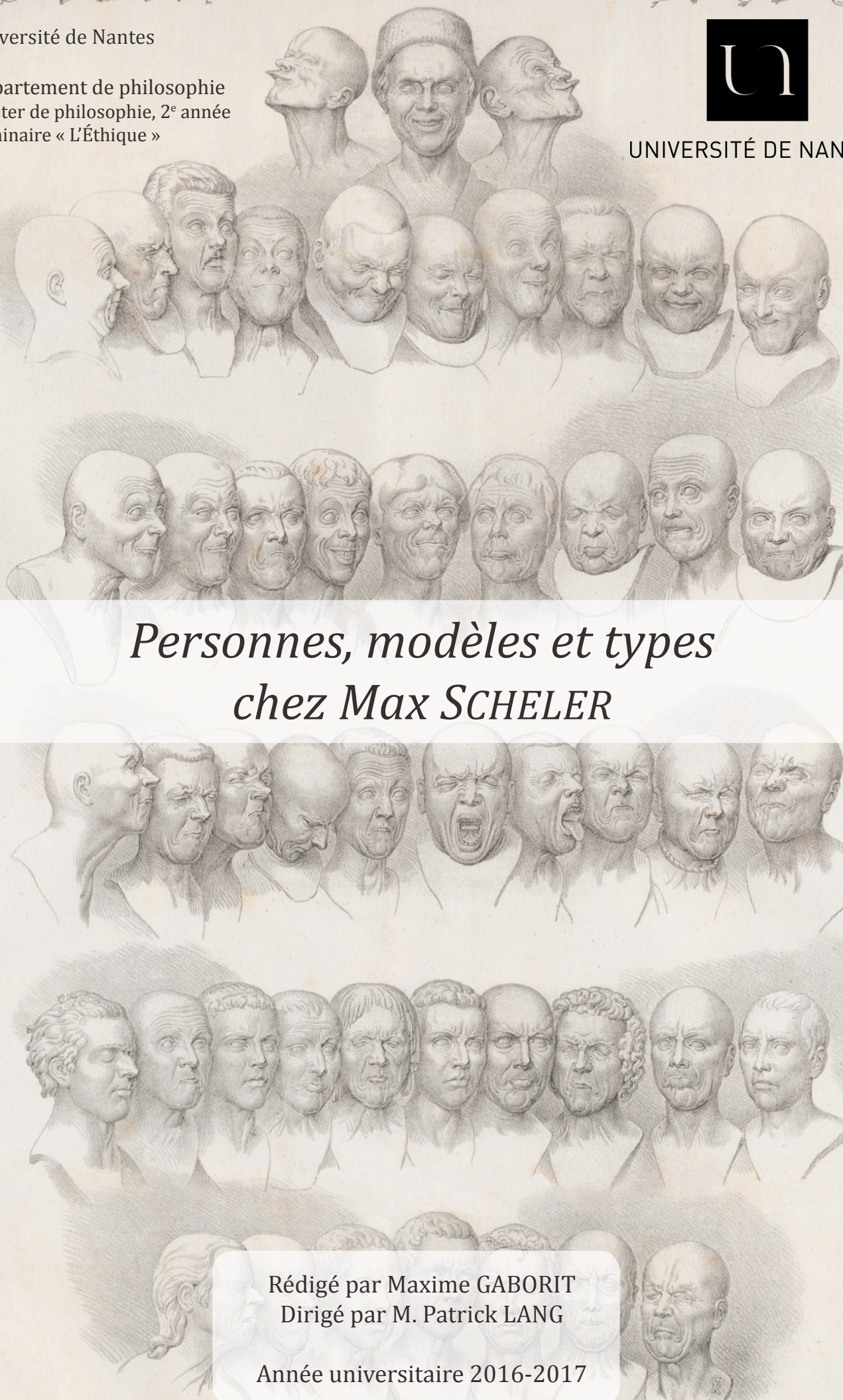


Université de Nantes

Département de philosophie
Master de philosophie, 2^e année
Séminaire « L'Éthique »



UNIVERSITÉ DE NANTES



Personnes, modèles et types
chez Max SCHELER

Rédigé par Maxime GABORIT
Dirigé par M. Patrick LANG

Année universitaire 2016-2017

Table des matières

Introduction	4
I. Typologie et axiologie.....	5
1) La conceptualité typique.....	6
2) Type et valeur.....	7
3) La hiérarchie schelérienne des valeurs.....	8
II. Personne et personnalisme.....	10
1) L'héritage kantien et sa reprise critique.....	11
2) La redéfinition schelérienne de la personne.....	14
3) Affectivité et personnalité.....	17
III. Horizons typiques.....	18
1) De la personne à la personnalité typique : la fonctionnalisation des intuitions d'essences..	19
2) De la personnalité typique à la personne : la théorie des modèles.....	21
Conclusion : Types, histoire et politique.....	24
Bibliographie.....	26
Sitographie.....	26
Iconographie.....	26

« Chacun a devant les yeux l'image de l'homme qu'il doit devenir ; tant qu'il ne l'a pas réalisée, sa joie n'est pas parfaite.¹ »

Max SCHELER, *Le saint, le génie, le héros*

« [L]'aliénation ne concerne pas seulement tel ou tel aspect isolé, tel ou tel groupe de phénomènes de notre ordre de vie, mais bien sa *totalité*, et il ne peut en être autrement puisqu'elle est dirigée, en dernier ressort, contre le *type d'homme* même qui est, en fin de compte, le garant de l'existence et de la perpétuation de cet ordre de vie.² »

Max SCHELER, *Le bourgeois*

1 SCHELER, M., *Le saint, le génie, le héros*, trad. É. Marmy, Fribourg (Suisse), Egloff, 1944 ; Lyon et Paris, Vitte, 1958, p. 9.

2 SCHELER, M., *Trois essais sur l'esprit du capitalisme*, trad. P. Lang, Nantes, Cécile Defaut, 2016, p. 139.

Introduction

Chercher à circonscrire la pensée de Max SCHELER revient à se heurter d'entrée de jeu à quelques difficultés. La première tient de manière heureuse à l'énergie exceptionnelle du philosophe allemand, qui a su se distinguer au sein même du fourmillement intellectuel de l'Europe du début du XX^e siècle par son implication ardente et significative dans une grande variété de champs disciplinaires. L'attitude systématique d'ouverture au monde qui caractérisait sa propre personne – selon les témoignages de son entourage –, se manifeste en effet avec vigueur dans une œuvre qui, sans jamais quitter son ancrage et sa profondeur philosophiques, n'hésite pas à parcourir avec force et pénétration les chemins de la psychologie, de la sociologie, de la biologie et de la théologie. Cette avidité théorique, cette passion du savoir, loin d'isoler le penseur allemand dans une attitude contemplative, n'allait pas sans s'accompagner chez lui d'un sens aigu de l'urgence et de l'incertitude qui caractérisent le domaine pratique et ses prises de responsabilité : dans une Europe en ébullition, échauffée par les affrontements idéologiques, par l'émergence de luttes sociales et l'affirmation croissante des nationalismes, l'activité philosophique de SCHELER trouvera un terreau formidable qui lui fournira la matière de réflexions éthiques, politiques, économiques et historiques.

La seconde difficulté résulte directement de cette implication historique, de cet engagement dans une pensée du présent qui ne se résume pas à une pensée de l'« actualité » : le passage du temps, qu'il soit marqué par les bouleversements de la guerre ou par la maturation d'une pensée, fut pour SCHELER l'occasion de préciser, de nuancer ou de rejeter bon nombre de ses positions passées. Saisir l'unité de la pensée de SCHELER suppose donc de rendre compte de ses impulsions (qui trouvent leurs sources dans un vécu personnel unifié) et de ses structures dynamiques, qui renvoient à l'évolution interne d'une réflexion qui s'efforce de penser l'éternité et l'idéal dans leurs rapports à un réel toujours mouvant. Cette œuvre foisonnante, dans son acharnement à rendre compte de la spécificité de l'existence humaine tout en répondant aux impératifs de la scientificité, s'écartera progressivement de la phénoménologie anti-humaniste à tendance théologique qui fut celle de ses débuts, pour aboutir à l'élaboration d'un projet métaphysique défini comme *anthropologie philosophique*.

