

MAX SCHELER

LE FORMALISME
EN ÉTHIQUE
ET L'ÉTHIQUE
MATÉRIALE
DES VALEURS

ESSAI NOUVEAU
POUR FONDER
UN PERSONNALISME
ÉTHIQUE

*Traduit de l'allemand par
Maurice de Gandillac*

nrf

GALLIMARD

AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR

Une fois clichés les deux très longs articles qu'il avait publiés en 1913 et en 1916 dans le Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Max Scheler s'est trouvé empêché par la suite d'apporter aucune modification à un texte un peu composite, fait d'une longue série de cours. Le titre même qu'il lui a conservé ne correspond exactement qu'au premier dessein de l'auteur. Cherchant les fondements phénoménologiques de la grande Éthique qu'il méditait d'entreprendre un jour, Scheler avait commencé par critiquer le préjugé « formaliste » qui n'attribue de valeur qu'aux dispositions subjectives de l'agent moral. Pour démontrer ensuite l'existence « objective » de valeurs offertes, comme une authentique « matière », à l'intuition du sujet moral, dans l'acte même par lequel il « préfère » le bon au mauvais et le meilleur au moins bon, l'auteur a dû élargir son cadre initial, et certains excursus, qui touchent à la psychologie, à la sociologie et à la philosophie religieuse, occupent dans le Formalisme une place considérable. D'autre part Scheler était un esprit trop soucieux du concret pour se tenir à une pure analyse des « fondements », sans empiéter de maintes façons sur sa future Éthique, en sorte qu'aux derniers temps de sa vie, renonçant à son grand projet, c'est sous ce dernier titre qu'il désignait lui-même le Formalisme.

Notre devoir de traducteur était pourtant de conserver son identité originelle à un ouvrage qui considère assurément en plus d'une page le contenu effectif des valeurs et des attitudes morales, mais qui ne saurait proprement passer pour un traité de morale. La façon dont nous avons traduit la seconde partie du titre allemand (die materiale Wertethik) pousse la littéralité jusqu'au barbarisme. Le mot « matériel » évoque en français des réalités qui ne correspondent pas à l'opposition de la forme et de la matière telle que Scheler l'envisage ici. Les supports de valeurs sont tantôt « matériels », tantôt « spirituels », mais la valeur, en tant que telle, est toujours, pour Scheler, une « matière » concrète, affectivement saisie par une sorte de perception, et qui, loin de naître de la disposition du sujet ou des jugements collectifs, oriente et qualifie ces dispositions et ces jugements. C'est en ce sens précis qu'il faut entendre l'épithète de material. Traduisant materiell par matériel, nous avons cru pouvoir conserver en français le mot matériel, puisque aussi bien les adjectifs de ce type ne sont pas inconnus dans notre langue. Ce néologisme n'a pourtant qu'une valeur conventionnelle et nous ne nous flattons pas de l'imposer à l'usage des philosophes. Pour des raisons que nous dirons plus loin, il nous a servi de modèle pour d'autres formations analogues, qui ne sont pas moins conventionnelles.

Le souci de littéralité auquel nous avons obéi dans la plupart des cas, au point parfois d'écrire une langue qui nous ferait horreur s'il nous fallait la prendre à notre compte, ne nous a pas empêché de procéder, chaque fois que nous l'avons pu, aux corrections de détail que réclamait un texte mal relu. Scheler était un homme d'humeur, que les placards d'imprimerie exaspéraient. M^{me} Maria Scheler a entrepris, pour la réédition allemande, un patient travail de révision dont elle a bien voulu faire profiter notre traduction. Il va de soi que ces rectifications ne concernent que d'évidentes incorrections grammaticales, des confusions et des étourderies de toutes sortes ; l'Erratum de l'édition originale, extrêmement incomplet, n'est pas exempt lui-même de graves « coquilles ». Nous ne pouvions pas songer à pousser plus loin le rôle modeste du « réviseur » et en particulier à faire disparaître les nombreuses répétitions d'un livre qui fut d'abord une série de leçons orales. Si nous nous sommes permis, d'accord avec M^{me} Scheler, de couper d'alinéas supplémentaires les massifs paragraphes du texte allemand, c'est parce que nous savions que la longueur de ces paragraphes ne correspondait pas toujours à l'intention de l'auteur et tenait souvent aux déplorables méthodes employées par Scheler pour corriger ses placards d'imprimerie. Pour des raisons du même ordre nous avons révisé, selon les indications de M^{me} Scheler, le numérotage des dernières sections (à partir de la page 495), modifié quelques titres, qui (par une erreur évidente) faisaient double emploi, et introduit quelques autres là où ils manquaient. Ces discrètes modifications (toujours signalées par l'emploi de crochets) correspondent aux décisions prises par M^{me} Scheler, éditrice du Nachlass. Quelques compléments bibliographiques sont également signalés par des crochets¹.

Le désir de conserver le plus grand nombre possible des nuances terminologiques chères à Max Scheler nous a imposé plusieurs artifices dont on voudra bien excuser la lourdeur ou la bizarrerie. Pour tous les termes incontestablement techniques, nous avons cherché un équivalent conventionnel, l'empruntant au latin quand le français ne semblait pas nous le fournir. Traduisant Ding par chose et Gegenstand par objet, nous avons convenu de rendre par res et objectum les mots Sache et Objekt que l'auteur distingue délibérément (sinon toujours très clairement) de Ding et de Gegenstand. On voudra bien se reporter dès le début au Glossaire qui signale (plutôt qu'il ne les justifie) ces systèmes arbitraires de correspondance.

Sur le modèle de « matériel », nous avons risqué d'autres néologismes, tels qu'« objectal » et « essential », correspondant à gegenständlich (toujours distingué d'objektiv) et à l'épithète des mots composés en Wesens... (dans lesquels l'« essence » prend une valeur proprement « eidétique »)². Aux verbes en vor-, en mit-, en nach-

1. Les notes de M^{me} Maria Scheler sont signées M. S. Nous les avons parfois complétées par des indications concernant les traductions françaises.

2. Pour le pluriel des néologismes en al, nous suivons la règle communément appliquée à l'adjectif « final ». Pour objectum comme pour ethos (emprunté tel quel à l'original allemand), nous disons : objecta et éthè.

nous faisons correspondre systématiquement des verbes en pré-, en co- et en post- ; nous savons bien que nous introduisons ainsi des formes barbares là où le modèle allemand est parfois d'usage courant ; mais lorsque Scheler écrit mit-fühlen ou vor-fühlen, l'usage même du tiret indique assez qu'il n'entend pas parler de « sympathie » ou de « pressentiment » au sens banal de ces termes. La pensée schelérienne exigeait ces lourdeurs comme elle imposait le recours à des expressions composées, telles que « percevoir-affectivement » par quoi nous tâchons de rendre le verbe fühlen (conservant « sentir » pour empfinden).

Quand nous traduisons un seul mot allemand (simple ou composé) par une locution française de caractère synthétique, qu'elle soit faite de substantifs ou de substantifs et d'adjectifs, nous l'indiquons toujours par l'usage (également conventionnel) de traits d'union (« fondement-originaire », « corrélation-essentielle », « état-d'esprit », etc.). Ce procédé permet de souligner le caractère technique de plusieurs de ces expressions ; il a l'avantage accessoire de distinguer les cas où Scheler emploie lui-même un mot composé (par ex. Güterwelt, Werterfassung, etc.) et ceux, plus rares, où il préfère une formule analytique (Welt von Gütern, Erfassung der Werte).

