée. Étant donné que c'est le propre de l'essence des valeurs d'appartenir à un certain niveau de la hiérarchie axiologique, le sentir, à son tour, est fondé sur la préférence et non pas l'inverse : « Vielmehr findet alle *Erweiterung* des Wertbereiches (eines Individuums z.B.) allein 'im' Vorziehen und Nachsetzen statt. Erst die in diesen Akten ursprünglich 'gegebenen' Werte können *sekundär* 'gefühl't werden. Die jeweilige *Struktur des Vorziehens und Nachsetzens umgrenzt* also die Wertqualitäten, die wir fühlen »<sup>305</sup>.

La même chose vaut pour d'autres actes fondés sur la préférence : les actes de la volonté, du choix, l'action. Or, dans la mesure où le souhait et la volonté présupposent les actes de la connaissance, tels que la représentation et le jugement, on pourrait penser que, dans ces cas, l'amour perd son caractère fondateur. En effet, nous avons vu que le but de la volonté n'est posé qu'une fois la fin de l'aspiration représentée. Pourtant, pour Scheler, « Der Mensch ist, ehe er ein ens cogitans ist oder ein ens volens, ein *ens amans* »<sup>306</sup>, car l'amour fonde aussi la connaissance, ce qui n'est que l'expression du primat de la donation de la valeur vis-à-vis de la donation de l'être ou de l'être-tel<sup>307</sup>. C'est le propre des actes d'amour et de haine de contenir un moment primordial d'intérêt à l'objet en tant que porteur des valeurs, l'indifférence n'étant qu'un point idéal de « neutralité » qu'on n'atteint jamais<sup>308</sup>, sauf s'il s'agit d'une abstraction délibérée. Sans ce « s'intéresser à » aucun acte de la connaissance n'est possible. L'enjeu ici est de l'ordre ontologique, car le savoir et la connaissance ne sont pas les modes originaires de la participation d'un étant à un autre, mais l'amour :

« Darum war uns Liebe immer auch zugleich der Urakt, durch den ein Seiendes – ohne aufzuhören, dieses begrenzte Seiende zu sein – sich selbst verlässt, um

<sup>305</sup> GW 2, p. 107.

<sup>306</sup> GW 10, p. 356.

<sup>307</sup> Leonardy, Heinz, *Liebe und Person*, op. cit., p. 101.

<sup>308</sup> GW 10, p. 368. À ce propos, Husserl dit : « Liebe bestimmt ein Interesse der Fremdförderung, der Hass ein Interesse der fremden Schädigung, Vernichtung » (*Hua XIV*, texte n° 9, p. 166).

an einem anderen Seienden als ens intentionale so teilzuhaben und teilzunehmen, dass beide doch nicht irgendwie reale Teile voneinander werden. Was wir 'erkennen' nennen – diese Seinsrelation –, das setzt also immer diesen Urakt voraus : ein sich und seine Zustände, seine eigenen 'Bewusstseinsinhalte' Verlassen, ein sie *Transzendieren*, um mit der Welt in einen Erlebniskontakt der Möglichkeit nach zu kommen. Und was wir 'real', wirklich nennen, das setzt zunächst einen Actus des realisierenden Wollens irgendeines Subjekts voraus, dieser Wollensakt aber ein ihm zuvorkommendes, ihm Richtung und Gehalt gebendes Lieben »<sup>309</sup>.

Et Scheler de conclure : « Also ist *Liebe* immer die *Weckerin zur Erkenntnis und zum Wollen* – ja die Mutter des Geistes und der Vernunft selbst ». Or, il faut préciser que ce rôle fondateur ne revient pas seulement à l'amour, mais aussi à la haine<sup>310</sup>. Néanmoins, ils ne sont pas également originaires, car la haine est aussi fondée sur l'amour. Cela ne signifie pas qu'on a nécessairement aimé ce que l'on hait, car on peut bien haïr d'emblée, mais que pour que la haine au porteur d'une non-valeur – ou à un état axiologique négatif (*Unwertverhalt*) – soit possible, il faut que le porteur d'une valeur du même type, mais contraire – ou l'état axiologique positif correspondant – ait été l'objet d'amour. Autrement dit, on haït quelque chose, parce qu'on aime quelque chose d'opposé appartenant au même niveau axiologique. En ce sens, la haine surgit d'une déception motivée par l'existence effective d'une non-valeur ou par l'absence d'une valeur. Ainsi, sur la base de cette fondation de la haine sur l'amour, Scheler affirme : « *Unser Herz ist primär bestimmt zu lieben, nicht zu hassen : Der Hass ist nur eine Reaktion gegen ein irgendwie falsches Lieben* »<sup>311</sup>. Un amour faux, c'est un acte empirique qui transgresse la hiérarchie objective des valeurs, ce qui signifie que l'on haït le porteur d'une non-valeur qui prend la place du porteur d'une valeur.

À ce stade, on peut résumer les traits essentiels de l'amour comme suit : (1) il s'agit d'un acte personnel – non pas d'un sentiment donné en tant qu'état –, dont (2) l'objet intentionnel n'est pas seulement l'homme, mais n'importe quel porteur des valeurs. (3) Il vise l'individualité de son objet en remontant de la valeur donnée et existante à l'être idéal des valeurs supérieures qui lui correspondent selon son essence axiologique propre. (4) En ce sens, l'amour est un mouvement intentionnel infini qui découvre toujours des valeurs supérieures, (5) ce qui fait de

<sup>309</sup> GW 10, p. 356. Avec Sander, il faut remarquer que l'amour est un « se transcender » seulement en tant qu'acte spirituel (Sander, Angelika, *op. cit.*, p. 89, note 146), c'est-à-dire, en faisant abstraction de la distinction d'ordre anthropologique entre ses formes, ses espèces et ses variations.

<sup>310</sup> « Aber *Liebe* und *Hass* fundieren alles andersartige Wertbewusstsein (Fühlen, Vorziehen, Werturteil), und natürlich erst recht alles Streben und Tendieren, die selbst durch ein Werthaben fundiert sind. Ein jedes Wesen erstrebt, was es liebt, und widerstrebt dem, was es hasst » (GW 7, p. 185).

<sup>311</sup> GW 10, p. 369.

lui l'acte fondateur permettant la donation et la saisie de l'existence effective des valeurs par d'autres actes. (6) Finalement, l'amour est le mode le plus originaire avec lequel un être peut prendre part à un autre être.

Notre objectif maintenant est de montrer comment ces traits sont présents dans la réflexion husserlienne autour de l'amour. Comme nous l'avons signalé, l'un des motifs de cette réflexion est le froid idéal rationnel de l'éthique de Göttingen qui rend insuffisant l'impératif de faire le meilleur parmi ce qui est atteignable dans un domaine pratique déterminé. Dans ce contexte, Husserl s'est plus penché sur la détermination de la portée de l'amour dans la vie personnelle que sur l'effectuation d'une analyse de la structure essentielle de l'amour. Mais dans cette réflexion sur ce qu'implique d'aimer, on peut dégager les traits essentiels de l'amour qu'on vient de récapituler, tous empreints, bien sur, du sceau husserlien.

En premier lieu, pour Husserl aussi l'amour est un « persönlicher Aktus »<sup>312</sup> et non pas un état émotionnel. Comme pour tous les actes, il faut distinguer la visée du remplissement : « Also Liebe als Intention und als Erfüllung »<sup>313</sup>. Le fait que cette distinction apparaisse dans la réflexion husserlienne comme conséquence de l'affirmation : « In gewisser Weise geht Liebe immer auf 'Besitz'. Wer liebt, will das Geliebte □geniessen' »<sup>314</sup> ne doit pas nous tromper. D'abord, le jouir n'est pas partie constituante essentielle de l'amour. Celui-ci est un acte qui peut être accompagné par un état émotionnel, tel que la jouissance, sans être lui-même un tel état. Ensuite, parler ici de jouissance n'est pas tout à fait correct ; en fait, les guillemets ne sont pas innocents. Comme nous l'avons signalé, Husserl s'oppose à toute compréhension hédoniste de l'amour. Ce que l'on obtient avec l'amour n'est ni une jouissance ni du bonheur (*Glück*), mais de la félicité (*Seligkeit*)<sup>315</sup> : « sich erfüllende Liebe ist Seligkeit im Ich »<sup>316</sup>. Pourtant, il reste toujours le danger de l'hédonisme :

« In aller Liebe liegt *Verehrung*, in aller Verehrung *Seligkeit* als wesensmässige Mitgabe ; man darf wohl diese Seligkeit dankbar erfahren – und doch liegt hier eine gefährliche Perversion nahe, dass man die liebende Hingabe als blosses Mittel des Genusses behandelt und ihr die Hingabe an die Lust unterschiebt. Das liebende Streben erfüllt sich nicht in der Lust sondern im Gegenteil, diese ist nur Begleitfolge der Erfüllung »<sup>317</sup>.

---

<sup>312</sup> Ms. B I 21, III, p. 16.

<sup>313</sup> Ms. A V 21, 18a.

<sup>314</sup> *Ibid.*

<sup>315</sup> *Hua* VIII, p. 16.

<sup>316</sup> Ms. A V 21, 82a.

<sup>317</sup> Ms. E III 9, 40b ou *Hua* XV, annexe XXIII, p. 406.

Ce que Scheler dit sur l'objet aimé, c'est-à-dire, qu'il atteint la valeur supérieure qui lui appartient en propre, n'est pas possible si cette perversion a lieu : « Ursprüngliche Liebe, ursprüngliche Zuneigung zum Anderen und Freude am Anderen erfährt einen Bruch, wo er im Genuss versinkt. Andere als Objekte des Genusses □lieben', statt sie selbst als Liebende und sich im Lieben Vollendende <zu> lieben »<sup>318</sup>.

Un deuxième point d'accord entre Husserl et Scheler concerne l'objet de l'amour. Bien que l'homme soit pour Husserl l'« Urthema aller Liebe », il ne réduit pas pour autant l'objet de l'amour au seul être humain. Comme nous l'avons vu à propos des valeurs spirituelles et de la reformulation husserlienne de l'impératif catégorique, l'amour dirigé vers des objets incarnant des valeurs esthétiques et de la connaissance est, pour Husserl, un thème de recherche. « Kunst und Wissenschaft betreffen Güter, die nicht als blosse Nützlichkeiten sondern um ihres selbsteigenen Wertes als ein Kalon geliebt und praktisch erstrebt werden können »<sup>319</sup>. On sait à quel point le thème de la vie scientifique, notamment, celui de la vie dédiée à la philosophie est important chez Husserl. Il est souvent traité en rapport avec l'historicité du sens, la crise des sciences européennes, la rationalité et l'apodicticité, etc., et on oublie que l'arrière-fond de ce thème est la théorie des valeurs et de la vie émotionnelle, l'amour en particulier. Comme nous l'avons vu, c'est l'amour qui fait qu'un domaine particulier de valeurs objectives devienne une région de valeurs individuelles, personnelles ou absolues pour moi et qu'elles soient accueillies dans une vocation. Cela rend compréhensible le fait que les termes de « Hingabe » et de « hingegeben sein » reviennent toujours dans la réflexion de Husserl autour de l'amour. Il ne s'agit pas simplement d'« être amoureusement ouvert » aux valeurs et aux objets aimés et non plus « de s'y vouer temporairement »<sup>320</sup>, mais bien d'une tâche de vie motivée par l'amour. L'amour prend pour Husserl la forme d'un *dévouement* qui engage toute la vie cognitive, émotionnelle et pratique, et qui peut être dirigé tant vers une région particulière de valeurs, comme dans le cas d'un « Hingabe an Werke der hohen Kunst »<sup>321</sup>, que vers une « Individualwertbeziehung » avec quelqu'un, où l'amour est un « fühlend-wertend und strebend Hingegebensein an den Anderen »<sup>322</sup>.

---

<sup>318</sup> Ms. A V 21, 82b.

<sup>319</sup> Ms. B I 21, II, p. 23. Une grande partie de ce manuscrit de recherche est dédiée à ce sujet.

<sup>320</sup> *Hua* VIII, p. 15.

<sup>321</sup> Ms. E III 9, 40b ou *Hua* XV, annexe XXIII, p. 406.

<sup>322</sup> *Ibid.*, 33b.

Si aimer implique se vouer à quelque chose, on peut comprendre que Husserl ne parle pas seulement de l'amour en tant qu'acte, mais aussi en tant qu'« eine dauernde Gesinnung, ein dauernder praktischer Habitus »<sup>323</sup> et en tant que décision : « Die Liebe ist personale Entscheidung des aktiven 'Gemüts' »<sup>324</sup>. L'amour, c'est une décision émotionnelle en ce sens où celui qui aime s'engage dans un domaine particulier de valeurs. Or, cette décision n'est pas le résultat de l'impossibilité pratique de se consacrer à l'infinitude du monde des valeurs, mais de l'expérience tout à fait personnelle d'un appel individuel d'un certain domaine axiologique. En se référant à celui-ci en tant qu'un royaume du beau, Husserl dit en *Philosophie première* : « Also dieses eine Weltreich des Schönen ist es, so muss ich mir sagen, dem ich selbst aus dem innersten Zentrum meiner Persönlichkeit her zugehöre und das seinerseits zu mir gehört als mein Eigen, als dasjenige, das mich, mich ganz persönlich ruft und für das ich berufen bin »<sup>325</sup>. Ce passage suggère que, pour Husserl, l'amour se réalise dans une sorte d'identification entre la personne et les valeurs qui dès lors ont le statut de valeurs absolues. Cette identification peut amener à la décision de dédier notre vie à réaliser les valeurs vécues en tant qu'absolues en amenant leur être idéal à l'existence effective. La possibilité de cette décision repose sur ce que Husserl voit de spécifique dans l'être humain, à savoir la capacité de se réguler et de se configurer soi-même comme un homme « vrai et authentique », en un mot, comme un être humain éthique. Nous avons montré que la formulation husserlienne d'un impératif catégorique individuel repose sur le fait que chacun a son idée propre de l'homme éthique qu'il veut être, son idée de l'être humain « vrai et authentique » qu'il veut devenir. Il faut souligner que c'est ainsi parce que cette idée et le devoir absolu correspondant relèvent des valeurs personnelles qui, à leur tour, ont leur origine dans l'amour. Compris alors en tant que décision de faire de la réalisation des valeurs personnelles une tâche de vie, aimer consiste dans la réalisation de notre vocation individuelle, seule manière d'accomplir la vocation universelle d'être un homme plein. C'est en ce sens que l'amour est aussi *eine dauernde Gesinnung* et *ein praktischer Habitus*, car ladite décision émotionnelle, comme tous les actes, se sédimente, se corrige, se transforme et se réactive, de manière à ce que son corrélat constitue un but permanent de vie.

---

<sup>323</sup> *Hua XIV*, texte n° 9, p. 172.

<sup>324</sup> Ms. A V 21, 81a.

<sup>325</sup> *Hua VIII*, p. 16. Cette identification vaut aussi pour les fins, toujours fondées sur les valeurs, là où la vocation et la profession coïncident : « In jedem Beruf, der frei und wirklich innerlich gewählter ist, liegt in diesen korrelativ zusammengehörigen Gestalten eine Idee von Endgeltung, von Endzweck, und das besagt für das personale Subjekt als Willenssubjekt eine Identifizierung mit diesem Zweck oder Zwecksystem, ein ihm 'aus Liebe' schöpferisch-praktisch Hingegebensein vom Ichzentrum her und ein sich darin in besonderer Weise Auslebenwollen für immerdar » (*ibid.*, p. 13).

De cette compréhension de l'amour on peut extraire deux autres traits essentiels signalés également par Scheler. D'abord, son caractère infini. Dans *Philosophie première*, toujours en parlant de la valeur en tant que quelque chose de beau, Husserl affirme : « Das Schöne wird geliebt. Die Liebe ist aber ohne Ende. Sie ist nur Liebe in der Unendlichkeit des Liebenden, und sie trägt dabei ständig als Korrelat in sich die Unendlichkeit des reinen Wertes selbst. Sie ist als Liebe des schöpferischen Ich ins Unendliche Sehnsucht nach dem Schönen »<sup>326</sup>. L'infinitude de l'amour qui, chez Scheler, repose sur le mouvement intentionnel qui va de la donation d'une valeur inférieure à l'être d'une valeur toujours supérieure, repose chez Husserl sur le concept de téléologie, car « die Verwirklichung von möglichen wertlichen Existenzen »<sup>327</sup> est une tâche infinie. Chaque sphère de valeurs est en elle-même infinie et peut être explorée mais jamais épuisée par l'action finie de celui qui aime. L'identification qui s'exprime dans l'acte d'amour dont on parlait plus haut est donc celle du fini et de l'infini. Conscient de sa finitude, celui qui aime n'abandonne pas le but « ...der frei ablaufenden, selbsttätigen Erfüllung, (...) der stetigen Verwirklichung, des vorgeahnten, dann vorgeschauten und schliesslich, wenn auch immerfort nur relativ, nur endlich begrenzt selbstgestalteten Schönen selbst »<sup>328</sup>. L'incarnation de l'infini et du fini dans l'amour est inséparable de la question de la responsabilité et aussi du devoir. Le rapport de l'amour avec la responsabilité et le devoir est celui d'une fondation. Voilà un autre trait essentiel de l'amour. Or, chez Husserl, l'amour n'est pas fondateur en ce sens où, dans son mouvement, apparaîtrait l'être des valeurs supérieures qui pourront être senties, préférées, etc. – quoique l'idée d'un « liebendes Gerichtetsein auf ein wertvoll sich im Wert steigerndes Werden »<sup>329</sup>, ou bien du meilleur pour chaque individu, soit décisive dans l'éthique de Fribourg –, mais en ce sens où c'est par lui que les valeurs objectives deviennent personnelles, subjectives au sens d'individuelles, et déterminent l'idée particulière que chacun a de la personne qu'il veut être. Par l'amour, les valeurs personnelles sont vécues en tant que « Sollenswerte »<sup>330</sup>, valeurs sur lesquelles repose le vouloir et son corrélat : le devoir absolu, inconditionné pour la personne correspondante. À l'opposé de Scheler donc, chez Husserl, l'amour n'est pas indifférent au devoir-être. Au contraire, il le fonde. Comme nous l'avons vu, pour Husserl, suivre ce devoir fondé sur l'amour, c'est un impératif catégorique, une loi morale. Il faut ajouter que l'acte qui empêche quelqu'un de le suivre porte une non-valeur :

---

<sup>326</sup> *Hua VIII*, pp. 14-15.

<sup>327</sup> Ms. A V 21, 121a.

<sup>328</sup> *Hua VIII*, p. 15.

<sup>329</sup> Ms. A V 21, 119a.

<sup>330</sup> *Ibid.*, 117a.

« Die Werte für mich, die ‘wahren’ Werte, können nicht Unwerte, wahre Unwerte für den Anderen sein. Jeder wahre Wert ist objektiver Wert. Gibt es also individuelle praktische Werte von einer Art, dass sie von dem betreffenden personalen Ich unbedingt bevorzugt werden müssen mit Beziehung auf gewisse Gegenstände und in gewissen Lagen, während andere Personen in gleichen Lagen zu denselben <denselben V. für demselben> Gegenständen kommend nicht unter eben dieser unbedingten Forderung stehen, so müsste es ein Gesetz sein, dass für jedermann es ein absoluter Wert sei, dass jedermann seinem absoluten Sollen folgen dürfe, und ein unbedingter praktischer Unwert jede Störung eines Anderen in seinem Tun unter absoluter Forderung »<sup>331</sup>.

Or, ce n’est pas seulement que l’acte faisant obstacle à l’effectuation du devoir absolu ou, ce qui revient au même, à la recherche du soi-même vrai et authentique porte une valeur négative. Husserl va plus loin : la réalisation de la vocation propre, l’amour de soi-même en tant que dévouement à la tâche d’amener à l’existence effective les valeurs avec lesquelles on s’identifie, embrasse la réalisation de l’idée qu’autrui a de lui-même, de sa propre tâche et de son propre but de vie :

« Denn so wie für mich der Andere, für das Ich das Du vorhanden ist, beschliesst das individuelle Ziel, sich selbst zu suchen und dieses zur Klarheit über sich selbst gekommene in sich selbst zu verwirklichen, auch in gewisser Weise notwendig das Ziel, den Anderen zu suchen und dem Anderen zu seinem wahren Selbst praktisch zu verhelfen ; das aber nur durch ihn selbst und durch sein Sich-selbst-Suchen und Sich-selbst-Gestalten hindurch. Mit anderen Worten, in dem *Ziel der wahren Selbstliebe* als liebenden Suchens und erweckenden Schaffens seines wahren Selbst beschlossen ist das *Ziel der wahren Nächstenliebe*, die hilfreich dem Nächsten in seinem Sich-selbst-Suchen und Sich-selbst-Neugestalten dient »<sup>332</sup>.

Ce passage est assez riche. Il révèle deux autres traits de l’amour qu’on trouve aussi chez Scheler : l’individualité et la participation. Comme nous l’avons déjà vu, l’individualité est un trait de l’amour parce que son appel touche ce que celui qui aime a d’individuel<sup>333</sup>, mais elle l’est aussi parce que l’amour est orienté vers l’individualité de la personne aimée. Quand Husserl dit que l’amour de soi inclut l’amour du prochain, il souligne qu’il ne s’agit pas d’aider autrui à réaliser l’idée que nous avons de son « soi-même vrai et authentique », mais de la réalisation de son *télos* propre. Ce « soi-même vrai et authentique » a le même statut du « Wertbild » qui apparaît dans l’amour de la personne donnée empiriquement chez Scheler, ou bien de « l’essence axiologique individuelle » de l’objet aimé. Nous croyons pouvoir

---

<sup>331</sup> *Ibid.*, 12a. Cf. aussi *ibid.*, 122b : « Natürlicher ethischer Unwert ist jedes Tun gegen ein absolutes Sollen ».

<sup>332</sup> *Hua XXXVII*, § 47, pp. 240-241.

<sup>333</sup> « Liebe ist die Hinwendung des Ich zu dem, was es als dieses Ich ganz individuell hinzieht und das, wenn es das erzielt hätte, für es Vollendung wäre » (Ms. A V 21, 90a).

interpréter en ce sens les mot suivants de Husserl : « zum □Wesen' jedes personalen Individuums, jedes Ich gehört, dass es sein Gebiet persönlicher Entscheidungen, persönlicher Liebe, persönlichen Sollens hat. Freilich ist dabei die Rede vom Wesen eine eigene »<sup>334</sup>. Ce domaine constitue le noyau axiologique de la personne et c'est vers lui que se tourne notre amour : « In jedem Falle [dans toutes les espèces d'amour] ist Liebe auf die Person individuell bezogen, aber darin zugleich bezogen auf den Wert der Person »<sup>335</sup>. Or, bien que, chez Husserl aussi, l'amour soit dirigé vers l'individualité axiologique de l'autre et que dans l'amour « ...dieses andere für mich einen Einzigkeitswert gewinnt und im allgemeinen habituell behält »<sup>336</sup>, bien qu'on aime autrui en tant que porteur de valeurs et pour les valeurs qu'il peut rendre effectives en lui, pour Husserl on n'aime pas l'autre « tel qu'il est », c'est-à-dire, « avec ses défauts » :

« In der Liebe liegt eine Evidenz des □mir' wert und lieb. Aber diese Evidenz hat ihre unbestimmten Horizonte. Frage ich, was ich in ihm liebe (sofern ich ihn eben als wer er ist, als Ich liebe), so sind es Werteigenschaften und Eigenschaften der Wertentwicklung. Jeder hervortretende Unwert verletzt meine persönliche Liebe und ist selbst nicht mitgeliebt »<sup>337</sup>.

D'un autre côté, la corrélation essentielle entre l'amour de soi et l'amour du prochain nous permet d'explicitier dans quel sens Husserl et Scheler sont d'accord sur l'amour en tant que participation et, partant, sur l'amour éthique. Il faut dire d'abord que, d'après Scheler, l'amour éthique en sens strict est l'amour de la personne pour la personne : « Die *Liebe zum Personwert*, d.h. zur Person als Wirklichkeit durch den Personwert hindurch, ist die *sittliche Liebe* im prägnanten Sinne »<sup>338</sup>. Comme nous l'avons vu, les valeurs éthiques du bon et du méchant surgissent dans les actes qui réalisent les valeurs non-éthiques supérieures du niveau axiologique respectif, toute action visant le bien, voire l'amour du bien, n'étant que pharisaïsme. Mais la valeur du bon la plus originaire est celle qui apparaît dans l'acte d'amour dirigé vers le porteur de la valeur supérieure, c'est-à-dire, celle de personne. Ensuite, quand

<sup>334</sup> Ms. B I 21, III, p. 18.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 17. Même dans l'amour maternel « l'égale mesure de l'amour » que la mère éprouve pour ses enfants est fondée sur la valeur individuelle de chacun et, en vertu de cette individualité, il n'y a pas ici de place pour la comparaison ni pour l'absorption des valeurs : « Die Kinder sind Kinder dieser Mutter, nicht als objektive Tatsachen sondern für sie in ihrer Individualität Werte und zurückbezogen auf die Individualität der Mutter. Der Mutter stehen alle ihre Kinder als diese Werte gleich – nur aus anderen Gesichtspunkten kann sie z.B. hinsichtlich der Begabung das eine Kind höher werten, das andere weniger hoch und ev. beide gleich. Die □Gleichstellung' aller Werte ist für die Mutter keine Wertvergleichen nach mehr und minder. Sondern sie sind darin gleich, dass sie als Individualwerte über alles Vergleichen erhaben sind » (Ms. E III 9, 32b).