Notre propos, on l'aura compris, ne cherchera donc pas à embrasser l'intégralité de l'œuvre de SCHELER. Nous nous contenterons d'élucider l'un des points saillants de celle-ci, un invariant qui la sous-tend, l'irrigue et l'organise. Si nous prenons simplement connaissance des œuvres traduites en français, nous nous trouvons projetés au milieu d'un bestiaire singulier : nous trouvons là le *saint*, le *génie*, le *héros*, le *bourgeois*, l'*homme du ressentiment*. À cette galerie de portraits hauts en couleur s'ajoute, au cœur même du corpus schelérien, la référence régulière à des modèles, à des guides, à des chefs, à des statuts, à des fonctions, à des genres d'homme, à des groupes humains, à des exemples historiques de chair et de sang ou à des personnages de fiction qui, tous, de manière plus ou moins marquée, renvoient à une forme humaine générale, c'est-à-dire à un *type humain*. Nous nous intéresserons donc à cet usage privilégié des ressources de la *typologie*, qui se donne à voir autant comme une mobilisation de *personnages conceptuels* que comme déploiement d'une *forme de discours*. Il s'agira en définitive de saisir l'importance du registre *typique* dans l'économie du système schelérien, à travers l'examen synoptique de sa phénoménologie, de son éthique matérielle des valeurs, de son personnalisme et de la théorie des modèles qui les illustre et les alimente. Quelles exigences stylistiques et techniques, quelles raisons systématiques président chez SCHELER à l'adoption d'une telle forme de discours, et dans quelle mesure l'attitude typologique peut-elle être comprise comme l'expression d'une pensée philosophique ?

I. Typologie et axiologie

Le geste qui consiste à choisir pour titre d'un ouvrage l'indication d'un *homme* particulier (pensons au *Bourgeois*³, ou à *L'homme du ressentiment*⁴ – titre propre à la traduction française) n'est pas un geste anodin. De prime abord, il n'est pas sans faire penser à de grandes œuvres de la littérature mondiale : croiser ces titres au hasard des rayons d'une bibliothèque est en effet susceptible d'évoquer *L'homme sans qualités* de MUSIL, *L'idiot* de DOSTOÏEVSKI ou encore *L'étranger* de CAMUS. Mais, contrairement au travail littéraire, qui, d'une certaine manière, cherche à atteindre une sorte d'universalité par l'attachement au récit d'une singularité, les œuvres philosophiques ne sauraient tirer leur teneur *proprement* philosophique de l'examen d'un seul individu. Pour cette raison, il nous faut bien comprendre que *l'homme du ressentiment* ne renvoie pas à un homme en particulier ou à un groupe

3 Voir SCHELER, M., *Trois essais sur l'esprit du capitalisme*, op. cit.

4 SCHELER, M., *L'homme du ressentiment*, trad. anonyme, Paris, Gallimard, 1933 ; trad. révisée, 1970.

d'hommes particuliers, mais à un *type* d'homme particulier.

1) La conceptualité typique

Le dégagement de types s'inscrit en effet dans une pratique philosophique tout à fait traditionnelle, qui consiste à élaborer un *concept*, par l'identification de caractéristiques communes à un ensemble d'individus. La philosophie, dans sa vocation à l'universalité et sa disposition à la généralisation, ne saurait procéder au cas par cas, en s'intéressant à chaque individu dans ce qu'il présente d'irréductible au genre ou à l'espèce ; la mobilisation de types est alors l'occasion et le moyen de tenir un propos qui réunisse l'exigence de fidélité au concret et la rigueur de l'abstraction. Le type, en ce sens, est l'expression conceptuelle d'une médiété *essentielle* entre la singularité des objets et la généralité de catégories universelles ; par l'usage de concepts typiques, on cherche en fait à isoler et à comprendre de manière générale l'essence de propriétés qui se manifestent toujours de manière *particulière*. Comme l'exprime Raymond RUYER dans sa *Philosophie de la valeur*,

« on peut décrire le comique, le gracieux, l'abject, le courageux, en général, à la façon dont le géomètre étudie les propriétés du cercle. L'essence du comique, comme l'essence du cercle, se réalise en des êtres ou des situations concrètes, mais, qu'elle subsiste ou non en dehors de ces situations concrètes, on peut la décrire comme si elle en était indépendante. Elle subsiste tout au moins comme une certaine nature possible.⁵ »

Le type est donc, avant toute chose, le produit essentiel d'une activité de conceptualisation. Le statut épistémologique que le philosophe lui accordera est en conséquence très fortement déterminé par sa propre compréhension de l'activité philosophique, et de la réalité en général. Un empiriste sera par exemple disposé à ne voir dans le type qu'un outil théorique, dérivé de l'observation de régularités données dans l'expérience sensible ; un platonicien, lui, sera susceptible de voir dans le type l'expression d'une forme essentielle qui dépasse par sa réalité ses manifestations contingentes et imparfaites. Le coefficient de réalité attribué au type sera dépendant de choix théoriques quant à la faculté de connaître : un nominaliste ne verra dans le type qu'une convention nominale, autrement dit une réalité de langage, une réalité infime, voire inexistante ; un réaliste, à l'inverse, soutiendra qu'à cette idée générale correspond un objet général réel, une réalité forte.

Max SCHELER soutient dans son œuvre une position que nous pouvons définir comme

5 RUYER, R., *Philosophie de la valeur*, Paris, Armand Colin, 1952, p. 14.

un *réalisme phénoménologique*. En tant que phénoménologue, le philosophe allemand, lorsqu'il procède au dégagement de types, ne se contente pas de généraliser de manière inductive une régularité qui lui serait donnée dans l'expérience : par l'intuition eidétique (qui renvoie à une manière de se rapporter immédiatement aux objets), et par la description des invariants dans la série des apparitions, le phénoménologue tâche de rendre compte du caractère *essentiel et invariable* de l'expérience vécue. Ce caractère essentiel, dans la mesure où il se rapporte à *tout objet* compris dans un champ phénoménal rigoureusement circonscrit et analysé, ne saurait dépendre de l'expérience : il en est au contraire la condition de possibilité. Comme SCHELER l'exprime dans *Le saint, le génie, le héros* (ouvrage dans lequel il s'attache à dégager des types humains susceptibles de constituer des modèles exemplaires),

« Le concept des modèles-types n'est pas un concept empirique obtenu par abstraction à partir de l'expérience contingente du monde et de l'histoire ; ce concept est l'idée même de valeur, idée appelée « a priori », c'est-à-dire indépendante de l'étendue de l'expérience contingente, et qui est donnée avec la nature même de l'esprit humain et avec les catégories suprêmes de valeurs, à savoir la sainteté, les valeurs spirituelles, le noble, l'utile et l'agréable.⁶ »

Fidèle à l'attitude phénoménologique, SCHELER fait du dégagement de types une activité de l'esprit humain procédant rigoureusement *a priori*, qui isole et décrit des structures catégorielles dans leur caractère de nécessité. Le discours phénoménologique est donc, à travers ses différents outils et ses multiples formes, un discours *transcendantal* qui interroge esthétiquement et catégoriellement les conditions de possibilité d'apparition de certains types d'objets à une conscience. L'extrait cité fait mention de valeurs *a priori* ; avec cette notion, un terme majeur, indispensable dans la définition de ce qu'est un type, et pièce centrale dans la compréhension du réalisme schelérien, fait ici son entrée.