Ces divers procédés ne pouvaient qu'alourdir un texte qui déjà n'est pas lui-même exempt de toute pédanterie. Nous espérons pourtant n'avoir pas trahi une œuvre à laquelle l'auteur attachait une importance fondamentale et dont les lecteurs français attendent depuis trop longtemps une traduction difficile et nécessairement imparfaite¹. Il se peut que cette œuvre apparaisse aujourd'hui moins originale qu'on ne l'espérait. La raison principale en est sans doute l'influence même qu'elle a exercée depuis près de quarante ans sur de multiples secteurs de la réflexion philosophique. Son sort est à cet égard celui de tous les livres classiques.

Maurice de GANDILLAC.

1. Cette traduction avait été entreprise en 1945 à la demande d'Emmanuel Mounier qui considérait à bon droit Max Scheler comme un des inspirateurs du « personnelisme ». Nous sommes heureux qu'elle ait été accueillie dans une collection qui fait le plus grand honneur à l'édition française et qui est en train de combler une grave lacune de nos bibliothèques. Nous serions ingrat pour tant de ne pas évoquer ici le souvenir de l'ami disparu qui fut le premier initiateur de notre travail. Nous joignons à son nom celui de Paul Landsberg, disciple de Scheler et victime regrettée d'une Allemagne qui n'était ni la sienne ni celle de son maître.

AVANT-PROPOS
DE LA PREMIÈRE ÉDITION ALLEMANDE
[1916]

[V] Nous avons rassemblé ici, en tirage séparé, les études publiées en deux parties, sous le même titre : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, dans le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, la première en janvier 1913, la seconde en juillet dernier. Le manuscrit de cette seconde partie était prêt depuis trois ans et la majeure partie en était déjà imprimée ; des circonstances personnelles et les perturbations causées par la guerre en ont retardé la publication jusqu'à cette année. L'ouvrage était donc entièrement écrit avant le début de la guerre.

Notre dessein principal a été de fonder, de façon rigoureusement scientifique et positive, l'éthique philosophique, relativement à tous les problèmes-de-fond qui se posent à elle, — mais en nous limitant toujours à la considération des éléments-ultimes de ces problèmes. Nous cherchions, en effet, à établir un *fondement*, non à construire toute une théorie éthique, applicable à la vie concrète dans toute son extension. Même là où nous touchons à des formes-de-vie plus concrètes (par exemple, dans la deuxième partie, lorsque nous nous interrogeons sur les formes de la *mise-en-société* [*Vergesellschaftung*] de l'homme), notre intention a toujours été de ne pas sortir des limites de ce que révèlent les idées et les corrélations-essentielles [*Wesenszusammenhänge*] rigoureusement aprioriques. Si le lecteur a pourtant, ici ou là, l'impression que la recherche descend sur le plan du concret, qu'il sache que cela ne répond point chez l'auteur à un dessein arbitraire, mais tient à la méthode adoptée ici, qui — comme OSWALD KÜLPE l'a déjà pertinemment noté — élargit considérablement, même en matière d'éthique, le domaine des structures-d'idées aprioriques, bien au-delà des *sphères-d'apriori* concernant le pur « pratique formel » telles qu'on les avait reconnues depuis KANT.

La critique de la morale kantienne n'est ici qu'une *fin-accessoire*. Elle n'intervient de façon sérieuse qu'au début de la recherche et dans certains passages des chapitres suivants. L'auteur n'a eu à aucun moment nul autre dessein que de faire servir [VI] la découverte positive de la véritable structure-réale [*Sachverhalt*] à la critique de ce qu'il tient pour erroné dans les positions de KANT. Il n'a jamais prétendu atteindre à cette véritable structure-réale au moyen, et sur la base, d'une critique de la théorie kantienne. 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. La considération sans réserves, que traduit cette position préjudicielle de l'auteur, à l'égard de l'œuvre de KANT, reste pour lui une certitude qui va-de-soi, même là où les mots dont il use pour le critiquer ne sont pas exempts de quelque pointe, et où il aimerait mettre à nu, dans leur plénitude, les fondements de cette vérité qui était restée pour SCHILLER une impression, mais une impression profondément sentie, et qui lui faisait déplorer qu'en écrivant son éthique, « l'excellent homme » se fût « soucié des serviteurs, non des enfants de la maison » (cf. SCHILLER, *Ueber Anmut und Würde*). Ce n'est qu'à partir du discernement des bases vraiment fondamentales de l'éthique kantienne, non point en se limitant à des conséquences accessoires de cette éthique, qu'on peut ensuite montrer, sur le plan psychologique et historique, comment KANT s'est cru en droit de réduire les mesures de la pure raison-humaine, dans sa validité-universelle, à celles d'un *ethos*-de-peuple et d'État [*Volks- und Staats-ethos*], étroitement limité (en dépit de tout ce qu'il a de grand et de sérieux) sur le plan ethnique comme sur le plan historique : l'*ethos* d'une certaine époque de l'histoire prussienne.

Notre travail est le produit d'une série de cours que nous avons consacrés à l'éthique, des années durant. Il en résulte peut-être que sa structure d'ensemble manque de cette limpidité à laquelle tendent les œuvres composées d'un seul trait. L'auteur est forcé de prier qu'on lui pardonne ce défaut. Il en va tout autrement des digressions, souvent étendues, qui concernent, sous leur aspect universel ou spécial, la théorie-de-la-connaissance et la théorie-des-valeurs (par exemple, dans la première partie, les sections consacrées aux concepts d'apriorique et de formel, ainsi qu'au concept de sensation ; dans la seconde partie, tout ce qui concerne le concept-de-valeur et les principes de la psychologie explicative). Du point de vue littéraire, le lecteur sera parfois rebuté par ces *excursus*. Du point de vue de la pensée et dans une perspective philosophique, il apparaît à l'auteur que, tant que l'éthique n'est guère encore fondée sur une base qui s'étende à tous les aspects de cette discipline, de telles digressions s'imposent, sous peine de laisser nécessairement en porte-à-faux les parties proprement éthiques de ce travail, en raison d'une part de l'inséparabilité réelle des problèmes, d'autre part de l'enracinement même de l'éthique dans la théorie-de-la-connaissance et dans la théorie-des-valeurs.

Ajoutons que, quel que soit le fondement qu'on lui attribue et même lorsqu'il s'agit de phénoménologie, il n'est point de philosophie sans *systématisation*. C'est pourquoi il nous a fallu mettre en lumière dès à présent les points-d'attache des thèses que nous soutenons ici avec nos propres idées en matière de

[VII]

théorie-de-la-connaissance, idées dont nous avons n'encore publié aucun exposé d'ensemble *. Sans doute entend-on soutenir ici et là que la phénoménologie ne considère que des phénomènes et des essentialités « isolées » et que toute « volonté de système » équivaldrait pour elle à une « volonté de mensonge ». Mais l'auteur se sent très loin pour sa part de cette phénoménologie pour images d'Épinal. Dans la mesure, en effet, où les *res* [*Sachen*] qui se présentent à notre exploration dans le monde *lui-même* constituent un ensemble systématique de corrélations, non seulement la volonté de système ne constitue aucunement une volonté de mensonge, mais il faut considérer la méconnaissance délibérée du caractère-systématique des *choses* [*Dingen*] elles-mêmes comme le signe d'une « volonté d'anarchie » complètement injustifiée. L'auteur sait qu'il passe communément pour le tenant d'un prétendu « irrationalisme » qui est en réalité fort loin de sa pensée ; le lecteur en sera bien persuadé s'il considère cet ouvrage en toute objectivité.

