

Olivier Agard

Les sources françaises de l'anthropologie philosophique de Max Scheler

Le but de la présente contribution est de montrer l'importance du contexte français pour le développement de la pensée de Max Scheler¹. L'accent sera mis sur son anthropologie philosophique, mais on ne peut pas séparer de façon étanche anthropologie philosophique et phénoménologie. Après avoir présenté les enjeux du «moment 1900» en France et en Allemagne, j'évoquerai la genèse de la phénoménologie de Scheler, en montrant qu'elle est liée à une anthropologie philosophique à laquelle Scheler donne une première formulation dans son texte de 1914 «Zur Idee des Menschen» (il ne sera pas possible de traiter ici des développements ultérieurs de la pensée de Scheler).

Scheler et le «moment 1900»

Pour comprendre les enjeux de la pensée de Scheler, il faut la replacer dans le contexte de ce que Frédéric Worms appelle le «moment 1900²». De fait, autour de 1900, on observe en France comme en Allemagne, la montée, contre une conception purement formelle de la philosophie, d'une ambition de saisir l'essence de la réalité, une tendance dont la phénoménologie naissante participe à certains égards. Cette pensée présente un caractère spéculatif, mais se tourne aussi vers la vie et les choses, car c'est dans les

1 Ce texte est la présentation résumée de certains chapitres d'un livre à paraître en 2016 (Olivier Agard, *Max Scheler, l'Esprit vivant*).

2 Frédéric Worms (dir.), *Le moment 1900 en philosophie*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2004. Voir aussi: Frédéric Worms, *La philosophie en France au XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 2009.

choses mêmes et dans le flux de la vie qu'elle prétend saisir l'essence de la réalité, dans un double refus d'un idéalisme considéré comme abstrait et d'un matérialisme qui fait de la réalité un processus aveugle. En d'autres termes, il s'agit d'inscrire l'esprit dans la vie. Pour certains auteurs allemands, comme Windelband, la philosophie française incarnée entre autres par Bergson, était ici en avance³, parce que le néokantisme français s'était toujours caractérisé par une orientation «réaliste» et par une volonté de sauver la «chose en soi⁴». Cela passait souvent par une théorie qui distinguait comme chez Émile Boutroux plusieurs niveaux de réalité, de la matière anorganique jusqu'à la liberté humaine, qui avait vocation à se réaliser dans la nature⁵. Simmel ou Scheler trouvent ainsi chez Bergson des éléments d'une critique de la philosophie transcendantale. Bergson avait dans les années 1900 une large audience en Allemagne, et il retrouvait à certains égards ses propres préoccupations chez le philosophe Rudolf Eucken, dont il a préfacé un ouvrage et qui lui apparaissait comme un penseur ayant dépassé l'antagonisme entre naturalisme mécaniste et idéalisme, en mettant en évidence l'activité créatrice de l'esprit⁶.

De façon générale, le «moment 1900» se caractérise donc par une valorisation de la notion de vie, en France comme en Allemagne, même s'il y a différentes façon – plus ou moins biologiques – de comprendre la vie,

3 Voir la préface de Wilhelm Windelband à l'édition allemande de *Matière et mémoire* de Bergson: «En guise d'introduction à *Matière et mémoire* de Bergson», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 133, 2008/2, pp. 147–156. Voir aussi dans le même volume le commentaire de Jean-Louis Vieillard-Baron, «L'événement et le tout: Windelband, lecteur de Bergson», pp. 157–171.

4 Pour une présentation d'ensemble: Michel Espagne, *En-deçà du Rhin: l'Allemagne des philosophes français au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 2004.

5 Émile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Paris, Alcan, 1895.

6 Avant-propos à Henri Bergson, *Le Sens et la valeur de la vie*, Paris, Alcan, 1912, p. III. Sur la réception de Bergson (et l'effet en retour de cette réception sur Bergson): Caterina Zanfi, *Bergson et la philosophie allemande: 1907–1932*, Paris, Armand Colin, 2013. Voir aussi: Gérard Raulet, «Ein fruchtbares Missverständnis. Zur Geschichte der Bergson-Rezeption in Deutschland», in: Guillaume Plas/Gérard Raulet (dir.), *Philosophische Anthropologie. Konkurrenz der Paradigmata; zum Entstehungskontext der philosophischen Anthropologie*; 4,1, Nordhausen, Bautz, 2011, pp. 231–278.

le terme de «vie de l'esprit», souvent employé à l'époque, induisant une certaine indétermination à cet égard. Sans sombrer dans l'irrationalisme, tout ce courant de pensée comporte parfois une dimension de *Kulturkritik*, ou à tout le moins de remise en cause du scientisme, c'est-à-dire de l'idée que les sciences naturelles sont le modèle de toute connaissance, et seraient en mesure de fournir la clé de tous les problèmes politiques et éthiques. Pour des raisons complexes, politiques et socio-historiques, cette *Kulturkritik* a sans doute un caractère plus marqué et virulent dans la philosophie allemande, sans être absente en France⁷.