2) Type et valeur

La notion de type est régulièrement liée à la notion de *valeur*. Tous les types ne renvoient pas nécessairement à des formes particulièrement *valeureuses* ; on peut penser très facilement à bon nombre de types *vils* en tant que tels : le *traître*, le *lâche*, l'*hypocrite*, le *médisant* en sont autant d'exemples. Ces types n'en sont pas moins déterminés axiologiquement. Toujours selon RUYER,

6 SCHELER, M., *Le saint, le génie, le héros*, p. 17.

« le type est une sorte de médium entre la valeur idéale, abstraite, et le réalisateur, mais il n'est qu'un intermédiaire [...].⁷ »

Nous avons vu que le type, en tant que concept, était une médiation entre la particularité et la généralité ; cette médiation se précise : le médium qu'est le type s'inscrit dans un système axiologique. Cette systématisme de la valeur se déploie dans une certaine temporalité : le simple fait que l'on puisse employer des adjectifs typiques comme *racinien*, *moliéresque*, *homérique*⁸, nous montre que les types sont susceptibles de renvoyer à une historicité particulière, sans pour autant y être essentiellement attachés. L'apparition historique de types n'atteint en rien leur caractère idéal ; à moins de se situer dans une compréhension génétique du type, la vérité de celui-ci n'est pas à chercher dans le support réel qui aura su, en premier, manifester sa forme (le *prototype*) : il est tout à fait possible de vivre et de saisir ce qu'est un dilemme *cornélien* sans avoir à se rapporter aux œuvres de CORNEILLE où aux premiers dilemmes de l'histoire de l'humanité. Affirmer le caractère essentiellement historique de la *manifestation* du type ne revient donc pas à affirmer le caractère essentiellement historique du type *lui-même*. Pour SCHELER, la valeur qui s'exprime par le type appartient essentiellement au champ éternel (non-historique) de *l'a priori*. Même si la valeur ne se manifeste qu'à travers des supports *réels* qui, en tant que tels, sont soumis au passage du temps, elle n'est pas en elle-même un objet intégralement historique. Par conséquent, l'idéal du type précède toujours ses manifestations, en vertu de son caractère *apriorique*. Cette priorité n'est en ce sens pas à comprendre en termes *chronologiques*, mais en termes *logiques*.

La typologie, en ce qu'elle s'évertue à conceptualiser des modèles idéaux de classes d'objets ou d'êtres réels, est soumise de manière *apriorique* à l'ordre axiologique, et de manière *empirique* à la chronologie historique. Par son caractère hybride (hybridité qui s'exprime dans les objets qu'elle produit), la typologie est donc par essence toujours seconde dans l'ordre du discours. Un discours typologique digne de ce nom se fonde nécessairement sur une axiologie, structurée par une conceptualisation de la manière dont les valeurs se manifestent historiquement.

3) La hiérarchie schelérienne des valeurs

Nous avons qualifié plus haut la position schelérienne de *réalisme* phénoménologique. Rapportée à l'axiologie, l'approche réaliste consiste à soutenir que les valeurs reposent de

⁷ RUYER, R., *Philosophie de la valeur*, p. 17.

⁸ *Idem*, p. 15.

manière indépendante au-delà des faits naturels et des agents. En attribuant une « réalité » aux valeurs, et en affirmant que nous pouvons en faire l'expérience, un tel réalisme s'oppose simultanément aux attitudes qui nient l'existence de la valeur (nihilismes) comme aux doctrines refusant de lui accorder une réalité autre que conventionnelle (conventionnalismes). Pour SCHELER, les valeurs se signalent par leur caractère objectif et leur présence immanente aux choses réelles : elles sont indépendantes du sujet qui en fait l'expérience, mais n'en sont pas pour autant des objets transcendants. Ce qui nous apparaît comme un *bien* n'est un bien qu'en tant qu'il est le *porteur* d'une valeur positive ; mais bien que les valeurs ne soient pas réductibles à leurs supports réels, elles n'en sont pas moins tributaires de ces supports pour se manifester à un sujet. Par conséquent, en tant que tout support réel est inscrit dans une temporalité, une telle conception de la valeur appelle une théorie de la manifestation historique, empirique et réelle de valeurs éternelles, aprioriques et idéales.

Les valeurs sont consacrées comme telles en tant qu'elles sont l'objet d'intuitions émotionnelles. Par l'entremise d'une intentionnalité affective, le sujet prend certes conscience de la valeur, mais plus encore, il prend conscience d'un ordre axiologique hiérarchisé. Cet ordre objectif renvoie à un ensemble de relations essentielles de fondations et de dérivations de valeurs, à une véritable *logique du cœur* dont SCHELER trouve l'expression chez Blaise PASCAL. Cet ordre axiologique distingue quatre catégories de valeurs, classées des plus basses aux plus élevées : les valeurs *sensuelles* (utile/nuisible ; agréable/désagréable), les valeurs *vitales* (noble/vil), les valeurs *spirituelles de culture* (esthétiques : beau/laid ; de justice : juste/injuste ; de connaissance : vrai/faux), et les valeurs *spirituelles religieuses* (sacré/profane). Cet ordre, à l'origine de la plupart des critiques du système schélerien, est fondé selon l'Allemand sur des lois essentielles, qui se manifestent à travers les actes de préférence. Pour SCHELER, une valeur supérieure devra toujours être préférée à une valeur inférieure, ce qui le conduit à la théorisation de la notion de sacrifice (acte par lequel on accepte la perte d'une valeur inférieure pour la sauvegarde d'une valeur supérieure, et qui peut notamment conduire à perdre sa propre vie au profit de valeurs culturelles ou sacrées).

Parmi les valeurs sacrées, SCHELER fait notamment mention des *personnes* ; la notion de hiérarchie axiologique n'a en effet de sens complet que pour des êtres capables de faire l'expérience de toutes ces catégories de valeurs. L'ordre des valeurs se signale par sa teneur profondément *personnelle* : dans les premières œuvres de SCHELER, le principe qui assure la cohérence, la permanence et l'harmonie de cette stratification n'est autre que la personne des personnes, le principe dont chaque personne tire sa structure *personnelle* : c'est-à-dire Dieu. Cette détermination personnelle du divin, fortement imprégnée de christianisme, disparaîtra

chez le SCHELER tardif : le dernier ouvrage de l'Allemand (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928) montre une théologie aux accents panenthéistes, qui tend asymptotiquement à l'identification de Dieu à une Nature impersonnelle. Dieu est alors à comprendre comme un processus, celui d'une révélation historique et progressive des valeurs et de leur hiérarchie : loin d'obliger l'homme à se retirer du monde et à adorer religieusement la grandeur d'un divin qui transcenderait l'histoire, la théologie schelérienne exhorte ainsi l'individu à *participer* au déploiement de l'essence divine par une vie bonne, une présence amoureuse au monde et des actions vertueuses.

Le type est donc fondamentalement un produit conceptuel qui, dans sa forme même, exprime l'intermédiaire entre une valeur idéale et sa manifestation réelle et historique ; il s'agit maintenant de déterminer, à partir d'une axiologie phénoménologique qui place les valeurs-de-personne au sommet de l'échelle des valeurs, la forme et la portée de la typologie schelérienne.

II. Personne et personnalisme

Comme nous venons de le voir, le dégagement d'un type se fonde nécessairement sur une valeur qui le précède conceptuellement, logiquement, par son caractère *apriorique*. Par conséquent, tout discours typologique, pour faire sens, doit être ramené aux conceptions axiologiques qu'il présuppose. Récapitulons : nous venons d'évoquer de manière extrêmement superficielle la hiérarchie des valeurs, hiérarchie à laquelle l'intégralité de l'œuvre de SCHELER ne cesse de se référer. Or pour l'Allemand, cette hiérarchie axiologique ne trouve son sens que dans et à partir d'une notion singulière, qui constitue à la fois le point de départ, l'élan et la finalité de son système. Une impulsion traverse le corpus schelérien : elle réside dans l'ambition de fonder, de développer et d'appliquer théoriquement comme pratiquement une éthique matérielle, qui parvienne à rendre compte de la singularité absolue et de la profonde cohérence des expériences affectives par lesquels l'individu est amené à vivre une profusion de valeurs particulières. Comme pour toute volonté fondatrice, la question à se poser est celle du sol sur lequel reposera la fondation. Un édifice, qu'il soit fait de pierre ou de positions philosophiques, ne peut se comprendre comme stable, cohérent, que si ses différents

éléments trouvent une assise suffisamment profonde, architectonique, qui garantisse la solidité *fondamentale* de la construction. La notion qui constitue à la fois le sol et la clé de voûte du système schelérien est la notion de *personne*. Pour sonder la profondeur et mettre en lumière la pertinence de l'attitude typologique, il nous faut donc nous intéresser auparavant à la place centrale et rayonnante de ce terme, qui autorise à désigner la philosophie schelérienne comme un *personnalisme*.