<sup>336</sup> Ms. B I 21, III, p. 16.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>338</sup> GW 7, p. 167. Cela ne signifie pas que les actes d'amour qu'on voue à d'autres objets, tel que le beau et la connaissance, ne portent pas une valeur éthique positive. Ils la portant dans la mesure où ce sont des actes de la personne.

Scheler s'interroge sur le mode de donation de la personne dans l'amour, sa réponse est la participation. Nous avons exposé les deux modes de prendre part à l'être d'autrui : la compréhension pour son être-tel et la co-effectuation pour son être-là. Maintenant, on peut dire que ces modes de participation convergent dans l'amour. D'une part, dans la mesure où l'être-là et l'être-valeur sont inséparables, lorsqu'on co-effectue l'acte d'amour d'autrui, on prend part à son être-valeur. En co-aimant ce qu'il aime, s'ouvre à nous son univers des valeurs et, en co-effectuant son amour de soi, sa valeur éthique de personne nous est donnée. C'est en ce sens qu'au lieu d'aimer Dieu, il s'agit de co-effectuer son amour au monde (*amare in Deo*). Dans ce contexte, le concept schelerien de modèle (*Vorbild*) est très important. À l'encontre du concept de norme, du devoir impératif, même d'éducation, Scheler soutient que la réforme éthique du sujet, ce qu'il désigne comme « *Gesinnungswandel* », c'est-à-dire une conversion de notre connaissance axiologique et de l'orientation de notre amour et de notre haine, s'accomplit dans la co-effectuation de l'amour du modèle<sup>339</sup>. D'autre part, en tant que mode le plus originaire de participation, l'amour est la compréhension de l'être-tel d'autrui : « *Zur Liebe gehört gerade jenes verstehende 'Eingehen' auf die andere, von dem eingehenden 'Ich' soseinsverschiedene Individualität als auf eine andere und verschiedene, und eine trotzdem emotionale restlos warme Bejahung 'ihrer' Realität und 'ihres' Soseins* »<sup>340</sup>.

Si, à ce stade, on se place dans l'ontique où l'être-là et l'être-tel sont également originaires – en revenant ainsi au caractère ontique des essentialités, c'est-à-dire, à l'inséparabilité de l'être-tel et l'être-là, de l'essence et la réalité – et on se souvient qu'autrui est toujours saisi en tant qu'une *totalité concrète*, on peut soutenir que l'être-tel d'autrui et son être-valeur sont inextricablement entrelacés. Souvenons-nous que tout être libre de valeurs n'est qu'une abstraction de la raison. Nous croyons qu'en vertu de cet entrelacement, l'être-tel de la personne et son essence axiologique sont une et la même chose, en ce sens où ils visent la même réalité spirituelle. En effet, Scheler soutient que la compréhension fondée sur l'amour, censée nous montrer l'être-tel d'autrui, amène l'essence axiologique à l'intuition. Ce faisant, il identifie l'être-tel avec l'essence axiologique : « *Es ist an erster Stelle durch Liebe zur Person selbst vermittelte 'Verstehen' ihres zentralsten Springsquells, das uns die Anschauung dieses ihres idealen, individuellen Wertwesens vermittelt* »<sup>341</sup>. Cette essence de valeur peut

---

<sup>339</sup> Cf. GW 2, pp. 565-566.

<sup>340</sup> GW 7, p. 81.

<sup>341</sup> GW 2, p. 480.

être dévoilée par soi-même ou par quelqu'un d'autre, comme Scheler le fait remarquer en utilisant l'expression « salut personnel » pour la désigner :

« Höchste Selbstliebe ist also damit der Akt, durch den die Person zum vollen *Verstehen* ihrer selbst und damit zum Anschauen und Fühlen ihres *Heiles gelangt*. Aber ebensowohl ist es möglich, dass eine andere Person durch die Vermittlung vollverstehender Fremdliebe hindurch mir die Wege meines Heils weise ; mir also durch die echtere und tiefere Liebe, die sie zu mir hat als ich selbst zu mir, mir eine *deutlichere* Idee meines Heiles aufweise, als ich sie mir selbst aneignen kann »<sup>342</sup>.

Une seule expression peut suffire à l'amour compréhensif à mettre à découvert, n'est-ce que pour un instant, l'essence axiologique d'autrui, à faire tomber ses voiles – telle que sa personne sociale – et, ainsi, à repousser les frontières de la personne d'autrui, la frontière ultime impossible de supprimer étant la personne intime. Cela pourvu qu'autrui ne décide pas de se taire, de cacher son essence axiologique. Si on revient à l'ordre de la donation, il faut dire que l'être-tel de la personne n'est au début qu'une visée, une « hypothèse », dit Scheler. Elle doit être remplie et confirmée par l'observation et la connaissance des états vitaux et psychophysiques de l'homme concerné : « Der Inhalt dieser Hypothese wird aber gerade im Fortschritt dieser Erkenntnis immer *individueller*, unsagbarer (□individuum est ineffabile'), aber zugleich immer sicherer. (...) Das heisst: es ist so, als '*enthüllte*' sich nur im Laufe seiner zeitlichen Zustände das identische wesenhafte Sosein des Menschen »<sup>343</sup>.

Revenons maintenant à Husserl. En quel sens peut-on parler de l'amour en tant que *participation* à l'individualité d'autrui ? La réponse est à situer dans la corrélation essentielle exposée plus haut entre l'amour de soi et l'amour du prochain. Cette corrélation suppose une compréhension du rapport intersubjectif en tant qu'union dans la co-effectuation des actes. Par ce moyen, on prend part à l'être et à la vie d'autrui :

« Es ist zu beachten, dass ich dabei nicht nur die Andern als mit da erfahre oder von den Anderen als Mitseienden 'weiss', als mit in der Welt seiende aktuell bewusst in der Form einer doxischen Gewissheit, sondern ich bin als Ich, als Zentrum, als Vollzugssubjekt meiner Aktivität mit den Anderen als Subjekten ihrer Aktivität *vollzugsmässig* verbunden. Ich bin in ihm, er ist in mir aktiv, ich arbeite in seinem Arbeiten, er in meinem. Als Liebender (...) betrachte ich (ich, der liebend Betrachtende, der liebend auf ihn, in ihn Eingehende) ihn nicht nur als so und so Lebenden, er ist nicht nur als das in meinem Seinsfeld, sondern ich lebe in seinem Leben, ich lebe es mit, und auch ich bin für ihn evtl.

---

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 483.

<sup>343</sup> GW 7, p. 130.

Mitlebender nicht nur von aussen, sondern sein Mitleben umfasst mein Mitleben »<sup>344</sup>.

Ce passage nous permet d'affirmer que la corrélation essentielle entre l'amour de soi et l'amour du prochain devient une réalité effective au moyen de la participation en tant que co-effectuation des actes, car l'amour n'est pas simple contemplation d'autrui, ni un simple co-sentir, mais rapport d'être entre les personnes :

« ...so ist Liebe nicht bloss zusehen und sich freuen, wenn der Andere sich freut, wenn es ihm gut geht, und bedauern wenn nicht, sondern es ist Leben und Streben, eins sein mit seinem Sein, dass fremde Freude direkt eigene Freude ist ganz und gar, dass fremdes Streben eigenes Streben ist (oder wird), dass in meiner wahren Selbsterhaltung die fremde selbst aufgenommen ist und sie zur eigenen wird. Das ist nicht allgemeine Menschenliebe sondern als *meine* Liebe zu diesem individuellen Menschen etwas ganz Einziges... »<sup>345</sup>.

Cette définition de l'amour correspond au concept d'amour éthique. Deux remarques à ce propos. En premier lieu, il implique l'aspiration à une communauté de vie avec autrui, et cela dans la mesure où les *téloi* individuels se réalisent l'un dans l'autre. En ce sens, Husserl décrit l'amour personnel comme suit : « Ein Streben (...) nach Gemeinschaft im Leben und Streben, in der sein Leben in mein Leben, nämlich sein Streben in mein Streben aufgenommen ist, sofern mein Streben, mein Wollen sich in dem seinen und in dessen realisierendem Tun selbst realisiert, wie das seine in dem meinem »<sup>346</sup>. Fondée sur l'amour, cette communauté de vie et d'aspiration constitue une communauté éthique que Husserl désigne comme « communauté d'amour ». On peut donc affirmer que, par cette fonction fondatrice, l'amour se montre comme la charnière entre l'éthique individuelle et l'éthique sociale. En deuxième lieu, cette conception de l'amour éthique explique pourquoi l'impératif catégorique inclut autrui :

« Im sozialen Verhältnis sieht er, dass der andere, soweit er Guter ist, auch für ihn ein Wert ist, nicht ein bloss nützlicher Wert, sondern ein Wert in sich ; er hat also ein reines Interesse an der ethischen Selbstarbeit des anderen, er hat überhaupt ein Selbstinteresse daran, dass sie möglichst ihre guten Wünsche erfüllen, ihr Leben in der rechten Form durchführen, und somit muss sein ethischer Wille auch dahin gehen, dazu selbst zu tun, was möglich ist. Das gehört also auch zum kategorisch Geforderten, das bestmögliche Sein und Wollen und Realisieren der anderen gehört auch zu meinem eigenen Sein und Wollen und Realisieren und umgekehrt »<sup>347</sup>.

---

<sup>344</sup> Hua XV, annexe XXXI, p. 512.

<sup>345</sup> Ms. E III 9, 33b.

<sup>346</sup> Hua XIV, texte n° 9, p. 172. Dans cette communauté, la « distance » entre les sujets ne s'efface pas. Dit autrement, aimer ne signifie pas pour Husserl perdre l'individualité propre, mais vivre « comme moi dans l'aimé » (cf. Ms. F I 24, 29a).

<sup>347</sup> Hua XXVII, p. 46.

Par la corrélation entre l'amour de soi et d'autrui, l'impératif individuel de mener la vie la meilleure possible pour moi – celle où je vis dans ma vocation en produisant les biens incarnant les valeurs avec lesquelles je m'identifie et en accomplissant ainsi mon devoir absolu – implique la reconnaissance de l'exigence d'aider autrui à réaliser la vie la meilleure possible pour lui, à réaliser sa vocation et son devoir absolu<sup>348</sup>, à savoir son devenir éthique individuel :

« Jeder erwachte Mensch (der ethische erwachte) setzt willentlich in sich selbst sein ideales Ich als 'unendliche Aufgabe'. (...) Also als wahrhaft (ethischer) Liebender liebe ich und lebe ich willentlich mit in der aufkeimenden Seele, in dem aufkeimenden, wachsenden, werdenden ethischen Subjekt des Anderen ; oder ich lebe in dem reif erwachten, ringenden und kämpfenden Subjekt und sich frei ethisch auswirkenden, in all dem, was aus seiner positiven ethischen Habitualität als sein ethisches personales Leben entspringt... »<sup>349</sup>.

Certes, comme Diemer le signale, Husserl, et ce contrairement à Scheler, considère l'amour du prochain comme un devoir<sup>350</sup>. Mais un devoir non pas parce qu'il pense que l'amour puisse être prescrit, ce que Scheler refuse<sup>351</sup>, mais, tout au contraire, parce que le devoir est fondé sur l'amour tout court, c'est-à-dire sans distinction entre l'amour de soi et l'amour d'autrui. Malgré cette différence entre Husserl et Scheler, on peut conclure que pour tous les deux l'individualité personnelle propre et étrangère se manifeste exclusivement dans le rapport éthique, ou mieux encore, dans l'amour.

## 14. La personne

Nous venons de montrer que tant pour Husserl que pour Scheler l'amour éthique constitue l'accès à l'individualité de la personne d'autrui et qu'on y participe par la co-effectuation de cet acte, c'est-à-dire en co-aimant ce qu'autrui aime. Se pose maintenant la question de savoir à quoi on prend part exactement et en quoi consiste l'être de la personne. En effet, les concepts d'individualité et de personne restent à éclaircir. Chez Husserl, nous avons trouvé l'individualité ou l'identité personnelle dans la notion du « moi idéal en tant que tâche infinie » posé par chacun, ou bien dans l'idée du sujet individuel « vrai et authentique » que l'on veut devenir ; chez Scheler, nous l'avons trouvé dans le concept de salut individuel ou

---

<sup>348</sup> Ms. A V 21, 122a.

<sup>349</sup> *Hua XIV*, texte n° 9, p. 174.

<sup>350</sup> Diemer, A., *op. cit.*, p. 33. L'éthique, pourtant, ne se réduit pas à la morale, c'est-à-dire, au motif de l'amour du prochain (cf. *Hua XXXVII*, § 2b).

<sup>351</sup> Cf. *GW 2*, p. 231sq.

d'« essence axiologique individuelle ». Dans les deux cas, il s'agit d'amener l'individualité ainsi comprise à l'existence effective, de « devenir celui qu'on est ». Mais on ne sait pas encore de quoi est-elle constituée. Il faut donc s'interroger sur le principe d'individuation. Pour ce faire, il faut commencer avec l'examen du concept de personne sur lequel se fonde l'éthique phénoménologique. Avec ce thème, nous nous plaçons dans le domaine où l'anthropologie phénoménologique et l'ontologie de la personne se superposent. En distinguant l'homme de la personne, nous avons pris l'anthropologie comme le cadre de la stratification de la vie émotionnelle, dans lequel l'être humain a été compris comme un « sinnlich-leiblich-geistiges Wesen ». Qu'est-ce que l'homme ? L'unité de la multiplicité de vécus sensibles, corporels et spirituels. Cette réponse est insuffisante si on pose la question : qui est la personne ?

D'après Scheler, pour qu'on puisse parler d'un homme en tant que personne, quelques conditions sont à remplir. D'abord, l'homme n'est personne que lorsque ses expressions sont pleines de sens, c'est-à-dire qu'on les comprend en tant qu'intentionnelles. Ensuite, il doit être « majeur », ce qui signifie qu'il est conscient de sa capacité de distinguer les actes propres des étrangers et qu'il ne se limite pas à la co-effectuation. En troisième lieu, personne est l'être humain qui, en se sachant maître de son corps-propre, possède la conscience immédiate de son pouvoir-faire et de son vouloir. Finalement, la personne est l'homme qui se reconnaît comme l'auteur de ses actes et s'en sait responsable. Ce n'est que chez les hommes qui remplissent ces conditions qu'on peut trouver l'être et l'essence de la personne. Cette distinction entre l'être humain et la personne n'est pas exclusive de Scheler. Elle vaut aussi pour Husserl, malgré les multiples passages où il emploie les termes d'« homme » et de « personne » comme équivalents. Il suffit de considérer la structure même des *Ideen II*, où en passant de l'attitude naturaliste à la personnaliste, Husserl distingue les réalités animale et psychique de la réalité de l'esprit. Comme Ricœur l'affirme : « Si le psychique excède le naturel où il s'ordonne, le personnel excède le psychique qui garde toujours la marque de sa dépendance à la nature par la médiation du corps »<sup>352</sup>. Nous allons donc maintenant diriger notre regard vers la strate spirituelle de l'être humain où surgit son être-personne.

À vrai dire, déjà dans la section précédente on n'était plus dans un domaine exclusivement anthropologique, car nous avons abordé l'essence de l'amour spirituel sans prendre en compte

---

<sup>352</sup> Ricœur, Paul, *À l'école de la phénoménologie*, op. cit., p. 114.

la distinction plutôt anthropologique entre les formes, les modes et les variations de l'amour. En partant de l'objectivité des valeurs, nous sommes passés aux différents types de vécus et d'actes émotionnels ; parmi eux, l'amour s'est montré comme l'acte fondateur, et l'amour personnel comme amour éthique. Maintenant il faut s'interroger sur la relation entre les actes et la personne. La réponse immédiate est celle de la personne en tant qu'unité de la multiplicité d'actes, concept avec lequel on a travaillé tout au long de notre recherche. Certes, sans unité il n'y a pas de personne et, en fait, ce concept convient tant à Husserl qu'à Scheler. Mais comment comprendre cette unité ? La chose perçue n'est-elle pas aussi une unité, l'unité synthétique des esquisses ? La réponse donnée est abstraite et insuffisante. Ce n'est pas seulement la différence par rapport aux choses qui fait défaut, mais aussi celle qui concerne l'homme et le moi, car ceux-ci représentent également des unités.

Tant chez Husserl que chez Scheler, le traitement de la personne requiert une délimitation par rapport au moi. Pourtant, ils ne sont pas d'accord lorsqu'il s'agit de la détermination essentielle de chaque concept. En effet, à propos de la réduction phénoménologique, nous avons vu comment Husserl accuse Scheler de n'avoir pas compris le sens de sa « révolution copernicienne »<sup>353</sup> et comment Scheler s'oppose au concept du moi en tant que condition du monde, le moi n'étant pour lui qu'un objet parmi d'autres et n'ayant que l'identité d'un objet. Scheler refuse la conception transcendantale de la phénoménologie où la personne, mise entre les parenthèses de la réduction, n'est qu'un noème, un objet intentionnel entre autres appartenant au phénomène général du monde et se limitant à porter des valeurs. Dans ce contexte, il semblerait que ce qui chez un auteur est du côté des actes, est chez l'autre du côté des objets et *vice versa*. Est-ce le cas ? En ce qui suit, nous allons présenter le concept de personne chez chacun des auteurs afin d'essayer une réponse.

À ce stade et dans la mesure où toute éthique suppose une certaine idée de l'être personnel, le concept husserlien de personne ne nous a pas été indifférent. Plusieurs des thèmes que nous avons examinés tout au long de notre recherche nous ont renvoyé à ce concept. Il a suscité notre attention lorsque nous avons analysé la phénoménologie statique et la phénoménologie génétique<sup>354</sup> ainsi que lorsque nous avons examiné la détermination de l'éthique en tant que *Kunstlehre* ou mieux en tant que *Technologie*<sup>355</sup> ; il a été bien sûr impliqué dans le thème des

---

<sup>353</sup> Cf. *supra*, chapitre I, section 2, pp. 33-35.

<sup>354</sup> Cf. *ibid.*, pp. 38-40.

<sup>355</sup> Cf. *supra*, chapitre II, section 6, surtout pp. 90-100.

valeurs individuelles<sup>356</sup> et présent en tant qu'arrière-fond de la reformulation de l'impératif catégorique<sup>357</sup>. Maintenant, nous allons systématiser les traits essentiels de la personne chez Husserl en les plaçant dans le rapport de ce concept avec celui du moi.

On sait qu'à l'époque des *Recherches logiques* Husserl ne distingue pas entre le moi et la personne. Il refuse l'idée du moi pur en tant que point de référence appartenant de manière essentielle aux vécus et n'admet qu'un moi empirique. Désigné aussi avec les termes de « personne empirique »<sup>358</sup> et de « sujet psychique »<sup>359</sup>, le moi ne représente pour Husserl qu'un objet empirique entre autres : « Das Ich im Sinne der gewöhnlichen Rede ist ein empirischer Gegenstand, das eigene Ich ist es ebenso gut wie das fremde, und jedwedes Ich ebenso wie ein beliebiges physisches Ding, wie ein Haus oder Baum usw »<sup>360</sup>. Certes, si l'on réduit ce moi empirique au donné phénoménologiquement, on obtient le « moi phénoménologique », mais avec cette expression, la *Cinquième Recherche* désigne la « complexion » ou le « faisceau de vécus » du sujet empirique. Ainsi, plus près de l'empirisme anglais que de courants kantien, Husserl voit dans le concept de moi pur une fiction et non pas un donné phénoménologique<sup>361</sup>. Les vécus s'entrelacent dans un courant de conscience dont l'unité est saisie par la réflexion sans en avoir besoin d'un moi pur :

« Das phänomenologisch reduzierte Ich ist also nichts Eigenartiges, das über den mannigfaltigen Erlebnissen schwebte, sondern es ist einfach mit ihrer eigenen Verknüpfungseinheit identisch. (...) Die Inhalte haben eben, so wie Inhalte überhaupt, ihre gesetzlich bestimmten Weisen miteinander zusammenzugehen, zu umfassenderen Einheiten zu verschmelzen, und indem sie so eins werden und eins sind, hat sich schon das phänomenologische Ich oder die Bewusstseinsseinheit konstituiert, ohne dass es darüber hinaus eines eigenen, alle Inhalte tragenden, sie alle noch einmal einigenden Ichprinzips bedürfte. Und hier wie sonst wäre die Leistung eines solchen Prinzips unverständlich »<sup>362</sup>.

La modification ultérieure de cette position de la *Cinquième Recherche* est la cause du distancement de Scheler par rapport à la phénoménologie husserlienne. C'est bien documenté que Husserl introduit le concept du moi pur motivé par la thématique de l'intersubjectivité et

---

<sup>356</sup> Cf. *supra*, chapitre III, section 7.1, surtout, pp. 128-131 et section 8.2, pp. 142-144 en ce qui concerne la valeur de la personne.

<sup>357</sup> Cf. *ibid.*, section 9.4.

<sup>358</sup> *Hua XIX/1, V. Über intentionale Erlebnisse und ihre 'Inhalte'*, § 2, p. 360.

<sup>359</sup> *Ibid.*, § 6, p. 369.

<sup>360</sup> *Ibid.*, § 4, p. 363.

<sup>361</sup> *Ibid.*

<sup>362</sup> *Ibid.*, pp. 363-364. Cf. aussi § 8, pp. 372-376.

par la détermination du concept du *cogito* en tant qu'acte du moi<sup>363</sup>. En ce qui concerne la première thématique, nécessaire pour la compréhension de la science, la nature et le monde en général en tant qu'unités objectives, il faut rappeler que, dans les leçons sur les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Husserl aborde l'*Einfühlung* en tant que présentification. Il y soumet toutes les présentifications à une réduction double. Le dédoublement de la conscience, celle qui présentifie et celle présentifiée, pose le problème de l'unité du courant de vécus correspondante à un et le même sujet. C'est la possibilité, ou bien l'impossibilité, de l'expérience phénoménologique de l'identification d'un même moi dans la conscience présentifiante et dans la conscience présentifiée qui détermine l'appartenance au courant de vécus propre ou étranger. C'est le moi pur qui fait cette expérience. Ainsi, l'identification est exigée dans le cas du souvenir, et quand on a deux souvenirs, intervient la loi essentielle de la conscience qui veut que tous les deux s'entrelacent dans un même souvenir et dans un courant unique de conscience<sup>364</sup>. En revanche, pour l'*Einfühlung*, une autre loi eidétique est d'application<sup>365</sup>. Dans ce cas, la conscience présentifiée ne s'unifie pas avec le courant de vécus auquel appartient la conscience qui présentifie ; elle n'appartient pas à mon moi pur<sup>366</sup>, mais indique un horizon temporel autre. Ainsi, Husserl dira que le résultat de l'application de la réduction à l'*Einfühlung*, c'est l'appréhension d'un autre ego pur<sup>367</sup>.

Concernant la deuxième thématique, l'évidence du moi pur atteint, dans *Ideen I*, tous les actes, soient-ils des présentifications ou des présentations, soit qu'ils appartiennent à la sphère émotionnelle ou à celle de la volonté. Tout acte est essentiellement référé au moi pur et en procède. Le moi, c'est leur origine, la source qui demeure identique et nécessaire dans le changement des vécus qui apparaissent et s'écoulent. À travers eux, il se dirige vers l'objectif. Husserl distingue ainsi non seulement le pôle égoïque et le pôle-objet, mais aussi les vécus et le moi. Mais cette distinction est abstraite, car, d'un côté, pris pour lui-même, le moi est « reines Ich und nichts weiter »<sup>368</sup>, il est vide et intemporel<sup>369</sup>, et, d'un autre, tout vécu est vécu du moi. Ainsi, dans les *Ideen II*, Husserl affirme que l'on ne peut distinguer le moi pur

<sup>363</sup> Bernet, Rudolf, Kern, Iso et Marbach, Eduard, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, op. cit., p. 190.

<sup>364</sup> *Hua* XIII, texte n° 6, § 37, pp. 185-186.

<sup>365</sup> *Ibid.*, § 39, p. 189.

<sup>366</sup> *Ibid.*, annexe XXVI, p. 221

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 235 ; *Hua* IV, § 27, p. 110.

<sup>368</sup> *Hua* III/1, § 80, p. 179.