À l'intérieur de ce «moment 1900», il faudrait peut-être parler d'un moment ou d'un «instant 1905» en France. C'est le moment où cet empirisme élargi est alimenté par trois courants qui tout en étant bien distincts entre eux, entrent brièvement en conjonction, et forment une sorte de constellation, dont participe le bergsonisme. Ces trois courants vont dans le sens de ce qu'on pourrait appeler, selon l'expression de René Berthelot, qui l'emploie à propos de Bergson, un «pragmatisme partiel⁸», qui définit la science comme une volonté de maîtrise pratique à finalité pragmatique, et ouvre parallèlement un espace pour un autre rapport, plus immédiat et concret à la réalité. Ces trois courants sont le conventionnalisme, le modernisme catholique et ce qu'on peut appeler le «spiritualisme» français, trois courants qui s'intéressent de près au pragmatisme de William James, qui connaît une grande audience, mais qui est souvent lu à la lumière du livre de James sur l'expérience religieuse⁹, l'expérience religieuse apparaissant comme l'expérience la plus intense de la réalité. On parle ici de trois courants, mais il s'agit à chaque fois de nébuleuses, pas d'écoles de pensées au sens strict. Les conventionnalistes, ce sont par exemple Le Roy, Duhem ou Poincaré, qui expliquaient – avec des arguments sans doute très divers – que les lois scientifiques n'étaient pas la représentation d'une réalité objective, mais des instruments commodes pour maîtriser la na-

7 Voir à ce sujet: Aurélien Berlan, *La fabrique des derniers hommes: retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*, Paris, La Découverte, 2012.

8 René Berthelot, *Un romantisme utilitaire; étude sur le mouvement pragmatiste*, Paris, Alcan, 1911. La troisième partie est intitulée «Un pragmatisme psychologique: le pragmatisme partiel de Bergson».

9 William James, *L'expérience religieuse: essai de psychologie descriptive*, Paris, Alcan, 1906.

ture. Le Roy, qui est proche de Bergson, fait le lien avec le modernisme catholique: en 1905, il publie «Qu'est-ce qu'un dogme?» où il explique que la valeur des dogmes n'est pas cognitive, mais qu'ils sont avant tout des instruments pour orienter l'action. Le modernisme se positionnait contre le néothomisme et défendait l'idée d'une connaissance intuitive de Dieu, dans la traduction augustinienne et contre la théologie spéculative du thomisme. Les adversaires du modernisme voyaient en lui la remise en cause d'un monde intelligible éternel et transcendant. Le scientifique «conventionnaliste» Le Roy se considérait par ailleurs également comme un spiritualiste: il voulait ouvrir par son conventionnalisme, c'est-à-dire l'idée que les théories scientifiques sont avant tout des instruments commodes, un espace à la métaphysique. Or la volonté de sauver la métaphysique (et l'accès à la chose en soi) était très présente dans le «spiritualisme» français, qui est lui aussi une nébuleuse. Si l'on suit la présentation de Fabien Capeillères¹⁰, un premier point commun à tous ces auteurs spiritualistes français est l'idée que l'essence de la réalité est constituée par l'esprit et son action. Par ailleurs, ces auteurs distinguent des ordres de réalité, qui correspondent à divers degrés de la prise de conscience de l'esprit par lui-même (Boutroux distingue ainsi la strate de la matière inorganique de celle de la vie organique). Une autre idée déterminante est la perspective téléologique: l'esprit va pour ces auteurs vers sa perfection. Il y avait chez eux enfin l'idée d'une contingence universelle, car l'esprit qui est à la base de la réalité est fondamentalement contingence, c'est-à-dire absence de détermination et liberté créatrice. Cette idée de la contingence s'opposait au déterministe naturaliste, mais aussi à un certain hégélianisme qui identifiait liberté et nécessité.

10 Fabien Capeillères, «To reach for the metaphysics: Émile Boutroux's Philosophy of science», in: Rudolf A. Makreel/Sebastian Luft (dir.), *Neo-kantianism in contemporary philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2009, pp. 192–252. Voir aussi: Fabien Capeillères, «Généalogie d'un néokantisme français: à propos d'Émile Boutroux», *Revue de métaphysique et de morale*, 103, 1998/1, pp. 405–446.

L'importance du contexte français pour la phénoménologie schélérienne

Scheler connaissait le paysage français qui vient d'être décrit, et il avait un rapport plutôt positif à ces tendances. Il était en prise sur les milieux modernistes, puisqu'Eucken était en contact à Jena avec des modernistes européens: il était en particulier lié au Baron von Hügel, qui était proche de Laberthonnière, un moderniste que Scheler cite toujours de façon positive. Scheler prend à plusieurs reprises position contre le néo-thomisme, et situe ici ou là sa phénoménologie (en particulier dans la préface de *Vom Ewigen im Menschen*¹¹) dans une tradition augustinienne qui se prolonge selon lui dans le modernisme français. La coloration moderniste de cet ouvrage explique largement sa condamnation par l'Eglise, qui contribuera à la rupture de Scheler avec le catholicisme institutionnel au milieu des années 1920. Les modernistes se référaient à saint Augustin, et c'est aussi le cas de Scheler, à travers notamment le thème central du rôle de l'amour dans la connaissance. Selon Scheler, cette dernière idée est très présente dans toute une tradition française qui va de Bernard de Clairvaux jusqu'à Bergson. Certes, il lui arrive de critiquer ce qui lui apparaît comme le psychologisme et le subjectivisme du modernisme, mais il se situe à notre sens dans un horizon moderniste.

Par ailleurs, la discussion sur le conventionnalisme était connue de Scheler: il s'est en particulier beaucoup intéressé à Pierre Duhem, dans *Erkenntnis und Arbeit*¹² (l'ouvrage qu'il a consacré en 1926 au pragmatisme). Enfin, on peut dire que la confrontation avec Bergson est décisive pour son oeuvre et a été longtemps sous-estimée: Bergson est pour lui aussi important que Husserl. Scheler a consacré en 1919 un cours important à Bergson, et s'est engagé très tôt pour faire traduire Bergson. Scheler connaissait manifestement les liens entre les différents courants du paysage intellectuel français: il connaissait la réception de Bergson par le modernisme catholique, car c'est von Hügel qui lui a fait découvrir Bergson au tout début des années 1900. Il connaissait enfin la résonance culturelle

11 Max Scheler, «Vom Ewigen im Menschen», in: Id., *Gesammelte Werke*, tome 5 (*Vom Ewigen im Menschen*), Bonn, Bouvier, 2000, p. 11.