Le personalisme de SCHELER détonne dans le paysage phénoménologique. Le geste phénoménologique, qui consiste à retourner « aux choses mêmes » en consacrant son énergie à la description du phénomène, invite par sa profonde radicalité à un examen minutieux des concepts hérités de la tradition ; cette minutie conduit régulièrement les phénoménologues à faire appel à de nombreux néologismes. En effet, dans la mesure où elle se caractérise – dans sa description systématique de la conscience intentionnelle – par une attitude de rigoureuse attention au vécu, la phénoménologie exige une définition extrêmement précise des termes employés lorsqu'il s'agit de désigner le pôle « subjectif » du phénomène (habituellement défini comme « homme », « être humain », ou « être de raison »), ainsi que son corrélat « objectif » (généralement compris comme « le monde », ou « l'altérité »). Les choix terminologiques revêtent donc en phénoménologie une grande importance. Comme l'exprime l'article consacré à Max SCHELER dans la *Stanford Encyclopædia of Philosophy*,

« [s]'il existe un simple point de doctrine ou une pensée qui caractérise le mieux la nature distincte de l'approche de SCHELER par rapport à ses collègues phénoménologues, c'est la définition de l'être humain comme *personne*. Ce « choix » de l'être humain comme personne, si on le compare à l'*ego* transcendantal de HUSSERL, au *Dasein* de HEIDEGGER ou au corps-vécu de MERLEAU-PONTY, confère une orientation particulière à la pensée de SCHELER, en mettant l'accent sur la dimension *personnelle* de l'expérience.⁹ »

Le choix de la *personne* est donc profondément signifiant. Pour saisir la spécificité de cette notion, il nous faut étudier son origine kantienne et l'apport schelérien quant à sa redéfinition.

1) L'héritage kantien et sa reprise critique

L'usage de la notion de *personne* est un choix philosophique fort. En effet, plutôt que de chercher à forger un néologisme dont la fonction serait de traduire adéquatement la

⁹ DAVIS, Z., STEINBOCK, A., « Max Scheler », *Stanford Encyclopædia of Philosophy* [format pdf], p. 42, traduction personnelle. Nous soulignons.

nouveauté de la notion qu'il tâche d'élaborer, SCHELER choisit de mobiliser une notion commune. Mais cette notion n'est pas simplement lestée par le poids de son usage commun : elle s'accompagne également d'une charge philosophique considérable, léguée par KANT et la tradition kantienne. La reprise par un philosophe du concept de l'un de ses prédécesseurs ne se fait jamais à la légère. Par l'appropriation de la notion de personne, SCHELER doit donc revivifier un concept commun usé par la patine du temps, en même temps qu'il s'agit d'atténuer l'empreinte exclusivement kantienne du terme, en élargissant sa portée.

SCHELER, en adoptant le concept de *personne*, s'inscrit donc clairement dans un héritage kantien. Cette inscription dans la postérité kantienne comporte chez SCHELER deux faces dont il sera maintenant question : la première est apologétique, la seconde critique. Ce positionnement s'exprime de manière évidente dans le titre même du grand-œuvre de SCHELER, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, dans lequel le terme de formalisme renvoie de manière directe à la pensée du philosophe de Königsberg. L'avant-propos de la première édition allemande (1916), bien qu'il annonce l'ambition de dépasser ce formalisme, nous donne à lire cet hommage :

« Même dans ces passages critiques, l'auteur a toujours supposé comme admis que c'est bien l'éthique de KANT – et aucune autre éthique moderne – qui constitue jusqu'à ce jour la doctrine *la plus achevée* que nous possédions en matière d'éthique philosophique, sinon en ce qui concerne les formes d'intuition-du-monde [*Weltanschauung*] et de conscience-de-la-foi [*Glaubensbewusstsein*], du moins en ce qui concerne le discernement [*Einsicht*] rigoureusement scientifique. Les successeurs de KANT ont pu apporter, ici et là, à l'éthique kantienne des critiques, des corrections et des compléments pertinents, nous admettons d'avance que, dans ses fondements les plus profonds, elle n'a pas été ébranlée.¹⁰ »

Le tribut que SCHELER paye aux théories kantienne s'explique donc d'abord par l'importance qu'il accorde à une investigation rigoureusement scientifique du domaine de l'éthique. Cette attention rigoureuse se manifeste principalement chez KANT à travers l'affirmation répétée d'une exigence d'universalité. Pour KANT, il est compris dans le concept d'éthique que celle-ci soit la même pour tous les individus. À partir d'un tel critère, l'enjeu est de parvenir à une compréhension de la morale qui soit suffisamment large et épurée (pour que chacun puisse y être soumis de manière semblable, indépendamment des complexions particulières) et suffisamment fondée (pour que chacun soit en mesure de la reconnaître comme une instance normative faisant obligation). Pour le Prussien, dans la mesure où le

10 SCHELER, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, 1991, pp. 11-12.

désir, le plaisir et autres affects sont compris comme des contenus donnés dans l'expérience, ceux-ci ne sont jamais universels ; parce que le bonheur semble avoir un sens différent pour chaque homme, il ne saurait fournir l'étalon pour la moralité. Une théorie morale digne de ce nom doit donc disqualifier toute attention aux *matières morales*, et se présenter par conséquent comme *formalisme*. Dans le domaine moral, il nous est impossible de dresser l'inventaire exhaustif des cas pratiques qui pourraient survenir ; en revanche, une loi formelle est applicable à tous les contenus, à toute nouvelle situation. Cette loi prendra chez KANT la forme d'une loi que la raison se donne à elle-même, et qu'elle exprime comme *impératif catégorique*. Cet impératif, par son caractère purement formel, vaut de manière inconditionnelle, et peut être prescrit comme loi à tout individu doué de raison. Agir moralement, c'est alors pour KANT accomplir son devoir par pur respect de la loi morale ; parti d'une exigence d'universalité, le formalisme kantien culmine donc dans une doctrine déontologique.

Dans le cadre de cette doctrine du devoir, KANT fait référence à la liberté d'un être raisonnable soumis à des lois morales à travers l'emploi de l'expression de *personnalité morale*. La personne, en tant qu'être libre dont les actions peuvent lui être imputées, est une fin objective, une fin en soi, ce qui revient à dire que sa valeur n'est pas à trouver ailleurs qu'en ce qu'elle est : la personne, par sa simple existence, renferme une dignité, c'est-à-dire une valeur absolue, inconditionnelle et incommensurable. SCHELER est tout à fait d'accord avec KANT en ce qui concerne le fait d'accorder à la personne une valeur absolue. Dans le système schelérien, et en vertu de l'ordre hiérarchique des valeurs, la valeur-de-personne relève du sacré, autrement dit d'une valeur suprême qu'on ne saurait sacrifier sans réaliser en même temps un acte moralement répréhensible et absolument mauvais. Mais SCHELER se refuse pourtant à fonder cette dignité dans la catégorie universelle de la raison. Nous avons vu auparavant que la valeur se manifestait pour SCHELER dans un acte intentionnel affectif, dont les raisons ne sont pas à chercher dans une faculté rationnelle, mais dans un ordre émotionnel. La justification de la dignité de la personne n'est donc pas à chercher pour SCHELER à travers une éthique formelle fondée dans la raison, mais dans une éthique matérielle des valeurs. En considérant la valeur comme relevant du champ de l'*a priori*, SCHELER réhabilite la référence aux contenus de l'expérience et dans le même mouvement la possibilité d'une doctrine universelle qui prenne en compte l'affectivité des sujets.

2) La redéfinition schelérienne de la personne

« [T]out homme, précisément dans la mesure *même* où il est *pure* personne, est un être *individuel*, par conséquent unique et distinct de tout autre ; et de façon analogue sa valeur est une valeur individuelle et unique.¹¹ »

Si SCHELER se démarque de KANT, ce n'est donc pas en sapant les fondements de son formalisme, mais en le dépassant *de l'intérieur*, par l'éclatement de l'identité entre *apriorisme* et *rationalisme*, et par l'élargissement consécutif et considérable du champ de *l'a priori* auquel il intègre la matérialité des contenus de valeurs. Un tel élargissement de *l'a priori* suppose alors de manière corrélative un élargissement quant à la compréhension de l'individu : la position d'un sujet transcendantal, fonction qui constitue la condition de possibilité abstraite du sujet empirique et qui assure l'unité des phénomènes vécus dans l'imposition d'une forme subjective au donné de l'intuition sensible, ne peut plus suffire. Par ailleurs, la notion de personne ne peut plus se contenter de désigner la subjectivité générale d'un être compris principalement comme *sujet de droit*, et doit renvoyer de manière immédiate à une *valeur-de-personne*. Par crainte de sombrer dans le naturalisme, le kantisme s'est attaché à une personne tellement abstraite qu'elle en est devenue *impersonnelle*. La mise en évidence par SCHELER d'un *a priori* matériel donné à travers une intentionnalité affective s'accompagne donc du rappel nécessaire du caractère proprement *individuel* et *concret* de la personne. Mais si la *personne* ne renvoie ni au sujet transcendantal, ni au sujet empirique, comment comprendre qu'elle puisse être quelque chose de concret sans être considérée dans le même temps comme un objet ?