Nous devons aux importants travaux d'Edmond HUSSERL la conscience méthodologique de l'unité et de la signification propre à l'attitude phénoménologique, qui rassemble les collaborateurs de ce *Jahrbuch*, tout éloignés qu'ils sont d'ailleurs les uns des autres quant à leur intuition-du-monde et quant à leur conception du contenu même de la philosophie. A ce point de vue les recherches que nous présentons ici doivent beaucoup aux travaux de HUSSERL. Mais l'auteur revendique sa pleine responsabilité quant à sa propre façon d'utiliser la méthode phénoménologique et, davantage encore naturellement, quant à l'application qu'il en fait ici à l'ensemble-de-problèmes particuliers qui sont l'objet propre de cette étude.

Aux dernières pages de ce livre, on trouvera l'indication de toute une série de problèmes complémentaires dont l'examen semble requis par l'exigence de systématisation que nous venons de rappeler ; ceux qui concernent la sociologie et la philosophie-de-la-religion seront publiés l'an prochain, sous forme de travaux indépendants (dont la rédaction est déjà achevée pour la majeure partie) **. En ce qui concerne la phénoménologie-affective, la morale-critique, l'éthique-appliquée, on pourra compléter la connaissance-d'ensemble de nos intuitions éthiques en consultant, parmi ceux que nous avons précédemment publiés, les ouvrages dont nous rappelons ci-dessous les titres :

1° *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* (Halle, 1913) *** ;

2° *Abhandlungen und Aufsätze*, tomes I et II, Leipzig, 1915**** [trad. fr. partielle : *L'homme du ressentiment*, Paris, 1933] ;

* Cf. *Phänomenologie und Erkenntnistheorie et Lehre von den drei Tatsachen* (Nachlass, tome I, Berlin, 1933). [M. S.]

** Cf. *Vorbilder und Führer* (Nachlass, I) [trad. fr. : *I e saint, le génie et le héros*, Fribourg, 1944] et *Vom Ewigen im Menschen* (Leipzig, 1921, rééd. Berlin, 1933). [M. S.]

*** Réédité et complété sous le titre *Wesen und Formen der Sympathie* (dern. éd., Francfort, 1948.) [Trad. fr. : *Nature et formes de la sympathie*, Paris, 1928] [M. S.]

**** Réédités sous le titre : *Vom Umsturz der Werte* (dern. éd., Leipzig, 1923) [M. S.]

[VIII]

3° *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, deuxième édition, Leipzig, 1916 ;

4° *Krieg und Aufbau*, 1916.

Ajoutons que notre rapport sur l'« Ethique », dans les *Jahrbücher für Philosophie* (tome II, édité par Frischeisen-Köhler), tente d'établir un rapport comparatif entre les pensées que nous établissons ici et les tendances qui dominent la philosophie contemporaine.

Berlin, septembre 1916.
Max SCHELER.

AVANT-PROPOS
DE LA DEUXIÈME ÉDITION ALLEMANDE
[1921]

La première partie de cet ouvrage était depuis longtemps épuisée. Des circonstances défavorables en avaient ajourné jusqu'à présent la réédition. La seconde édition que nous présentons aujourd'hui est l'exacte reproduction de la première. Nous avons caressé un instant le projet de remettre notre travail sur le chantier et d'en donner une version complétée, ce qui nous aurait fourni en même temps l'occasion de dire ce que nous rejetons et ce que nous acceptons, parmi les nombreuses et diverses critiques qu'on a présentées aux idées que nous défendons dans ce livre. Si nous avons vite renoncé à ce projet, c'est d'abord pour cette raison décisive, que sur aucun point essentiel nous ne nous voyions contraint de modifier notre façon de voir, c'est aussi parce que nous avons déjà fortement alourdi cet ouvrage de considérations et de digressions d'une extrême densité, portant sur divers domaines philosophiques, et que des compléments l'eussent rendu encore plus complexe. En revanche, nous comptons faire paraître dans un très bref délai, chez le même éditeur, un *Index rerum*, très détaillé et composé avec soin, qui, tout en facilitant considérablement la tâche du lecteur, l'invitera à s'orienter à l'intérieur du livre et à saisir la corrélation entre les matières qu'il contient et celles qu'on peut trouver dans les autres ouvrages déjà parus, de l'auteur. Nous disons ici en même temps notre [IX] profonde gratitude au docteur Herbert LEYENDECKER, qui s'est attelé à cette tâche désespérante avec une conscience, une fidélité et une compétence exceptionnelles.

Il reste *trois* points sur lesquels le lecteur est en droit d'attendre de nous un bref éclaircissement : d'abord l'influence scientifique qu'a exercée ce livre jusqu'à présent ; en second lieu, sa situation par rapport aux travaux que, depuis sa parution, l'auteur a récemment publiés dans les *Jahrbücher für Philosophie und phänomenologische Forschung*, et par rapport à ceux qu'il compte publier très prochainement ; la relation qui existe, enfin, entre l'esprit de ce livre et l'esprit du *temps*, lequel s'est si profondément modifié depuis la première parution du *Formalismus*.

L'auteur a la joie et la satisfaction de pouvoir dire que, dans l'ensemble, l'influence exercée par la première édition a été plus profonde qu'étendue, et que son livre a subi moins de critiques qu'il n'a apporté de stimulations positives à la pensée philosophique, en ce qui concerne les choses éthiques. En dehors des travaux de jeunes chercheurs qu'il a inspirés, plusieurs auteurs

ont entrepris de le critiquer : J. COHN, dans le tome VII de *Logos* ; MESSER, dans le nouveau *Jahrbuch für Pädagogik* ; N. HARTMANN, dans la revue *Die Geisteswissenschaften* ; D. H. KERLER, dans plusieurs de ses travaux pénétrants, singulièrement dans son *Max Scheler und der ethische Impersonalismus* ; d'autre part O. KÜLPE, dans la huitième édition de sa *Einleitung in die Philosophie*, lui a réservé une place digne de considération, parmi les essais récents consacrés au fondement de l'éthique.

Mais plus précieuses encore ont été pour l'auteur les stimulations positives qu'ont données ses théories à la poursuite par d'autres de son propre travail. Il s'agit, soit d'une acceptation étendue de ses résultats, soit de compléments et de prolongements apportés aux pensées de l'auteur, soit de simplifications et de vulgarisations. On trouvera des signes de ces diverses sortes de stimulations chez E. SPRANGER (*Lebensform*, 2^e éd.) ; chez A. MESSER (*Ethik*, 1918) ; chez H. DRIESCH (*Philosophie des Organischen*, deuxième édition) ; chez D. VON HILDEBRAND (cf. les *Jahrbücher für Philosophie und phänomenologische Forschung*) ; dans le travail de E. STEIN sur l'intropathie [*Einführung*] ; dans un ouvrage en russe de LOSSKY ; dans le livre enfin de J. VOLKET, *Ueber das ästhetische Bewusstsein*. L'ouvrage profond et subtil d'A. MEINONG, intitulé *Emotionale Präsentation*, contient, sur l'essence de la valeur et sur la saisie-des-valeurs, une conception toute proche de celle que nous exposons dans ce livre, et tout à fait opposée aux vues que le même auteur présentait dans ses anciens travaux concernant la théorie-des-valeurs. MEINONG a-t-il subi l'influence du *Formalismus* ? Nous l'ignorons, car notre livre n'est pas cité ; mais nous avons quelque raison de supposer, à la suite de conversations personnelles, que MEINONG l'a lu et apprécié. En tout cas l'auteur est heureux de son accord objectif avec un chercheur éminent. En Angleterre, MOORE a soutenu, sur le problème-des-valeurs, une thèse analogue à la nôtre en beaucoup de points. La conception que nous exposons ici du « principe-de-solidarité », et le fondement que nous lui attribuons, notre théorie nouvelle concernant les formes-essenciales des groupes humains, ont exercé une influence notable sur la philosophie-sociale. L'existence d'une hiérarchie matérielle objective des valeurs, capable à notre avis d'être objet-de-discernement, est une vérité que beaucoup de chercheurs ont recommencé aujourd'hui à admettre. En revanche notre critique de l'éthique de KANT n'a eu aucune influence notable sur les représentants de l'école, qui ne s'intéressent trop souvent qu'à leurs propres travaux, et elle n'a suscité pour l'instant aucune tentative de réfutation. Les spécialistes ont peu apprécié — sans doute, comme le pense DRIESCH, parce qu'ils apparaissaient dans un contexte « étranger » — les développements, si importants pour notre théorie, que nous consacrons à la théorie de la connaissance psychologique, aux modes de liaison psychique, à l'essence de l'être-donné-proprio-corporel [*Leibgegebenheit*], plus généralement aux conceptions que nous exposons dans ce livre concernant la théorie-de-la-connaissance, singulièrement l'idée nouvelle que nous proposons des concepts de sensation et d'excitation. L'auteur s'efforcera de développer ces idées, avec plus de précision et de pénétration, dans deux études qu'il est en train