12 Max Scheler, «Erkenntnis und Arbeit», in: Id., *Gesammelte Werke*, tome 8 (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*), Bern/München, 1980, pp. 191–382.

du bergsonisme, notamment grâce à son ami Ernst Robert Curtius¹³. A tort ou à raison, il croyait voir une certaine convergence entre certaines appropriations françaises de Bergson, dans l'anti-parlementarisme de gauche et de droite, ou dans le mouvement anti-Sorbonne, et sa propre critique de la société wilhelminienne¹⁴.

On pourrait montrer que la phénoménologie de Scheler est comme les courants français présentés précédemment placée sous le signe d'un pragmatisme partiel et plus particulièrement d'un pragmatisme partiel articulé à une philosophie de la vie, une configuration qui distingue sa phénoménologie de la phénoménologie husserlienne¹⁵. Autour de 1906–1908, Scheler passe en effet de la «noologie» (plus ou moins inspirée de Rudolf Eucken) à la phénoménologie, même si en réalité, ce passage à la phénoménologie a été progressif. Si l'on veut comprendre l'évolution de Scheler, il faut relever que l'intérêt pour la philosophie de la vie et le passage à la phénoménologie sont chez lui pratiquement contemporains. Il semble en effet qu'on ne trouve pas de trace très nette de la philosophie de la vie avant le cours sur la biologie, *Biologievorlesung*, de 1908¹⁶. Dans cette *Biologievorlesung*, la vie est pour la première fois abordée en termes biologiques, et on voit apparaître toute une série de références qui vont être importantes pour le développement philosophique de Scheler, et qui se rattachent à une philosophie anti-darwinienne de la vie: en premier lieu Bergson, mais aussi Uexküll, Oliver Lodge, Hans Driesch. On peut légitimement supposer que cet intérêt est lié à la confrontation de Scheler avec le pragmatisme, en tant que celui-ci est une invitation à réfléchir à l'articulation

13 Curtius placera la nouvelle littérature française sous le signe de Bergson dans son ouvrage: Ernst Robert Curtius, *Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich*, Potsdam, Kiepenheuer, 1919.

14 Max Scheler, «Das Nationale im Denken Frankreichs», in: Id., *Gesammelte Werke*, tome 6 (*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*), Bonn, Bouvier, 1986, pp. 131–157.

15 Sur cette question, voir Olivier Agard, «Phénoménologie et anthropologie philosophique chez Max Scheler», in Emmanuel Housset – Gabriel Mahéo (dir.), *Max Scheler: éthique et phénoménologies*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, pp. 13–32.

16 Max Scheler, «Biologievorlesung», in: Id., *Gesammelte Werke*, tome 14 (*Schriften aus dem Nachlass 5*), Bonn, Bouvier, 1993, pp. 257–361.

de la connaissance à la vie, même si par ailleurs, Scheler a une relation très critique au pragmatisme qu'il considère comme l'idéologie du capitalisme, en tant que projet de domination utilitariste de la nature. Comme théorie de la connaissance, le pragmatisme pose donc une bonne question, celle de l'inscription de la connaissance dans la vie, mais il apporte une réponse qui n'est pas satisfaisante, réponse qui présente toutefois l'intérêt heuristique de mener jusqu'à leur terme certaines tendances de la modernité, notamment celle consistant à faire du monde et de la vérité un produit de l'activité du sujet, un point de vue que Scheler conteste radicalement, tout en restant attaché à l'idée d'un a priori de la connaissance. A partir de 1907–1908, une préoccupation centrale de Scheler semble être le lien entre connaissance et vie, et il ne fait pas de doute que la lecture de l'*Evolution créatrice* joue ici un rôle important. Dans son exemplaire français de cet ouvrage, Scheler a significativement souligné une seule phrase de l'introduction (à laquelle il fait aussi allusion dans un article consacré à la philosophie de la vie¹⁷): «C'est dire que la *théorie de la connaissance* et la *théorie de la vie* nous paraissent inséparables l'une de l'autre». La connaissance doit pour Scheler être – au moins partiellement – articulée à la vie, car l'être humain est à la fois un être spirituel et un être vivant. Contre une philosophie néokantienne qui se limitait selon lui trop à la théorie de la connaissance, Scheler prétendait dès ses premiers travaux réconcilier l'esprit et la vie au sens où il plaidait pour une philosophie intégrant la sphère de la culture et de l'histoire. Mais à partir de 1908 environ, quand il traite de la vie, il part d'une réflexion sur l'être vivant dans son environnement, ce qui n'était pas le cas avant. Dans la *Biologievorlesung*, et dans ses prolongements, que sont les articles «Die Lehre von den drei Tatsachen¹⁸» et «Phänomenologie und Erkenntnistheorie¹⁹»,

17 Max Scheler, «Versuche einer Philosophie des Lebens», in: Id., *Gesammelte Werke*, tome 3 (*Vom Umsturz der Werte*), Bern/München, Francke, 1972, p. 337. Traduction française par Caterina Zanfi: «Tentatives d'une philosophie de la vie», in: *Annales bergsoniennes*, VII (*Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*), 2014, pp. 55–78.

18 Max Scheler, «Lehre von den drei Tatsachen», in: Id., *Gesammelte Werke*, tome 10 (*Schriften aus dem Nachlass 1*), Bonn, Bouvier, 1986, pp. 431–474.