La réponse schelérienne surprend, de manière paradoxale, par sa profonde évidence et son caractère contre-intuitif : l'unité exprimée dans la personne n'est pas à comprendre comme l'unité d'un objet (faute de quoi nous n'aurions pas affaire à une personne, mais à une chose), ni comme l'unité d'un sujet (dont le caractère trop général rend impossible le fait de rendre compte de l'originalité de *cet homme-ci* et de *cet homme-là*), mais comme l'unité d'un ensemble d'actes de différents types et de différentes natures¹². La personne, ce n'est alors pas *l'ensemble* des actes réalisés par un individu, mais ce qui en constitue à la fois l'unité et la source vive. Pour SCHELER, « la personne existe uniquement dans l'accomplissement ou la

11 SCHELER, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, p. 509.

12 Contrairement à Stirner, qui réduit l'ensemble des actes aux actes proprio-corporels et ne peut penser son *Unique* que comme un individu métaphysiquement égoïste, Scheler étend la notion d'*acte* aux actes spirituels, et laisse ouverte la possibilité d'une compréhension affective d'un être qui se constitue à travers ses rapports intersubjectifs.

culmination de ses actes. Son être est un jaillissement de soi toujours nouveau.¹³ » Tout acte, en ce sens, est une expression particulière de la personne, la manifestation d'une *personnalité*. De la même manière que la valeur ne se manifeste pas en dehors de son support réel, la personne ne se manifeste nulle part en dehors de sa présence active. La personne est donc présente dans chacun des actes, sans que l'on puisse la réduire à quelque acte que ce soit. L'unité dont il est question « renvoie ici à un *style* particulier, à une *manière d'agir* et une *manière d'être*.¹⁴ » Pour reprendre Emmanuel MOUNIER, « [la personne] est une activité vécue d'autocréation, de communication et d'adhésion, qui se saisit et se connaît dans son acte, comme *mouvement de personnalisation*¹⁵ ». En ce sens, on peut dire que

« [l]a signification d'une personne est déterminée par la manière dont une personne particulière donne un sens au monde. Il n'est jamais question de savoir *ce qu'est* cette personne, mais plutôt de savoir *qui est* cette personne. SCHELER se donne beaucoup de mal pour distinguer sa notion de personne des notions traditionnelles de sujet, d'*ego*, d'esprit ou de *psychè*. Toutes ces notions traditionnelles philosophiques sont des objectivations, c'est-à-dire le nom donné à des états particuliers, à des fonctions ou à des facultés. Il est impossible de définir *qui est* une personne, on ne peut le saisir qu'à travers l'intuition de sa valeur, saisie immédiate et directe de l'autre en tant que personne, dans et à travers l'acte d'amour (GW II, 483).¹⁶ »

Dans la mesure où les objets ne prennent leur signification qu'à travers des actes intentionnels, la notion de personne, en tant que centre de liberté, de l'esprit et de la raison, est ce qui nous autorise à penser une unité *active* qui résiste à toute objectivation et nous permet de faire l'expérience *personnelle* d'objets vécus ; dans la mesure où nous cherchons à rendre compte d'un sujet concret, la notion de personnalité s'harmonise parfaitement avec l'expérience quotidienne, dans laquelle nous saisissons régulièrement à travers les actes des individus que nous côtoyons les *traces*, les signes distinctifs d'une personnalité reconnaissable par sa manière d'être, par sa façon d'agir, par son style de vie. Il faut alors comprendre que personne (aucune personne, si nous voulons être précis) n'est en mesure d'agir de manière *absolument* impersonnelle. En vertu de son être, chaque personne ne peut qu'agir *personnellement*. Certaines actions peuvent nous être plus ou moins personnelles, en ce qu'elles s'approchent ou s'éloignent de la valeur-de-personne idéale qui nous est propre ; il m'est tout à fait possible de refuser mon caractère personnel en me réfugiant dans des

13 SCHELER, M., *Le saint, le génie, le héros*, p. 54.

14 DAVIS, Z., STEINBOCK, A., « Max Scheler », *Stanford Encyclopædia of Philosophy* [format pdf], p. 11, traduction personnelle. Nous soulignons.

15 MOUNIER, E., *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1949, 2010, p. 10.

16 DAVIS, Z., STEINBOCK, A., *op. cit.*, p. 12.

conduites *impersonnelles* (par exemple en me fondant dans des mouvements de masse), comme il m'est possible de chercher à me *réaliser* personnellement, en assumant ma liberté et en comprenant ma vie comme un destin original que je suis seul en mesure d'accomplir. La *personne* peut alors être comprise comme une *tâche*, en ce qu'elle indique une singularité idéale qu'une seule personne est en mesure de réaliser. Cette singularité est comprise par SCHELER comme une *vérité philosophique*, qui se distingue par son caractère personnel de la vérité scientifique (ne faisant appel qu'à des formes subjectives générales¹⁷). Ce que la notion de personne montre, dans son rapport avec l'idéal-de-personne, c'est qu'il existe une vérité qui est *absolue*, tout étant étant absolument *individuelle* (et donc non généralisable) : on retrouve chez SCHELER une tonalité commune aux philosophies de l'existence, pour lesquelles il est *universellement* et *philosophiquement* important de trouver en tant que personne *sa propre vérité* – la vérité que l'on est à chaque fois *soi-même*. (SCHELER sépare clairement la philosophie de ses supports et de son enseignement matériel. On ne saurait donc apprendre la philosophie, on ne peut qu'apprendre à philosopher. La connaissance philosophique n'est pas réductible à une accumulation de savoirs et de contenus ; encore faut-il être en mesure de les faire siens, de se les approprier de manière *personnelle* en les intégrant dans le courant d'une existence singulière.) En raison de cette dimension d'absoluité, d'universalité, et en raison du caractère hiérarchisé et objectif de l'ordre des valeurs, on ne saurait donc concevoir de position morale plus éloignée du relativisme.

Avec la notion de personne, outre qu'il fournit une assise théorique qui s'harmonise avec son axiologie pure et qu'il donne les moyens de penser une morale universelle qui prenne en compte les contenus de valeurs, SCHELER redonne toute son importance à l'individu concret et à son action dans le monde. Dans ce système personnaliste, tout un chacun est en mesure, par sa pratique et sa présence, de manifester sa propre valeur et de révéler des valeurs aux autres. Précisons pour compléter qu'il existe pour SCHELER des personnes *communes*, qu'il définit comme des centres qui permettent de rendre compte d'actes intentionnels comme le *dominer* et l'*obéir*, l'*ordonner*, le *promettre*, etc., qui indiquent toujours en eux-mêmes une vie en communauté. Le personnalisme de SCHELER n'a donc pas pour horizon une multitude atomistique de personnes isolées qui chercheraient à réaliser leurs destins respectifs, mais un *royaume-des-personnes*, dont la réalisation idéale ne peut survenir que dans le cadre d'une *vie commune*.