[X]

d'écrire, concernant la théorie-de-la-connaissance et le problème esprit — âme — corps-propre*.

Par rapport aux œuvres précédentes de l'auteur, le *Formalismus* occupe une position centrale, dans la mesure où il contient, non certes la totalité, du moins une série de points-de-départ tout à fait essentiels de ce qui constitue, *absolument parlant*, sa pensée philosophique. Les conclusions du livre promettaient un prolongement des idées, déjà exposées ici-même, sur l'essence de la religion et sur la typologie des personnes-de-valeur [*Wertpersonen*], grâce à la constitution d'une théorie de l'« expérience-essentielle-du-divin » et à la rédaction d'un travail consacré aux « Modèles » et aux « Types-de-chefs » [*Führertypen*]. Jusqu'ici seule la première partie de cette promesse a été tenue, puisque le tome I de notre livre récemment paru : *Vom Ewigen in Menschen* contient, sous le titre de *Probleme der Religion*, un essai pour constituer une « expérience-essentielle » du type de celle que nous annonçons. On y trouve également une théorie des rapports « de la religion et de la morale », qui complète les vues exposées ici. Le deuxième tome de l'*Ewigen im Menschen* doit tenir la seconde partie de la promesse faite, en étudiant les « modèles » et les « chefs ».

[XI]

Nos deux volumes intitulés *Vom Umsturz der Werte* (2^e édition de nos *Abhandlungen und Aufsätze*), notre *Genius des Krieges* (4^e éd.), nos *Ursachen des deutschen Hasses* (2^e éd.), ainsi que nos *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, qui vont paraître incessamment (réédition fortement augmentée de *Krieg und Aufbau*) contiennent des applications concrètes des principes exposés ici à une série de questions de détail et de problèmes-d'actualité. Dans le sens d'une justification de la signification éthique propre à la vie émotionnelle, le présent ouvrage apporte un complément à ce qui est dit dans la réédition, augmentée et actuellement sous presse, du livre du même auteur intitulé *Wesen und Formen der Sympathie* (Cohen, Bonn), auquel se rattacheront, dans le cadre d'une série intitulée *Sinnsetze des emotionalen Lebens*, trois courtes monographies consacrées aux sentiments de la « honte », de l'« honneur » et de la « crainte ». Le « principe-de-solidarité », qui trouve ici-même pour la première fois son fondement rigoureux, la théorie étroitement connexe des « formes-essenciales de groupes humains » doivent faire l'objet d'un livre spécial sur le solidarisme comme base de la philosophie sociale et de la philosophie-de-l'histoire ; ils serviront dans ce livre à porter un jugement sur l'ensemble des temps-modernes en Europe (singulièrement sur le problème du capitalisme).

L'esprit qui détermine l'éthique ici exposée est celui d'un absolutisme et d'un objectivisme éthiques rigoureux. D'un autre point de vue, on peut qualifier le point de vue que défend l'auteur d'« intuitivisme émotionnel » et d'« apriorisme matériel ». Enfin, le principe qui subordonne toute valeur aux valeurs-de-la-personne, y compris toutes les valeurs-réales [*Sachwerte*] possibles,

* De ces études n'ont paru que le livre sur la *Sympathie* et l'étude *Ueber Scham und Schamgefühl* (dans le *Nachlass*, I) [trad. fr. *La pudeur*, Paris 1952] [M. S.].

et même toutes les valeurs appartenant à des communautés et à des structures-organiques [*Organisationen*] impersonnelles, a tant d'importance aux yeux de l'auteur qu'il a ajouté au titre même de son livre un sous-titre, qui le définit comme un « nouvel essai de *personnalisme* ». Nous constatons avec plaisir qu'à l'étranger, comme en Allemagne, l'absolutisme éthique et l'objectivisme-des-valeurs ont fait d'importants progrès depuis la parution de ce livre, et qu'on a pu assister, sous leur pression, à un recul sensible du subjectivisme et du relativisme, en faveur jusqu'alors dans l'enseignement éthique. Singulièrement la jeunesse allemande ne paraît pas moins lasse aujourd'hui d'un relativisme sans point-d'appui que du formalisme vide et stérile professé par KANT, avec le caractère unilatéral qu'il attribue dans son éthique à l'idée-de-devoir. La pensée centrale, que PASCAL a exprimée en concevant un « ordre » ou une « logique du cœur », a trouvé également une audience favorable, précisément sur l'arrière-fond de l'incroyable « désordre du cœur » qui règne de nos jours. Enfin, le refus d'admettre la joie et l'amour comme les sources-originaires les plus profondes de toute existence et de toute action morale *, refus dont il faut accuser ce faux héroïsme-du-devoir et du-labeur, si largement répandu depuis KANT en Allemagne et si communément enseigné à la philosophie allemande, ce refus est lentement percé à jour et dénoncé comme le fondement erroné d'une forme-d'*éthos* qui n'appartient plus qu'à l'histoire. Le présent livre a poursuivi cette erreur jusque dans ses derniers retranchements, et notre travail intitulé *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* [trad. fr. : *L'homme du ressentiment*, Gallimard, Paris, 1933] a tâché de révéler le caractère fragile de ses bases historico-psychologiques.

[XII]

En revanche le rigoureux *personnalisme* que nous défendons ici-même et notre théorie (étroitement liée à ce *personnalisme*) du « bon à la fois individuellement et objectivement valable », de la « destination » morale individuelle de chaque personne, paraissent contraster aujourd'hui, de façon plus vive qu'au moment où paraissait la première édition de notre livre, avec les tendances « socialisantes » de ce temps, également avec l'importance de plus en plus grande (à notre avis excessive) qu'attribuent les Églises chrétiennes aux notions de « structure-organique » et de « communauté ». Mais il faut bien noter que notre éthique exclut, avec toutes ses conséquences fausses et nocives, toutes les formes aberrantes d'un prétendu « individualisme », puisqu'elle enseigne la *co-responsabilité* fondamentale de chaque personne, concernant la *totalité de tous les royaumes-de-personnes* (principe-de-solidarité). La personne à laquelle nous attribuons la plénitude de la valeur morale n'est aucunement pour nous la personne « isolée », mais bien celle qui se sait dès le principe liée à Dieu, qui se sent orientée vers le monde dans l'amour, et solidairement unie à la totalité de l'esprit-du-monde et de l'humanité.