<sup>369</sup> Dans un manuscrit de recherche de 1921, Husserl écrit : « Das Ich ist über-zeitlich, es ist der *Pol* von Ich-Verhaltensweisen zu Zeitlichem, es ist das Subjekt, das sich zu Zeitlichem verhält, das die unendliche Zeit unter sich hat als Rahmen für alle seine Themen möglichen Verhaltens. Die immanente Zeit ist die beständige und notwendige Form der Umgebung des Ich und bleibt a priori Umgebungsform » (Ms. E III 2, 24b).

des vécus que de manière abstractive : « Abstraktiv, sofern es als etwas von diesen Erlebnissen, als etwas von seinem ‘Leben’ Getrenntes nicht gedacht werden kann – ebenso wie umgekehrt diese Erlebnisse nicht denkbar sind, es sei denn als Medium des Ichlebens »<sup>370</sup>. Que le moi pur ne puisse pas être séparé des vécus temporels où il vit ne signifie pas qu’il en soit un moment ou un fragment réel : « *Jedes cogito mit allen seinen Bestandstücken entsteht oder vergeht im Fluss der Erlebnisse. Aber das reine Subjekt entsteht nicht und vergeht nicht*, obwohl es in seiner Art ‘auftritt’ und wieder ‘abtritt’ »<sup>371</sup>. En tant que « ungeteilt und numerisch identisch »<sup>372</sup>, en tant que l’identique du temps immanent<sup>373</sup>, le moi pur est alors compris comme « eine Transzendenz in der Immanenz »<sup>374</sup>. Finalement, il faut ajouter que le moi pur est aussi concerné par la passivité et cela dans deux sens. D’abord, si le sens est le résultat synthétique de la direction intentionnelle du moi vers l’objet et de ce qui est donné et co-donné en esquisses de celui-ci, c’est parce que le moi reçoit de l’objet des *Gegenstrahlen* qui l’affectent. Attiré par l’objet aimé et répugné par l’objet haï, le moi est donc « das Ausstrahlungszentrum, bzw. Einstrahlungszentrum alles Bewusstseinslebens, aller Affektionen und Aktionen... »<sup>375</sup>. Ensuite, les actes, les prises de position se sédimentent comme des visées permanentes, comme des habitudes. En s’identifiant comme une unité du temps immanent, le moi pur reconnaît la position prise auparavant, l’assume en tant qu’institution originaire propre et la re-effectue en se comportant en conséquence. Pourvu qu’ils ne surgissent pas de motivations pour les supprimer, les actes demeurent comme propriétés du moi, comme convictions cognitives, émotionnelles et volitives. Ces habitudes, dit Husserl dans les *Ideen II*, ne sont pas celles du sujet empirique, mais celle du moi pur<sup>376</sup>. Que se passe-t-il alors avec le sujet empirique, ou bien avec la personne ?

En contraste avec le moi pur, qui résiste à la réduction transcendantale, le moi personnel est un noème, un objet constitué porteur des valeurs. À plusieurs reprises, nous avons signalé que Husserl aborde ce concept dans le cadre d’une ontologie régionale. Les *Ideen II* en témoignent. Dans ce texte, la notion de réalité (*Realität*) est le fil conducteur des recherches constitutives. On a d’un côté la réalité naturelle, composée par la nature matérielle et la nature animale ou psychique, et de l’autre le monde de l’esprit. Les termes de « personne » et

---

<sup>370</sup> Hua IV, § 22, p. 99.

<sup>371</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>374</sup> Hua III/1, § 57, p. 124.

<sup>375</sup> Hua IV, § 25, p. 105 et § 54, p. 213sq.

<sup>376</sup> *Ibid.*, § 29, p. 111.

d'« esprit » ne sont pas ici des synonymes. La raison n'en est pas seulement que, comme le pense Scheler, le corps-propre n'est pas essentiel à l'esprit, mais aussi que l'esprit embrasse le monde environnant, les institutions, les objets culturels, etc. Si l'on passe de l'attitude naturaliste, sous laquelle Husserl analyse la psyché incarnée, à l'attitude personnaliste, même le monde physique possède un sens spirituel. C'est souvent dans le contexte de l'opposition entre la région naturelle et la spirituelle que Husserl s'occupe des traits principaux de l'essence « personne ».

Le premier trait à signaler, c'est la corrélation intentionnelle entre la personne et son monde environnant. Elle est le sujet d'un monde qui n'est pas « en soi », mais « pour moi ». C'est un monde d'objets porteurs des valeurs d'utilité, de beauté, de connaissance, etc. par rapport auxquels elle agit. C'est le concept de monade qui embrasse cette corrélation entre la personne et son monde environnant. En deuxième lieu, il est essentiel à la personne d'être en relation de compréhension avec d'autres personnes. La compréhension peut être unilatérale, comme lorsqu'on se limite à saisir le corps-propre d'autrui en tant que manifestation ou expression de sa vie personnelle, ou réciproque : les personnes se déterminent les unes par rapport aux autres par des actes sociaux qui peuvent conduire à des actions communes et qui constituent le monde environnant communicatif. Ainsi, en passant par différents niveaux de socialité, chaque personne est non pas seulement le sujet de son monde environnant, mais aussi celui du monde unique<sup>377</sup>. Dire que la personne n'est rien sans les autres, que le sujet transcendantal ne peut s'objectiver soi-même qu'en saisissant le caractère intersubjectif de sa personne, peut sembler une trivialité. Pourtant, ce n'est pas le cas si l'on prend en compte que pour Scheler le « toi » est exigé par le « moi » et non pas par la personne. D'après lui, le terme de personne est absolu et indifférent aux distinctions je-tu, psychique-physique, je-monde externe<sup>378</sup>.

En troisième lieu, les rapports de la personne avec les choses et avec les autres personnes sont des rapports de motivation. Comme nous l'avons vu, la motivation prend des formes différentes. On est motivé par les objets du monde environnant ; en tant que porteurs de valeurs, ils appellent notre attention, suscitent notre intérêt, éveillent notre désir, etc. Ce n'est

---

<sup>377</sup> Pour un schème des niveaux de socialité, cf. *Hua* IV, § 51, pp. 190-200, et, dans une perspective explicitement génétique, l'annexe XXI « Schichten geistiger Bedeutungen in der Umwelt. Das Gesetz der Konventionalisierung » dans l'Exkurs « Natur und Geist » des leçons d'éthique de Fribourg (*Hua* XXXVII, pp. 357-359), où, comme Peucker le signale dans son introduction (*ibid.*, pp. XXXVI-XXXVII), Husserl suit une voie différente de celles des *Ideen II* et de la leçon « Natur und Geist » de 1919.

<sup>378</sup> GW 2, p. 389.

pas la même chose qu'être motivé par les personnes, puisque ici est impliquée la compréhension des motifs étrangers. Ceux-ci sont actifs et passifs, et toujours entrelacés. Dans les termes des *Ideen II* : « Da verflochten sich Gewohnheit und freie Motivation »<sup>379</sup> ; dans ceux des leçons de Fribourg : « Überall in der geistigen Sphäre verflochten sich zweierlei Motivationen, die *rationale* und die *irrationale*, die Motivation der höheren, der aktiven Geistigkeit und die Motivation der niederen, der passiven oder affektiven Geistigkeit »<sup>380</sup>. Comme on le sait, dans l'entrelacement de ces motivations, la synthèse passive est le « matériel » de tout acte synthétique constituant de sens. La motivation passive remplit donc un rôle fondamental dans la genèse de la personne : « sie gehört zur Person als fundierender *Untergrund* »<sup>381</sup>. Quand on s'abandonne ou l'on cède à un motif passif, une tendance déterminée s'institue ; quand on effectue un acte, la prise de position devient habitude. Or, le sens strict du concept de personne est celui du sujet de la motivation active, c'est-à-dire, celui qui effectue des actes cognitifs, émotionnels et volitifs fondés de manière évidente ; dit autrement, la personne est le sujet des actes rationnels, toujours dans le sens large de raison. C'est pourquoi, dans *Ideen II*, Husserl distingue le « sujet empirique » de la « personne », la « personne humaine » de la « personne en tant que sujet des actes de raison »<sup>382</sup>.

Ce quatrième trait essentiel selon lequel la personne est définie par les actes de raison est inséparable de la question de la liberté et de la responsabilité. Le moi, dit Husserl, c'est un sujet des capacités : « Das Ich als Einheit ist ein System des 'Ich kann' »<sup>383</sup>. La conscience du pouvoir et du pouvoir faire en tant que possibilité pratique n'est pas exclusive du vécu du corps-propre en tant qu'organe de la volonté ; elle concerne l'ensemble de la spiritualité active. Déjà dans *Ideen II*, le « je peux spirituel » embrasse les actes émotionnels et volitifs<sup>384</sup>. Ultérieurement, il fonde, comme nous l'avons vu, le devoir individuel. Dans la mesure où la personne est le sujet de la spiritualité active, des actes évidents, l'agir ainsi fondé est libre<sup>385</sup>

<sup>379</sup> *Hua IV*, § 59, p. 255.

<sup>380</sup> *Hua XXXVII*, § 23, pp. 107-108.

<sup>381</sup> *Hua IV*, § 61, p. 280.

<sup>382</sup> *Ibid.*, § 60, p. 257 et § 60c, p. 269.

<sup>383</sup> *Ibid.*, § 59, p. 253.

<sup>384</sup> *Ibid.*, § 60a, p. 264. Dans le manuscrit de recherche E III 2, Husserl le décrit comme suit : « Das Subjekt der geistigen Vermögen », das Subjekt, das intellektuelle Eigenschaften hat, Fähigkeit der Deduktion, des Scharfsinnes etc. Die subjektive Eigenart, sich bald Trieben hinzugeben, bald ihnen zu widerstehen, die sinnlichen Neigungen abzuwehren, ethischen Motiven Raum zu gönnen, sich durch ethische Maxime bestimmen zu lassen etc. » (p. 52).

<sup>385</sup> « Ein *rationaler Akt* ist ein vom Ich 'frei' erfolgreiches Tun und setzt wohl voraus den noch passiven Zustand des Zweifels, der seinerseits das Infragestellen, das aktive Erwägen der Zweifelsfälle voraussetzt, dann übergeht

et, en vertu de cette liberté, la personne est responsable de soi-même et de ses prises de position. Bien que Husserl ne le disse pas explicitement dans le sixième chapitre des leçons d'éthique de Fribourg, chapitre consacré à la motivation, cette conception de la liberté est au cœur de la détermination de la motivation active des sphères émotionnelle et pratique en tant que domaine susceptible d'être soumis aux questions éthiques, qui sont toutes des questions de droit (*Rechtsfrage*).

Le dernier trait à signaler, l'individualité, la personnalité ou l'identité personnelle, est décisif : « Klarheit über das Wesen Person überhaupt kann freilich nur gewonnen werden auf Grund der vollen Aufklärung der selbst wesenhaft herauszustellenden Konstitutionsart der Personalität »<sup>386</sup>. La constitution de la personnalité relève de la motivation. Il va de soi qu'ici encore on doit distinguer la motivation passive de la motivation active. Bien que dans *Ideen II* Husserl trouve la source de l'identité personnelle dans la motivation active, il accepte un certain sens d'individualité fondé sur la motivation passive. En parlant des légalités de la sphère sensible correspondantes aux comportements accoutumés, il soutient : « Freilich gibt es einen Sinn von Individualität als *Gesamtstil und Habitus des Subjekts* zu sprechen, der als eine zusammenstimmende Einheit durch alle Verhaltensweisen, durch alle Aktivitäten und Passivitäten hindurchgeht, und zu dem auch der ganze seelische Untergrund beständig beisteuert »<sup>387</sup>. Pourtant, c'est bien dans le domaine de la spiritualité active qu'il faut chercher le sens strict de l'individualité personnelle. Ainsi, dans un manuscrit de recherche de 1921, Husserl nie le sens précédent de l'individualité personnelle :

« Im passiven Trieb zeigt sich nichts von der Individualität, so wie nicht im sinnlichen Lust- oder Schmerzgefühl. Dem Trieb steht gegenüber die praktische Stellungnahme, und die triebhafte Realisierung, die rein passive, ist keine Bekundung der Persönlichkeit, wohl aber das vom Ich her einer sinnlichen Trieb-passivität Nachgeben (der Habitus der Nachgiebigkeit) oder im aktiven Widerstreben, besser Widerstand Leisten »<sup>388</sup>.

En marquant la limite où l'anthropologie phénoménologique ne se superpose plus à l'ontologie personnelle, Husserl définit le concept d'individualité personnelle comme suit :

« Der Mensch aber hat eine individuelle Art, jeder eine andere. Dem allgemeinen nach ist er

---

in stellungnehmende Entscheidung, in Bejahung, Verneinung, eventuell wieder in Verneinung des Bejahten usw. » (*Hua* XXXVII, annexe V, p. 332). « Die *Autonomie der Vernunft*, die 'Freiheit' des personalen Subjekts besteht also darin, dass ich nicht passiv fremden Einflüssen nachgebe, sondern aus mir selbst mich entscheide. Und ferner darin, dass ich mich nicht von sonstigen Neigungen, Trieben 'ziehen' lasse, sondern frei tätig bin, und das in der Weise der Vernunft » (*Hua* IV, § 60c, p. 269).

<sup>386</sup> Ms. E III 2, p. 15.

<sup>387</sup> *Hua* IV, § 61, p. 277.

<sup>388</sup> Ms. E III 2, p. 14.

Mensch, aber seine charakterologische Art, seine Persönlichkeit, ist eine in seinem Lebensgang konstituierte Einheit als Subjekt der Stellungnahmen, die Einheit vielfältiger Motivationen auf vielfältigen Voraussetzungen ist... »<sup>389</sup>. Cette unité n'est pas seulement le résultat de la réflexion du moi pur, mais aussi du processus d'aperception empirique de soi-même, dans lequel la personne voit les propriétés de son caractère se vérifier. Ce qu'il faut remarquer, c'est que cette unité, une « unité de développement »<sup>390</sup>, constitue un *style* de motivation active, un « Wesenstil »<sup>391</sup>. C'est le mode propre à chaque personne de prendre des positions cognitives, émotionnelles et volitives à partir de tel ou tel type de motifs. Ce qui fait de moi un individu spirituel absolument unique, c'est ma manière d'être motivé à effectuer librement des actes intentionnels : « Das Ich als ich ist von Anfang an dieses individuelle Ich und konstituiert sich, entfaltet, entwickelt, wandelt sich doch im Lauf seiner tätigen Aktionen, in seinen freien Motivationen, es, dieses selbe □Individuum' »<sup>392</sup>. Comme ce passage l'indique, l'identité n'est pas quelque chose de statique. Ce n'est pas seulement que les circonstances de motivation changent, on peut même dire que le sujet « devient autre » : ainsi, par exemple, l'intensité avec laquelle il vit les motifs varie de la jeunesse à la vieillesse. Pourtant, le style de motivation demeure unique. Il dessine l'horizon futur du devenir personnel et même la rupture de celui-ci est une possibilité du style essentiel de la personne. Ainsi, Husserl distingue une typique générale de l'être humain d'une typique individuelle ou personnelle : « Es gehört zum personalen Leben eine Typik, die für jeden eine andere ist. Innerhalb gewisser Strecken bleibt diese Typik dieselbe, auch wenn die □Erfahrungen' (der Bereich der sich *immer neu bildenden Erfahrungsapperzeptionen*) der Person wachsen, und damit der Bereich der Vorgegebenheiten sich ändert »<sup>393</sup>.

Pourquoi la motivation active est-elle plus déterminante pour l'identité personnelle que la motivation passive ? Parce que c'est une motivation libre : « Identität des personalen Ich zunächst nur als *Subjekt der Freiheit* »<sup>394</sup>. La liberté ou l'autonomie de la personne est à la base de la possibilité de la critique de soi, c'est-à-dire, de la réflexion sur l'ensemble de la vie

---

<sup>389</sup> *Hua* IV, § 60, p. 274.

<sup>390</sup> *Hua* XXXVII, § 22, p. 105.

<sup>391</sup> Ms. E III 2, p. 7.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>393</sup> *Hua* IV, § 60d, p. 271. « Indem er [der Mensch] sich als Subjekt eines zusammenhängenden einheitlichen Lebens betrachtet (in bezug auf die seinem Leben 'gegenüberstehende' Welt) und ebenso andere betrachtet, erfasst er das Typische seiner individuellen Persönlichkeit, seine Persönlichkeit als Willenspersönlichkeit, seinen Charakter auf dem Untergrund seiner passiven Anlagen sowie seiner erworbenen Gewohnheiten etc. » (« Wert der Welt », *op. cit.*, p. 211.

<sup>394</sup> Ms. E III 2, p. 51.

passée en vue d'un renouveau<sup>395</sup>. Comme nous l'avons vu, cette critique n'est autre chose que la réflexion éthique permettant l'institution de l'impératif catégorique et de la personnalité éthique, dont les actes, fondés de manière évidente, visent la configuration de la vie la meilleure possible pour le sujet concerné.

Déjà par le seul fait que tout jugement et toute évaluation éthiques supposent un intérêt à la réalité, même si ce n'est que de manière hypothétique<sup>396</sup>, ce dernier point souligne l'insuffisance du concept du moi pur en tant que fondement de l'éthique. Ce serait, pourtant, tout à fait erroné de rester dans la différence entre le moi pur et la personne, et d'exclure celui-là de l'éthique. En effet, tout ce que nous avons dit à propos du rapport entre le moi empirique et le moi transcendantal<sup>397</sup> vaut aussi pour le rapport entre le moi pur et le moi personnel : il s'agit de l'identité dans la différence. Comme nous l'avons vu, tout dépend de la relation entre le transcendantal et le mondain. Si la réduction transcendantale souligne leur différence, la mondanéisation souligne leur identité. Celle-ci est toujours effective dans l'attitude naturelle, mais de manière anonyme. Une fois la réduction accomplie, ce n'est pas seulement l'identité synthétique de l'objet que l'on découvre, mais aussi celle du moi qui, dans une *genèse transcendantale*, se constitue comme substrat d'habitudes. Ce faisant, il se constitue en tant que moi personnel ayant son style propre, c'est-à-dire, son identité :

« Indem aus eigener aktiver Genesis das Ich sich als identisches Substrat bleibender Ich-Eigenheiten konstituiert, konstituiert es sich in weiterer Folge auch als *stehendes und bleibendes* personales Ich (...). Sind auch die Überzeugungen im allgemeinen nur relativ bleibende, haben sie ihre Weisen der *Veränderung* (...), so bewährt das Ich in solchen Veränderung einen bleibenden Stil, einen *personalen Charakter* »<sup>398</sup>.

Dit autrement, le moi se « mondanéise », il prend conscience qu'il n'est plus un objet dans le monde – à savoir le moi empirique en tant qu'objectivation de soi du moi pur –, mais un sujet pour le monde, c'est-à-dire, une personne effectuant des actes libres dans son style propre.

---

<sup>395</sup> Dans un de ses textes de la revue *The Kaizo*, Husserl soutient que l'un des traits de l'essence de la vie humaine est de se développer dans la forme de l'aspiration. La critique de soi-même, qui est une des formes que prend ce trait essentiel, a comme motif originel le vécu d'une crise de nos croyances et convictions : « Das ursprüngliche Motiv, das Spiel seiner jeweiligen Affektivität ausser Kraft zu setzen und zu freier Erwägung überzugehen, ist das peinliche Erlebnis der Negation und des Zweifels ; also das Erlebnis des wirklichen oder drohenden Zunichtewerdens der urteilenden, wertenden und praktischen 'Meinungen', und evtl. auch der schon frei vollzogenen Erwägungen und Entscheidungen – sofern auch sie zweifelhaft und neuer Kritik unterzogen werden können » (*Hua XXVII*, p. 26).

<sup>396</sup> « Praktische Gestalten moralisch beurteilen, das heisst, sich auf den Boden der praktischen Wirklichkeit versetzen, diese Wirklichkeit hinnehmen, als ob sie Wirklichkeit wäre. An diesem □als ob' in der Weise einer Hypothese hat der moralische Wert seinen Anteil » (*Hua XXXVII*, § 38, pp. 189-190).

<sup>397</sup> Cf. *supra*, section 10.

<sup>398</sup> *Hua I*, § 32, p. 101.

C'est pourquoi, là où les *Ideen II* distinguent l'individualité de la chose de celle de l'esprit comme suit : « Jeder Geist hat seine Weise der Motivation, er hat ungleich dem Ding in sich selbst seine Motivation. Er ist nicht Individualität erst dadurch, dass er an einer bestimmten Stelle in der Welt ist. Absolute Individuation hat schon das reine Ich der jeweiligen cogitatio, die selbst ein absolut Individuelles in sich ist », Husserl ajoute dans la version de Landgrebe : « Aber das Ich ist nicht leerer Pol sondern Träger seiner Habitualität, und darin liegt, es hat seine individuelle Geschichte »<sup>399</sup>. Cette dernière affirmation ne signifie rien d'autre que le fait que le moi pur devient un « ego transcendantal concret »<sup>400</sup>, une personne ou une monade : « Das 'Ich' bleibt im vorstehenden abstrakt und unbestimmt. Es ist eben abstrahiert davon, dass es als monadisches Ich notwendig 'personal' ist »<sup>401</sup>. Dès lors, moi pur et personne renvoient l'un à l'autre. Cela ne veut nullement dire que Husserl laisse tomber cette distinction, mais que le phénoménologue qui vit la mondanéisation reconnaîtra qu'elle est abstraite, que le moi pur est inclus dans la personne<sup>402</sup>, que celle-ci s'identifie avec celui-là<sup>403</sup> ; enfin, après avoir parcouru les chemins ouverts par la réduction et la mondanéisation, le sujet ne peut plus vivre dans la naïveté de l'attitude naturelle, mais qu'il est « personne transcendantale »<sup>404</sup>.

Une telle relation entre le moi et la personne est pour Scheler inacceptable, car il reste tributaire du schème des *Recherches* où le moi est un objet. C'est l'objet que la personne saisit lorsqu'elle effectue l'acte de la perception interne tout comme la nature est le corrélat de l'acte de la perception externe. À l'encontre du « je pense » kantien, dont la formulation est d'ailleurs reprise par Husserl dans le § 57 des *Ideen I* afin d'éclaircir le concept du moi pur, Scheler affirme le donné intuitif d'un moi individuel, « das – dit il – jedes Erlebnis durch die individuelle Art seines Erlebens selbst eigenartig tönt und in jedem adäquat gegebenen Erlebnis darum mitgegeben ist »<sup>405</sup>. Ce moi n'est pas à confondre avec le moi empirique, c'est-à-dire, celui de l'observation et de l'induction, et non plus avec l'égoïté (*Ichheit*). Objet d'une intuition eidétique, cette dernière n'est pas un moi supra-individuel, mais l'essence des

<sup>399</sup> *Hua IV*, § 64, pp. 299-300.

<sup>400</sup> *Hua I*, § 35, p. 75.

<sup>401</sup> *Hua XIV*, p. 48, note 1.

<sup>402</sup> « Dieses reine Ich liegt aber auch im personalen Ich beschlossen, jeder Akt *cogito* des personalen Ich ist auch Akt des reinen Ich » (Ms. A VI 21, 21b, cité par Montavont, Anne, *op. cit.*, note 1, p. 58).

<sup>403</sup> « Die notwendige Zeitbezogenheit des Ich macht hinterher eine Art von Verzeitlichung des Ich möglich : nämlich die Konstitution einer objektiven Zeitwelt, für die immanente Zeit und Zeitwelt nur 'Erscheinung' ist, befasst auch eine Konstitution objektiver Persönlichkeit, eines in der Welt seienden Menschen-Ich (*das mit dem Ichpol identifiziert wird*), des Menschenich in der objektiven Weltzeit » (Ms. E III 2, 24b. Nous soulignons).

<sup>404</sup> Montavont, Anne, *op. cit.*, p. 59.

<sup>405</sup> GW 2, p. 376.

mois individuels possibles où elle devient un étant. Or, chaque moi individuel a sa propre essence, une essence distincte de l'égoïté. Aux yeux de Husserl, cette distinction est « incompréhensible »<sup>406</sup>. Pour la comprendre, il faut examiner les concepts du psychique et d'essentialité du point de vue de Scheler. Comme nous l'avons vu, pour lui, les vécus psychiques sont des fonctions et présupposent le corps-propre. Si l'on exclut celui-ci et on ne prend en compte que le psychique pur, on a une diversité de vécus qui ne sont pas extérieurs les uns aux autres, comme les vécus et les états du corps-propre, mais qui s'incluent mutuellement. Scheler emploie l'expression d'« Ineinander im Ich »<sup>407</sup> pour désigner cette liaison des vécus psychiques. Elle signifie que la diversité psychique forme une cohésion où les vécus ne sont pas en eux-mêmes dissociés en des dimensions temporelles, c'est-à-dire qu'il n'y a pas ici une expérience de la succession. Cette expérience n'est possible que par l'intervention du sens interne qui, en provoquant des variations dans le corps-propre de celui qui perçoit, fait apparaître le présent, le passé, l'avenir ainsi que, d'ailleurs, la distinction entre « mes » vécus et « tes » vécus. Si Scheler parle de l'inclusion mutuelle « im Ich », c'est parce que celui-ci est indivis. Toujours co-visé dans sa totalité chaque fois que l'on saisit un vécu psychique, le moi « devient autre » si l'un des vécus varie<sup>408</sup>. Qu'est-ce que donc ce moi ? C'est « die *Einheit* einer Mannigfaltigkeit des *puren Ineinander* »<sup>409</sup> ou bien la forme de la diversité du psychique : « Das Ich ist *nur* in innerer Anschauung gegeben und stellt als solches nur eine gewisse *Form* der Mannigfaltigkeit dar, die in der Richtung innerer Anschauung erscheint »<sup>410</sup>.

D'un autre côté, pour rendre compréhensible la distinction schelerienne entre l'égoïté et l'essence de chaque moi, il faut se souvenir que par elles-mêmes les essentialités ne sont ni universelles ni particulières, mais qu'elles n'acquièrent ces caractères que si on les met en rapport avec les objets. Identique dans les mois individuels, l'égoïté est alors universelle et distincte de l'essence individuelle de chaque moi. Pourtant, elle n'est pas quelque chose

---

<sup>406</sup> C'est une annotation de Husserl à la p. 379 de son exemplaire du *Formalisme* (« Les annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler/Randbemerkungen zu Schelers *Formalismus* », *op. cit.*, pp. 36-37).

<sup>407</sup> GW 2, p. 415.