17 SCHELER, M., *Le saint, le génie, le héros*, p. 94.

3) Affectivité et personnalité

En effet, contrairement à la majorité des phénoménologues, SCHELER défend la dimension *non-problématique* de l'altérité (qu'elle soit vécue intersubjectivement ou objectivement). Il ne s'agit pas d'affirmer que l'expérience de l'altérité n'est pas elle-même complexe dans les lois essentielles qui la régissent, ou que les rapports intersubjectifs ne sont pas régulièrement vécus de manière problématique, voire pathologique ; il s'agit plutôt de soutenir la position selon laquelle l'altérité, loin d'être une limitation ou une entrave à la subjectivité, en est la condition de possibilité et l'origine permanente. Pour SCHELER, nous sommes toujours et avant tout des êtres de relation. Cette relation n'est pas originairement à comprendre comme relation *sociale*, *rationnelle* ou *politique*, mais de manière essentiellement *affective*. Ainsi,

« [d]ans la continuité d'AUGUSTIN, SCHELER comprend la vie émotionnelle et affective comme le fondement de toute forme de savoir (GW VI, 87). Avant que le monde ne soit connu, il est d'abord donné. L'amour est ce qui ouvre l'être humain au monde, à ce qui est autre. Cette ouverture démontre qu'il existe une condition morale préalable à la connaissance. La connaissance n'est possible que pour un être aimant (GW V, 83).¹⁸ »

Dans la détermination de son sujet phénoménologique, l'affect est donc pour l'Allemand toujours premier ; avant d'être un être de raison, la personne schelérienne est un être d'amour. Dans l'ordre philosophique, la science première n'est pas la logique ou la métaphysique, mais l'éthique. Cet amour fortement teinté d'augustinisme n'est pas à comprendre comme un amour simplement sensuel pour un sujet humain, ou comme l'investissement libidinal d'un objet fétiche : l'amour est ici un mouvement affectif d'*ouverture à la valeur*, ouverture par laquelle une valeur peut faire sens pour ma propre personne. En ce sens, tout être vivant, en tant qu'il manifeste un rapport – même minimal – à des valeurs, est un être d'amour. Cette affectivité fondamentale est essentielle dans la détermination d'une personnalité. En effet, la personnalité ne renvoie à rien d'autre qu'à une organisation affective, à une disposition plus ou moins déterminée par rapport à l'ordre des valeurs, à un ensemble de préférences et de répugnances qui régissent son rapport aux objets et l'orientation de son existence. Un ordre préférentiel de valeur est présent dans chaque expérience, et chaque individu possède pour lui-même un tel ordre, un tel système axiologique, que SCHELER nomme *ethos*. Connaître l'*ethos* d'une personne, connaître la manière affective qu'elle a de se rapporter aux valeurs,

18 DAVIS, Z., STEINBOCK, A., *op. cit.*, p. 7.

c'est connaître cette personne elle-même.

III. Horizons typiques

Grâce à l'examen du personnalisme, essentiellement lié à une éthique matérielle des valeurs élaborée sur la base d'une phénoménologie réaliste, nous sommes désormais en mesure de pointer la place centrale qu'occupe la typologie dans le système schelérien. En effet, les types, dans leur caractère de médiation entre la personne concrète et la notion de personne en général, peuvent être compris comme la formulation conceptuelle d'organisations affectives personnelles. SCHELER, en tant que phénoménologue, ne dresse pas avec les types des portraits *psychologico-sociologiques*, *empiriques* et *singuliers*, mais des portraits *axiologiques*, *aprioriques* et *généraux*. Le type est en somme la description idéale d'une personnalité possible, description qui tire sa scientificité non pas de l'observation répétée de comportements précis, mais d'une *intuition d'essence* qui saisit une détermination possible de valeur-de-personne dans son *apriorité* matérielle. Bien entendu, dans la mesure où la valeur ne se manifeste qu'à partir d'un support réel, on ne peut dégager de types qu'à partir de l'expérience de personnalités singulières ; mais même si la connaissance typique s'élabore à partir de l'expérience, les connaissances qu'elle fournit n'en sont pas *dérivées*, et ne sont donc pas réductibles à des connaissances empiriques. Il semble alors possible de parler dans le cas de SCHELER d'une *science typologique*, qui constitue par sa forme hybride et grâce à sa teneur eidétique un dialogue permanent entre la philosophie, la sociologie, la psychologie, la biologie, la théologie et l'histoire. Dans la mesure où la typologie schelérienne se consacre, à partir de la compréhension étiologique d'individus particuliers, au dégagement d'*èthè* généraux – autrement dit à des descriptions de formes idéales de personnalités possibles –, elle est à considérer comme une partie constituante de son éthique.

Le type, dans son organisation interne, dans sa signification immanente fondée sur un rapport personnel aux valeurs, compose alors un outil formidable que SCHELER mobilise au service d'une analyse historique de l'importance que prennent les formes personnelles dans le cours de l'histoire. Cette analyse, toujours marquée du sceau de l'éthique, prendra deux formes principales :

- une critique théorique de visions du monde par la description idéale de types historiques particuliers,

- et une théorisation générale de l'influence de modèles par la description de modèles-types idéaux.

1) De la personne à la personnalité typique : la fonctionnalisation des intuitions d'essences

Nous avons vu que chaque personne, en tant qu'elle est une personne, se définit à partir de son ouverture à la valeur et de son organisation affective. À travers l'histoire, nous pouvons ainsi constater un nombre considérable d'*èthè*, qu'ils soient ceux de personnes individuelles ou de personnes communes. Pour SCHELER, la variété évidente de ces manifestations personnelles n'est en rien une remise en cause de la hiérarchie essentielle et éternelle des valeurs : si les époques et les milieux nous montrent des opinions différentes quant à *ce qui est noble*, il est évident que l'*essence de la noblesse* reste la même, et que la détermination des objets nobles réels dérive toujours de cette essence axiologique. Quelle que soit l'époque dans laquelle on évolue, en vertu de lois d'essence, le *noble* sera ainsi toujours préférable à l'*ignoble*. Pour SCHELER, de la même manière qu'une valeur positive est toujours préférable à une valeur négative, la stratification hiérarchique des valeurs (sacré/spirituel/vital/utile et agréable) reste identique, indépendamment des conditions historiques dans lesquelles elle se manifeste. L'intervention d'un discours typologique permet alors de comprendre comment et pourquoi, à certaines époques, dans certaines visions du monde, l'ordre essentiel des valeurs n'est pas respecté, sans avoir à se contenter d'abstractions vagues ou d'attaques *ad hominem*.

L'attitude *perverse* d'inversion ou de renversement de l'ordre objectif des valeurs s'exprime de manière éclatante dans le type de l'*homme du ressentiment*. SCHELER s'approprie avec le terme de ressentiment un concept de Friedrich NIETZSCHE, en le développant de manière considérable. Alors que chez NIETZSCHE, le ressentiment renvoie à la morale des faibles (faibles qui, faute de force, de noblesse et de courage, en viennent à dégrader ces valeurs supérieures et à valoriser les valeurs inférieures de la résignation, de la haine de soi et de la souffrance), l'*homme du ressentiment* désigne chez SCHELER toute personnalité édifiée et déterminée par un rapport de négation des valeurs et d'inversion de leur ordre, que celles-ci soient morales ou non. Un individu confronté à l'impossibilité de réaliser une valeur supérieure en raison de sa faiblesse peut accueillir cette frustration, et en subir les conséquences par l'acceptation douloureuse d'un ordre de valeurs objectif ; mais

l'homme du ressentiment refuse de regarder sa faiblesse dans les yeux : pour ne pas avoir à sentir la pression objective de la valeur, il choisit alors de la nier en ce qu'elle a de positif ou de supérieur. Ce refoulement systématique de la valeur et de son objectivité se traduit dès lors sous la forme pathologique d'un auto-empoisonnement psychique qui altère gravement la faculté de jugement. Pour SCHELER, l'homme du ressentiment ne se signale donc pas de prime abord par son caractère historiquement daté (même si l'on en trouve de multiples occurrences historiques), mais par les conséquences de son acte pervers qui modèle progressivement et en profondeur sa personnalité : dans la mesure où chaque personne ne cesse de se rapporter aux valeurs qui l'entourent, une saisie pervertie de l'ordre des valeurs comporte des répercussions importantes sur l'ordre même de sa vie, en déterminant ses goûts et ses conduites.