19 Max Scheler, «Phänomenologie und Erkenntnistheorie», Id., *Gesammelte Werke*, tome 14 (*Schriften aus dem Nachlass 5*), Bonn, Bouvier, 1993, pp. 377–430.

qui posent les bases de sa phénoménologie, il s'appuie sur une théorie de l'environnement de l'être vivant [*Umwelt*], car c'est à partir de là que l'on peut définir le premier degré de la connaissance, la vision du monde naturelle [*natürliche Weltanschauung*]. Comme Scheler l'explique dans le *Formalismus*, il s'agit de montrer que l'organisme et l'environnement sont deux variables d'un processus vital unitaire²⁰. À l'inverse de ce que postulent Darwin ou Spencer, l'être vivant n'est pas mis en situation de s'adapter à un milieu, où les espèces seraient en concurrence, mais il vit en symbiose avec lui²¹. Chaque espèce évolue dans un environnement qui lui appartient. L'environnement dans lequel vit l'être vivant lui est spontanément corrélé, parce qu'il est le résultat d'un découpage préalable de la réalité: il est structuré par les intérêts de l'être vivant, qui sont ceux de son corps propre. Sur la base de cette conception de l'environnement vital, Scheler ébauche alors une typologie des formes de savoir qui n'est pas sans analogie avec celle de Bergson, qui distinguait en effet à cette époque trois types de savoir: le savoir pré-scientifique, le savoir des sciences naturelles et le savoir philosophique. Pour sa part, dans *Die Lehre von den drei Tatsachen*, Scheler distingue trois ordres de connaissance, et trois types d'objet qui leur correspondent. Les objets de la «vision du monde naturelle» se situent sur un premier niveau de réalité [*Realitätsstufe*]. Ils sont constitués en fonction des intérêts de l'homme, et plus généralement de la créature vivante. On peut dire que le savoir qui correspond à cette vision naturelle de l'homme est fondamentalement pragmatique: il est tourné vers l'orientation dans l'environnement. Les objets de la science ont un statut un peu différent, car la science dépasse le stade de l'environnement humain, mais la connaissance à laquelle elle parvient est toujours relative à la vie en général²². La philosophie, sous l'espèce de la phénoménologie, dépasse quant à elle les limites de l'environnement vital, et elle est donc connaissance (ou sagesse) du monde. L'homme ne vit pas que dans un environnement [*Umwelt*], il peut transcender ce milieu et accéder au monde [*Welt*]. Même si Scheler rejette la conception selon lui vitaliste de l'intuition bergsonienne, un point d'accord fondamental avec Bergson réside d'ores et déjà dans la stratégie de relativisation de la pertinence

20 Id., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs: essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, Paris, Gallimard, 1991, p. 168.

21 *Ibid.*, p. 164.

22 Max Scheler, «Phänomenologie und Erkenntnistheorie», op. cit., p. 411.

du savoir scientifique: celui-ci reçoit un statut, sa validité est reconnue, mais elle est circonscrite. Bergson construisait lui aussi une opposition entre une attitude naturelle et la philosophie, et voyait dans la science un prolongement de cette attitude naturelle. On retrouve chez Scheler – avec certaines nuances – cette même idée d'une parenté entre attitude naturelle et science. Dans la mesure où Scheler explique maintenant que la vision du monde naturelle et que la vision scientifique sont tournées vers la maîtrise de l'environnement humain, et sont relatives à la vie, il introduit un élément de pragmatisme au cœur de sa théorie de la connaissance. Il s'agit comme chez Bergson d'un «pragmatisme partiel», car il existe d'autres formes de rapport à la réalité que ce rapport pratique de la science. L'interprétation pragmatique du savoir scientifique développée par Scheler semble étroitement liée à son passage à la phénoménologie, car c'est essentiellement par contraste avec le savoir scientifique qu'il définit sa démarche phénoménologique, qui est alors en voie d'élaboration: celle-ci met en effet entre parenthèses les liens pratiques et vitaux qui nous relient à l'environnement, et on accède donc à l'*Anschauung* phénoménologique en s'émancipant de ces liens, en s'ouvrant au monde. C'est Bergson qui a montré le chemin, en opposant à la stratégie pragmatique d'emprise sur le vivant l'attitude de ce que Scheler appelle la «main ouverte²³». Scheler réfute radicalement l'idée de la connaissance comme mise en forme d'un donné par le sujet. Une idée centrale est pour lui que la volonté et l'activité humaines sont sans emprise sur les valeurs supérieures. La connaissance n'est pas vue comme une construction intellectuelle, mais comme un mouvement d'amour qui échappe à la volonté, en particulier quand il s'agit de connaître et percevoir les niveaux supérieurs de la réalité. La relation apriorique a une dimension stratifiée et affective, Scheler estimant qu'il retrouve ici une certaine tradition augustinienne et française.

La question de l'homme

D'emblée, on le voit, la phénoménologie de Scheler ne se place pas sur le simple terrain d'une théorie de la connaissance. Elle présuppose une philosophie de la vie et une réflexion sur la place de l'homme dans la vie.