<sup>408</sup> Le vécu passé est occasion pour Scheler de montrer en quel sens l'inclusion mutuelle des vécus dans le moi est telle que la variation d'un vécu entraîne la variation du moi : « Fragt man also : Inwiefern 'sind' die vergangenen Erlebnisse, so sage ich : Sie 'sind' in meinem Ich, das in jedem seiner Erlebnisse anders 'wird' – ohne sich doch dabei wie ein Ding zu 'verändern'. Sie sind also nicht in einem mystischen Raume der Vergangenheit (...). Das vergangene Erlebnis ist 'im' Ich selbst vorhanden, und insofern als 'wirksam' auch in innerer Anschauung noch gegeben, als jede Variation eines dieser Erlebnisse den jeweiligen *Totalgehalt* dieser Anschauung in einer bestimmten Richtung variieren würde » (*ibid.*, p. 416).

<sup>409</sup> *Ibid.*, pp. 414-415.

<sup>410</sup> *Ibid.*, p. 271.

d'existant indépendamment des mois individuels et qui leur imposerait des lois, mais elle existe dans les mois individuels et on ne la trouve que par abstraction eidétique. Quelle est la particularité de l'essence individuelle de chaque moi ? C'est le mode individuel de vivre les vécus psychiques. Empreints par ce mode du vivre, ils montrent l'identité du moi individuel qui dès lors ne peut pas être réduit à la somme ou l'ensemble des *contenus* des vécus ni avoir en eux leur origine :

« Da jedes individuelle Ich in einer besonderen, nur der unmittelbaren Anschauung zugänglichen *Art des Erlebens* aller auch nur möglichen, faktisch immer nur mehr oder weniger zufälligen Reihe von Erlebnissen gründet, und diese Art dem Akte innerer Anschauung selbst noch gegeben sein kann □ in der künstlerischen Biographie z. B. auch noch zur Aufweisung zu kommen vermag □ so kann es *an* seinen faktischen Erlebnissen zwar zur Anschauung kommen, nie aber in diesen oder deren Zusammenhängen aufgehen »<sup>411</sup>.

Plus loin, Scheler écrit : « Das, was einem Akt vom Wesen der *inneren* Wahrnehmung immer und notwendig evident gegeben ist, das ist nur das Wesen und die Individualität des Ich und 'irgendwelcher' seiner *Erlebnisse* und *Bestimmtheiten* selbst »<sup>412</sup>. Autrement dit, si le moi est l'objet de la perception interne, c'est parce que dans cet acte on objective le mode individuel de vivre la diversité psychique. Il se pose la question de savoir d'où provient l'individualité de ce mode de vivre. Pour essayer une réponse, il faut examiner le concept schelerien de personne.

Dans son analyse de l'essence de la personne, Scheler est déterminé par deux motifs fortement entrelacés : l'impossibilité d'objectiver la personne et la reconnaissance de son individualité. À ce propos, l'emploi du terme d'« esprit » est décisif. Comme nous l'avons vu, avec ce terme, Scheler désigne la sphère des actes en les distinguant des fonctions. Or, au fond, cette distinction n'est qu'une conséquence de la distinction entre le moi et la personne, car Scheler lie de manière essentielle la personne et l'esprit : tout esprit est personnel et un

---

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 377. À la fin de ce passage, Husserl se demande s'il s'agit d'une unité synthétique. Les similitudes entre la description schelerienne de l'inclusion mutuelle et celle que Husserl fait de la rétention (nous renvoyons ici une fois encore à Frère, Bruno, « Phénoménologie et personnalisme », *op. cit.*, pp. 452-455) ainsi que l'idée de la synthèse temporelle de la conscience rendent compréhensible l'interrogation que Husserl se pose. Mais il faut remarquer que là où Scheler affirme que le rôle dissociateur des états du corps-propre devient compréhensible si l'on saisit la forme de la multiplicité du psychique pur comme celle de l'« Ineinander im Ich », ce qui, comme on le sait, n'a rien de synthétique, Husserl dit qu'il ne parvient pas à la saisir (« Les annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler/Randbemerkungen zu Schelers Formalismus », *op. cit.*, pp. 46-47). Aux yeux de Husserl, c'est assez étonnant d'avoir besoin du corps-propre pour distinguer les vécus temporels de la vie de la conscience.

<sup>412</sup> GW 2, pp. 409-410.

« esprit impersonnel », c'est un contre-sens<sup>413</sup>. En parlant de la personne en ces termes, Scheler veut dépasser la réduction de l'être à l'être-objet. Ne pouvant être objet, l'être de la personne échappe à tout « acte objectivant » au sens schelerien, c'est-à-dire aux actes théoriques de la perception, la représentation, le souvenir, le jugement, etc. En même temps, Scheler veut éviter l'identification de la personne avec la raison. D'abord, parce que cette identification est trop restrictive. En revanche, l'esprit est un concept plus vaste, il embrasse aussi tout le domaine émotionnel. Ensuite, réduire la personne à un être rationnel, c'est pour Scheler la « dépersonnaliser » en lui enlevant ce qui la fait unique et insubstituable : son individualité. Afin de montrer comment les deux motifs indiqués s'entrelacent, il faut prendre en compte que Scheler aborde le thème de la personne tant dans une perspective théorique que dans une perspective éthique. Nous allons ici nous limiter au premier point de vue, car c'est sous sa lumière qu'il faut chercher la réponse à la question que nous avons posée plus haut, celle de la relation entre la personne et les actes.

Une fois que la réduction phénoménologique a permis de montrer la multiplicité d'actes ayant des essences distinctes, il se pose la question de leur unité, plus spécifiquement, de l'unité de leur être. Dans la mesure où l'acte et l'objet sont dans une corrélation réciproque, aux actes d'essences distinctes correspondent des objets d'essences distinctes ; par exemple, à la perception interne correspond le psychique, à la perception externe le physique et la nature, aux actes émotionnels les valeurs, aux actes vitaux le monde environnant, etc. Ainsi, la question de l'unité des actes d'essences distinctes, c'est-à-dire de la sphère spirituelle, est en corrélation avec celle de l'unité des objets d'essences distinctes. En s'interrogeant sur ces deux types d'unités, Scheler ne se contente plus d'une considération des actes et des objets en tant qu'essentialités abstraites, mais il vise ce dont ils ont besoin pour être, ce qui pour lui revient à les déterminer en tant qu'essentialités concrètes. Dans le cas des objets, la question est : « Zu welcher Art von *Einheit* schliessen sich diese Gegenstandswesen zusammen, sofern sie überhaupt ins Sein hinübertreten sollen – nicht etwa an diesem oder jenem Dinge *sein* sollen ? »<sup>414</sup>. Dans le cas des actes, il doit répondre à la question du *qui* des actes : « Welcher *einheitliche* Vollzieher 'gehört' zum Wesen eines Aktvollzugs von so wesenhaft *verschiedenen* Aktarten, -formen, -richtungen überhaupt ? »<sup>415</sup>.

---

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>414</sup> *Ibid.*, p. 381. Il ne faut pas donc confondre l'être de l'essentialité concrète avec l'être de l'effectivement réel (cf. *ibid.*, p. 383, note 2).

<sup>415</sup> *Ibid.*, p. 380.

Au fond, ces interrogations sur l'unité de l'être des essentialités des actes et des objets visent la question du fondement. Le caractère abstrait de l'objectivité des différents domaines d'objets, y compris ceux des objets idéaux et des valeurs, devient concret dès qu'on prend en compte leur appartenance au monde. En constituant leur unité d'être, le monde est donc leur fondement. Au monde appartiennent les mois individuels et leurs essences, et, partant, l'égoïté. Ce n'est pas le cas de la personne : « Nur die *Person* ist niemals ein 'Teil', sondern stets das *Korrelat* einer 'Welt' : der Welt, in der sie sich erlebt »<sup>416</sup>. C'est en vertu de cette corrélation que le monde est toujours personnel. Ainsi, du côté subjectif, les actes d'essences différentes ont l'unité de leur être dans la personne : « Denn Person ist eben gerade diejenige Einheit, die für Akte aller möglichen *Verschiedenheiten im Wesen* besteht – sofern diese Akte als vollzogen gedacht werden »<sup>417</sup>. L'être des actes n'étant pas l'être-objet mais l'être-effectué, le rapport entre la personne et les actes est un rapport de fondation. « Soll nun aber ein Aktwesen konkret sein, so ist zu seiner vollen anschaulichen Gegebenheit stets der Hinblick auf das Wesen der *Person*, die Vollzieher des Aktes ist, *Voraussetzung* »<sup>418</sup>. Les actes sont effectués et co-effectués par la personne, et sans elle ils ne peuvent pas être : « Es gehört selbst noch zum Wesen von Aktverschiedenheiten, in einer *Person* und *nur* in einer Person zu sein »<sup>419</sup>. Retenons que, dans cette effectuation, la personne vit les actes et se vit elle-même, et, partant, elle est « die unmittelbar [*sic*] miterlebte *Einheit* des Er-lebens »<sup>420</sup>.

Dans la mesure où l'être de la personne consiste en l'effectuation des actes et celui des actes en l'être-effectué, autrement dit, dans la mesure où leur être n'est pas objet, l'être spirituel est psycho-physiquement indifférent. Ainsi, Scheler exclut la psychologie de la sphère spirituelle et la limite à ce qui est donné dans la perception interne. Le travail du psychologue implique non seulement la compréhension de ce donné, mais aussi la co-effectuation, ou bien la post-effectuation de l'acte de perception interne de son sujet d'expérimentation. En réservant le terme de « conscience » à tout ce qui est de l'ordre du psychique, Scheler désigne alors la personne et les actes comme l'« überbewusstes Sein »<sup>421</sup> qui, n'étant pas un être-objet, n'est donné que dans l'effectuation ou la co-effectuation. Même lorsqu'on réfléchit sur

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 392. Sur l'identité du monde, cf. « Mikro- und Makrokosmos und Gottesidee », *ibid.*, p. 395sq.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 383.

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 382.

<sup>420</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 391. Pourtant, on peut parler aussi de la personne en tant que « das konkrete 'Bewusstsein-von' » pourvu que par le terme de conscience on comprenne ici l'ensemble des actes intentionnels (*ibid.*, p. 392).

l'effectuation d'un de nos actes, ce savoir réflexif ne l'objective pas, mais l'« accompagne »<sup>422</sup> :

« Denn wie sehr es auch neben dem naiven Aktvollzug noch ein Wissen um diesen Akt in der Reflexion gibt, so enthält doch diese Reflexion (sei es im Moment des Aktvollzugs, sei es in reflexiver unmittelbarer Erinnerung) nichts von Vergegenständlichung, wie sie z.B. aller innerer Wahrnehmung, erst recht aller inneren Beobachtung eigentümlich ist »<sup>423</sup>.

Dans ses actes, la personne saisit une multiplicité d'objets, parmi lesquels elle trouve son moi et son corps-propre. Mais ni elle ni ses actes ne peuvent être objectivés. Rien de ce qui appartient à la sphère spirituelle advient à la donation en tant qu'objet, car son être consiste en l'effectuation. En tant que forme d'existence de l'esprit, la personne ne vit que dans l'effectuation des actes intentionnels, dont l'être est, à son tour, fondé sur l'être de la personne. Scheler énonce ce rapport de fondation dans sa définition de l'essence de la personne :

« Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens, die an sich (nicht also  $\pi\rho\sigma\varsigma$   $\square\mu\sigma\varsigma$ ) allen wesenhaften Aktdifferenzen (insbesondere auch der Differenz äusserer und innerer Wahrnehmung, äusseren und inneren Wollens, äusseren und inneren Fühlens und Liebens, Hassens usw.) vorhergeht. Das Sein der Person 'fundiert' alle wesenhaft verschiedenen Akte »<sup>424</sup>.

En aucun cas les idées de précédence et de fondation exprimées dans ce passage ne doivent être renvoyées au concept traditionnel de substance, comme si les actes étaient les attributs de la personne, ou bien comme si la personne était quelque chose de fixe qui subsisterait « derrière » ou « au-dessus » de l'effectuation des actes. D'abord, la personne n'est rien sans ses actes, elle y est investie : « Vielmehr ist es die Person selbst, die, in jedem ihrer Akte lebend, auch jeden voll mit ihrer Eigenart durchdringt »<sup>425</sup>. Ensuite, une telle interprétation reviendrait à faire d'elle une chose spatio-temporelle soumise aux lois de la causalité. Elle ne doit non plus être comprise comme le sujet logique d'une activité rationnelle et volitive exempte de la causalité comme le fait la philosophie transcendantale, car on la réduirait à un point de départ vide et anonyme des actes et on négligerait le fait phénoménologique que la

---

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 374.

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 386. Après avoir posé à deux reprises la question du sens du concept d'objet chez Scheler, Husserl s'interroge sur cette réflexion incapable d'objectiver : « Ist das Erfassung ? » (« Les annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler/Randbemerkungen zu Schelers *Formalismus* », *op. cit.*, pp. 36-37). Certes, c'est une saisie, mais elle ne donne pas l'acte effectué en tant qu'objet, mais d'après Scheler seulement sa qualité.

<sup>424</sup> GW 2, pp. 382-383.

<sup>425</sup> *Ibid.*, pp. 385-386.

personne vit ses actes<sup>426</sup>. Or, que la personne ne soit rien sans ses actes ne signifie pas qu'elle soit ses actes et que la seule manière de la comprendre doive partir de son faire. Cela reviendrait à la réduire à une connexion ou une somme d'actes. Comme nous l'avons vu, la personne fonde les actes en ce sens où, sans elle, ils resteraient des essences abstraites, ce qui veut dire que la personne est plus que ses actes et qu'elle doit être donnée pour que les actes puissent être donnés en tant que concrets. Si on ne tient pas compte de cette fondation et reste dans l'abstraction d'une connexion d'actes, on retomberait dans une conception atomiste de la personne<sup>427</sup>. Donc, pas de substantialisme et non plus d'actualisme dans la fondation des actes sur la personne. Scheler l'explicite en affirmant : « Da die geistige Person als konkretes Aktzentrum aller ihrer Aktvollzüge zu diesen Akten sich nicht wie eine unveränderliche Substanz zu ihren wechselnden Eigenschaften oder Tätigkeiten, aber auch nicht wie ein Kollektivum zu seinen Gliedern oder ein Ganzes zu seinen summierbaren Teilen verhält, sondern wie ein Konkretes zu Abstraktem »<sup>428</sup>.

Si la personne est l'unité de la multiplicité des actes d'essences différentes, le concept d'effectuation ne peut pas être interprété en un sens actualiste en escamotant l'effectuant des actes et, en même temps, l'unité de l'effectuant n'est pas celle d'une substance ou d'une chose. Pourquoi alors, dans le texte sur la sympathie, Scheler emploie-t-il le terme de substance pour qualifier la personne ? Il en parle en termes de « 'selbständigen Daseins' (Substanzen) »<sup>429</sup>, de « geistigen Personsubstanzen oder Akt-substanzen »<sup>430</sup> et il décrit la personne comme « die unerkannte und im 'Wissen' nie gebbare individuell erlebte Einheitssubstanz aller Akte, die ein Wesen vollzieht »<sup>431</sup>. Il va de soi que Scheler, ici, ne prend pas le terme « substance » au sens traditionnel. On dit qu'il cherche un point intermédiaire

---

<sup>426</sup> Au fait que là où Scheler nie la réduction de la personne à l'X du point de départ des actes, Husserl note : « Moi non plus, je n'ai jamais identifié le Moi 'pur' et la personne » (« Les annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler/Randbemerkungen zu Schelers *Formalismus* », *op. cit.*, pp. 38-39), il faut ajouter, d'abord, que le concept schelerien du moi ne correspond pas à celui de Husserl et, ensuite, que, par la mondanéisation, on saisit le caractère transcendantal de la personne.

<sup>427</sup> Husserl exprime son accord sur le danger de la conception de la personne qui la réduit à une connexion abstraite d'actes à côté de la suivante note de page : « Eine Aktlehre, die dies übersähe, machte die Person zu einem Aktmosaik und wäre nur eine neue Auflage der atomistischen Auffassung des Geistes überhaupt – analog wie die Assoziationspsychologie » (GW 2, p. 384, note 1). Ce qui est intéressant est ce qu'il ajoute à son approbation. L'annotation complète dit : « Exact, et ceci concerne les *Recherches logiques*, mais pas les *Idées* » (« Les annotations dans le *Formalisme* de Max Scheler/Randbemerkungen zu Schelers *Formalismus* », *op. cit.*, pp. 38-39).

<sup>428</sup> GW 2, pp. 525-526.

<sup>429</sup> GW 7, p. 76.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>431</sup> *Ibid.*, p. 168.

entre le substantialisme et l'actualisme. Dupuy le trouve dans l'idée de forme<sup>432</sup> et Leonardy, dans le terme d'« Akt-substanz »<sup>433</sup>. Les arguments qu'ils apportent renvoient au deuxième motif qui détermine le concept schelerien de la personne : l'identité personnelle. Nous croyons que les deux motifs qui déterminent la description schelerienne de la personne, à savoir l'impossibilité de l'objectiver et la reconnaissance de son individualité, s'entrelacent dans le sens qu'a le terme de substance chez Scheler lorsqu'il l'applique à la personne : « Person ist nur zeit- und raumfreie Aufbauordnung von Akten, deren seiende konkrete Ganzheit jeden Einzelakt mitbestimmt, deren Ganzheitsvariation ferner jeden Einzelakt mitvariirt ; d.h., wie ich zu sagen pflege, Person ist 'Akt-substanz' »<sup>434</sup>. Afin d'éclaircir ce passage, il faut revenir au point de vue théorique à partir duquel Scheler développe son concept de la personne dans le *Formalisme*, tout en sachant que le sens de ce que Scheler y vise n'atteint sa vraie portée que lorsqu'il aborde le concept de personne à partir du point de vue éthique.

Deux précisions s'imposent : en premier lieu, il est clair que, quand Scheler applique le concept de substance à la personne, il vise une structure d'actes. En tant qu'« Akt-substanz », la personne représente un ordre structurel qui n'est autre que celui de la fondation d'actes où, comme nous l'avons montré, l'amour assume le rôle principal. En deuxième lieu, loin d'impliquer quelque chose de fixe dans l'espace et le temps, le concept de personne comme substance d'actes inclut l'idée de variation. C'est pourquoi, à l'encontre de la substantialisation de la personne au sens traditionnel de substance, Scheler soutient : « Vielmehr steckt in *jedem* voll konkreten Akt die *ganze Person* und 'variirt' in und durch jeden Akt auch die ganze Person – ohne dass ihrer Sein doch in irgendeinem ihrer Akte aufginge, oder sich wie ein Ding in der Zeit 'veränderte' »<sup>435</sup>. Comment comprendre cette variation ou, comme Scheler le dit, ce « devenir autre » (*Anderswerden*) de la substance d'actes qu'est la personne ?

---

<sup>432</sup> « Comment finalement comprendre ce 'plus' qui distingue de ses actes un être qui n'existe qu'en les accomplissant ? Il n'est d'autre issue que d'avoir recours, comme nous le suggérons, à l'idée de la forme, dont c'est précisément un caractère de n'exister qu'à la faveur d'une matière avec laquelle elle ne se confond pas puisqu'elle la règle » (Dupuy, Maurice, *op. cit.*, pp. 344-345).

<sup>433</sup> Leonardy, Heinz, *Liebe und Person*, *op. cit.*, p. 132.

<sup>434</sup> GW 7, p. 219.

<sup>435</sup> GW 2, p. 384.

L'importance de cette question consiste en ceci que, pour Scheler, l'identité personnelle réside dans ce phénomène, dont il dit que c'est le plus secret et le plus difficile à *montrer*<sup>436</sup>. En effet, la présentation que Scheler fait de ce concept de devenir autre est assez obscure. Il en parle à deux reprises : par rapport à la personne et par rapport au moi<sup>437</sup>. Dans les deux cas, il distingue le devenir autre de l'altération (*Veränderung*). Appliquée aux choses, l'altération présuppose la succession et le temps objectif de la physique, où la durée ne correspond qu'aux phases successives de l'être d'un objet. Comme la personne ne s'altère pas et ses actes ne se succèdent pas, Scheler soutient qu'on n'a pas besoin d'un être durable qui conserve l'identité personnelle. Ce temps objectif doit être distingué du temps phénoménal, c'est-à-dire, de celui de la perception interne une fois que les états du corps-propre permettent de différencier le présent, le passé et l'avenir. Comme nous l'avons vu plus haut, c'est le moi qui devient autre dans ce temps phénoménal et non pas la personne, car son devenir autre n'a rien de temporel. Il faudrait plutôt dire que la personne perce le temps avec ses actes et que, par eux, elle devient autre, elle se transforme.

Comment, au sein de cette transformation, la structure d'actes qu'est la personne possède-t-elle une identité ? Scheler répond : « Die Identität liegt hier allein in der qualitativen Richtung dieses puren Anderswerdens selbst »<sup>438</sup>. La personne est présente dans chacun de ses actes et son être consiste dans cette effectuation, ce qui veut dire qu'elle ne surgit ni disparaît, mais qu'elle se transforme avec chacun de ses actes, sans pour autant laisser d'être la même personne. En ce sens, il convient mieux de parler d'un « renouvellement » que d'un « devenir autre ». Disons alors : dans l'effectuation de chacun de ses actes, la personne renouvelle son être et sa valeur, elle s'enrichit ou s'appauvrit selon la valeur positive ou négative portée par les actes concrets :

« ...da die ganze Person in *jedem* ihrer Akt ist und lebt, ohne doch in einem oder ihrer Summe aufzugehen, so gibt es keinen Akt, dessen Vollzug nicht auch den *Seins*-gehalt der Person selbst wandelte, und keinen Aktwert, der nicht ihren Personwert steigerte oder verminderte, erhöhte oder erniedrigte, positiv oder negativ fortbestimmte. In jedem sittlich positivwertigen Einzelakte steigert sich das *Können* für Akte der betreffenden Art oder wächst das, was wir *Tugend* der Person nannten (und von Gewöhnung und Übung der zu der betreffenden Tugend gehörigen *Handlungen* gar sehr unterschieden), d.h. die erlebte Macht für das gesollte Gute. Und hierdurch vermittelt, greift jeder

<sup>436</sup> « Suchen wir uns dieses verborgenste aller Phänomene zur Gegebenheit zu bringen, so können wir freilich nur durch Bilder den Leser bestimmen, in die Richtung des Phänomens zu sehen » (*ibid.*, p. 385).

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 420.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 385.

sittlich relevante Akt auf das Sein und den Wert der Person selbst wandelnd zurück »<sup>439</sup>.

L'identité personnelle consiste alors dans le mode particulier d'orienter ce renouveau. Mais celui-ci n'est possible que par l'effectuation des actes dont l'être concret relève de la personne. C'est pourquoi la considération des actes en tant qu'essentialités abstraites ne sert à rien si on les considère en tant qu'*Erlebnisse*. « Keine Erkenntnis vom Wesen z.B. der Liebe oder des Urteils bringt uns der Erkenntnis, wie die Person A oder B liebt und urteilt, um eine Spur näher – und natürlich ebensowenig der Hinblick auf die Inhalte (Wertgegenstände, Sachverhalte), die ihr in jenen Akten gegeben sind »<sup>440</sup>. Scheler met donc l'accent sur la qualité personnelle qui empreint les actes concrets en nous renvoyant au mode spécifique de vivre leur effectuation<sup>441</sup>, de manière à ce qu'on peut dire que l'identité personnelle consiste dans le mode de vivre le renouveau se réalisant dans les actes concrets de la personne.

Nous pouvons maintenant revenir à l'hypothèse que nous avons énoncée au début de cette section selon laquelle ce qui chez un auteur est du côté des actes, est chez l'autre du côté des objets et *vice versa*. On peut reformuler cette hypothèse en une question double : d'abord, le concept schelerien de personne correspond-il au concept de moi pur de Husserl et, ensuite, existe-t-il une correspondance entre le concept husserlien de personne et le moi de Scheler ? À ce propos, on soutient que la personne chez Scheler représente un principe analogue au moi pur de Husserl<sup>442</sup>. En effet, on peut dire que là où l'unité des actes est requise l'un introduit le moi pur et l'autre la personne, et que, dans les deux cas, le corrélat intentionnel est le monde. Pourtant, cette mise en parallèle ne doit pas être comprise comme celle de deux principes. Nous croyons que ce qui autorise à mettre en parallèle la phénoménologie transcendantale et l'ontologie phénoménologique est plutôt l'idée de l'identité personnelle, ce qui nous conduit à affirmer que la réponse à la première question n'est affirmative que moyennant une précision et qu'en vertu d'elle la réponse à la deuxième question est négative.

---

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 526.

<sup>440</sup> *Ibid.*, pp. 385-386.

<sup>441</sup> « Da die Person ihre Existenz ja eben erst im *Erleben* ihrer möglichen *Erlebnisse* vollzieht, hat es gar keinen Sinn, sie in den gelebten *Erlebnissen* erfassen zu wollen. Sofern wir auf diese sog. 'Erlebnisse' sehen und nicht auf das *Erleben* dieser *Erlebnisse*, bleibt die Person also völlig transzendent » (*ibid.*, p. 385).

<sup>442</sup> Cf. Rutishauser, Bruno, *op. cit.*, pp. 68-69. Cf. aussi le texte de Pigalev qui soutient que Scheler n'est pas entièrement sorti du transcendantalisme (Pigalev, Alexandre, « Wertewandel, Phänomenologie der Liebe und die Frage nach dem fremden Ich im Denken Max Schelers », in : Pfaffert, Gerhard (éd.), *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft. II. Internationales Kolloquium der Max-Scheler-Gesellschaft e. V., op. cit.*, pp. 53-61.