Dans l'économie du système schelérien, l'attitude typologique peut alors être comprise comme le produit théorique ou l'expression conceptuelle d'un processus qu'on trouve chez l'Allemand sous le nom de *fonctionnalisation des intuitions d'essences*. Cette théorie proprement phénoménologique montre une structure analogue à l'analyse husserlienne de la constitution des catégories, et s'applique autant à l'entendement qu'aux affects et à la volonté. Pour SCHELER, les intuitions d'essences, intuitions à partir desquelles nous ordonnons l'intégralité de notre expérience, se fonctionnalisent : elles se transforment progressivement, prennent la forme de normes et règlent l'emploi de notre entendement dirigé sur des faits contingents. Comme l'indique Maurice DUPUY, « [l]a vue première de l'essence se change en règle d'application, l'élément matériel en principe formel¹⁹ ». Ainsi, un homme faisant pour la première fois l'expérience d'un amour véritable ne pourra plus retourner en arrière, car chacune de ses expériences amoureuses sera désormais comprise à partir de l'amour dont il a un jour saisi l'essence : autrement dit, l'intuition matérielle vécue dans *un amour* s'est fonctionnalisée en forme générale *de l'amour*. La saisie des valeurs n'est donc pas une affaire ponctuelle ; dans la mesure où la *matière du vécu* est susceptible de se convertir en *forme du vécu*, la saisie adéquate de l'ordre des valeurs devient un enjeu capital, en ce qu'elle détermine de manière permanente les limites des formes de vécus possibles pour l'individu et la communauté. Dans le cas de l'homme du ressentiment, le refoulement de la saisie objective de l'essence de la valeur s'est fonctionnalisé en forme de l'expérience ; le ressentiment n'est par conséquent pas un acte qu'on choisit de reconduire à chaque instant : il est une partie intégrante de la personnalité, une structure qui oriente tous les actes et tous les choix. Lorsque notre intuition d'essence est pervertie, c'est donc tout un pan de l'ordre des valeurs qui se

19 DUPUY, M., *La philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité*, Paris, PUF, 1959, tome I, p. 231.

retrouve dégradé, ou qui reste inaccessible dans notre vie quotidienne.

Nous évoquions auparavant le fait que l'*èthos* pouvait être celui d'une communauté ou d'une époque. À titre d'exemple, pour SCHELER, le ressentiment est de manière essentielle la condition et l'occasion de l'apparition d'un type historique bien particulier, qui est celui du *bourgeois*. Le bourgeois, dans sa complexion affective, constitue le type d'homme dans lequel s'incarne l'*esprit du capitalisme*. De manière générale, SCHELER explique la crise de la modernité par le résultat de trois facteurs ou états d'esprit typiques :

- 1) la montée en puissance du capitalisme tardif,
- 2) la mécanisation de la nature,
- 3) et le déploiement de l'individualisme libéral.

Ces trois organisations affectives, ces trois rapports typiques aux valeurs, peuvent être compris comme des états d'esprits *réducteurs* et subjectifs, qui, par la perversion profonde de l'ordre axiologique objectif, dévalorisent toutes les autres visions du monde et ordres de vie possibles. Il s'agit donc, par la réhabilitation de l'objectivité des valeurs et le rappel de leur hiérarchie, de redonner aux personnes le moyen de réaliser leur existence de la manière la plus complète et la plus harmonieuse possible.

2) De la personnalité typique à la personne : la théorie des modèles

« La théorie du modèle revêt une importance particulière en éthique ; elle est la condition première de tout jugement de valeur ultérieur.²⁰ »

Contrairement aux monographies comme *L'homme du ressentiment* dans lesquelles SCHELER dresse le portrait d'un type particulier, les *addenda* au *Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs* ainsi que l'ouvrage intitulé *Le saint, le génie, le héros* (originellement *Vorbilder und Führer*, « Modèles et guides ») nous montrent une conceptualisation méta-éthique sur la nature, la fonction et le mode de manifestation des types humains en général. Cet ensemble conceptuel, que nous qualifierons de *théorie des modèles*, constitue d'une certaine manière le contrepoint positif de la critique typique. Le premier chapitre de *Vorbilder und Führer* ne saurait être plus clair : il ne s'agit pas de développer une distinction typologique fondée de manière sociologique ou ethnologique sur l'observation des groupes humains, mais de développer un ensemble de lois idéales régissant les formes typiques possibles et leur manifestation dans la vie concrète. Contrairement au chef, dont

20 SCHELER, M., *Le saint, le génie, le héros*, p. 18.

l'effectivité se mesure à sa faculté de se faire obéir par des individus qui partagent le même espace-temps et reconnaissent son pouvoir, le modèle est modèle par les valeurs qu'il donne à voir, indépendamment des conditions temporelles et spatiales de sa présence. Le modèle peut même être un personnage de fiction. La théorie des modèles ne saurait donc être vue comme une *sociologie du commandement* ni comme une théorie des *Grands Hommes*, mais doit être comprise comme un des piliers d'une éthique matériale, qui renvoie encore et toujours à un ordre de valeurs *a priori*. La dynamique que la théorie des modèles illustre et organise n'est pas, comme c'est traditionnellement le cas en philosophie morale, une dynamique d'obligation, d'interdiction, d'énonciation de normes. La morale dont il est question, pour reprendre une expression d'Henri BERGSON, est une *morale ouverte*, qui se fonde sur l'attrait des personnes pour les modèles qui les attirent, et leur dégoût pour des contre-modèles qui les repoussent. Encore une fois, la continuité affective du corpus schelérien est évidente.

Plutôt que de proposer, dans l'optique de renforcer la cohérence de son éthique matériale, un ensemble de mesures dont la tâche serait de montrer le bien-fondé de ses observations, le phénoménologue qu'est SCHELER se contente de décrire des structures *a priori*. Sa théorie des modèles n'est en ce sens pas à comprendre comme une théorie morale qu'il s'agit d'amener à la réalisation effective par l'intermédiaire de sa formulation philosophique et de sa transmission au plus grand nombre ; elle est une grille de lecture de rapports éthiques existants. Il n'y a pas à se poser la question de savoir si la théorie des modèles est applicable, dans la mesure où elle est appliquée. Plus encore, elle ne se contente pas de fournir les concepts nécessaires à la compréhension et à l'interprétation des rapports éthiques réels et effectifs, mais elle dresse le plan des rapports *possibles*. Cette description, comme toujours, est le résultat d'intuitions d'essences, à partir desquelles SCHELER dégage des modèles constituant des classes génériques suprêmes, qu'il nomme *modèles-types* (*Vorbildmodelle*). Ces modèles-types renvoient alors de manière essentielle à l'idéal personnel correspondant à chacune des catégories de la hiérarchie des valeurs. Ainsi,

« Ce concept recouvre autant de modèles-types qu'il y a de valeurs fondamentales. Les modèles-types seront donc le saint, le génie, le héros, le pionnier spirituel de la civilisation et l'artiste dans l'art de jouir.²¹ »

Cette description de cinq types idéaux reste une abstraction qui renvoie structurellement à des lois essentielles : le réel n'est jamais en mesure de nous montrer une personne qui réalise pleinement l'une de ces catégories, et de nombreux modèles nous montrent une valeur mixte,

21 SCHELER, M., *Le saint, le génie, le héros*, p. 17.

métisse : pour SCHELER, Socrate participe en effet autant à l'idéal de la sainteté qu'à celui du génie ; quant à saint Augustin, l'attrait qu'il dégage renvoie aux valeurs de la sainteté et de l'héroïsme. SCHELER distingue également des sous-catégories à l'intérieur des modèles-types : à titre d'exemple, le héros comporte ainsi comme principaux avatars *l'homme d'État*, *le général d'armée*, *le colonisateur* ; sous-genres héroïques qui peuvent *en outre* être associés et combinés dans un jeu au nombre indéfini de variables.