23 Id., «Versuche einer Philosophie des Lebens», op. cit., p. 325.

Sur ce plan aussi, Scheler s'inscrit dans le «moment 1900», car la question de l'homme y est centrale. On a caractérisé plus haut ce «moment 1900» comme celui de l'interrogation sur l'esprit et la vie. À cette question est intimement liée celle de l'homme, car, dans la confrontation avec l'évolutionnisme et le matérialisme, qui font de l'homme un être vivant parmi d'autres, il s'agissait pour beaucoup de philosophes de légitimer «l'exception humaine», la discontinuité avec l'animal, mais sans retomber dans l'anthropocentrisme traditionnel. Plusieurs travaux récents attirent l'attention sur l'importance de ce thème chez Bergson²⁴, et un des axes du tournant métaphysique et réaliste des années 1900 semble être le refus d'une conception purement matérialiste ou naturaliste de l'homme. Pour Eucken, l'homme est confronté à la question de savoir s'il veut se considérer comme un être naturel, ou partir du principe qu'avec lui commence «un nouveau degré de la réalité²⁵». Selon lui, la pensée moderne a excentré l'homme, l'a délogé de sa place centrale dans le cosmos. Cette relégation à la périphérie, cette destruction de l'anthropocentrisme traditionnel réduisent l'homme à n'être plus que l'homme, à le replier sur ce que Nietzsche appelle le «trop humain», et ce «confinement dans l'élément humain» devient «intolérablement trop étroit», mais réveille en même temps «la soif intense d'une vie qui possède l'infinité et la vérité de l'univers²⁶». En effet, ce confinement suscite paradoxalement une aspiration au «surhumain»: «De même que ce surhumain dans l'homme constitue la source de toute véritable grandeur, de même il est la seule chose qui préserve la civilisation de devenir un simple service de l'homme, service de l'homme individuel et aussi service des masses²⁷». Eucken récuse donc la religion de l'humanité, dans laquelle se complait selon lui le monde moderne. On trouve aussi cette critique de la religion de l'humanité chez des auteurs français. Pour

24 Nadia Yala Kisukidi, *Bergson ou L'humanité créatrice*, Paris, CNRS Editions, 2013 (en particulier pp. 49–72); Ébénézer Njoh-Mouelle, *Henri Bergson et l'idée de dépassement de la condition humaine*, Paris, l'Harmattan, 2013; sur la proximité entre Bergson et Eucken sur la question du «surhomme», voir Caterina Zanfi, *Bergson et la philosophie allemande*, op. cit., pp. 85–87.

25 Rudolf Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, Paris, Alcan, 1911, p. 4.

26 *Ibid.*, p. 3.

27 *Ibid.*, p. 317.

Boutroux également, l'homme marque le passage à une nouvelle strate de l'être²⁸, il est un élément de rupture dans la nature, une solution de continuité²⁹. Mais de même que pour Eucken, l'homme peut s'enfermer dans la civilisation et retomber dans le «trop humain», Boutroux explique que l'homme est toujours susceptible de retomber dans une sorte d'inertie, dans le monde de la nécessité naturelle. L'opposition que dessine Eucken entre l'impulsion créatrice «surhumaine» et le monde de l'habitude est tout à fait fondamentale pour toute une tradition française (on la trouve aussi bien chez Maine de Biran que chez Ravaisson), et il n'est pas étonnant de la retrouver formulée chez Boutroux: «Cependant, l'activité humaine, de plus en plus déterminée par la répétition exclusive des mêmes actes, dégénère peu à peu en tendance aveugle, fatale et uniforme, et engendre des phénomènes dont l'ordre de succession est sensiblement constant. La statistique envahit légitimement le domaine qu'a déserté le libre arbitre; et les conclusions en sont sensiblement confirmées par les faits³⁰». L'allusion à la statistique semble impliquer que ce monde de l'inertie dans lequel l'homme peut retomber est au fond, aux yeux de Boutroux, la société telle que la voit la sociologie, c'est-à-dire en tant qu'elle obéit à des lois et des habitudes, et dans laquelle l'individu créateur est bridé (c'est en somme ce que Bergson appellera plus tard la «société close»). Cette forme de société peut évoquer ce qu'Eucken dénonce sous le terme de «civilisation». Il n'est donc pas étonnant que l'attention de Boutroux soit attirée par l'anthropologie d'Eucken. Dans son avant-propos aux *grands courants de la pensée contemporaine*, Boutroux est sensible à l'idée que «l'homme est moins ou plus que, communément, il ne croit être» et il note avec Eucken que «si la science positive est, à elle seule, la mesure du vrai et du possible, l'homme est moins qu'il ne se croit³¹». Symétriquement, Eucken se montre très intéressé par ce qu'il considère comme une théorie française de la «discontinuité», c'est-à-dire cette théorie des strates de la réalité qui

28 Boutroux considère dans *la contingence des lois de la nature* les degrés suivants: la nécessité, l'être, les genres, la matière, les corps, les êtres vivants, l'homme.

29 Émile Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, op. cit., p. 111.

30 *Ibid.*, p. 161.

31 Émile Boutroux, «Avant-propos», in: Rudolf Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, op. cit., p. VIII.

constitue pour Eucken une alternative au déterminisme, dans la mesure où elle distingue à la suite de Comte des strates qui obéissent chacune à leurs propres lois. Là où l'évolutionnisme postule une sorte de continuité mécanique des phénomènes et un transformisme généralisé, cette théorie (qu'Eucken associe aux noms de Boutroux, Renouvier ou Bergson) réintroduit dans la réalité des ruptures et des hiérarchies. Eucken cite ainsi un commentaire de Høffding sur la philosophie française³²: «Dans la littérature philosophique française, le principe de discontinuité se détache d'une manière particulièrement intéressante et énergique (...) on attire l'attention sur la conscience de l'initiative, de la faculté d'introduire par sa pensée et par son action quelque chose de nouveau dans le monde, et l'on accentue fortement l'importance morale de cette faculté³³». La vision «discontinuiste» permet donc d'éviter l'enfermement de l'homme dans les déterminismes naturels ou sociologiques (et donc aussi de restaurer la philosophie dans son ambition fondatrice, la science – y compris la sociologie – étant alors circonscrite à l'étude des déterminismes).

Max Scheler: pour un anthropocentrisme supérieur?