Mais précisément, parce que la théorie que soutient ici l'auteur polarise tout le souci de la communauté et de ses formes vers ce *centre* vivant que constitue la *personne individuelle*, il lui est permis de refuser avec vigueur, disons mieux : avec raideur, toute orien-

* Cf. *Vom Verrat der Freude*, in *Moralia, Schriften zur Soziologie und Geschichtsphilosophie*, I, Leipzig, 1923. [M. S.]

tation de l'*éthos*, qui fasse originellement et essentiellement dépendre la valeur de la personne de sa relation à une communauté ou à un monde-de-biens, préexistants et indépendants d'elle, ou qui aille même jusqu'à dissoudre cette valeur dans ces « relations ». Aussi bien, convaincu que la *valeur-de-personne* [*Personwert*] est supérieure à toute valeur-réalo-organico-communautaire [*Sach-Organisations-Gemeinschaftswert*], l'auteur oppose-t-il très fortement ce principe, qui lui semble d'une aveuglante évidence, au courant-actuel qui, comme l'a dit à son lit de mort le philosophe anglais HERBERT SPENCER, conduirait en fin de compte à une situation où « personne ne peut plus faire ce qu'il veut, mais seulement ce qui lui est prescrit ». Qu'en dernière analyse le sens et la valeur ultimes de l'univers *entier* se mesurent exclusivement à l'étalon de la pure existence (et non de l'efficacité), de l'être-*bon* le plus achevé possible, de la plus riche plénitude, du plus complet développement, de la plus pure beauté et de l'harmonie intérieure des *personnes* en qui, de temps à autre, se concentrent et se transcendent toutes les forces-du-monde, tel est le principe le plus essentiel et le plus important que ce livre voudrait justifier et exposer le plus complètement qu'il se pourra.

[XIII]

Même un fondement-du-monde spirituel, quel qu'il puisse être d'ailleurs, ne mérite d'être appelé Dieu qu'autant qu'il est *personnel*. Mais nous touchons ici à une question dont il est bien évident que, livré à ses propres forces, le philosophe est impuissant à la résoudre (Cf. *Vom Ewigen im Menschen*, tome I), car la solution ne peut lui en être que *donnée-par-expérience*, dans la mesure où le fondement-du-monde peut répondre *lui-même* à notre âme par l'instauration de l'acte religieux.

Cologne, septembre 1921.
Max SCHELER.

AVANT-PROPOS
DE LA TROISIÈME ÉDITION ALLEMANDE
[1926]

Comme la précédente, cette troisième édition reproduit le texte de la première. Les raisons qui déterminent l'auteur à n'y rien changer et à n'y rien ajouter sont aujourd'hui les mêmes que celles qu'il exposait dans son Avant-propos de 1921. En revanche l'ouvrage s'est enrichi cette fois-ci de l'*Index rerum*, établi par le docteur Herbert LEYENDECKER, avec une compétence et une conscience extrêmes. Malgré le désir de l'auteur, cet Index n'avait pu être joint à la deuxième édition en raison de son étendue et des circonstances défavorables. Pour le publier maintenant, il a fallu le réduire sensiblement (environ d'un tiers), et nous continuons à espérer qu'en des temps meilleurs nous pourrions enfin réaliser notre dessein primitif. C'est un devoir pour moi que de redire au docteur LEYENDECKER ma fervente reconnaissance pour les soins qu'il a prodigués sans compter à cet Index, grâce auquel tous les lecteurs se sentiront à tant d'égards ses obligés, ainsi que pour la peine qu'il a prise d'établir si soigneusement la liste des fautes d'impression qui défigurent le texte original. Merci aussi très amicalement au docteur H. RÜSSEL, qui a bien voulu se charger de réduire l'*Index rerum* primitif.

[XIV] Dans l'Avant-propos de la deuxième édition, nous avons rendu compte partiellement de l'influence scientifique exercée par notre ouvrage et des prolongements plus ou moins critiques qu'avaient reçus jusqu'en 1921 les idées qu'il contient. Nous avons dit aussi quelque chose des rapports que soutient son contenu avec les travaux publiés par l'auteur depuis 1916 (date de la première édition). Sur ces deux points j'ajoute ici un bref complément visant la période de 1921 à 1926.

Il est de notoriété publique que, sur certaines questions — les plus graves — de métaphysique et de philosophie religieuse, non seulement les positions de l'auteur depuis cinq ans ont été considérablement développées, mais que, sur une question aussi essentielle que la métaphysique de l'Être un et absolu, elles ont subi une *modification* si profonde que, tout en maintenant aussi fermement l'existence de cet Être, l'auteur refuse aujourd'hui l'épithète de *théiste*, au sens traditionnel du terme. C'est d'autant moins le lieu de faire ici allusion aux tendances positives et aux résultats derniers de cette recherche métaphysique que des travaux plus importants, ainsi que le volume qui doit prochainement paraître sous le titre d'*Anthropologie*, donneront bientôt au lecteur sur ce point les renseignements les plus clairs et les plus

explicités^{1*}. Il n'en paraît que plus important de souligner avec force que non seulement les théories du *Formalismus* ne sont aucunement affectées par notre évolution métaphysique, mais qu'au contraire elles constituent par elles-mêmes quelques-unes des raisons et quelques-uns des motifs spirituels qui ont déterminé cette évolution. Ce n'est qu'à la section VI, A, 3 d (p. 411), correspondant dans la Table au sous-titre : *Microcosme, macrocosme et idée de Dieu*, que nous ferions aujourd'hui certaines corrections. A aucun moment d'ailleurs l'auteur n'avait envisagé de fonder l'éthique sur aucun présupposé concernant l'essence, l'existence, l'idée et la volonté de Dieu. Aujourd'hui comme autrefois c'est l'éthique qui lui paraît importer à toute métaphysique de l'Être absolu, nullement cette métaphysique elle-même au fondement de l'éthique. Les modifications de sa métaphysique n'entraînent d'ailleurs aucune modification de sa *philosophie de l'esprit* et des conclusions connexes concernant l'activité spirituelle, mais bien plutôt des transformations et des élargissements de ses intuitions concernant la philosophie-de-la-nature et l'*anthropologie*.

[XV] Parmi les travaux que l'auteur a publiés depuis 1921 et qui constituent des recherches originales plus encore que des compléments aux théories exposées dans le *Formalismus*, soit qu'elles les poussent plus loin soit qu'elles se contentent de les présupposer, nous n'en nommerons ici que deux. La conférence intitulée *Die Wissensformen und die Bildung* (Cohen, Bonn, 1925) ** s'appuie sur la théorie de la hiérarchie objective des valeurs et sur certains principes concernant les actes de saisie-axiologique pour tenter d'approfondir le problème pédagogique de la *formation-culturelle* [*Bildung*] en tant que forme et processus de l'esprit personnel. L'ouvrage plus étendu intitulé *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Leipzig, éd. *Neuer Geist*, 1926) s'appuie dans sa première partie (*Probleme einer Soziologie des Wissens*) tant sur la théorie-des-valeurs que sur la théorie-des-actes, telles qu'elles sont exposées dans le *Formalismus*, pour servir de *fondement* à l'idée d'une *sociologie-de-la-culture*, ainsi qu'à deux théories que nous y présentons, celle de l'ordre des facteurs-de-causalité qui agissent sur l'histoire — facteurs « réels » et facteurs « idéaux » — et celle du *devenir* des *structures-organiques-rationnelles* spécifiques de l'homme historique. Pour la sociologie de la culture et particulièrement les « formes du savoir », les parties essentiellement-sociologiques du *Formalismus* (p. 495 sq., VI. B) sont particulièrement utilisées et cette application à un nouveau domaine leur sert en même temps de confirmation. Dans la deuxième partie des *Wissensformen*, intitulée *Erkenntnis und Arbeit*, nous appliquons notre théorie-de-la-hiérarchie-axiologique

[XIV] 1. La conférence de l'auteur, intitulée *Die Wissensformen und die Bildung* (Cohen, Bonn, 1925), contient à cet égard des indications positives.