On voit donc avec cette théorie des modèles que la typologie n'est pas seulement un système statique de classement mais la reconduction d'un geste conceptuel, qui consiste, en se fondant sur la saisie *a priori* de valeurs-de-personne, à définir toujours plus précisément la personnalité concrète d'un individu, en fonction de son ordre affectif et des valeurs qu'il a su manifester au cours de sa vie dans son être, dans son œuvre et dans ses actes. En définitive, comme le résume SCHELER,

« Le concept de chacun de ces modèles implique tout d'abord le concept de la personne et ensuite celui des valeurs fondamentales dont nous avons parlé. Les grands hommes, tels qu'ils ont existé dans l'histoire, sont souvent des figures mixtes, c'est-à-dire que, lorsque nous les considérons, c'est en les rapportant tout d'abord à ces concepts-là ; nous les analysons d'après ces concepts, nous les mesurons sur eux. Mais, d'autre part, les modèles-types ne commencent à avoir une influence réelle que lorsqu'ils prennent corps dans la substance empirique des hommes et de l'histoire. En tout modèle il y a un côté empirique et un côté aprioristique, un être et un devoir-être, un aspect se rapportant à l'image réelle et un aspect se rapportant à la valeur.²² »

La personne n'est alors pas condamnée à adopter de manière mécanique la conduite typique de son époque ; en tant qu'elle est à comprendre avant toute chose comme un être de relation, elle est toujours susceptible d'éprouver l'influence des modèles qu'elle rencontre ; tout processus de personnalisation est alors à rattacher à cette dynamique historique du modèle, qui se déploie à partir de mouvements d'ouverture et de clôture affective propres à l'*ethos* de chaque individu et de chaque communauté de vie. « Chaque expérience vécue, en d'autres termes, présuppose comme arrière-plan un « vivre-les-uns-avec-les-autres »²³ (*Miteinander-erleben*). Loin de nous mettre sous les yeux une abstraction sans consistance, la typologie à l'œuvre dans la théorie schelérienne des modèles nous montre comment la valeur prend corps, comment l'idée modèle le réel, comment la vision du monde oriente l'action et produit ses effets.

22 SCHELER, M., *Le saint, le génie, le héros*, p. 17.

23 DAVIS, Z., STEINBOCK, A., *op. cit.*, p. 13.

Conclusion : Types, histoire et politique

« Comme les valeurs n'existent que dans des biens, le type du saint ne peut donc exister que dans une personne réelle. Le saint, comme figure historique positive, doit également avoir une réalité historique.²⁴ »

On l'aura compris : chez SCHELER, les références à l'abstraction et à l'éternité n'ont de sens que dans les rapports qu'elles entretiennent avec le concret et l'histoire. Fidèle à ses impulsions et à ses appels à la responsabilité commune, c'est donc tout naturellement que SCHELER applique son axiologie fondamentale et les éléments de son éthique matérielle au registre de la théorie politique. Emporté dans l'élan typologique qui consiste à dresser le portrait de l'*ethos* d'une personne individuelle ou commune, SCHELER en vient assez logiquement à parler du *Français*, de l'*Allemand*, de l'*Anglais*, du *Russe* ; il lui arrive d'évoquer de manière générale « la culture allemande », « la culture européenne », ou même « l'Occident ». Comme l'indiquent les auteurs de l'article de la *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* qui lui est consacré,

« SCHELER utilise les termes de « culture allemande » ou de « culture européenne » comme moyen pour protéger le développement spirituel unique et irremplaçable d'un peuple. La tentative de défendre la signification et la culture d'un peuple s'avèrera être une cause de tension dans la pensée de SCHELER, tension qui le mènera à justifier l'agressivité allemande dès les débuts de la Première Guerre mondiale, en même temps qu'elle motivera sa critique du fascisme et son soutien en faveur de la nécessité de l'idéal de paix.²⁵ »

L'usage du type, qui nous a semblé admirable jusqu'à présent, semble annoncer ici un certain risque, celui de tomber dans la *stéréotypie*, qui, en présentant une opinion acceptée sans réflexion et partagée sans retour critique, est susceptible de conduire à l'exacerbation des tensions entre communautés. Bien que tout stéréotype se fonde sur un type, et donc sur une certaine objectivité, le stéréotype national permet un usage de la généralisation typique à des fins préjudicielles et agonistiques. Nous avons vu que si la typologie nous donne à contempler des modèles et des contre-modèles, elle est alors essentielle quant à la détermination de notre personnalité. Introduire une dimension non-objective dans l'activité typologique, c'est par conséquent prendre le risque de manipuler et de pervertir l'ensemble des consciences susceptibles d'y être confrontées. L'activité typologique doit donc être régulée

24 SCHELER, M., *Le saint, le génie, le héros*, p. 65.

25 DAVIS, Z., STEINBOCK, A., *op. cit.* p. 28.

méthodiquement, par la répétition inlassable des exigences méthodologiques propres à la phénoménologie. Une typologie qui ne serait pas fondée objectivement sur des intuitions d'essences ou sur la mise en perspective historico-critique de leurs fonctionnalisations doit être rigoureusement écartée. L'activité typologique est toujours susceptible, si elle ne répond pas à des exigences scientifiques, de virer à la production idéologique et caricaturale d'hommes de paille et autres épouvantails.

Pour autant, même si SCHELER n'est pas toujours fidèle à la rigueur phénoménologique, ses analyses historiques, politiques, économiques et culturelles n'en font pas moins appel à une conceptualité dégagée par une phénoménologie des valeurs particulièrement féconde. Bien qu'il prenne parfois quelques libertés méthodiques, l'Allemand n'en accorde pas moins une valeur profonde et une attention respectueuse aux cultures étrangères qu'il est conduit à étudier, comme le montre l'extrait suivant :

« Il existe par conséquent une idée allemande, une idée anglaise, une idée française du héros, du saint et du génie, et ces idées sont proprement incommensurables. De façon analogue les images-patrons nationales et temporelles du « gentleman », du « gentilhomme », de l' « honnête homme », du « petit-bourgeois » [*Biedermann*], du « courtisan » [*corteggiano*], du « bushido » japonais, qui recèlent, chacune pour leur part, des mélanges uniques-en-leur-genre de types-de-valeurs-de-personnes, sont colorées par l'esprit et par l'*èthos* de la personne-commune nationale.²⁶ »

Pour autant qu'elle soit fondée dans une intuition d'essence, la typologie schélerienne, loin de mener à la production de stéréotypes, est au contraire, dans le mouvement d'ouverture amoureuse qui caractérise sa phénoménologie, l'occasion d'un véritable dialogue entre des cultures et des époques dont on aura su précieusement saisir la singularité et la valeur propre. Comme l'indique DUPUY,

« L'accès au règne de l'a priori étant variable selon les hommes et surtout selon les principaux groupes humains, il n'est pas étonnant que les fonctions spirituelles et leurs lois, issues de la fonctionnalisation des intuitions essentielles, diffèrent selon ces groupes [...].²⁷ »

Loin d'ouvrir les vannes du relativisme culturel ou d'appeler au repli sur une identité nationale qu'il s'agirait à terme d'universaliser, SCHELER place la possibilité d'une connaissance complète des essences dans l'idée d'une coopération spirituelle de l'humanité. Le geste typologique schélerien, par la description d'*èthè*, revient finalement à comprendre, à

26 SCHELER, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, p. 586, note 1.

27 DUPUY, M., *La philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité*, tome I, p. 234.

travers l'histoire des destinations personnelles, la valeur et la dignité qui constituent le fondement d'une vie commune comme la possibilité de l'avènement d'un *royaume-de-personnes*.

Bibliographie

BERGSON, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2003.

DUPUY, M., *La philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité* (2 vol.), Paris, PUF, 1959.

MOUNIER, E., *Le personnalisme*, Paris, PUF, 2010.

RUYER, R., *Philosophie de la valeur*, Paris, Armand Colin, 1952.

SCHELER, M., *L'homme du ressentiment*, trad. anonyme, Paris, Gallimard, 1933 ; trad. révisée, 1970.

SCHELER, M., *Le saint, le génie, le héros*, trad. É. Marmy, Lyon et Paris, Vitte, 1958.

SCHELER, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, 1991.

SCHELER, M., *Ordo amoris*, in *Six essais de philosophie et de religion*, trad. Ph. Secrétan, Fribourg, Éditions universitaires Fribourg Suisse, 1996.

SCHELER, M., *Trois essais sur l'esprit du capitalisme*, trad. P. Lang, Nantes, Cécile Defaut, 2016.

Sitographie

Lien actif et vérifié au 3 avril 2017

DAVIS, Z., STEINBOCK, A., « Max Scheler », *Stanford Encyclopædia of Philosophy* [en ligne].

Iconographie

TOMA M. R., *Messerschmidt's « Character Heads »*, lithographie sur papier, 1839, Bibliothèque nationale d'Autriche, Vienne. D'après les sculptures de Franz-Xaver MESSERSCHMIDT.