Scheler veut comme Eucken et les penseurs français de la discontinuité sortir l'homme du «trop humain», dans lequel les sciences naturelles et historiques le relèguent (tout en faisant son éloge et en en faisant apparemment le point d'aboutissement de l'évolution). Pour Scheler aussi, la religion moderne de l'humanité renvoie en réalité à une anthropologie «à la baisse». Un trait important des discours modernes contre lesquels Scheler s'inscrit dès le départ en faux est précisément cette religion de l'humanité³⁴. Pour Scheler, «l'homme» et «l'humanité», tels que les voit par exemple Feuerbach, sont des «idoles³⁵», et l'esprit du temps auréole le

32 Harald Høffding, *Moderne Philosophen*, Leipzig, Reiland, 1905.

33 Cité in: Rudolf Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, op. cit., p. 190 [traduction modifiée].

34 Max Scheler, «Kultur und Religion», in: Id., *Gesammelte Werke*, tome 1 (*Frühe Schriften*), Bern/München, Francke, 1971, p. 348.

35 Max Scheler, «Arbeit und Ethik», in: Id., *Gesammelte Werke*, tome 1 (*Frühe Schriften*), Bern/München, Francke, 1971, p. 185.

concept «d'humanité» (comme celui de société/*Gesellschaft*) d'un «pathos mystique³⁶»: l'humanité est érigée en absolu, en valeur en soi. Comme Eucken, Scheler veut mettre l'homme en relation avec une dimension métaphysique, celle de l'esprit, qui ne dilue pas la culture humaine dans l'histoire ou dans la nature. Il faut noter que Scheler connaissait la préface de Boutroux aux *Grands courants de la pensée contemporaine* d'Eucken, évoquée plus haut, et dont on trouve un exemplaire dans sa bibliothèque. Scheler pense toutefois qu'il y a également des racines philosophiques profondes à cette religion de l'humanité, et l'analyse fouillée de ces racines le distingue à la fois de Eucken et des spiritualistes français, mais c'est un point que je ne peux ici qu'effleurer. Scheler établit en effet une continuité entre religion de l'humanité, et «anthropologisme» cognitif, et il considère qu'à la racine de ce dernier, il y a l'idéalisme, et une dérive pragmatique de l'idéalisme, qui fait de la vérité et de la réalité un produit de l'action humaine, une pure construction du sujet. D'une certaine façon, Scheler est fondé à penser que le pragmatisme de son époque porte à son comble cette tendance à ériger l'homme en absolu, puisqu'un auteur comme F. C. S. Schiller définissait son pragmatisme comme un «humanisme», et se référait à Protagoras³⁷. Mais si Scheler approfondit la question de l'anthropocentrisme du point de vue d'une théorie de la connaissance, il élabore aussi autour de ce thème une *Kulturkritik* virulente. La critique de l'anthropocentrisme débouche alors sur une critique de l'«humanitarisme». En faisant de l'homme la créature la plus évoluée, la plus adaptée, l'évolutionnisme et dans une moindre mesure le pragmatisme fondent sa prééminence, mais sous les auspices des valeurs d'utilité. En ce sens, ils sont pour Scheler intimement liés à une société qui fait du bien-être de la masse, de la pure conservation de la vie, une valeur suprême. Scheler retrouve évidemment ici des figures nietzschéennes, qui sont très présentes dans le texte de 1914 «Zur Idee des Menschen» (qui pose les premières bases de l'anthropologie philosophique schélérienne). A cette religion de l'humanité, Scheler oppose une nouvelle idée de l'homme, car en fait, il ne s'agit pas tant pour lui de rejeter l'anthropocentrisme en tant que tel que de plaider pour un anthropocentrisme sur des bases nouvelles, ce qui pas-

36 *Ibid.*, p. 184.

37 Ferdinand Canning Scott Schiller, *Études sur l'humanisme*, Paris, Alcan, 1909.

se par une réflexion sur l'homme dans la vie et une comparaison entre l'homme et l'animal. Le point de départ de Scheler dans «Zur Idee des Menschen» est que les sciences naturelles remettent en cause et brouillent l'image que l'homme s'était faite de lui-même. Les définitions traditionnelles (l'être de raison d'Aristote, l'homme corrompu de Luther) paraissent inopérantes, alors qu'une nouvelle vision est apparue, qui constitue un défi pour la philosophie: l'idée de l'*homo faber*, défendue notamment par Bergson, et qui témoigne de l'emprise du pragmatisme sur la pensée moderne et le monde bourgeois. C'est pourquoi le texte de Scheler tout entier semble centré autour de la réfutation de cette image de l'*homo faber*. La vision naturaliste qui, du point de vue de Scheler, sous-tend l'idée de l'*homo faber*, insiste sur une certaine continuité entre l'homme et l'animal, qu'elle considère tous les deux sous l'angle de leur adaptation au milieu, de leur inscription dans la vie, tout en postulant la supériorité de l'homme de ce point de vue: l'homme est la créature la mieux adaptée, la plus apte à maîtriser son milieu. Mais si Bergson définit bien l'homme comme *homo faber*, il n'en reste pas là, et c'est ce qui attire tout particulièrement l'attention de Scheler: Bergson dote en effet l'homme non seulement de l'intelligence, qui caractérise l'*homo faber*, mais aussi de l'intuition. Contre la théorie à ses yeux purement pragmatique de l'*homo faber*, il importe à Scheler de montrer que l'homme n'est pas en tant qu'homme dans un rapport simplement instrumental à son milieu (le pragmatisme étant pour Scheler un simple utilitarisme). À cette fin, il prend l'exemple du langage humain³⁸, qu'on ne saurait réduire à un simple outil: «l'homme n'est homme que par le langage, mais pour inventer le langage, il fallait qu'il soit déjà homme³⁹». À côté de l'argument du langage, Scheler recourt dans «Zur Idee des Menschen» à un autre argument, la théorie du *Mängelwesen* («créature lacunaire», selon l'expression popularisée ultérieurement par Arnold Gehlen), c'est-à-dire l'idée que l'homme est une créature biologiquement déficiente. Scheler donne ici à cette idée une inflexion *kulturkritisch*, venue de Nietzsche: on est fondé à penser que l'intelligence n'est pas simplement la compensation positive d'une faibles-

38 Max Scheler, «Zur Idee des Menschen», in: Id., *Gesammelte Werke*, tome 3 (*Vom Umsturz der Werte*), Bern/München, Francke, 1972, p. 171–195; voir plus particulièrement p. 178–184.