La précision consiste en ceci que, dans les deux cas, on vise quelque chose de concret. Certes, chacun comprend à sa manière l'être concret, mais tant Husserl que Scheler cherchent à sortir de l'abstraction. L'issue, c'est la question de l'identité de la personne : « Die Seinsart der Person, die sich ausspricht in der personalen Frage 'Wer ist das ?' und einer Frage, die jede Person in Bezug auf sich selbst stellen kann im 'Wer bin ich?' Und in Bezug auf Andere : 'Wer ist er ?', worin das 'Andere' steckt »<sup>443</sup>. Chez Scheler, la personne n'est pas un centre vide d'actes. Elle est individu parce que personne<sup>444</sup> ; en tant que telle, elle a un mode particulier de vivre l'effectuation des actes dans lesquels elle se renouvelle suivant une orientation déterminée. Chez Husserl, par la mondanéisation, le moi pur devient une personne dont l'identité n'est pas non plus quelque chose de statique, mais un style de motivation qui se développe dans une genèse active. La personne des *Ideen II* et des leçons de Göttingen transcendentale est constituée en tant qu'objet dans le monde ne se réduit pas à porter de valeurs, mais elle est, comme dans les leçons de Fribourg, la *personnalité* effectuant des actes, « sofern die Persönlichkeit es ist, die im Wollen will, im Handeln handelt, und sofern ihre Charaktereigenschaften die Willensrichtung offenbar und erfahrungsmässig mitbedingen »<sup>445</sup>. En ce sens, le concept schelerien du moi est plus en correspondance avec le concept d'âme de Husserl qu'avec son concept de personne, l'âme étant l'objet avec lequel Descartes identifie le *cogito*. Cette précision faite, se pose la question de savoir d'où relève l'identité personnelle, comprise soit comme un style d'être activement motivé à effectuer des actes et à orienter la vie personnelle vers un but déterminé, soit comme un mode unique de vivre et d'orienter le renouveau s'effectuant dans chaque acte concret.

## 15. L'individualité de la personne

L'examen du concept de personne que nous venons de faire nous permet de conclure que la phénoménologie transcendantale et la phénoménologie ontologique ne sont pas si lointaines lorsqu'il s'agit de l'identité personnelle. Nous avons commencé la section précédente en affirmant que, tant pour Husserl que pour Scheler, il s'agit d'amener l'individualité personnelle à l'existence effective, de « devenir qui on est ». L'examen effectué montre que Husserl et Scheler coïncident dans un concept dynamique de personne et de son identité. Chez Husserl, ce caractère dynamique se manifeste dans l'idée d'un style d'être activement motivé

<sup>443</sup> C'est une incorporation de Husserl au § 49 de la version de Landgrebe des *Ideen II* (Hua IV, p. 409).

<sup>444</sup> GW 2, p. 371.

<sup>445</sup> Hua XXXVII, § 2a, p. 8.

à effectuer des actes orientés vers la réalisation de ma tâche infinie, c'est-à-dire de ce moi « vrai et authentique » que je reconnais comme possibilité idéale propre. Chez Scheler, il se manifeste dans le mode unique de vivre et d'orienter le renouveau – ou le « devenir autre » s'effectuant dans chaque acte concret – vers la réalisation de mon salut ou de mon « essence axiologique individuelle ». Dans cette section, nous voudrions mieux cerner le phénomène de la personnalité et montrer en quel sens Husserl rejoint Scheler sur la question de l'individuation.

Comment une telle convergence est-elle possible alors que le premier regard sur la question de l'individuation semble révéler un désaccord entre nos auteurs ? Ils affirment tous les deux que la personne tient son individualité d'elle-même, mais veulent-ils dire la même chose ? Chez Husserl, cette affirmation signifie que l'identité de la personne ne dépend pas de sa place spatio-temporelle ni de la causalité, mais qu'elle se constitue selon les légalités essentielles de la motivation qui régissent le domaine spirituel. En constituant de manière intersubjective le sens du monde, la personne constitue son style propre d'être motivée, de prendre position et d'exercer sa liberté par rapport aux motifs passifs. On peut donc distinguer une typique individuelle dans toute biographie. Or, bien que le sens strict de l'identité personnelle se trouve dans le domaine de la spiritualité active, Husserl ne peut aborder la question de l'individuation qu'en tenant compte de l'interrelation des strates de la vie subjective, car l'activité spirituelle se fonde sur la passivité spirituelle et revient à elle en se sédimentant. Il y a donc une continuité des couches de la vie subjective, plus spécifiquement, une genèse, en ce sens où l'identité personnelle s'enracine dans la passivité, tant dans celle des actes et des sens sédimentés que dans celle des sensations, des sentiments sensibles, des impulsions et des cinesthésies. Si, à la manière de l'archéologue<sup>446</sup>, le phénoménologue doit reconstruire la genèse de la personnalité, il doit alors parcourir un long chemin partant du « présent vivant » jusqu'à la « personnalité éthique »<sup>447</sup>. Sur ce chemin, Husserl trouve, à l'opposé de Scheler, que le corps-propre et les « contenus de conscience », compris en tant que corrélats de vécus intentionnels, ont un rôle à jouer. D'un côté, la personne est conscience incarnée, « sein Wirken ist ichliches Walten, und das geschieht unmittelbar durch seine

<sup>446</sup> « Bloss statischs (sic) beschriebenes ist unverständlich, und man weiss dabei nie, was radikal bedeutsam ist und was nicht. Und die Bedeutsamkeit ist eben die konstitutive Verständlichkeit. Ich pflege mich gegen phänomenologische Gegebenheiten so zu verhalten wie der Archäologe bei der Ausgrabung : Sie werden sauber zusammengestellt, aber die eigentliche Arbeit ist nicht ihre Beschreibung, sondern die Rekonstruktion » (Ms. A V 21, 61a).

<sup>447</sup> Cf. Iribarne, Julia, *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogotá : Universidad Pedagógica Nacional/San Pablo, 2007, pp. 83-103.

Kinästhesen als Walten in seinem Leib, und erst mittelbar (da dieser auch Körper ist) auf andere Körper »<sup>448</sup>. Parce qu'en vivant son corps-propre la personne constitue un style tout particulier de le *dominer*, l'analyse de l'individuation doit revenir aux racines passives de la personnalité et à ce qu'il y a de nature chez l'homme. C'est pourquoi Husserl écrit :

« Endlich ist alles, was unter dem Titel der Natur im erweiterten Sinn steht, ein verständlicher Zusammenhang mit einem brutalen Faktizitätsgehalt : Dahin gehört das Letzte der geistigen Personalität, die Individualität im letzten Sinn mit ihrem letzten Untergrund, mit ihren ganz subjektiven sinnlichen Gefühlen, individuell subjektiven Assoziationstypen, die Eigenheit dieses einen einzigen Subjektes sind und keines anderen »<sup>449</sup>.

D'un autre côté, les « contenus de conscience », c'est-à-dire ce que l'on pense, sent, préfère, veut, etc., ne peuvent non plus être exclus de l'individuation. Comprise en tant que style de prendre position, l'identité personnelle se constitue à partir des actes effectués. Si ceux-ci deviennent des habitudes et des propriétés permanentes de la personne en formant l'unité d'une histoire, ce doit être aussi le cas de leurs corrélats. Le moi, dit Husserl, peut seulement être concret « in der strömenden Vielgestaltigkeit seines intentionalen Lebens und den darin vermeinten und ev. als seiend für es sich konstituierenden Gegenständen »<sup>450</sup>. Lorsqu'on s'est décidé pour un sens de l'être, il se sédimente et fait partie de notre monde environnant :

« Diese meine Aktivität der Seinssetzung und Seinsauslegung stiftet eine Habitualität meines Ich, vermöge deren mir nun dieser Gegenstand als der seiner Bestimmungen bleibend zueigen ist. Solche bleibenden Erwerbe konstituieren meine jeweilige bekannte Umwelt mit ihrem Horizont unbekannter Gegenstände, das ist noch zu erwerbender, im voraus antizipiert mit dieser formalen Gegenstandsstruktur »<sup>451</sup>.

On a déjà comme acquis que cette constitution du monde environnant ne concerne pas seulement les positions d'être, mais aussi celles des valeurs et des buts. Une fois que la préférence et la décision pour une valeur et pour la réalisation d'un but fondé sur l'évidence de cette valeur deviennent des habitudes, leurs corrélats se sédimentent et font partie de notre

---

<sup>448</sup> *Hua* VI, § 62, p. 222. Ce passage évoque les phénomènes de l'incarnation et de l'incorporation qui sont à la base de l'*Einfühlung*. L'incarnation correspond à la constitution d'un style personnel de dominer et de vivre le corps-propre. Elle n'est possible que par le regard d'autrui et de l'incorporation. Ce rappel est important parce que la question de l'individuation est, d'après Husserl, inséparable de l'*Einfühlung*, acte dont le sens trouve son origine dans le domaine de la corporalité. « *Der Ursprung der Personalität liegt in der Einfühlung und in den weiter erwachsenden sozialen Akten* » (*Hua* XIV, texte n° 9, p. 175). Scheler, en revanche, écrit : « Das allerletzte und echte Individuationsprinzip liegt schon beim Menschen (...) in seiner Geistseele (d.h. dem realem Substrat seines Personenzentrums) selber - und Leib, soziale Beziehung, sukzessiver Fluss der Entwicklung sind es vielmehr, die erst eine Typensystematik der Menschen ihrem seelischen Bestande nach und eine relative Verallgemeinerung ihrer 'Eigenschaften', 'Charakterzüge' ermöglichen » (GW 7, p. 131).

<sup>449</sup> Ms. A IV 16, 27b.

<sup>450</sup> *Hua* I, § 33, p. 102.

<sup>451</sup> *Ibid.*

monde environnant. En vertu de la corrélation intentionnelle de la personne avec ce monde axiologique et pratique, les « contenus de conscience » sédimentés font bel et bien partie de l'individualité personnelle. C'est en ce sens que la correction d'une croyance, la subordination d'une valeur ou l'abandon d'un but, à la suite, par exemple, d'un échange avec autrui, entraîne une transformation ou un renouveau de l'identité de la personne. À cela, il faut ajouter que le savoir de l'identité personnelle revient au souvenir et à la réflexion, car ils rendent possible la reconnaissance de soi-même comme celui qui a changé de position. On peut donc conclure que si, chez Husserl, le corps-propre et les contenus de conscience interviennent dans l'individuation, c'est parce que la perspective génétique l'empêche de voir une strate de la vie subjective de manière isolée et plutôt l'oblige à tenir compte de la passivité primaire et secondaire.

Malgré les points de convergence que nous avons trouvés dans la section précédente, les choses se passent autrement pour Scheler. À plusieurs reprises, il affirme que le corps-propre et les contenus de conscience n'ont aucun rôle dans l'individuation, et le souvenir non plus.

Le passage suivant résume bien sa position :

« Die menschliche Person ist nicht erst individuiert durch ihren Leib, der vielmehr in letzter Linie nur als ihr, der Person 'zugehörig', als ihr unmittelbarster Herrschaftsbereich aus allen möglichen Leibern ausgesondert werden kann ; und sie ist auch nicht individuiert durch den Gehalt ihrer Akte und deren Inhalte und Gegenstände, oder durch den Erinnerungs- oder sonstigen zeitlichen 'Zusammenhang' ihrer Erlebnisse – sondern dieser gesamte Gehalt und Zusammenhang des Erlebnisstromes ist ja auch schon dadurch inhaltlich verschiedener, dass die in sich individuierten Personen, denen er zugehört, in ihrem *Sosein* verschieden sind »<sup>452</sup>.

Aux yeux de Scheler, il n'y a donc aucun lien entre l'individualité de la personne et son corps-propre. Le vécu personnel de sa domination n'est pas une raison, d'après Scheler, pour examiner la strate corporelle et sensible de l'être humain en tant que déterminant de l'individuation personnelle. Au contraire, parce que l'individuation est commandée par la strate spirituelle de l'homme, c'est l'appartenance à la personne qui permet d'identifier et de distinguer le corps-propre. Il en va de même pour les contenus des actes et des vécus. Certes, Scheler soutient que le sens interne et la sensibilité corporelle permettent d'identifier un vécu psychique comme propre ou étranger. Mais dans la mesure où l'individuation du corps-propre dépend de l'expérience de son appartenance à une personne et du vécu de sa domination, le

---

<sup>452</sup> GW 7, p. 86.

moi, c'est-à-dire, le mode unitaire de vivre la diversité des vécus psychiques que l'on objective dans la perception interne, tient lui aussi son individuation de la personne et non pas des contenus de conscience. « Sowohl das Ich wie der Leib findet in der erlebbaren Zugehörigkeit zur einheitlichen Person seine letzte Individualisierung »<sup>453</sup>.

On ne doit donc pas se laisser tromper par l'affirmation suivante : « Sowohl sein Leibbewusstsein, als auch sein stets wesensmässig individuelles geistiges Personzentrum hat jeder Mensch für sich allein »<sup>454</sup>. D'abord, avec cette affirmation, Scheler veut montrer que l'unité métaphysique des êtres vivants au moyen de l'unification émotionnelle ne concerne que la strate vitale de l'homme et non pas celles du corps-propre et de l'esprit. Ensuite, il distingue la singularité (*Einzelheit*) de l'individualité (*Individualität*). En opposant la première à l'ensemble ou à la totalité (*Gesamtheit*) et la seconde à l'universalité (*Allgemeinheit*)<sup>455</sup>, il soutient que la conscience des sensations corporelles (*Körperempfindungsbewusstsein*) singularise la personne humaine comme *cette* unité-ci de corps-propre<sup>456</sup>, mais ne fait pas d'elle un individu. Ici, Scheler signale, une fois encore, l'erreur des théories – parmi lesquelles il inclut celle de Husserl<sup>457</sup> – qui réduisent la personne à un exemplaire d'un être rationnel qui se concrétise et se distingue dans la pluralité des personnes par son corps-propre. À ce sujet, on constate que, dans son refus de l'individuation par l'entremise du corps-propre, Scheler maintient une délimitation assez stricte entre les strates qui constituent l'être humain. On peut dire sans hésitations que ses descriptions phénoménologiques marquent des frontières bien claires entre les strates sensible, vitale, psychique et spirituelle ; et on peut dire la même chose de sa conception des sphères de l'être. Cette délimitation ne va pas sans conséquences ; au contraire, elle est à la base de plusieurs des ses « preuves phénoménologiques ». Sans elle, par exemple, Scheler ne pourrait pas poser la thèse de l'unité de la vie, car il n'y aurait pas moyen de voir dans la pluralité des hommes, en tant qu'êtres vivants, la même vie et, à la fois, des esprits individuels distincts en tant que personnes<sup>458</sup>. Il en va de même pour la question de l'individuation. Scheler « mesure » l'expérience de l'individualité de l'être humain selon la proximité de la strate spirituelle. L'individualité de l'homme est d'autant plus évidente qu'on est plus proche de la strate spirituelle : « mit dem Erkenntnisfortschritt von der assoziationsgesetzlich gebundenen Schicht der Seele zur vitalen Schicht und von der

---

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>455</sup> GW 2, p. 501.

<sup>456</sup> GW 7, pp. 83-84.

<sup>457</sup> *Cf. ibid.*, p. 86.

<sup>458</sup> Sur le rapport entre la vie et l'esprit chez l'être humain, *cf. ibid.*, pp. 86-87.

psychovitalen Schicht zum geistigen Persondasein wächst – sprunghaft an beiden Stellen des Überganges von Schicht zu Schicht – der Eindruck des Individuellen bis zur Vollindividualität »<sup>459</sup>. En conséquence, si on se place au niveau des strates inférieures ou périphériques de l'être humain, ils seront plus semblables et donc moins individuels.

À la base du désaccord concernant l'individuation se trouvent donc deux regards distincts de la stratification de l'être humain : chez Husserl, on constate une genèse, par laquelle les couches de la vie subjective sont entrelacées, tandis que, chez Scheler, on aperçoit des frontières bien délimitées. De son point de vue, parler de genèse équivaut à sortir de l'attitude phénoménologique et se placer dans le domaine empirique, de manière à ce que l'idée d'une phénoménologie génétique n'aurait pas de sens. La distinction essentielle entre les couches de la vie émotionnelle est celle de l'évidence de l'indépendance d'une strate par rapport à l'autre. De notre part, nous nous demandons en quelle mesure ce désaccord autour de la stratification de l'être humain est déterminant par rapport à la question de l'individuation. Husserl et Scheler ne se rejoignent-ils pas dans la conception dynamique de l'identité personnelle sans pour autant avoir un regard semblable sur la stratification de l'être humain ? Que veut dire finalement pour Scheler que la personne ait son individuation en elle-même ?

Sans doute, Scheler souscrirait le passage suivant de la *Crise* si on le réfère à la personne :

« Das Ich aber ist 'dieses' und hat Individualität in sich und aus sich selbst, es hat nicht Individualität aus Kausalität. Freilich, durch die körperliche Leiblichkeit kann es in seiner Stellung im körperlichen Raume, die es als uneigentliche seinem körperlichen Leib verdankt, für jeden Anderen und damit für jedermann unterscheidbar werden. Aber die Unterscheidbarkeit und Identifizierbarkeit für jedermann in der Raumzeitlichkeit mit all den psychophysischen Bedingtheiten, die dabei ins Spiel treten, geben ihm nicht den mindesten Beitrag zu seinem Sein als ens per se. Als das hat es vorweg in sich seine Einzigkeit. Für es sind Raum und Zeit keine Prinzipien der Individuation... »<sup>460</sup>.

Mais il ne souscrirait que sous deux conditions : d'abord, que l'on distingue entre la singularité du corps-propre et l'individualité de la personne et, ensuite, que l'on supprime la distinction entre la nature au sens strict, celle de la causalité spatio-temporelle, et la nature au sens large, celle qui, d'après Husserl, embrasse la strate de la passivité primaire du corps-propre, où il trouve la source originaire de la personnalité. Chez Scheler, tant les corps que les

---

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>460</sup> *Hua* VI, § 62, p. 222.

corps-propres peuvent se distinguer quant à leurs être-là et, pourtant, avoir un être-tel identique. Leurs circonstances spatio-temporelles font de leur existence quelque chose de singulier, mais leur essence reste universelle. Dans la strate spirituelle, en revanche, les essences sont individuelles. Si on peut distinguer les êtres humains par leur être-là, c'est parce que ceux-ci sont fondés sur l'individualité de leur être-tel en tant que personnes, c'est-à-dire, sur des essences individuelles. Si l'esprit est toujours personnel, il est, par là même, toujours individuel. Rien d'extra-spirituel ne peut fonder l'individualité des personnes, non plus la nature au sens large, dont on parle en termes de singularité.

« Personen sind, auch wenn wir von ihren Leibern und deren Verschiedenheit im Raumzeitsystem absehen, ferner absehen von allem, was ihren möglichen Bewusstseinsinhalt (aller möglichen Bewusstseinsphären der Innen-Aussen-Mitwelt) in sich verschieden macht, immer noch durch das *Sosein ihrer selbst* als konkrete Aktzentren *verschieden*. (...) Gerade weil sie nicht durch Raum und Zeit, noch Zahl und Menge (bei sonstiger Identität des Soseins) individuiert sein können – wie Körper z. B. –, sondern als pure Aktzentren über Raum und Zeit erhaben sind (wie immer sie durch die *Vermittlung* der den Leib aus totem Material aufbauenden Lebenskraft in die objektive raumzeitliche Welt hineinwirken können), müssen und können sie nur durch ihr *pures Sosein selbst* (ihr personales 'Wesen') verschieden sein. (...) 'Personen' sind real verschieden in letzter Instanz nur, weil sie soseinsverschieden, d. h. weil sie *absolute Individuen* sind »<sup>461</sup>.

Dans la sphère spirituelle, être-tel c'est être déjà et toujours individué, unique et insubstituable. Or, pour comprendre la portée de l'individualité personnelle, on ne doit pas se limiter à l'être-tel ; il faut revenir aux rapports avec l'être-là et l'être-valeur. En nous plaçant dans l'ordre de l'être, où l'être-tel et l'être-là sont également originaires, seulement distinguables et non pas séparables, nous avons soutenu que l'être-tel est aussi inextricablement entrelacé avec l'être-valeur, car celui-ci est, à son tour, inséparable de l'être-là ; et la même chose vaut du point de vue de l'ordre de la donation, où la valeur prime sur l'être. En vertu de cet entrelacement entre son être-tel et sa valeur, l'individualité de la personne est aussi celle de son être-valeur, ou bien celle de son essence axiologique, de son salut. Ceci nous renvoie directement à l'amour, l'acte dans lequel l'être axiologique individuel de la personne, le mien et celui d'autrui, arrive à la donation et qui rend possible « ...die Anschauung dieses ihres idealen, *individuellen Wertwesens*... »<sup>462</sup>. Nous arrivons ainsi à un concept fondamental pour la question de l'identité personnelle : l'*ordo amoris*.

---

<sup>461</sup> GW 7, p. 76.

<sup>462</sup> GW 2, p. 480.

Après avoir montré que substance d'acte (*Aktsubstanz*) et structure d'acte (*Aktstruktur*) s'identifient, Leonardy soutient que le concept de substance employé par Scheler dans sa définition essentielle de la personne correspond à l'*ordo amoris*<sup>463</sup>. Cet ordre est la structure individuelle de la personne et, partant, son principe d'individuation<sup>464</sup>. À propos de cette thèse, Sander écrit : « Leonardy setzt zwar richtig *Ordo amoris* und *Aktsubstanz* gleich ; diese Gleichsetzung bezieht er aber fälschlicherweise auf die 'faktische und deskriptive Bedeutung' des *Ordo Amoris*, anstatt auf den idealen *Ordo Amoris*. Leonardy löst das Problem dann dadurch, das er den idealen *Ordo Amoris*, den *Ordo Amoris* in seiner 'normativen' Bedeutung, in seinen Erörterungen beiseite lässt »<sup>465</sup>. S'il n'est pas facile de prendre position vis-à-vis de ces deux interprétations, c'est parce que, dans le texte dédié au concept d'*ordo amoris*, le sens que Scheler vise n'est pas toujours bien spécifié. De manière explicite, il distingue un sens normatif et un sens descriptif de l'*ordo amoris*. Mais, en fait, on constate un troisième sens : « der einsichtige und allgemeingültige *ordo amoris* »<sup>466</sup>. En ce troisième sens, le terme désigne le côté objectif de la corrélation intentionnelle, c'est-à-dire la hiérarchie axiologique, « [die] Rangordnung aller möglichen *Liebenswürdigkeiten* der Dinge gemäss ihrem inneren, ihnen zukommenden Werte »<sup>467</sup>. Les deux premiers sens s'appliquent plutôt au côté subjectif, c'est-à-dire à la personne effectuant des actes, et c'est à ce niveau que réside la difficulté, car une fois les sens descriptif et normatif de l'*ordo amoris* définies, Scheler n'est pas toujours très clair quant au sens dans lequel il applique le terme, de manière à ce que plusieurs des ses affirmations pourraient valoir pour les deux sens signalés. À nos yeux, c'est le cas du passage suivant :

« *Wer den ordo amoris eines Menschen hat, hat den Menschen*. Er hat für ihn als moralisches Subjekt das, was die Kristallformel für den Kristall ist. Er durch-schaut den Menschen so weit, wie man einen Menschen durch-schauen kann. Er sieht vor sich die hinter aller empirischen Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit stets einfach verlaufenden Grundlinien seines *Gemütes*, welches mehr der Kern des Menschen als Geistwesen zu heissen verdient als Erkennen und Wollen »<sup>468</sup>.

<sup>463</sup> Leonardy, Heinz, *Person und Liebe*, op. cit., pp. 144-145.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>465</sup> Sander, Angelika, op. cit., p. 267.

<sup>466</sup> Cf. GW 10, p. 351.

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 348. C'est le cas aussi du passage qui suit : « In der je besonderen *Rangordnung* der einfachsten, noch nicht dinglich und zu Gütern geformten *Werte* und Wertqualitäten, welche die objektive Seite seines *ordo amoris* darstellen, schreitet der Mensch einher wie in einem Gehäuse, das er überallhin mit sich führt ; dem er nicht zu entinnen vermag, wie schnell er auch liefe. Er gewahrt durch die Fenster dieses Gehäuses die Welt und sich selbst - nicht *mehr* von der Welt und sich selbst und nichts *anderes* als das, was ihm diese Fenster nach ihrer Lage, Grösse, Farbe zeigen » (*ibid.*).

Pour savoir quel sens, le descriptif ou le normatif, de l'*ordo amoris* constitue l'individualité de la personne, il faut examiner comment Scheler met ces significations en rapport avec les concepts de détermination individuelle, de destin et de monde environnant. Cette mise en rapport a pour but de répondre aux questions qui ouvrent le texte dédié à l'*ordo amoris* : existe-t-il un *ordo amoris* droit (*recht*) et objectif et, si c'est le cas, comment peut-on en imprégner notre vie émotionnelle ? Le premier pas que Scheler fait afin d'éclaircir cette question nous rappelle un concept que nous avons déjà abordé, celui de l'*éthos*. Il soutient qu'on connaît et comprend mieux un individu, soit une personne singulière ou une personne commune, si on saisit son *éthos*, c'est-à-dire le système factuel de ses préférences et de ses subordinations. Étant donné que ces actes-ci se fondent sur l'amour et la haine, l'*éthos* de quelqu'un est structuré par son *ordo amoris* : « Der fundamentalste Kern aber dieses Ethos ist die *Ordnung der Liebe und des Hasses*, die Aufbauform dieser herrschenden und vorherrschenden Leidenschaften, und zwar an erster Stelle diese Aufbauform in einer *vorbildlich* gewordenen Schicht »<sup>469</sup>.