* Cf. aussi *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927, 5^{me} éd., Munich, 1949) [trad. fr. : *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, 1951]. [M.S.]
** Publiée après la mort de l'auteur dans l'ouvrage collectif : *Die philosophische Weltanschauung*, Bonn, 1928 [M.S.].

au problème des formes-du-savoir et à celui des étalons-du-savoir (savoirs-de-travail, de-formation-culturelle, de-libération-spirituelle [Erlösung]). Nous avons déjà posé dans le *Formalismus* la question de savoir si les valeurs sont données *antérieurement* ou *postérieurement* aux contenus de nos représentations (quelles qu'elles soient). Le développement consacré dans les *Wissensformen* à la « philosophie de la perception » répond dans le même sens que le *Formalismus*, c'est-à-dire en faveur de l'*antériorité*. Plusieurs passages traitent de l'activité-imaginative (y compris l'imagination-optative); ils complètent de façon importante les textes du *Formalismus* sur la tendance et le vouloir. D'autres pages de la *Philosophie de la perception*, singulièrement celles qui concernent les notions de « monde-ambiant », de « structure-organique-du-monde-ambiant », de « sensation » et d'« excitation », enrichissent et justifient de façon nouvelle les développements correspondants du *Formalismus* (cf. p. 413 sq.).

[XVI] En ce qui touche à l'*influence et aux répercussions* du livre sur le plan *scientifique* depuis 1921, il ne saurait être question ici d'énumérer les nombreux travaux (en Allemagne et à l'étranger) qui sont venus à notre connaissance, et qui ont contribué, soit à compléter, soit à critiquer, soit à vulgariser nos théories. Nous croyons utile pourtant de signaler quelques phénomènes symptomatiques puisque aussi bien, qu'il s'agisse de compréhension-objective ou subjective, on ne juge complètement une nouvelle philosophie-des-valeurs et une éthique nouvelle que dès l'instant où l'on considère aussi les « fruits » essentiels qu'elle produit. Depuis 1921, le *Formalismus* a exercé dans quatre domaines une action notable :

1° en ce qui concerne la théorie générale des valeurs ou *axiologie*, domaine d'ailleurs où la critique s'est exercée le plus largement¹;

2° sur le plan de l'*éthique* au sens rigoureux et de la théorie-des-actes de l'esprit moral;

3° sur le terrain *sociologique*;

4° en matière de *psychologie* et de *pédagogie*.

Sur le plan proprement *éthique*, nous avons eu la grande satisfaction de voir confirmée la valeur effective de nos thèses par un penseur de l'importance, de l'originalité et de la rigueur scientifique d'un Nikolai HARTMANN. Dans la préface de sa grande *Ethik* (Walter De Gruyter, 1926), il déclare nettement que son œuvre se fonde sur l'éthique matérielle des valeurs, la première qui depuis KANT « ait ouvert la voie » à une éthique nouvelle. En fait, par une série d'analyses de détail qui, tantôt pour le compléter, tantôt pour le critiquer, prennent position en face du *Formalismus*, davantage encore par des développements tout à fait indépendants de notre recherche et qui concernent le problème de la « liberté », HARTMANN de toute façon apporte à l'éthique philosophique une contribution plus décisive qu'aucune des œuvres parues sur ce thème depuis plusieurs dizaines d'an-

[XVI] 1. Cf. l'ouvrage très estimable (bien que le ton n'en soit pas précisément courtois) de J. E. HEYDE, disciple très doué de REHMKE, *Wert, eine philosophische Grundlegung*, Erfurt 1926. Cf. aussi D. H. KERLER, *Weltwille und Wertwille*, Leipzig, 1926; M. BECK, *Wesen und Wert*, Berlin, 1925; J. THYSEN, *Vom Ort der Werte*, Logos, tome XV, cahier 3, 1926.

nées, en Allemagne et à l'étranger, et qui soient venues à notre connaissance. Bien qu'elles soient les plus rares dans notre littérature universitaire, je ne parle pas ici des hautes qualités de *sagesse* personnelle et pourtant parfaitement *objective* autant que *souple*, tout ensemble hardie, âpre et aimable, qui animent son œuvre entière et qui percent jusque dans son style. Il ne peut être question de discuter à cette place l'attitude de HARTMANN en face du *Formalismus* non plus que ses propres thèses. Je souhaite que l'occasion m'en soit donnée ailleurs¹. Qu'il me soit pourtant permis de définir dans ses très grandes lignes ma position en face de son livre.

[XVII] HARTMANN remarque dans sa Préface que « le fait que la théorie schélérienne [concernant l'« éthique matérielle des valeurs »], sans que tel soit le moins du monde son dessein, pourrait éclairer d'un jour nouveau l'aristotélisme est une preuve surprenante en faveur du caractère exemplaire de l'éthique matérielle des valeurs » (p. vii). Sur ce point je ne puis donner raison à l'estimé chercheur, quelque plaisir que j'aie à apprendre que, grâce au *Formalismus*, il a pu découvrir chez ARISTOTE des vérités qui lui avaient échappé jusqu'alors. Mais je crains un peu — sans que ce soit ici le lieu de le montrer en détails — qu'il procède ici encore un peu à la manière de l'ancienne école de Marbourg (songeons au Platon de NATORP, au Leibniz de CASSIRER, à d'autres encore) et qu'il prête à ARISTOTE des idées qui n'ont rien d'aristotélien. ARISTOTE ne se contente pas d'ignorer toute distinction rigoureuse entre « biens » et « valeurs », il ignore le concept même de valeur, indépendant de la subsistance et des degrés de l'être (c'est-à-dire de la mesure où s'exprime la finalité de l'entéléchie qui est à la base même de toute chose). Son éthique est essentiellement une éthique des « biens », une « éthique objective du but » [*objektive Zweckethik*], celle-là même que le *Formalismus* rejette pour des raisons fortement motivées. C'est pourquoi l'éthique matérielle des valeurs appartient *entièrement* à la philosophie « moderne » et ne saurait servir, ni de tremplin pour retourner à l'antique objectivisme-des-biens, avec son caractère statique, (comme le réclame également, par d'autres voies, la scolastique catholique)², ni de base à une « synthèse entre l'éthique des Anciens et celle des Modernes » (p. vii). Elle ne *pouvait* se constituer qu'*une fois* démolies les éthiques-des-biens et du-but, c'est-à-dire des univers-de-biens de caractère « absolu » et portant-ensoi-leur-propre-certitude [*selbstsicher*]. Elle suppose, à titre de

[XVII] 1. Je voudrais pourtant dire dès à présent que je considère les analyses nouvelles de HARTMANN, concernant l'obligation [*Sollen*] « idéale » et « normative », comme une précieuse amélioration des analyses du *Formalismus* sur la valeur et l'obligation; et aussi que je tiens pour une vue particulièrement *profonde*, parmi celles que contient son *Ethik*, ce qu'il expose concernant la « force » relative des catégories éthiques inférieures, et la « faiblesse » relative des catégories éthiques supérieures (cf. aussi ses douze lois-catégoriales dans le *Philosophische Anzeiger*, édité par H. PLESSNER, cahier 1, Cohen, Bonn). Le principe se recouvre en grande partie avec celui qu'établit le *Formalismus*, suivant lequel les valeurs sont d'autant moins aptes à être réalisées par le vouloir et l'action qu'elles sont *plus élevées* dans la hiérarchie axiologique.