39 *Ibid.*, p. 183.

se de l'instinct (ce qui était déjà le point de vue de Bergson), mais au contraire presque une sorte de perversion de cet instinct, témoignant d'une non-adaptation fondamentale au milieu. Scheler récuse donc dans ce texte l'idée de l'intelligence comme faculté d'adaptation supérieure et rappelle que pour Nietzsche, avec lequel il semble d'accord, au moins dans un premier temps, la faiblesse en instincts apparaît plutôt comme une maladie, une dégénérescence de la vie. Compte tenu de son dénuement biologique, l'homme apparaît presque comme un «faux-pas» de la vie, un animal malade, mis dans l'obligation – par faiblesse- de vivre dans une civilisation dévitalisée. On a là une critique de la civilisation, une *Kulturkritik* qui n'est certainement pas formulée de façon aussi radicale par Bergson, et qui renvoie à un contexte allemand. Mais en réalité, si on lit le texte attentivement, Scheler tempère aussitôt cette *Kulturkritik*. En effet, il précise que le progrès de la civilisation sous les auspices de l'intelligence permet de dégager du temps et de la disponibilité pour s'ouvrir aux valeurs supérieures: l'horizon de l'homme ne se réduit pas à la vie biologique: aider l'homme à dépasser cet horizon est la justification de la *Zivilisation*. La science et la technique constituent bien un moment nécessaire du développement humain, mais l'intelligence de l'homme ne permet pas de caractériser son essence et de lui conférer un statut éminent dans la nature. Elle apparaît plutôt comme une stratégie compensatrice de la vie qui se retourne contre la vie elle-même. L'argument de la déficience biologique de l'homme vise ici à valoriser une autre dimension, qui manque selon Scheler chez Bergson et qui est proprement humaine (ou plus exactement «surhumaine»), et n'a rien à voir avec une faculté vitale. Cette autre dimension est celle qui permet à l'homme de se dépasser lui-même en tant qu'être vivant, de faire mouvement vers autre chose. Comme il est dit dans le *Formalisme*, l'homme est «une chose qui se transcende elle-même, qui transcende sa vie et toute vie⁴⁰». Si l'homme est une «impasse» [*Sackgasse*] de la nature, il est aussi une «sortie» [*Ausweg*] de cette nature. L'homme est donc «cet être en quête de Dieu» [*Gottsucher*], dont on ne peut donner d'autre définition (l'homme est un «X»). Là où l'intelligence est action, transformation du milieu, l'esprit est ouverture, réceptivité. Scheler mêle ici des thèmes nietzschéens et vitalistes et un spiritualisme

40 Max Scheler, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs: essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, op. cit., p. 299.

chrétien. À l'anthropocentrisme des «modernes» positivistes, il prétend substituer, selon sa propre expression, un «théomorphisme». Toutefois, à la différence de Nietzsche, Scheler ne valorise pas l'action et la volonté, mais la contemplation, même si cette contemplation suppose une technique de vie, de maîtrise en soi de l'impulsion vitale. C'est la capacité d'interruption des liens vitaux immédiats, par le biais d'une technique de vie, qui fonde comme on l'a dit la possibilité de l'*Anschauung* phénoménologique. Scheler retrouve à sa manière – sur un mode *kulturkritisch* – l'opposition entre simple humanité, prisonnière de la civilisation, et sur-humanité, et son attention a été logiquement attirée par le passage de l'*Evolution Créatrice* où il est question du «surhomme». Bergson défendait en effet comme Scheler l'idée d'une discontinuité entre l'homme et l'animal en insistant dans l'*Évolution créatrice* sur l'«ouverture» du cerveau humain (qui le distingue du cerveau animal, enfermé dans le déterminisme). Par une sorte de glissement, une différence qui semble au départ quantitative – une complexité supérieure du cerveau – devient une différence qualitative, celle qui sépare le fermé de l'ouvert⁴¹. Il est logique que l'homme, créature ouverte et non déterminée, ait la faculté de se dépasser lui-même, de dépasser le stade qu'il a atteint dans la vie, et où tend à l'enfermer cette même vie (qui a toujours tendance à retomber dans la matière). C'est pourquoi Bergson est cohérent quand il ouvre la perspective du «surhomme⁴²», qui est l'être dont on peut penser qu'il cherche à se réaliser dans la vie, et dont l'homme actuel n'est peut-être que l'ébauche, en particulier s'il se laisse bloquer au stade qu'il a atteint. Le surhomme est le terme hypothétique de l'impulsion créatrice de la vie, puisque cette impulsion semble orientée (tout en étant imprévisible, parce que créatrice): on notera que Bergson parle d'homme *ou* surhomme, et il me semble qu'on retrouve ici l'opposition entre l'humain et le trop humain. Bergson veut éviter que l'homme ne soit confondu avec le trop humain contemporain, et il n'est pas illégitime de voir là une critique implicite des religions de l'humanité à la Comte ou à la Feuerbach, qui font comme si la vie avait atteint son terme. En effet, Bergson indique dans un passage de l'*Évolution*

41 Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2007, p. 264.