Ce passage a une double importance. En premier lieu, il rend évident l'identification de l'*ordo amoris* avec l'idée de structure (ou de substance) d'acte. Puisque cette structure n'est autre que celle de l'ordre de la fondation, il s'avère que, comme Husserl, Scheler fait dépendre la rectitude (*Rechtheit*) et la fausseté de l'ordre de fondation des actes, la différence essentielle étant que, comme on le sait, chez lui, c'est l'amour et, partant, la valeur qui ont le primat. Ce n'est pas un hasard que Husserl insiste sur la dénonciation du naturalisme et physicalisme modernes, tandis que Scheler insiste sur le ressentiment et le privilège attribué à la valeur de l'utilité. C'est en connexion avec ces thèmes qu'il faut comprendre l'éclaircissement proposé dans le texte portant sur l'*ordo amoris* de l'origine, des modes et de la dynamique des « désordres du cœur » et, ainsi, de la possibilité de nous approcher de l'existence effective de la hiérarchie objective des valeurs. En deuxième lieu, le passage cité contient, à nos yeux, tant le sens descriptif que normatif de l'*ordo amoris*. Dans le premier sens, l'*ordo amoris* est le mode effectif de vivre éthiquement d'un individu, d'une communauté, etc., mode qui peut être positif ou négatif ; dit autrement, il peut être un « désordre du cœur ». Scheler en parle dans les termes suivants :

« ...deskriptiv ist der Begriff des *ordo amoris* von fundamentalem Wert. Denn er ist hier das Mittel, hinter den anfänglich verwirrenden Tatsachen der moralisch-relevanten menschlichen Handlungen, Ausdruckserscheinungen,

---

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 347.

Wollungen, Sitten, Bräuche, Geisteswerke die einfachste *Struktur* der elementarsten Ziele des zielmässig wirksamen Personkernes aufzufinden – die sittliche Grundformel gleichsam, nach der dieses Subjekt moralisch existiert und lebt »<sup>470</sup>.

Par le sens normatif, Scheler entend cette section de la hiérarchie des valeurs connue de manière évidente par un individu et reconnue en tant que modèle. C'est par rapport à l'idée de modèle qu'il faut comprendre ce sens de l'*ordo amoris* et non pas par rapport à un impératif catégorique. Dans le texte sur la sympathie, en nous rappelant l'identification entre l'ordre de la fondation et celui de la stratification de la vie émotionnelle, Scheler dit que ce sont les lois de la fondation qui permettent « dass man sich ein auf der Rangordnung der Werte dieser Gemütskräfte beruhendes normatives (*ideal* normatives – nicht imperativisch normatives) Bild von dem 'rechten' *ordo amoris* zeichne »<sup>471</sup>. Si Scheler insiste sur le caractère *idéalement* normatif, c'est, d'abord, parce que l'expression « *ordo amoris* » désigne ici la hiérarchie axiologique évidente et valable universellement, et, ensuite, parce qu'elle ne peut être norme que si elle est connue par quelqu'un en particulier. Pour être plus précis, sans la connaissance axiologique, n'il n'y a pas de norme. Ainsi, Scheler affirme : « Zur Norm wird also der objektiv rechte *ordo amoris* erst, wenn er als erkannter auf das Wollen des Menschen bezogen und von einem *Wollen* geboten wird »<sup>472</sup>.

Une fois ces deux sens distingués, il s'avère que, lorsque Scheler soutient que le monde environnant – dont le corrélat n'est pas la personne, mais le moi du corps-propre, c'est-à-dire la strate psycho-vitale de l'être humain – est originellement déterminé par l'*ordo amoris*, il vise son sens descriptif ou effectif. L'*ordo amoris* est ici le filtre à travers duquel on éprouve le monde environnant ou, comme dit Scheler dans le *Formalismus*, le « milieu », à savoir « die praktisch als wirksam erlebte Wertwelt »<sup>473</sup>. Il détermine le matériel de toute possible attention et perception ainsi que les valeurs positives et négatives qu'on sent à même ses porteurs : « Die Güterdinge, an denen entlang der Mensch sein Leben führt, die praktischen Dinge : die Wollens- und Handelns widerstände, an denen er sein Wollen ansetzt – auch sie sind durch den besonderen Auswahlmechanismus *seines* *ordo amoris* immer schon hindurchgegangen und gleichsam gesichtet »<sup>474</sup>. Si ce sont toujours des choses diverses mais porteuses des mêmes modalités axiologiques qui nous émeuvent, c'est parce que leur donation

---

<sup>470</sup> *Ibid.*, pp. 347-348.

<sup>471</sup> GW 7, p. 111. Il s'agit de lois de fondation de la sympathie au sens large.

<sup>472</sup> GW 10, p. 347.

<sup>473</sup> GW 2, p. 156.

<sup>474</sup> GW 10, pp. 348- 349.

relève de l'*ordo amoris* descriptif qui, comme nous l'avons vu, est la structure fondamentale de nos actes de préférence et de subordination :

« Denn es sind dieselben Wertqualitäten □ dit Scheler dans le *Formalismus* □ , auf denen unsere besonderen Werteinstellungen (oder Einstellungen auf Wertverhalte) in der besonderen Randordnung der unsere □Neigungen' beherrschenden Vorzugsregeln beruhen, mit denen wir an die wechselnden empirischen Wirklichkeiten herankommen »<sup>475</sup>.

La même chose vaut pour le destin. En portant le sceau de l'ordre effectif du cœur d'un individu, il retient tout ce qui a de la relevance dans ce qui arrive à cette personne en particulier :

« Denn so sicher das Schicksal das an Inhalt umfasst, was dem Menschen 'passiert', was also jenseits von Wille und Absicht ist □ so sicher auch nur das an Inhalt, was, wenn es 'passiert', eben auch nur *diesem einen* moralischen Subjekt passieren konnte. Nur das also, was im Spielraum gewisser charakterologisch fest umschriebener Möglichkeiten des Erlebens von Welt liegt □ Spielräume, die auch bei konstanten Aussengeschehnissen von Mensch zu Mensch, von Volk zu Volk wechseln □ und was an wirklichem Geschehen diese Spielräume zu erfüllen scheint, darf 'das Schicksal' eines Menschen heissen »<sup>476</sup>.

Déterminé par l'*ordo amoris* effectif, fondant les possibilités de l'expérience qu'on fait du monde, le destin représente, pour Scheler, une consonance entre le monde et la personne concernée. Au milieu des événements éprouvés comme contingents dans le parcours d'une vie, cette consonance devient manifeste dans une « Einsinnigkeit des Ablaufs eines Lebens »<sup>477</sup>. Cette unicité, constituée par les connexions, non aléatoires mais répondant à l'*ordo amoris* descriptif, entre les événements vécus, reflète, d'après Scheler, le noyau de la personne. Ainsi, il comprend le destin comme « die *Einheit eines durchgehenden Sinnes*, die sich uns als eine *individuelle Wesenszusammengehörigkeit* menschlichen Charakters und des Geschehens um ihn herum und in ihn hinein darstellt »<sup>478</sup>.

---

<sup>475</sup> GW 2, p. 157.

<sup>476</sup> GW 10, p. 350.

<sup>477</sup> *Ibid.*

<sup>478</sup> *Ibid.* À propos du destin, il faut remarquer qu'il s'agit d'un thème où il n'y a pas d'accord entre nos auteurs, car, pour Husserl, le destin fait partie du domaine de l'irrationalité et de la facticité. Sa réflexion autour du destin cherche à répondre à la question du sens de la vie malgré la fatalité (cf. Ms. A V 21, 21a, 78a, 80b, 85b, 94a, 95a, 98b et « Wert des Lebens », *op. cit.*, § 7, pp. 224sq.). Dit autrement, la thématique du destin se déroule dans le cadre de la seconde philosophie ou de la métaphysique. C'est ainsi un bel exemple de la façon dont l'éthique tardive de Husserl est absorbée par l'anthropologie intentionnelle et par la considération téléologico-métaphysique, tel que Sepp le soutient (à ce sujet, cf. Sepp, H.R., « Mundo de la vida y ética en Husserl », *op. cit.*, pp. 76-77 et pp. 89-90 ; *Praxis und Theorie*, *op. cit.*, pp. 247sq. ; Iribarne, Julia V., *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogotá : Universidad Pedagógica Nacional/San Pablo, 2007, chapitres X et XI).

L'*ordo amoris* effectif déterminant le monde environnant et le destin, il se pose la question de sa constitution, ou bien de sa formation (*Bildung*). D'après Scheler, l'*ordo amoris* effectif d'un homme se forme « nach ganz bestimmten Regeln allmählicher *Funktionalisierung* primärer Liebeswertobjekte in seiner frühen Kindheit »<sup>479</sup>. Les corrélats intentionnels de nos vécus passés deviennent des schèmes de ce qui se présente à nouveau dans notre monde environnant et notre destin. En termes de Husserl, la structure effective des mouvements de la vie émotionnelle d'un individu renvoie à une institution et une sédimentation passées devenues habituelles, et de cette manière le passé dessine l'avenir. Or, il faut souligner que Scheler n'accepterait pas cette mise en parallèle de la fonctionnalisation avec la genèse *active* du sens, car il ne s'agit pas, pour lui, de l'institution libre et volontaire des prises de position issues des intuitions évidentes. Scheler parle plutôt dans les termes « passifs » d'attraction et de répulsion, « als Zug und Stoß von den Dingen her – nicht vom Ich her, wie die sog. aktive Aufmerksamkeit – gespürte und selbst wieder nach potentiell wirksamen, als Berührungsbereitschaft erlebten Einstellungen des Interesses der Liebe geregelte und umgrenzte »<sup>480</sup>. S'il y a un cercle dans la constitution de l'*ordo amoris* de fait, comme Sander le signale<sup>481</sup>, c'est parce que la fonctionnalisation et l'*ordo amoris* au sens descriptif restent au niveau du monde environnant et du destin ; et, en conséquence, la liberté des nos choix y est restreinte. L'*ordo amoris* de fait prend la forme d'une « sélection automatique » des choses et des événements qui sont fonctionnalisés et dont les valeurs qu'ils portent relèvent de la modalité axiologique correspondante à la couche psycho-vitale de l'être humain. Ainsi, la possibilité de transformer le monde environnant et le destin propres repose sur la strate spirituelle, sur nos attitudes personnelles. Au fond, l'enjeu ici est l'élargissement de l'*éthos*, ce qui ne se fait pas sans l'intervention de l'amour, l'acte qui permet à l'être humain de se transcender en découvrant des valeurs nouvelles.

Cet élargissement pose la question du renouveau ou du « devenir autre » de la personne, phénomène où, comme nous l'avons vu dans la section précédente, Scheler trouve l'identité personnelle. Afin d'éclaircir cette « direction qualitative », il faut envisager le concept de *détermination individuelle*. Elle correspond au concept de salut personnel ou d'essence axiologique individuelle que Scheler expose dans le *Formalisme* à partir des valeurs

---

<sup>479</sup> GW 10, p. 350.

<sup>480</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>481</sup> Sander, Angelika, « Normative und deskriptive Bedeutung des *ordo amoris* », in : Bermes, Christian, Wohlfarth Henckmann et Heinz Leonardy (éds.), *Vernunft und Gefühl*, op. cit., p. 71.

individuelles, à partir de ce « bon en soi pour moi » qui, comme un appel individuel à la personne, désigne sa tâche individuelle au sens de vocation et fonde ainsi le devoir individuel de la personne qui l'accueille<sup>482</sup>. En la comparant avec l'*ordo amoris* droit et vrai, c'est-à-dire avec la hiérarchie axiologique, Scheler en parle dans les termes suivants : « ...so ist auch die 'individuelle Bestimmung' eines geistigen Singulär- oder Kollektivsubjekts ein zwar vermöge seines besonderen Wertgehalts auf dieses Subjekt □ und nur auf es □ Hinzielendes gleichwohl aber etwas nicht minder *Objektives* : nicht zu Setzendes, sondern ausschliesslich zu *Erkennendes* »<sup>483</sup>. Si la détermination individuelle est objective et, en même temps, destinée à quelqu'un en particulier, si elle est découverte ou connue et non pas constituée comme l'*ordo amoris* descriptif, si elle ne procède pas de la strate psycho-vitale de l'homme, mais qu'elle est, comme nous l'avons vu, « eine an sich *zeitlose Wertwesenheit* in der Form der *Personalität* »<sup>484</sup>, c'est parce qu'elle correspond au sens normatif de l'*ordo amoris*. Bref, la détermination individuelle est une spécification de la hiérarchie axiologique. Une fois l'*ordo amoris* universellement valable devenu norme, c'est-à-dire, une fois qu'une partie de la hiérarchie axiologique est saisie de manière évidente et qu'on vit l'appel individuel des valeurs à les amener à l'existence effective, cet *ordo amoris* normatif désigne notre détermination individuelle et, ainsi, notre « 'Beruf' im alten etymologischen Sinnes des Wortes »<sup>485</sup>. Notre identité personnelle est alors déterminée par les possibilités de la direction du renouveau ou du devenir ouvert par la connaissance de notre détermination individuelle.

Or, dire que la détermination individuelle et l'*ordo amoris* normatif sont une spécification de la hiérarchie des valeurs – « ein *Mikrokosmos der Wertewelt* »<sup>486</sup> –, n'est pas tout à fait exact, car la détermination individuelle ne concerne que les valeurs dont la réalisation peut être accueillie en tant que vocation. En ce sens, Scheler insiste sur la différence entre la détermination individuelle et le destin. Tandis que la première désigne notre essence axiologique individuelle (*individuelles Wertwesen*) comme l'être du « werde der du bist », le seconde, dirigé par l'*ordo amoris* de fait, est quelque chose à constater, pour ainsi dire, après-coup. C'est « ein an sich *wertblinder Tatbestand* »<sup>487</sup>. En revanche, la détermination individuelle est une affaire d'intuition évidente (*Einsicht*). L'identifier avec le destin revient, selon Scheler, à tomber dans le fatalisme et, partant, à nier la liberté de l'être humain en tant

<sup>482</sup> Cf. *supra*, chapitre III, section 7.1.

<sup>483</sup> GW 10, p. 351.

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 353.

que personne, une liberté dont la donation relève, un fois encore, de notre amour ou de sa « mesure ».

Si alors l'*ordo amoris* normatif prend la forme de la détermination individuelle et l'*ordo amoris* descriptif structure le monde environnant et le destin, quelles conséquences en tirer pour la question de l'individuation par l'amour ? À nos yeux, l'identité personnelle est constituée tant par l'*ordo amoris* en son sens descriptif que normatif. Mieux, l'identité de la personne consiste en son *ordo amoris* tout court, la distinction entre les significations descriptive et normative n'ayant de sens que si on veut rendre compte de sa dynamique. Pour cette raison, nous croyons qu'il ne s'agit pas d'identifier la personnalité avec une des significations de l'*ordo amoris*, mais de montrer comment c'est de l'amour que relève la dynamique de l'individuation. Cette dynamique n'est autre que celle du rapport entre l'être-essentiel et l'existence effective de la personne, ou bien celle du rapport entre les significations normative et descriptive de notre amour. Correspondant au sens normatif, la détermination individuelle, en tant qu'expérience de l'appel, de l'exigence des valeurs d'une même modalité – appartenantes à une même région des valeurs, dirait Husserl – à les rendre effectives, consiste en la connaissance de l'essence axiologique individuelle de la personne. La donation de celle-ci conditionne le renouveau de la personne et sa direction – ce qui, chez Husserl, implique l'institution de la personnalité éthique –, pourvu qu'on prenne en charge la tâche infinie de sa réalisation. Vivre dans l'accord entre notre *ordo amoris* descriptif et normatif est vivre suivant notre conscience morale (*Gewissen*), à laquelle, d'après Scheler, la discipline éthique ne peut se substituer. C'est vivre, comme dirait Husserl, de manière authentique. D'après lui, une vie qui accueille son devoir absolu fondé sur les valeurs qui nous appellent individuellement, c'est une vie dans l'amour : « Das Leben im absoluten Sollen ist ein Leben in rein sich weitender und vollendender Liebe, und so leben ist seliges Leben, nicht Leben im Genuss, sondern Leben im Geiste und in der Wahrheit »<sup>488</sup>.

À partir du caractère dynamique de la relation entre l'être-essentiel et l'existence effective de l'identité personnelle, nous voudrions faire deux remarques. En premier lieu, Leonardy et Sander ont raison et tort à la fois. Ils ont raison lorsqu'ils comprennent le passage suivant dans le sens descriptif de l'*ordo amoris* : « *Wer den ordo amoris eines Menschen hat, hat den*

---

<sup>488</sup> Ms. A V 21, 14b.

*Menschen*. Er hat für ihn als moralisches Subjekt das, was die Kristallformel für den Kristall ist. Er durch-schaut den Menschen so weit, wie man einen Menschen durchschauen kann... »<sup>489</sup>. Pourtant, ils ont tort de l'y limiter. La raison en est qu'il n'est pas possible d'*avoir* un homme que par la participation qu'est l'acte de l'amour. Par essence, l'amour, nous l'avons vu, n'est pas seulement une participation à l'*ordo amoris* de la personne aimée en tant que structure effective de sa vie émotionnelle, mais il implique l'intuition de sa détermination individuelle. En tant que mouvement intentionnel, l'amour ne s'en tient pas à l'existence effective de cet homme, mais il vise sa valeur supérieure selon son essence axiologique, sa détermination individuelle. Rappelons-nous : « Zur Liebe gehört gerade jenes verstehende 'Eingehen' auf die *andere*, von dem eingehenden 'Ich' *soseinsverschiedene* Individualität *als* auf eine andere und verschiedene, und eine trotzdem emotionale restlos warme Bejahung 'ihrer' Realität und 'ihres' Soseins »<sup>490</sup>.

Nous ne sommes donc pas d'accord avec Leonardy lorsqu'il identifie l'*ordo amoris* de fait avec la détermination individuelle et non plus avec Sander quand elle identifie l'*ordo amoris* normatif avec la personne en tant que substance d'acte, car, comme elle-même le signale, le destin et le monde environnant sont partie essentielle de l'identité personnelle<sup>491</sup>. Sander a bien raison de refuser la réduction de l'identité personnelle à l'*ordo amoris* effectif, en soutenant que cela reviendrait à en faire une prison. C'est pourquoi nous insistons sur le caractère dynamique – une dynamique de motivation, dirait Husserl – de l'identité personnelle. S'il est essentiel à l'amour d'être, comme Scheler le souligne, un « Freiheitgeben, Selbstständigkeitgeben, Individualitätgeben und -nehmen »<sup>492</sup>, c'est parce qu'il nous permet d'aller au-delà du caractère automatique et involontaire du destin et du monde environnant en orientant notre vie effective selon notre détermination individuelle. C'est pourquoi aussi, à notre avis, lorsque Leonardy soutient que l'*ordo amoris* de chacun est la direction de l'idéalité et de la perfection propre vers lequel l'amour personnel vrai doit se diriger, il ajoute : « Aus Gesagtem ist es offensichtlich, dass es sich hier weniger um den ordo

<sup>489</sup> GW 10, p. 348. Pour la comparaison, cf. Leonardy, Heinz, *Liebe und Person*, op. cit., p. 146 et Sander, Angelika, « Normative und deskriptive Bedeutung des ordo amoris », op. cit., p. 96.

<sup>490</sup> GW 7, p. 81.

<sup>491</sup> Cf. Leonardy, Heinz, *Liebe und Person*, op. cit., p. 148 et Sander, Angelika, « Normative und deskriptive Bedeutung des ordo amoris », op. cit., p. 71.

<sup>492</sup> GW 7, p. 81. Remarquons que les termes dans lesquels Scheler parle de la liberté de l'amour sont très proches de ce qu'on appelle le « rationalisme husserlien » : « Diese *Freiheit* der Liebe – dit Scheler –, die nichts mit Willkür oder auch Wahlfreiheit, überhaupt nichts mit Freiheit des Wollens zu tun hat, die vielmehr wurzelt in der Freiheit der Person gegenüber der Gewalt des Trieblebens überhaupt... » (*ibid.*, p. 82).

amoris im deskriptiven, sondern eher um den *ordo amoris* im normativen Sinne handelt »<sup>493</sup>. Ainsi, l'individualité de l'ordre effectif de mes mouvements d'amour et de haine n'épuise pas mon identité personnelle, car leurs orientations, loin d'être indifférentes à l'*ordo amoris* au sens normatif, s'y mesurent.

En deuxième lieu, la dynamique entre la connaissance des valeurs d'amour, les valeurs qui constituent notre détermination individuelle, et une vie dévouée habituellement à les rendre effectives éclaircit, à nos yeux, la question que nous avons posée plus haut concernant le rapport entre la hiérarchie axiologique, l'*ordo amoris* objectif valable universellement, et l'être humain concret qui saisit les valeurs. Si nous avons suggéré que la connaissance des valeurs et de leur rang se cristallise dans l'*éthos*, c'est parce qu'amener l'essence axiologique individuelle à l'existence effective consiste à faire coïncider le sens normatif de l'*ordo amoris* avec son sens descriptif. Cette coïncidence prend forme dans la réalisation des valeurs personnelles de la vocation. « Kein Leben ohne Liebe – affirme Husserl –, und jedes Leben wird erst bewusst in eins mit einem Liebesbewusstsein, einer Liebesdeckung... »<sup>494</sup>.

À ce stade, on se doit de reprendre le propos de Melle qui voit dans l'éthique husserlienne de Fribourg une éthique personnaliste de l'amour de style schelerien. Nous voudrions montrer que là où Husserl est le plus proche de Scheler, c'est dans la conception dynamique de l'identité personnelle. Ce qui peut déclencher la réflexion éthique instituant le but d'une personnalité éthique la meilleure possible pour le sujet concerné et de veiller à sa conservation est également l'amour. En premier lieu, au-delà de la question du point de vue à partir duquel on comprend l'ordre de la fondation des actes, Husserl rejoint Scheler dans la question du rôle de l'amour dans l'individuation, car il trouve que l'amour est inséparable du moi<sup>495</sup>. L'individualité de la personne qui, dans *Ideen II*, se présentait comme le style de motivation des actes cognitifs, émotionnels et pratiques trouve, dans les manuscrits de recherche, sa source dans l'amour :

« Ein Besonderes ist es aber, dass das Ich nicht nur polare, zentrierende Innerlichkeit ist, dabei aus sich Sinn und Wert und Tat leistende Innerlichkeit, sondern dass es auch individuelles Ich ist, das in all seinem Vorstellen, fühlend Wertend [sic], Sichentscheiden noch ein tiefstes Zentrum hat, das Zentrum jener Liebe im ausgezeichneten personalen Sinne... »<sup>496</sup>.

---

<sup>493</sup> Leonardy, Heinz, *Liebe und Person*, op. cit., p. 155.

<sup>494</sup> Husserl, Edmund., « Wert des Lebens », op. cit., § 2, p. 210.

<sup>495</sup> Ms. A V 21, 92b.

<sup>496</sup> Ms. B I 21, III, p. 12.

Comme chez Scheler, l'identité personnelle est déterminée par la direction de l'amour : « Freilich ich bin, der ich bin und die individuelle Besonderheit zeigt sich darin, dass ich als der ich bin gerade so liebe wie ich liebe, dass gerade das mich ruft und jenes nicht »<sup>497</sup>. Les actes émotionnels, faisant fonction de charnière entre les actes intellectuels et les actes pratiques de la volonté, prennent ici toute leur place, car la typique individuelle de la motivation active dépend de l'amour. En deuxième lieu, le sens normatif de l'amour qui, chez Scheler, se présente sous la forme de la détermination individuelle, devient évident chez Husserl dans le concept du devoir absolu, c'est-à-dire ces devoirs fondés sur les « valeurs d'amour ». Une fois les valeurs personnelles, individuelles ou absolues découvertes et vécues de manière évidente, la personne peut décider de s'y dévouer. Elle peut faire de leur réalisation effective un devoir absolu, une réponse à ce qui l'appelle avec évidence. L'accomplissement fait la norme. C'est en ce sens que, pour Husserl, une vie dans l'amour est une vie dans le devoir absolu :

« Das echte Ich liebt, ist liebend hingegeben seinem echten Ziel und seine Sorge ist liebende Sorge. Das echte Leben ist durchaus Leben in der Liebe, was völlig damit gleichbedeutend heisst Leben in dem absoluten Sollen ; was ich will, bezeichne ich auch mit den Worten □ das soll ich'. Ich folge einer Forderung. Hier folge ich dem, was mich ganz persönlich auffordert, und das ist nichts anderes als was ich im tiefsten Sinn liebe, was ich im tiefsten Sinn ganz eigentlich will »<sup>498</sup>.

En troisième lieu, la réalisation effective du devoir absolu et de la détermination individuelle représente tant chez Husserl que chez Scheler une tâche de vie qui prend la forme d'une vocation, dont la réalisation empirique reste fragmentaire<sup>499</sup> ; autrement dit, c'est une tâche infinie. En quatrième lieu, pour tous les deux, le tragique consiste en le décalage entre l'être essentiel de la personne et sa réalité effective. De manière plus spécifique, l'épreuve du tragique se trouve là où la vocation propre est en contradiction avec la vie effective. En termes de Scheler, est tragique le vécu de l'exclusion du sens normatif de l'*ordo amoris* par rapport au sens descriptif :

« Wo wir Menschen, ja Völker sehen, die ihr Schicksal selbst gegen ihre Bestimmung zu handeln zwingt, wo wir Menschen sehen, die nicht nur zu ihrem zufälligen, momentanen Milieugehalt, sondern die schon zu jener

---

<sup>497</sup> *Ibid.*, 60a, p. 22.