2. On trouvera un excellent exposé de la question dans les parties du livre de E. PRZYWARA qui y sont consacrées (*Religionsbegründung*, Max Scheler-J. H. Newman, Fribourg, 1923, singulièrement, chap. 3).

[XVIII] *condition préalable, la destruction de ces formes par la critique kantienne. Elle n'a aucune envie d'être « anti-kantienne », ni de revenir à ce qui a précédé KANT, mais elle souhaite plutôt « dépasser » KANT. Elle n'a pas moins que lui le sens de la « relativité historique ». Elle l'a même davantage, dans la mesure où, sans renoncer à être une éthique absolue, elle ne considère l'humanisme rationnel de KANT que comme un moment dans l'histoire de l'esprit humain. Elle ne croit pas à l'existence d'une structure organique qui appartiendrait de façon constante à la raison, mais à la seule constante de l'idée même de raison (cf. p. 311 sq). Je serais encore moins disposé à admettre, comme une « preuve » en faveur de la valeur-exemplaire de l'éthique matérielle des valeurs, la lumière qu'elle apporterait ou non à l'aristotélisme! Amicus Aristoteles, magis amica veritas.*

Dans son Avant-propos, après avoir indiqué les raisons fondamentales qui l'ont déterminé à construire son ouvrage sur la base de l'éthique matérielle des valeurs, HARTMANN ajoute cette remarque : « Ainsi [entendons : avec le *Formalismus*], la voie nous est indiquée. Mais autre chose est d'indiquer une voie, autre chose de la suivre. Ni SCHELER ni aucun autre ne l'a suivie, du moins en ce qui concerne l'éthique proprement dite, et ce n'est certainement pas là un pur hasard. » Même sans tenir compte du fait que si, dans l'univers pratique (par exemple en matière politique), « suivre une voie » est mieux que de se contenter de l'indiquer, dans l'univers théorique c'est exactement l'inverse qui est vrai (et la phrase de HARTMANN n'implique-t-elle pas qu'il met celui qui « suit » la voie au-dessus de celui qui l'« indique »?), il y a un autre point sur lequel je ne puis approuver HARTMANN. Je n'y aurais fait aucune allusion ici s'il ne s'agissait de différences-d'orientation entre la voie que suit le *Formalismus* (ainsi que tous mes autres travaux qui touchent à l'éthique) et celle que suit l'*Ethik* de HARTMANN, divergences-d'orientation que, pour sa part, HARTMANN semble réduire au simple fait que, marchant dans une même direction tous les deux, l'un de nous irait plus loin que l'autre. Je ne voudrais pas avoir à souligner trop lourdement que tous mes écrits d'ordre éthique se composent exclusivement d'analyses-de-détail, prolongeant les enseignements du *Formalismus* jusqu'à la considération des problèmes les plus concrets. HARTMANN lui-même n'aurait pas manqué de s'en apercevoir s'il ne se faisait, d'entrée de jeu, une notion de l'« éthique proprement dite » beaucoup plus restrictive que la mienne.

Quoi qu'il en soit, l'ensemble de son ouvrage me suggère quelques réserves générales, qu'il ne peut être que profitable d'indiquer ici en toute franchise. Tout d'abord, je déplore de ne pas trouver dans ce livre une analyse de la *vie morale de la personnalité*, telle qu'elle se manifeste dans les grands processus de la conscience-morale, absolument parlant dans toutes les sortes d'« actes » moraux. Il ne suffit pas d'apprendre à se soucier des « constituants objectifs » [*objektiver Gehalt*] des valeurs ; si nous ne voulons pas retomber dans un objectivisme et un ontologisme qui figent l'*esprit vivant*, il ne nous est pas permis de négliger les problèmes que pose la *vie morale du sujet*. Par principe même, je me vois forcé de rejeter, dès le seuil de la philosophie, un ciel-d'idées et de-valeurs qui devraient exister tout à fait « indépen-

[XIX]

damment » de l'essence et de l'*accomplissement* possible d'*actes* vivants de caractère spirituel, — « indépendamment » *non seulement* de l'homme et de la conscience humaine, mais de l'essence et de l'*accomplissement d'un esprit vivant, quel qu'il soit*. Ce principe vaut aussi bien pour la théorie-de-la-connaissance et pour l'ontologie que pour l'éthique (qu'on compare la *Metaphysik der Erkenntnis* de HARTMANN avec mon étude, déjà citée, intitulée *Arbeit und Erkenntnis*, singulièrement avec la section qui traite de l'essence et de l'être-donné [*Gegebenheit*] de la « réalité » [*Realität*]). C'est pourquoi, quels que soient les progrès authentiques dont je reconnais volontiers que l'éthique matérielle des valeurs est redevable à l'ouvrage de HARTMANN, y compris plusieurs des critiques qu'il adresse à mes propres conceptions, celles qui concernent par exemple mon concept-de-personne (entre autres, la thèse que je défends, suivant laquelle il est impossible que la personne soit jamais « objet » [*Gegenstand*]), je ne puis accepter sa critique de la personne-commune [*Gesamtperson*]. Il m'apparaît que c'est par une réaction exagérée contre la place excessive accordée par l'École de Marbourg à l'idée d'une « pensée créatrice » et d'un « pur vouloir », qui seul créerait les valeurs « conformément à une loi », que HARTMANN revient maintenant, de façon trop évidente, à un ontologisme-du-réel et à un objectivisme-de-l'essence-des-valeurs qui évoquent presque le moyen âge, disons plus : qui nous font rétrograder en deçà des substances spirituelles telles que les conçoit le christianisme, en deçà de la découverte principale du christianisme : celle d'un droit éternel de la subjectivité vivante, à la fois en Dieu et dans l'homme, subjectivité *inapte-à-toute-objectalisation* [*nicht gegenstandsfähig*] et qui ne saurait exister qu'*en acte*. A plus forte raison, ce que HARTMANN remet en question, c'est la découverte moderne du droit de l'*esprit vivant*, découverte qui dépasse de beaucoup en extension le progrès que représentait le christianisme par rapport à la pensée antique.

Le second point, que je n'indique que brièvement, concerne la place beaucoup trop minime qu'accorde HARTMANN à la considération de la nature *historique et sociale de tout ethos* vivant et de la hiérarchie-de-valeurs particulière à cet *ethos*. Même comme être spirituel l'homme ne *respire* que dans l'histoire et dans la société. Pas plus que je ne puis séparer la théorie-de-la-connaissance des grands problèmes que pose l'*histoire* des structures de l'esprit humain (cf. ma Préface au livre intitulé *Die Wissensformen und die Gesellschaft*), je ne saurais séparer l'éthique de l'*histoire des formes-d'ethos*. C'est pourquoi il m'apparaît qu'en tout état de cause le développement ultérieur de l'éthique matérielle des valeurs s'orientera beaucoup moins dans le sens de ce que HARTMANN appelle « l'éthique proprement dite », c'est-à-dire une analyse-de-la-vertu, entendue de façon exclusivement, disons même grossièrement, « individualiste », comme chez ARISTOTE et, davantage encore, chez les Stoïciens, — pas davantage dans le sens d'analyses de détail, concernant des valeurs, lesquelles (précieuses en soi) perdent toute actualité dès lors qu'elles ne correspondent plus à la structure sociale et historique, où elles avaient d'abord été *vécues-par-expérience-vécue* [*erlebt*], (par exemple l'« amour-du-lointain » de NIETZSCHE) ; — je les vois

[XX]

plutôt s'orienter vers une *philosophie-du-développement de la conscience des mœurs* [sittliches Bewusstsein], dans l'histoire et dans la société.