42 Notre lecture s'inspire à bien des égards de celle de Frédéric Worms, in: Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, pp. 249–252.

créatrice qui a attiré l'attention de Scheler (comme le montrent les annotations de son exemplaire): «Une humanité complète et parfaite serait celle où ces deux formes de l'activité consciente atteindraient leur plein développement. Entre cette humanité et la nôtre on conçoit d'ailleurs bien des intermédiaires possibles, correspondant à tous les degrés imaginables de l'intelligence et de l'intuition⁴³». Il faut toutefois convenir que cette perspective du «surhomme» reste chez Bergson assez énigmatique. Pour le lecteur de l'époque en tout cas, cette mention d'un surhomme ne pouvait pas ne pas évoquer Nietzsche. Dans *l'Évolution créatrice*, le surhomme est associé à l'intuition, comme le voit bien Scheler. Celle-ci est une potentialité de la vie, supérieure à celles qui se sont concrétisées en se différenciant, c'est-à-dire l'intelligence et l'instinct. L'intuition est la faculté qui est la plus proche de la source vitale, dans ce qu'elle a de créateur, alors que l'intelligence, faculté essentiellement pragmatique et technique, est tournée vers la maîtrise de la matière. Le développement vers la surhumanité passe alors non pas un retour à l'intuition primitive, à rebours de l'intelligence, mais au moins par la recherche d'une synthèse entre intelligence et intuition. Si l'on prend en compte les développements ultérieurs de la pensée de Bergson, il est permis de penser qu'il désigne par «surhomme» la grande individualité mystique, qui permet de sortir de la morale close, et qui constitue une sorte de principe d'ouverture, et de dépassement. On peut aussi mettre en relation cette figure avec la conférence de Bologne de 1911 sur «l'intuition philosophique», où la philosophie est définie comme une tentative de dépasser la condition humaine⁴⁴. Scheler comme Bergson s'opposent donc clairement à ce qu'Eucken appelait le «confinement dans l'élément humain». Tous les deux cherchent à définir ce qu'on pourrait appeler un «anthropocentrisme supérieur», selon l'expression de Vladimir Jankélévitch à propos de Bergson⁴⁵. Évidemment, il y a des différences sensibles dans la façon dont Scheler et Bergson légitiment cette faculté qu'à l'homme de se transcender lui-même et de transcender son univers. Certes pour Bergson aussi, l'homme est le seul

43 Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, op. cit., p. 267.

44 Sur la thématique du surhomme chez Bergson, voir: Frédéric Fruteau de Laclos, «Commentaire», in: Henri Bergson, *Introduction à la métaphysique*, Paris, PUF, 2011, p. 70-71.

45 Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1975, pp. 52.

être vivant à pouvoir se dépasser, mais cette faculté de dépassement, c'est-à-dire de résistance à la matière, Bergson l'attribue à la vie elle-même: c'est la vie qui est création et nouveauté, même si par ailleurs cette impulsion créatrice qui anime la conscience est menacée par une sorte de retombée dans l'inertie matérielle. Pour Scheler, si l'homme est capable de se dépasser, c'est en revanche fondamentalement parce qu'il participe d'une dimension qui transcende la vie, et n'en est pas le produit, celle de l'esprit.

Conclusion

Les textes dont il a été question sont des textes des années 1910. Bergson et Scheler vont par la suite développer et préciser les contours de leur anthropologie philosophique. Bergson le fera dans les *Deux sources de la morale et de la religion* en 1932 et Scheler dans *Stellung des Menschen im Kosmos* en 1928. Bergson et Scheler sont deux auteurs qui ont participé – peut-être à leur corps défendant – à un certain climat anti-intellectualiste des années 1900 qui remettait en cause la société bourgeoise. Lorsqu'ils recourent de façon cryptée où affirmée à l'image du surhomme, ils jouent avec des figures nietzschéennes, et on pourrait peut-être entendre chez eux des réminiscences de la critique du «dernier homme». Il est frappant de constater qu'en précisant par la suite leur idée du surhomme, les deux auteurs tiennent à se distancier de lectures radicalement anti-bourgeoises, réactionnaires, voire fascistes de cette notion. Pour sa part, Scheler remplace explicitement le «Übermensch» aristocratique par le «Allmensch» supposé réaliser l'équilibre entre les aspirations de la bourgeoisie et les aspirations des masses⁴⁶. Quelques années plus tard, Bergson, dont il est difficile de dire ce qu'il connaissait exactement de Scheler, donne au surhomme comme on l'a dit le visage du grand mystique qui ouvre et renouvelle la morale, empêchant la société de s'enfermer dans un système sclérosé d'interdits mécaniques et d'habitudes. Mais cette morale ouverte n'est pas incompatible avec la démocratie, celle-ci étant d'essence évangélique et fraternelle. Par ailleurs, refusant d'opposer frontalement la vie à la technique, Bergson explique que mystique et mécanique ont vocation

46 Voir Max Scheler, «Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs», in: Id., *Gesammelte Werke*, tome 9 (*Späte Schriften*), Bonn, Bouvier, 1995, pp. 145–170.

à se compléter. On voit donc que Scheler et Bergson mènent une sorte de dialogue, et cette familiarité de Scheler avec Bergson et avec les auteurs français est sans doute ce qui explique en partie l'intensité de sa réception en France dans les années 1930⁴⁷.

47 Cf. Olivier Agard, «Max Scheler entre la France et l'Allemagne», *Revue Germanique Internationale*, 13 (*Phénoménologie allemande, phénoménologie française*), 2011, pp. 15–34.