<sup>498</sup> Ms. A V 21, 90a.

<sup>499</sup> GW 10, p. 351.

Milieustruktur nicht 'passen' □ was sie prinzipiell zur Auslese immer neuer strukturanaloger Milieus zwingt □, da besteht jene tragische Beziehung »<sup>500</sup>.

Chez Husserl, ne pas répondre à l'appel vécu des valeurs individuelles constituant la vocation qui est la nôtre ou aller à son encounter revient à abandonner l'essence de notre personnalité :

« Praktisch kann das Ich, (...) abgesehen davon, dass es, wenn es den Ruf erlebt, den Vorzug als unbedingten anerkennen muss, nicht gegen diesen Wert entscheiden, ohne sich zentral zu schädigen, ohne sich preiszugeben in einem innersten Wesen. Den absoluten Sollensforderungen entspricht eine absolute in der Persön-lichkeit, ein zentrales des Wesens ; darin liegt, dass es das Zentrum ist, an das die absoluten Forderungen sich wenden und das in der Entscheidung ihnen gemäss sein Wesen erhält »<sup>501</sup>.

Comme nous l'avons vu, le caractère tragique se présente, chez Husserl, là où le conflit entre les valeurs d'amour nous impose de sacrifier l'une d'elles.

Finalement, tant Husserl que Scheler font reposer la donation de l'identité personnelle et de son renouveau sur l'amour éthique, c'est-à-dire sur l'amour personnel, et reconnaissent le rôle de l'altérité dans cette donation. Les valeurs personnelles, qui ont, chez Husserl, l'amour en tant que corrélat, sont des motifs orientant l'effectuation de l'identité personnelle, effectuation qui reconfigure le monde environnant, et peuvent être vécues comme l'appel d'un autre :

« Das Leben des Ich in einer relativ konstanten Umwelt ist auf Einheit gerichtet. Das Tun ist umweltliches Tun, die personalen Werte verwirklicht, bereichern die Welt und prägen ihr objektiven Wert ein. Werte bauen sich auf Werte und das Ich in seiner Tätigkeit erhöht sich und fügt seinem Leben selbst höheren Wert ein, nicht nur in beliebiger Summation, im Durcheinander Werte verwirklichend, sondern systematisch Werte aufbauend. Die Welt ruft auf, sie zu verschönern, die Nebenmenschen wecken in unserer Seele den Beruf sie zu fördern, einzelne Liebestätigkeit treibt fort für sie dauernd in ihrer erhöhenden Förderung zu sorgen »<sup>502</sup>.

Certes, Scheler affirme que la détermination individuelle peut être envisagée de manière négative ; par exemple, lorsqu'on se trompe à son égard ou lorsqu'on décide librement de la manquer. Mais, à propos de la transformation de la structure du monde environnant et du destin, il souligne que ce n'est pas quelque chose que l'être humain puisse faire tout seul : « Er vermag es nie allein, sondern nur unter der hier konstitutiv notwendigen Mithilfe von

---

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>501</sup> Ms. A V 21, 117a-b.

<sup>502</sup> *Ibid.*, 85a.

Wesen, die ausserhalb seines Schicksals und seiner Milieustruktur stehen »<sup>503</sup>. La collaboration des êtres, dont les déterminations individuelles sont quelque chose de connu, est constitutive parce que l'amour de soi et l'amour d'autrui sont également originaires. Ainsi, en vertu de cet originarité, Scheler rappelle, tel qu'il le fait dans le *Formalisme*, que la connaissance de notre essence axiologique individuelle et, partant, sa réalisation peuvent être stimulées par la rencontre avec autrui : « Vielmehr kann es sehr wohl sein, dass ein anderer etwa meine individuelle Bestimmung adäquater erkennt, als ich sie selber erkenne ; und es kann auch sein, dass mir ein anderer bei ihrer Verwirklichung tatkräftig mithilft, sie zu erreichen »<sup>504</sup>. Il convient peut-être de conclure en rappelant ce que Husserl dit sur l'amour : « Mit anderen Worten, in dem *Ziel der wahren Selbstliebe* als liebenden Suchens und erweckenden Schaffens seines wahren Selbst beschlossen ist das *Ziel der wahren Nächstenliebe*, die hilfreich dem Nächsten in seinem Sich-selbst-Suchen und Sich-selbst-Neugestalten dient »<sup>505</sup>. L'amour de soi et l'amour du prochain sont ainsi étroitement entrelacés tant pour Husserl que pour Scheler.

## 16. La vie éthique

Si on comprend l'identité personnelle comme la structure de notre vie émotionnelle, comme l'ordre tout à fait unique de notre amour et de notre haine, un ordre dont la dynamique est celle d'une téléologie qui, n'excluant pas les crises, vise la réalisation effective des valeurs individuelles, c'est-à-dire celles qui nous appellent personnellement, la question se pose de savoir quelles sont les conséquences de ce concept d'identité pour l'éthique et pour ce qu'il faut désigner comme une « vie éthique ». En effet, nos auteurs accentuent tellement la portée du rôle fondateur de l'individualité personnelle que l'éthique phénoménologique semble conduire à l'individualisme. Ainsi, par exemple, Husserl écrit :

« Es müsste ein allgemeines absolutes Recht sein, dass jeder tue, was für ihn individuell als absolut recht sich darstellt. (...) Wahres Recht, einsichtig begründbar nach allen seinen Voraussetzungen, als Recht der einzelnen Personen müsste für jedermann nachverstehbar und als absolutes Recht einsehbar sein und es müsste ausgeschlossen sein, dass wo von einem irgendetwas individuell gefordert ist, für den anderen individuell gefordert ist, dass er das hindere, dass er das Gegenteil verwirkliche »<sup>506</sup>.

<sup>503</sup> GW 10, p. 353.

<sup>504</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>505</sup> *Hua XXXVII*, § 47, pp. 240-241.

<sup>506</sup> Ms. A V 21, 12a.

À son tour, conduit par la supériorité éthique qu'il attribue à la valeur de personne (*Personwert*), toujours individuelle et unique, Scheler affirme :

« 'In Hinsicht auf' diesen Aufgabenkreis, z.B. 'als' ökonomische Subjekte, 'als' Träger staatsbürgerlicher Rechte und Pflichten usw., können sie [les personnes] dann und müssen sie im gegebenen Falle (...) als gleich 'gelten'. Im sittlichen 'Ideal' müsste mithin □ ohne Verletzung der allgemeingültigen, aus der Idee des Personwertes überhaupt fliessenden Normenreihe □ *jede Person, unter sonst gleichen organischen, psychischen und äusseren Umständen, von jeder anderen Person sich ethische verschieden und verschiedenwertig verhalten* »<sup>507</sup>.

À partir de ces passages, on pourrait penser que l'éthique phénoménologie ne tient pas compte du conflit que peut entraîner la réalisation du « devoir absolu » et de « l'essence axiologique individuelle », ou plus simplement de la vocation. Si, comme Scheler le signale, aucune éthique ne peut se substituer à la conscience morale (*Gewissen*) en tant que mode d'appréhension des valeurs individuelles, le personnalisme de l'éthique phénoménologique semble déboucher sur un individualisme, car, comme Husserl affirme : « Tatsächlich fordert das Gewissen von dem einen oft das Gegenteil <desjenigen, was es> von dem anderen <fordert>, wie im Krieg »<sup>508</sup>.

Cependant, dans le développement de notre recherche, nous avons trouvé des signes qui, malgré la reconnaissance des illusions de la préférence, plaident contre de l'interprétation de l'éthique phénoménologique en tant qu'individualisme éthique. Dans le cas de Husserl, le signe le plus fort est la corrélation essentielle entre l'amour de soi et l'amour d'autrui, corrélation qui inclut que, dans le devoir absolu d'amener à l'existence effective les valeurs avec lesquelles on s'identifie personnellement, est impliquée l'exigence d'aider autrui à l'effectuation de son devoir absolu, de l'aider ainsi à ce qu'il mène la vie la meilleure possible pour lui, celle où il accomplit sa vocation propre. Dans le cas de Scheler, nous avons trouvé une opposition explicite tant à l'individualisme qu'à l'universalisme axiologiques, ou bien au relativisme et à l'absolutisme éthiques. Scheler justifie le refus de ces alternatives par l'impossibilité de saisir l'infinitude des valeurs, impossibilité d'où il extrait l'exigence d'une coopération des formes variables et historiques de l'*éthos*, et par le besoin de l'aide d'autrui afin de découvrir notre détermination individuelle. Ainsi, la théorie objectiviste des valeurs vise un certain type de rapport social.

---

<sup>507</sup> GW 2, p. 500.

<sup>508</sup> Ms. A V 21, 12a.

Nous voudrions donc conclure notre recherche en exposant comment les thèmes que l'on vient de signaler prennent forme dans une opposition commune de Husserl et Scheler à l'individualisme éthique, ce qui, en même temps, nous permettra d'explicitier notre réponse à la question posée au début de notre recherche, celle qui s'interroge sur la corrélation essentielle entre la vie éthique et l'expérience de l'autre. Il s'agit donc de signaler le croisement de la fondation phénoménologique de l'éthique et de la théorie de l'intersubjectivité, car, bien que nos auteurs soutiennent que l'éthique ne dépend pas de l'intersubjectivité<sup>509</sup>, c'est précisément à partir de ce point d'entrecroisement que tant Husserl que Scheler affrontent la question du conflit des valeurs individuelles. Le rapport que nous avons en vue ici concerne les concepts de responsabilité et des formes distinctes d'intersubjectivité. Afin de montrer l'accord de nos auteurs à ce sujet, nous allons nous permettre de nous approprier la mise en parallèle faite par Schuhmann entre les types de socialité considérés par Husserl et par Scheler. Schuhmann distingue, chez le premier, les socialités du même rang ou de coordination, les socialités de subordination et la communauté d'amour, et il affirme qu'elles correspondent, chez Scheler, à la communauté de vie, la société et la communauté de personnes en tant que personne-totale (*Gesamtperson*)<sup>510</sup>. Nous croyons que la légitimité de cette mise en parallèle procède du fait que tant la classification husserlienne que la schelerienne reposent sur l'idée de la stratification de la vie subjective, soit sous la forme de la passivité et de l'activité, soit sous celle du sensible, du vital, du psychique et du spirituel. C'est pourquoi, en ce qui concerne les niveaux d'intersubjectivité chez Husserl, il faut toujours avoir à l'esprit l'importance de la perspective génétique ainsi que la tendance impulsive vers l'autre en tant que passivité fondatrice des liens sociaux. C'est aussi la stratification de la vie émotionnelle qui est à la base des deux principes déterminants la classification schelerienne des unités sociales, à savoir (1) les modes d'être et de vivre-les-uns-avec-les-autres (*Miteinandersein et Miteinanderleben*) ainsi que (2) la modalité et le rang des valeurs selon lesquelles les membres des unités sociales agissent et suivent des normes<sup>511</sup>.

<sup>509</sup> Parce qu'elle ne se réduit pas à la morale qui s'occupe des rapports entre les êtres humains à partir de l'idée de l'amour du prochain, mais qu'elle est une théorie des valeurs objectives (cf. *Hua* XXVII, p. 21, *Hua* XXXVII, § 2b, pp. 10-12 et *GW* 7, p. 83).

<sup>510</sup> Schuhmann, Karl, *La teoría husserliana del Estado*, tr. de Julia V. Iribarne, Buenos Aires : Almagesto, 1994, pp. 83-84. Pour ce qui suit, cf. le chapitre sur la téléologie de l'intersubjectivité, pp. 51-87 (*Husserls Staatsphilosophie*, Fribourg (Breisgau) : Karl Alber, 1988).

<sup>511</sup> *GW* 2, p. 515.

Parce que nous nous intéressons particulièrement au parallèle entre la « communauté d'amour » et la « communauté éthique de personnes » (*sittliche Personengemeinschaft*), nous nous limiterons à évoquer brièvement les traits essentiels des autres formes de socialité qui les distinguent des premières. Considérons, d'abord, le parallèle entre la socialité de rang égal et la communauté de vie. Quant à la première, elle a pour trait essentiel la coordination des volontés personnelles en vue d'un intérêt général qui peut être explicite et déterminé (par exemple, une alliance politique électorale ou une association de voleurs) ou implicite et indéterminé (par exemple, une communauté de langue qui n'implique aucune union personnelle). Elles peuvent se dissiper une fois que la fin centrale est atteinte (c'est le cas, par exemple, d'une manifestation politique) ou avoir une durée plus longue selon les degrés d'indétermination de ses fins (par exemple, un peuple et ses mœurs, et plus spécifiquement ses normes de conduite<sup>512</sup>). Elles ne constituent de personnalités d'ordre supérieur que si la volonté directrice est expresse ; si celle-ci est tacite, elles ne forment pas ce que Scheler appelle une « personne-totale »<sup>513</sup>. Le trait le plus important pour nous consiste en ceci que, dans ce type d'unité sociale, l'individualité personnelle n'a aucun poids. Au contraire, on est tous semblables en tant que participants à la communauté d'intérêts et, partant, porteurs de fonctions à accomplir. Être responsable de sa fonction, c'est avoir un devoir ou une obligation vis-à-vis de la valeur communautaire, peu importe que l'obligation surgisse « naturellement », comme dans le cas d'une famille ou d'une culture au sens large, ou « artificiellement », comme dans le cas d'une association instituée autour d'un bien ou d'une personne incarnant une valeur déterminée. À ce propos, Schuhmann soutient que Husserl n'était que peu influencé par la distinction de Tönnies entre communauté et société. À notre avis, l'intérêt de Husserl est plus de distinguer son concept de communauté de celui de Tönnies que de contraster la spécificité de la communauté par rapport à la société, ce qui est témoigné par la préférence husserlienne, signalée par Schuhmann, pour le terme « union »<sup>514</sup>.

Pour sa part, Scheler distingue de manière stricte la communauté de vie de la société. La première, c'est une union sociale « naturelle » (*natürliche*) fondée sur les formes diverses de vivre ensemble (*Mitleben*). Ainsi, à l'opposé de la masse et de la troupe, constituées toutes les

<sup>512</sup> Sur l'identification husserlienne entre les termes de peuple et de nation, cf. Schuhmann, Karl, *La teoría husserliana del Estado*, op. cit., p. 68.

<sup>513</sup> Schuhmann soutient que, dans la communauté de scientifiques ou de chercheurs, la volonté peut rester tacite (cf. *ibid.*, pp. 65-66). Pourtant, comme nous l'avons vu tout au début de notre recherche, la communauté de scientifiques, tout particulièrement celle de philosophes, remplit, chez Husserl, un rôle éthique spécial : elle incarne la « dispute phénoménologique » (cf. *supra*, chapitre I, section 1). Sur la communauté de scientifiques en tant que « personale Verbindung », cf. *Hua XIV*, texte n° 9, § 9, p. 183.

<sup>514</sup> Cf. Schuhmann, Karl, *La teoría husserliana del Estado*, op. cit., p. 68.

deux sur base de contagion émotionnelle, les formes distinctes du co-vivre requièrent, de la part des membres de l'unité sociale à laquelle ils appartiennent, une compréhension. En nous rappelant la préséance de la sphère du nous sous l'angle de l'idée d'un courant de vécus indifférents à la distinction entre le moi et le toi, Scheler affirme sur la communauté de vie : « Sie stellt eine *übersingulare* Lebens- und Leibeinheit dar »<sup>515</sup>. À la différence de la socialité de rang égal, la communauté de vie ne peut jamais constituer, d'après Scheler, une personnalité d'ordre supérieur en ce sens où il n'existe pas une volonté expresse dirigée vers l'intérêt ou le but commun. Pourtant, Scheler est d'accord avec Husserl en ce qui concerne l'anonymat de la personne : dans ce type de socialité, tout membre est, en tant que singulier, remplaçable dans sa fonction ou, comme le dit Scheler, dans sa « tâche de vie », qui peut correspondre à celle d'une caste, d'un statut, d'une dignité, d'un poste, d'une profession, etc. Par là même, les responsabilités des membres de cette union sociale sont en fonction de l'intérêt communautaire. En termes de Husserl, les personnes sont des fonctionnaires de la communauté. En termes de Scheler, le vécu de la responsabilité de soi s'érige sur celui de la co-responsabilité : « Demgemäss ist der Sitz aller sittlichen Verantwortlichkeit in der Gemeinschaft primär das *Ganze* der Gemeinschaftsrealität (das reale Subjekt des Miteinandererlebens), und das Einzelwesen ist es, das für deren Wollen, Tun, Wirken nur *mitverantwortlich* ist »<sup>516</sup>. Ce type de rapport de responsabilité, Scheler l'appelle « solidarité remplaçable » (*vertretbare Solidarität*).

Le deuxième parallèle qu'il faut considérer d'après Schuhmann est celui de la socialité de subordination et de la société. En effet, Husserl et Scheler sont d'accord tant sur le caractère artificiel de ce niveau d'intersubjectivité que sur l'égalité formelle des sujets ou, comme Scheler le dirait, des personnes-singulières (*Einzelpersonen*), autonomes et adultes, qui l'intègrent. Or, il faut préciser que, chez Husserl, l'artificialité peut concerner tant des communautés de rang égal que de subordination. Dans ces dernières, on se plie à la volonté d'autrui, soit librement, soit par la violence d'un compromis (*Verabredung*), la valeur du but de la volonté étant indifférente du point de vue éthique<sup>517</sup>. Ainsi, il s'institue, d'après Husserl, une unité de volonté qui lie les personnes, liaison qui peut les mettre dans des situations asymétriques et qui peut être révoquée. En revanche, pour Scheler, à l'artificialité du contrat

<sup>515</sup> GW 2, p. 517. Sur le rapport entre les unités sociales et la théorie des sphères de l'être, cf. Henckmann, Wolfhart, « Bemerkungen zur Entwicklung des Solidaritätsproblems bei Max Scheler », in : Bermes, Christian, Wolfhart Henckmann et Heinz Leonardy (éds.), *Solidarität. Person & Soziale Welt*, Würzburg : Königshausen & Neumann, 2006, p. 17sq.

<sup>516</sup> GW 2, p. 519.

<sup>517</sup> *Hua* XIV, texte n° 9, § 8, p. 181.

(*Vertrag*) ne correspond qu'une fiction de volonté commune, celle de la majorité qui s'impose à la minorité. À cela, Scheler ajoute que, à l'opposé de « la confiance irraisonnée » de la communauté de vie, dans la société règne une « méfiance universelle et réciproque »<sup>518</sup>, d'abord, parce que ce sont les valeurs-de-chose de l'utilité et de l'agréable celles qui ont le primat, et, ensuite, parce que les personnes ne se distinguent que par la valeur-d'efficacité<sup>519</sup>. En ce sens, ici la seule responsabilité est celle de chacun pour soi-même (*Selbstverantwortlichkeit*) et pour ses actions en vertu des obligations prises.

Considérons maintenant le parallèle entre les formes supérieures d'unité sociale : la « communauté d'amour » et la « personne-totale ». On doit commencer avec un avertissement. Si la mise en parallèle que fait Schuhmann des ces formes d'unités sociales fonctionne, c'est parce que la communauté d'amour est une personnalité d'ordre supérieur et que celle-ci correspond bien au concept schelerien de personne-totale. Ceci dit, nous n'allons pas nous engager dans une analyse comparative des concepts de personnalité d'ordre supérieur et de personne-totale dans le but de montrer que Husserl et Scheler se rejoignent dans l'éthique sociale, dont le thème est la valeur éthique de la personnalité d'ordre supérieur ou de la personne-totale ainsi que de leurs rapports – une éthique, par exemple, qui s'occuperait des normes éthiques qui régissent les rapports internationaux<sup>520</sup>. Notre intérêt aux concepts de personnalité d'ordre supérieur et de personne-totale ne les vise pas en tant que « das Grundproblem einer philosophischen Soziologie und die Voraussetzung jeder Sozialethik »<sup>521</sup>, mais avant tout parce que c'est un trait essentiel de la vie éthique, en tant que possibilité appartenant à toute personne, d'avoir lieu dans un rapport communautaire<sup>522</sup>. Dit autrement, notre intérêt reste à l'intérieur de « l'éthique individuelle » qui, en attribuant la valeur supérieure à l'individualité de la personne, se doit d'envisager une certaine idée de communauté en tant que milieu où chacun peut viser la réalisation effective de sa vocation en tant que devoir absolu ou, en termes de Scheler, où la personne-singulière cherche librement la coïncidence entre son *ordo amoris* au sens normatif et au sens descriptif. Avec cela, nous

---

<sup>518</sup> GW 2, p. 518.

<sup>519</sup> *Ibid.*, p. 519.

<sup>520</sup> Cf. *Hua* XXXVII, § 2c, p. 13.

<sup>521</sup> GW 2, p. 515.

<sup>522</sup> À propos de ce deux modes de voir le concept de personnalité d'ordre supérieur, on peut lire chez Husserl : « Ferner ist es klar, dass ethische Fragen nicht nur an Gemeinschaftsglieder, sondern auch an Gemeinschaften selbst gestellt, dass auch *Gemeinschaften ethisch bewertet werden können*. Selbstverständlich ist dies, soweit Gemeinschaften als Mittel angesehen werden für die Erzielung der Zwecke, die ihre Mitglieder sich stellen » (*Hua* XXXVII, § 2c, p. 13).

ne soutenons pas, à l'encontre de Husserl et Scheler, une « soziale *Fundierung* der Ethik »<sup>523</sup> en général qui ferait dépendre l'objectivité des valeurs du type de rapport social. Nous soutenons, plutôt, que – étant donné le rôle fondateur que l'éthique phénoménologique voit dans la conscience morale en tant qu'appel d'amour, comme dirait Husserl, ou bien en tant qu'évidence éthique (*sittliche Einsicht*) de notre détermination individuelle, comme le dirait Scheler – l'éthique phénoménologique doit mettre en contexte ce rôle fondateur, ce contexte étant la structure essentielle d'une communauté de responsabilité.

Pour comprendre le sens éthique de l'union personnelle dont il est question ici, ce sens qui la rend supérieure aux formes précédentes d'unités sociales, il faut tenir compte de trois traits essentiels au moins. En premier lieu, la communauté d'amour et la personne-totale constituent une communauté d'hommes en tant que personnes, c'est-à-dire qu'y trouvent reconnaissance tant l'individualité personnelle de chacun de ses membres que l'individualité de la communauté elle-même. La distinction entre l'individualité de la personne-singulière et de la personne-totale pose la question de la portée de l'analogie que l'on y peut établir. Si, comme Scheler le soutient, la personne-singulière et la personne-totale sont co-originaires, c'est parce que la dernière est bien une individualité, c'est-à-dire, une « *personnalité* d'ordre supérieur » qui ne peut pas être réduite à une somme de personnes singulières :

« In der Person selbst also scheidet sich *Einzelperson* und *Gesamtperson*, die gegenseitig aufeinander bezogen sind und von welchen Ideen keine die 'Grundlage' der anderen bildet. Die Gesamtperson oder Verbandsperson ist nicht aus Einzelpersonen zusammengesetzt in dem Sinne, dass sie erst durch solche Zusammensetzung entspringe ; sie ist ebensowenig Ergebnis blosser Wechselwirkung der Einzelpersonen oder (subjektiv und für die Erkenntnis) Ergebnis einer Synthesis willkürlichen Zusammenfassens. Sie ist erlebte *Realität*, nicht ein Konstruktionsgebilde, wohl aber Ansatzpunkt zu Konstruktionsgebilden aller Art »<sup>524</sup>.

À la réalité de la personne-totale, telle que l'Église, la Nation, le cercle culturel, l'État, il faut bien lui reconnaître un *ordo amoris* au sens normatif, car, comme nous l'avons vu, celui-ci embrasse les modes de comportements devenus exemplaires à l'intérieur d'un *éthos* ; et, au contraire, parce que, dans son sens descriptif, l'*ordo amoris* est quelque chose d'involontaire relevant de la strate psycho-vitale de l'être humain, il faut le lui dénier. On est donc d'accord avec Leonardy lorsqu'il soutient que l'absence d'un *ordo amoris* descriptif fait de cette communauté de personnes un *analogue de la personne*, mais non pas une *personne* d'ordre

---

<sup>523</sup> GW 7, p. 83.

<sup>524</sup> GW 2, p. 512.

supérieur<sup>525</sup>. En effet, vis-à-vis de la question de la « conscience de » communautaire, Scheler nous avertit de ne pas la concevoir comme celle d'une personne-singulière, mais comme « co-contenue » dans les consciences des personnes finies qui effectuent des actes sociaux et qui appartiennent à la personne-totale<sup>526</sup>. En ce même sens, du point de vue husserlien, que la collectivité de personnes ait une conscience signifie qu'elle peut porter une valeur éthique et avoir la volonté de se configurer à elle-même au moyen des actes des personnes singulières qui l'intègrent : « Alle Akte der Gemeinschaft sind in Akten der sie fundierenden einzelnen fundiert »<sup>527</sup>. On peut donc conclure : le sens réussi de l'analogie entre la communauté des personnes et le sujet personnel consiste en ceci que la communauté constitue une *personnalité*, une individualité personnelle en tant que « liebenden Durchdringung der sonst getrennten Personen zu einer gemeinschaftlichen Personalität »<sup>528</sup>. Mais l'analogie trouve ses limites lorsque l'identification émotionnelle et volitive des personnes qui l'intègrent<sup>529</sup> risque de nous faire oublier qu'il s'agit là d'une pluralité de devoirs absolus et de vocations distinctes, dont la découverte se fait, comme nous l'avons déjà vu, dans l'acte d'amour. Parce qu'il veut préserver cette pluralité d'individualités, y incluse celle de la communauté elle-même, Husserl décrit la communauté d'amour comme une « Polsynthese » en l'opposant à « eine blosse Summe der fundierenden Wollungen der einzelnen »<sup>530</sup>. C'est donc pour la même raison que l'un de nos auteurs parle de « synthèse » et que l'autre refuse le terme, ce qui nous conduit à affirmer que ce désaccord est plutôt terminologique et que l'idée schelerienne d'une « ...Einheit selbständiger, geistiger, individueller Einzelpersonen 'in' einer selbständigen, geistigen, individuellen Gesamtperson »<sup>531</sup> correspond bien à l'idée husserlienne de la communauté d'amour. On y reconnaît tant la valeur de l'individualité de la personne-singulière que celle de la communauté elle-même. Ainsi, en constituant son individualité, l'*ordo amoris* normatif de la personne-totale correspond au « soi vrai et authentique » communautaire, un idéal de vie éthique propre à la communauté fondé sur les valeurs individuelles des personnes-singulières qui suivent leurs propres « soi vrai et

<sup>525</sup> Cf. Leonardy, Heinz, *Liebe und Person*, op. cit., p. 149.

<sup>526</sup> GW 2, pp. 512-513.

<sup>527</sup> *Hua* XXVII, p. 49.

<sup>528</sup> *Hua* XIV, texte n° 9, § 8, p. 175. Cf. aussi *Hua* XXVII, p. 22. Sur le sens heuristique de cette analogie chez Husserl, cf. Perreau, Laurent, « 'L'homme en grand' : l'idée husserlienne d'une éthique sociale et le concept de 'personnalité d'ordre supérieur', in : *Études phénoménologiques*, n° 45-48 (2007-2008), pp. 123-148.

<sup>529</sup> « Geistige Liebe und Liebesgemeinschaft, in der mehrere Subjekte ein in personaler Gemüts- und Willensidentifizierung vereinigtes Leben leben » (Husserl, Edmund, « Wert des Lebens », op. cit., § 2, p. 209).

<sup>530</sup> *Hua* XXVII, p. 49.

<sup>531</sup> GW 2, p. 522.

authentique »<sup>532</sup>. Constituée par les actes sociaux, la « Polsynthese » dont Husserl parle est celle...

« ...der personalen synthetischen Einheit aus Freiheit, in der jedes Ich frei sich mit den anderen verbindet und eventuell ethisch frei mit ihnen eine 'Liebesgemeinschaft' eingeht, frei die Werte des anderen zu eigenen Werten macht oder als die eigenen im Geist und in Wahrheit anerkennt und sich zueignet und die anderen ihrerseits von sich aus. Als Korrelat entspringt ein ethisches Gemeinschaftsleben und in ihm ein gemeinschaftliches Güterreich als bestmögliches für diese Gemeinschaft »<sup>533</sup>.

La liberté et l'appropriation de la valeur individuelle d'autrui dont parle ce passage nous mettent sur la voie du deuxième trait essentiel de cette communauté de personnes. C'est le rapport éthique entre elles, un rapport de responsabilité, dont le sens trouve son origine dans l'amour : « Liebende – dit Husserl – leben nicht nebeneinander und miteinander, sondern ineinander, aktuell und potentiell. Sie tragen also auch gemeinsam alle Verantwortungen, sie sind solidarisch verbunden, auch in Sünde und Schuld »<sup>534</sup>. Évoquant les mots de Dostoïevski sur l'idée chrétienne de solidarité, dont la description est objet d'éloge de la part de Scheler<sup>535</sup>, ce passage correspond à ce que ce dernier appelle « solidarité irremplaçable » (*unvertretbare Solidarität*) et qu'il qualifie de « principe » :

« Das Prinzip der Solidarität in Gutem und Bösem, Schuld und Verdienst, besagt, es gäbe neben und unabhängig von der verschuldeten Schuld eines jeden Individuums resp. den 'selbstverdienten' Verdiensten noch eine *Gesamtschuld* und ein *Gesamtverdienst*, (...) an denen jedes Individuum (in bestimmter, wechselnder Weise) teilhabe ; es sei ebendaher jedes persönliche Individuum nicht nur für seine eigenen individuellen Akte, sondern auch für die aller anderen ursprünglich 'mitverantwortlich'. Das Prinzip der Solidarität spricht also zugleich aus, dass (...) die eigene oder Selbst-Verantwortlichkeit ursprünglich [*sic*] stets auch von Mitverantwortlichkeit für solchen Vollzug und solches Unterlassen begleitet sei »<sup>536</sup>.

Dans le *Formalisme*, où la question de la solidarité est envisagée en corrélation avec les différentes formes d'unités sociales – qui, à leur tour, sont enracinées dans les couches de la vie émotionnelle – et en ayant pour repère la « sphère du nous », Scheler montre comme fondement du principe de solidarité deux corrélations d'essence. En premier lieu, il signale le fait phénoménologique :

---

<sup>532</sup> Cette fondation met la valeur de la communauté personnelle dans un « rapport fonctionnel » avec celles des personnes singulières (*Hua* XXVII, p. 48).

<sup>533</sup> Husserl, Edmund, « Wert des Lebens », *op. cit.*, § 4, p. 218.

<sup>534</sup> *Hua* XIV, texte n° 9, § 5, p. 174.

<sup>535</sup> Cf. GW 3, p. 219, note en bas de page. Sur les descriptions husserliennes de la solidarité, cf. Walton, Roberto, « Imperativo categórico y *kairós* en la ética de Husserl », *op. cit.*, p. 13, note 24.

<sup>536</sup> GW 2, pp. 488-489.

« ...dass – wie immer der *empirische reale Konnex* zwischen bestimmten Personen mit anderen bestimmten Personen reale und aller Wesensgesetzmässigkeit nach zufällige Ursachen haben möge – Gemeinschaft von Personen überhaupt zur evidenten *Wesenheit* einer möglichen Person gehört, und dass auch die möglichen Sinneinheiten und Werteinheiten solcher Gemeinschaft eine apriorische Struktur besitzen, die von Art, Mass, Ort und Zeit ihrer realen Verwirklichung prinzipiell unabhängig ist »<sup>537</sup>.

Qu'à l'essence de la personne appartienne la communauté des personnes et à l'essence de celle-ci appartienne une structure axiologique *a priori*, indépendante du caractère fortuit de sa réalisation effective, signifie que, tel que Husserl essaye de le montrer dans les articles de *The Kaizo* à partir d'un point de vue génétique<sup>538</sup>, appartenir à une communauté éthique est une possibilité *a priori* de l'être humain en tant que personne et, partant, que cette communauté possède un *ordo amoris* normatif, qui constitue son « optimal possible ».

Le deuxième fondement repose sur l'essence des actes sociaux. La promesse, le respect, l'obédience, le pardon, etc. sont des actes qui exigent une réponse. Si on comprend ces actes, l'indifférence n'est pas une réponse possible. Ainsi, la *compréhension* de l'amour et de la haine éthiques implique un *co-vécu de cette exigence*<sup>539</sup>. En appliquant les axiomes concernant la valeur de l'existence effective de la valeur<sup>540</sup> aux actes et aux personnes capables de porter des valeurs éthiques, d'amener des valeurs éthiques à l'existence effective, Scheler décrit le fait phénoménologique qui fonde la co-originalité de la responsabilité de soi et de la co-responsabilité comme suit :

« Wer liebt, realisiert nicht nur einen positiven Aktwert an sich selbst, sondern ceteris paribus auch einen solchen Aktwert an seinem Gegenüber. Auch Gegenliebe trüge ja *als* Liebe den positiven Aktwert der Liebe. Wer einen ideal gesollten, der *Liebenswürdigkeit* der Person entsprechenden Liebesakt aber unterlässt, trägt auch für den negativen Wert, der im Nichtsein des positiven Wertes der Gegenliebe liegt, die *Mitverantwortung* – nicht also nur die Selbstverantwortung für die Unterlassung seines Aktes »<sup>541</sup>.

Ces deux fondements nous permettent de comprendre pourquoi la fondation phénoménologique de l'éthique personnaliste n'est pas un individualisme éthique. La

<sup>537</sup> *Ibid.*, p. 524.

<sup>538</sup> *Cf. Hua XXVII*, p. 29.

<sup>539</sup> Sur ce minimum *nécessaire* de l'expérience commune de l'exigence d'un acte de haine ou d'amour en retour, Scheler précise: « sei es als wirkliche Gegenliebe oder als reale Tendenz zum Vollzug der Gegenliebe, die aus anderen Motiven gestört wird, sei es auch nur in einer bloss gefühlsmässig vorgestellten Gegenliebe » (GW 2, p. 524).

<sup>540</sup> *Cf. supra*, chapitre III, section 8.2, p. 148 et section 9.3, pp. 161-162.

<sup>541</sup> GW 2, p. 525.

conscience morale, comprise au sens strict comme évidence éthique (*sittliche Einsicht*), et l'amour, dans lesquels je saisis le bon en soi pour moi ainsi que mon devoir absolu – valeur et devoir essentiels à mon identité personnelle –, ne sont pas quelque chose qui ne concerne que moi-même. Dans la mesure où le caractère co-originaire de la responsabilité de soi et de la co-responsabilité trouve ses racines dans la corrélation de l'amour et du co-amour, ou bien dans la corrélation entre l'amour de soi et l'amour d'autrui (*Fremdliebe*), l'existence effective de ma vocation, la réalisation des valeurs individuelles avec lesquelles je m'identifie personnellement, est un affaire de toutes les personnes singulières constituant la communauté éthique. Ainsi, le devenir effectif de l'essence axiologique individuelle des autres personnes est, pour Husserl, une affaire de ma propre conscience morale et *vice versa* :

« Wahre Werte für sie und schliesslich das Bestmögliche und die Selbstzufriedenheit für sie ist mir, wenn ich meine Selbstzufriedenheit nicht verletzen, sondern erringen soll, nicht gleichgültig. Alles, was für sie wahrer Wert ist, kommt in meiner Wertrechnung ebenfalls als Positivposten in Anschlag, so wie ich darauf Einfluss habe, es fördern oder stören kann oder in meinen eigenen, ursprünglich auf mich bezogenen Werten dadurch gefördert oder gestört werde. Wo seine Werte ausserhalb meiner praktischen Sphäre liegen, sind sie für mich Gegenstände reiner Freude, sofern er sie realisiert. Aber für ihn gilt dasselbe in Beziehung zu mir »<sup>542</sup>.

Dans ce sens, il faut comprendre que Scheler soutienne que l'autonomie de la conscience morale, authentique intuition axiologique évidente de mon salut, non point assimilable à l'autonomie de la volonté, non seulement *exige* le principe de la solidarité<sup>543</sup>, mais lui donne sa forme supérieure, à savoir la solidarité irremplaçable. Dans le passage suivant, en exposant le sens de ce principe, Scheler décrit le rôle de la personne singulière en tant que porteur de conscience morale d'une manière semblable aux descriptions husserliennes de l'impératif catégorique individuel incluant autrui<sup>544</sup> :

« Die Einzelperson ist für alle anderen Einzelpersonen nicht nur 'in' der Gesamtperson und als deren Glied mitverantwortlich als Vertreter eines Amtes, einer Würde oder sonst eines Stellenwertes in der Sozialstruktur, sondern sie ist es auch, ja an erster Stelle, als *einzigartiges Personindividuum* und Träger eines individuellen Gewissens im früher bestimmten Sinne. So hat sich auf dieser Stufe jeder bei seiner sittlichen Selbstprüfung nicht nur zu fragen : Was hätte an sittlich Positivwertigem geschehen und an sittlich Negativwertigem in der Welt unterlassen werden können, wenn ich selbst mich *als Vertreter einer Stelle* in der Sozialstruktur anders verhalten hätte, sondern *auch – wenn ich*

<sup>542</sup> Husserl, Edmund, « Wert des Lebens », *op. cit.*, § 4, p. 217.

<sup>543</sup> GW 2, p. 488.

<sup>544</sup> Cf. *supra*, section 13, p. 266.

*selbst als geistiges Individuum das 'An-sich-Gute für mich' (...) besser ins Auge gefasst, resp. mehr gewollt und verwirklicht hätte »<sup>545</sup>.*

Chacun est donc responsable de la réalisation de la détermination individuelle d'autrui. On est tous responsable de la valeur éthique, soit elle positive ou négative, d'autrui et autrui est responsable de la valeur éthique de tous. Il s'agit, en dernière instance, d'une affaire de l'humanité, car l'idée de la détermination individuelle n'empêche pas Scheler de concevoir celle d'une détermination universelle de l'humanité :

« Nur im Rahmen der allgemeingültigen Bestimmung des Menschen überhaupt (und erst recht der vernünftigen Geistwesen) müssen auch alle individuellen Bestimmungen Platz finden. (...) In der Form eines *Miteinander-lebens*, -handelns, -glaubens, -hoffens, -bildens da zu sein und *füreinander* zu sein und sich wert zu halten – das ist ja selbst ein Teil der allgemeingültigen Bestimmung jedes endlichen Geistwesens, also bei der Wesensnatur auch der individuellen Bestimmung (dass jeder eine solche hat, erkennt jeder schon an dem Spezialfalle seiner selbst) auch *mitverantwortlich* dafür zu sein, dass jeder seine individuelle Bestimmung einsehe und verwirkliche. Die Idee der individuellen Bestimmung schliesst also die gegenseitige *Solidarität der Verantwortlichkeit* in Schuld und Verdienst seitens der moralischen Subjekte nicht etwa aus, sondern in sich ein »<sup>546</sup>.

Dans le livre sur la sympathie, l'union essentielle entre la responsabilité de soi et la co-responsabilité est présentée dans le cadre de la « *Möglichkeit aller akosmistischen Personliebe* » qui, pour Scheler, constitue le centre de l'amour du prochain du christianisme. Si celui-ci est universel, c'est parce qu'il embrasse « *das individuelle Wesenszentrum* » de chaque personne. Scheler s'explique :

« Dieses ist aber für das empirische Leben des Menschen, ebenso sehr sich selbst wie anderen gegenüber, stets zugleich *das Ideal seiner ewigen Bestimmung*. 'Werde (empirisch), was du deinem individuellen Wesen nach bist' ruft die akosmische Personliebe jedem Menschen zu, und trägt im Aktus ihrer Bewegung eben dieses – und nicht nur ein 'allgemeingültiges' – Bestimmungsbild gleichsam vor dem Menschen her als sein urtümliches 'Ideal' »<sup>547</sup>.

Chez Husserl, cette coïncidence de la responsabilité de soi et de co-responsabilité dans la figure de l'humanité est, dans la *facticité* de la vie quotidienne, une condition de la félicité individuelle qui exige un « apprentissage » de la solidarité :

---

<sup>545</sup> GW 2, p. 523.

<sup>546</sup> GW 10, pp. 351-352. Sur l'universalisation du principe de solidarité, cf. Henckmann, Wolfhart, « Bemerkungen zur Entwicklung des Solidaritätsproblems bei Max Scheler », *op. cit.*, p. 22sq.

<sup>547</sup> GW 7, p. 136.

« Ich kann glücklich sein in dem Sinn, dass ich aufgrund eines recht erworbenen Selbstvertrauens zugleich der Welt vertrauen kann, dass ich das Bewusstsein gewinnen kann, ich gehörte einer Menschenwelt an im Rahmen der objektiven Welt, die ins Unendliche Möglichkeiten des ethischen Strebens und einer Vernunftgestaltung der Welt ermöglicht, einer Gestaltung, in der die Menschheit zu fortschreitendem und grösstmöglichem Glück durch eigene Arbeit gelangen könnte ; nicht der einzelne Mensch, aber die Menschheit. Aber der einzelne Mensch doch selbst, sofern er sich *solidarisch fühlen lernt* mit der Menschheit und sein Leid, seinen Tod, sein irrationales Versagen aufgrund seiner zufälligen Natur usw. freudig noch bejahen kann, weil es die 'Harmonie' des Ganzen, den ins Unendliche sich erhöhenden Wert des Ganzen nicht aufhebt, ja vielmehr gerade durch diese bejahende Gesinnung mitträgt. Ich kann nur ganz glücklich sein, wenn die Menschheit als Ganzes es sein kann, und sie kann es eben nur in diesem Sinne sein »<sup>548</sup>.

Dans les passages qu'on vient de citer, Husserl et Scheler soulignent un troisième trait de la communauté de responsabilité : il s'agit d'un *télos*, celui d'« eines solidarischen Liebesreiches von individuellen selbständigen geistigen Einzelpersonen in einer Vielheit von ebensolchen Gesamtpersonen »<sup>549</sup>. C'est un *télos* en deux sens. En premier lieu, elle constitue un « Reich der Zwecke »<sup>550</sup>, compris comme un système téléologique de coopération des personnes où chacun est tâche pour l'autre<sup>551</sup> :

« Jede subjektive Gewissenspflicht hat Beziehung auf die oder jene Person, auf Endlichkeiten in der endlosen Welt, und auf mich, der in ihr lebte und lebe, und gerade so gelebt hat und gerade so zu ihnen Beziehung gewinne etc. Würden die Weite und Verborgenhheiten der Welt in meine Erfahrung und Erkenntnis treten, so würden meine Pflichten ihre Relativität enthüllen, bilden alle reale Werte, und darunter auch die subjektiv verwurzelten individuellen Werte, einen unendlichen Relativismus, so kann es einen absoluten Wert nur geben, wenn die ganze Welt mit allen Personalitäten und allen für sie faktisch konstituierten Erfahrungsumwelten und Erkenntnisumwelten ein in sich geschlossenes teleologisches System bilden, in dem jedes ich-absolute Sollen selbst seine teleologische Stelle hat »<sup>552</sup>.

<sup>548</sup> Husserl, Edmund, « Wert des Lebens », *op. cit.*, § 8, pp. 232-233. Nous soulignons.

<sup>549</sup> GW 2., p. 527. Dans un manuscrit de recherche de 1931, Husserl soutient «...dass die universale Frage der Selbstverantwortung, bzw. die universale Frage nach einem echten menschlichen Dasein, nach einer willentlichen Lebensgestaltung von einer Form, die man endgültig (aus apodiktischer Einsicht) bejahen könnte, die gesamte Menschheit, das ist das Universum möglicher Kommunikation durch unmittelbare und mittelbare Erfahrung (Einfühlung) des Mitseins umgreift – alle sind für alles verantwortlich, und sofern menschliches Leben in einem guten Sinne ein schuldhaftes und sich notwendig als das wissendes ist, können wir auch sagen : Alle sind an allem schuld. Es gibt keine blosse Privatethik, sondern Individualethik und Sozialethik, universale Menschheitsethik sind eine Ethik » (Ms. A V 22, 4).

<sup>550</sup> Ms. A V 21, 108b.

<sup>551</sup> « Jeder trägt die Idee eines möglichen praktischen Gutes für jedermann in sich, ist für jedermann Aufgabe » (Ms. A V 22, III).

<sup>552</sup> Ms. A V 21, 12b. Cette idée d'un système téléologique est abordé dans le cadre d'une réflexion métaphysique qui conduit Husserl à une croyance rationnelle en Dieu : « Was heisst eine teleologische Welt ? Das Monadensystem muss so sein, dass alle seine konstitutiven Elemente, Verbindungen, alle subjektiven empirischen Vermögen etc. so geordnet sind, als ob ein personales (Personanalogon) Prinzip, das auf Verwirklichung grösstmöglicher Werte eines universalen Monadensystems gerichtet ist, dasselbe so geschaffen

En deuxième lieu, c'est un *télos* par rapport aux autres formes d'unités sociales. C'est à propos de ce sens téléologique que Schuhmann met en parallèle la communauté d'amour et la personne-totale. En soulignant les caractéristiques de la communauté d'amour qui amènent qu'on reconnaisse la valeur de l'individualité propre et d'autrui, et qu'on soit au service du déploiement de celle-ci en étant au service de l'épanouissement de celle-là, Schuhmann définit la communauté d'amour comme « une synthèse d'union et de service » qui constitue le *télos* où les socialités par coordination et par subordination coïncident et sont, ainsi, supprimées<sup>553</sup>. Bien que Scheler refuse d'appliquer le terme de « synthèse » à la personne-totale, la mise en parallèle de Schuhmann est pleine de sens dans la mesure où la communauté de vie et la société sont, pour Scheler, subordonnées à la possibilité de l'existence effective de la solidarité irremplaçable :

« Sowenig diese Idee einer höchsten Form von Sozialeinheit eine blosse 'Synthese' von Lebensgemeinschaft und Gesellschaft darstellt, sind doch *beider* Wesensmerkmale in ihr mitgegeben : Selbständige, individuelle Person wie in der Gesellschaft ; Solidarität und reale Gesamteinheit wie in der Gemeinschaft »<sup>554</sup>.

Ainsi, en tant qu'« ein ewiger Bestandteil und gleichsam ein *Grundartikel eines Kosmos endlicher sittlicher Personen* »<sup>555</sup> et indépendamment de son existence effective dans l'histoire, la communauté de solidarité ne laisse pas d'être un *télos*, un idéal dont la réalisation reste toujours fragmentaire et toujours approximative. C'est en tenant compte de ce caractère téléologique qu'il faut lire le passage qui suit, où Husserl décrit l'essence de la vie éthique :

« Demgemäss enhielte die Idee des ethischen Lebens, als die notwendige allgemeine Form für ein höchstwertiges Menschenleben, positiv- und negativwertige Wesensmöglichkeiten in sich ; ein in unserem weitesten Sinne ethisches Leben kann mehr oder minder vollkommenes ethisches Leben sein und dabei ein gutes oder ein schlechtes – ein 'unethisches' – Leben. Der letztere Ausdruck weist auf den *prägnanten Begriff eines ethisches Lebens* (desgleichen einer ethischen Persönlichkeit) hin. Dieser befasst die Stufenreihe ausschliesslich der positivwertigen Lebensformen in sich, darunter die ideale *optimale Form* eines konsequenten Lebens nach 'bestem', nämlich für das

---

hätte. (...) Als ob ein Aristotelischer Gott dem Monadensystem zugehörte als Entelechie seiner inneren Entwicklung mit mannigfaltigen relativen Entelechien, alle hingeordnet im Eros auf eine 'Idee des Guten' » (*ibid.*, 128a-b). L'« expérience » de Dieu a lieu dans la croyance en ce sens téléologique du monde fondée sur une « Gemütsantizipation » (*ibid.*, 128b). Ainsi, Husserl écrit : « Ich kann nur selig sein, ich kann es in allem Leiden, Unglück, in aller Irrationalität meiner Umwelt nur sein, wenn ich glaube, dass Gott sei und diese Welt Gottes Welt, und will ich mit ganzer Kraft meiner Seele an dem absoluten Sollen festhalten, und das ist selbst ein absolutes Wollen, dann muss ich absolut glauben, dass er sei, der Glaube ist absolute höchste Förderung » (*ibid.*, 15b).

<sup>553</sup> Schuhmann, Kart, *La teoría husserliana del Estado*, op. cit., pp. 83-84.

<sup>554</sup> GW 2, p. 527.

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 523.

betreffende ethische Subjekt jeweils bestmöglichem ‘Wissen und Gewissen’»<sup>556</sup>.

Après avoir montré le rapport entre ces trois traits essentiels de la communauté de personnes avec le concept d’identité personnelle qui fonde l’éthique phénoménologique, on peut comprendre que « la théorie des professions »<sup>557</sup> et la typologie des personnes-de-valeur marquent avec le concept de modèle un autre point d’entrecroisement de l’éthique et de l’intersubjectivité.

« Das Vorbild, veranschaulicht an seinem liebesintendierten Exemplar, zieht und ladet, und wir ‘*folgen*’, dieses Wort nicht genommen im Sinne eines Wollens und Tuns (...), sondern im Sinne einer *freien* Hingabe an seinen autonomen Einsicht zugänglichen Personwertgehalt. Wir werden so, wie das Vorbildexemplar als Person ist, nicht, was es ist. Erst eine Folge dieser wachsenden Hineinbildung in das Vorbild ist die Neubildung respektive – je nachdem – die Umbildung der Gesinnung, der Gesinnungswandel und die Sinnesänderung »<sup>558</sup>.

La rencontre avec quelqu’un qu’on peut considérer comme exemplaire d’un type axiologique de modèle peut favoriser la découverte de notre essence axiologique individuelle et, ainsi, la conversion de soi en modèle de l’autre et de soi-même<sup>559</sup>, en « héros de sa vie ». Comme on le sait, modèle de ce renouveau de vie est, pour Husserl, la décision de vivre comme philosophe, non pas seulement parce que la compréhension de soi du philosophe est historique dans un sens tout à fait particulier<sup>560</sup>, mais aussi parce que, comme nous avons essayé de le montrer tout au début de notre recherche, il porte la *responsabilité de montrer* dans « la dispute ou conversation phénoménologique » comment chacun peut vivre des intuitions évidentes qui lui permettent de justifier sa vie éthique.

---

<sup>556</sup> *Hua* XXVII, pp. 39-40.

<sup>557</sup> Considérée par Husserl et par Scheler comme une partie de l’éthique (cf. *Hua* XXVII, p. 41 et *GW* 2, p. 580).

<sup>558</sup> *GW* 2, p. 566.

<sup>559</sup> Cf. Husserl, Edmund, « Wert des Lebens », *op. cit.*, § 7, p. 225.

<sup>560</sup> Cf. par exemple, les annexes XXIV et XXVIII au § 73 de la *Crise*.