Enfin, parmi les thèses les plus caractéristiques de l'ouvrage si grandiose de HARTMANN, il en est deux que je ne saurais approuver. C'est d'abord la complète séparation qu'il établit, non seulement sur le plan *methodologique*, mais sur le plan *réel*, entre les problèmes éthiques et la métaphysique, entre la « personne » et le *fondement* de toutes choses. C'est également l'affirmation qu'il énonce d'une *antinomie* entre l'éthique et la métaphysique de l'Absolu, ou philosophie-de-la religion (cf. le chapitre LXXXV de son *Ethik*, et aussi le chapitre XXI de la première partie)¹. S'il est vrai qu'on n'a pas le droit de dissocier le lien vivant entre l'éthique et la métaphysique de l'Être absolu, comme le fait HARTMANN dans les passages (cf. aussi son Avant-propos) où il se rapproche beaucoup de l'« athéisme comme postulat » soutenu par Frédéric NIETZSCHE et où il admet une *déchirure* du systématique que KANT lui-même n'avait pas voulue (cf. mon article *Mensch und Geschichte*, dans la *Neue Rundschau*, novembre 1926)* — d'autre part je n'aimerais pas davantage voir trancher, si complètement que le fait, semble-t-il, HARTMANN, le lien (tout à fait opposé au précédent) entre *notre être* et *notre vie d'hommes historiques*, d'une part, et, d'autre part le *kairos*, c'est-à-dire l'exigence de l'heure présente.

Dans un sens opposé à celui de HARTMANN, un de mes élèves, originaire d'Afrique du Sud, M. H. G. STOCKER, a prolongé et approfondi des considérations essentielles tirées de mon *Formalismus* et du reste de mon œuvre éthique. Bien qu'il prête le flanc à plus d'une critique de détail, le livre de STOCKER, *Das Gewissen* (Cohen, Bonn, 1925), qui a reçu à bon droit un excellent accueil de la critique, contient l'analyse la plus exacte et la plus précise que j'aie lue jusqu'ici des phénomènes-de-la-conscience-

[XX]

1. Nous pensons surtout à l'affirmation de HARTMANN, suivant laquelle la sauvegarde de la « dignité » et de la « liberté » humaines « interdirait » le recours à aucune sorte de téléologie (ni de téléoclinie) de caractère objectif. Mais *pourquoi* obliger le monde et son fondement à satisfaire à cette simple « exigence » d'une notion très exagérée de la « dignité » et de la « liberté » humaines ? Est-il permis et a-t-on le pouvoir de « prescrire » une telle règle à ce qui « dépend » à coup sûr le moins de nous, c'est-à-dire l'Être absolu ? Même aux processus-vitaux, nous sommes déjà incapables d'imposer une prescription de cet ordre. A ce sujet, je renvoie le lecteur aux développements de mon étude *Erkenntnis und Arbeit* (dans *Wissensformen und Gesellschaft*, p. 480 sq) où, en sens tout à fait inverse, je fais sortir l'idée d'une causalité naturelle, de caractère formellement-mécanique et universellement-applicable (particulièrement en ce qui concerne les phénomènes-vitaux et les processus « de l'âme ») d'un simple *Fiat* (arbitraire) de la *volonté-de-domination* humaine, lié à l'ascension de la société bourgeoise et à l'idée que se fait cette société de « l'homme » (cf. aussi ma *Soziologie des Wissens*) et où je rejette les « postulats » creux d'une domination complète de l'homme sur la nature et par là même de la « liberté » et de la « dignité » humaines correspondant à cette domination, tout aussi vivement que j'avais rejeté dans *Vom Ewigen im Menschen* les postulats kantien concernant un Dieu conçu de façon théiste. Ni l'existence ni la non-existence de Dieu n'ont rien à voir avec des postulats humains et éthiques.

* Publié après la mort de l'auteur dans le recueil déjà cité, *Philosophische Weltanschauung* [M. S.].

morale. Ce point (cf. la Préface que j'ai écrite pour l'ouvrage de mon élève) a été plusieurs fois reconnu par des critiques éminents (et par exemple par K. GROOS).

Sur le terrain de la *sociologie*, il se pourrait bien que, dans les pays de langue allemande, l'auteur qui a subi le plus fortement l'influence du *Formalismus* fût en même temps le plus profond des penseurs qui s'efforcent aujourd'hui de déterminer le fondement *philosophique* de la science sociale, je veux dire Théodore LITT dont l'ouvrage, intitulé *Individuum und Gemeinschaft*, (troisième édition, Leipzig, 1926) porte en toutes ses parties essentielles les traces d'une mise-en-question rigoureuse des passages correspondants de notre œuvre. LITT représente, dans ce qu'elle a de meilleur, cette méthode hégélienne qui semble trouver aujourd'hui un regain de faveur, à mon sens excessif. Or c'est le mérite de l'esprit *dialectique* de transformer en apport positif non seulement la critique, mais surtout les négations relatives (pour l'esprit dialectique, il n'existe pas de négation absolue) qu'il oppose aux doctrines dont il fait choix pour se mesurer avec elles. Bien que (pour une pensée dialectique *bien que* est presque synonyme de *parce que*) LITT ne cite à peu près jamais le *Formalismus* sans prendre position contre mes thèses, je me sens particulièrement tenu de le remercier du *cas* qu'il fait de mon livre dans son étude. Car son ouvrage pénétrant m'a beaucoup appris, singulièrement les passages où il cherche « jusqu'à un certain point » à jeter une sorte de pont (p. 323 sq), *au sein de l'homme*, entre la nature et l'esprit, à découvrir un passage essentiel de l'*homo naturalis* à l'*homo rationalis* en considérant que l'esprit ne possède sa forme possible d'*existence* (en termes métaphysiques, la *condition* même de sa *manifestation*) qu'à travers certains actes de caractère social et liés les uns aux autres par des relations-essentiales [*wesensbezüglich*]. Je n'insiste pas davantage ici sur ces apports, me réservant d'en tirer profit pour une partie de mon *Anthropologie*¹.

[XXII]

Nous avons moins appris en lisant les développements critiques de E. TROELTSCH dans son *Historismus* (tome II, p. 608 sq). Lorsque l'auteur reproche au *Formalismus* de manquer de respect à l'égard de l'individualité (personne, peuple, époque historique), sa critique ne nous atteint pas puisque nous avons adopté nous-même (cf. *Formalismus*, p. 508 sq) la conception d'une réalité objective absolument bonne « pour moi ». E. TROELTSCH fut l'un des esprits les plus respectables de ce pays et de ce temps. Nous lui devons beaucoup. Mais ce n'était pas son affaire de traiter de philosophie *réale*, d'aborder des problèmes purement philosophiques, en eux-mêmes et sans référence à tout ce grand *bavardage* mondain qu'on appelle l'histoire de la philosophie.

En Espagne ORTEGA Y GASSET, professeur de métaphysique à l'Université de Madrid, a réservé l'accueil le plus large aux thèses du *Formalismus* concernant la théorie-des-valeurs et la

[XXII]

1. Quant à la position de LITT par rapport à celle de N. HARTMANN et à la mienne, concernant l'éthique au sens le plus étroit, cf. son *Ethik der Neuzeit*, dans le *Handbuch der Philosophie*, édité par A. BÄUMLER et M. SCHRÖTER, Munich, 1926.

sociologie (cf. in *Rivista de Occidente*, première année, cahier 4, le premier article : *Que son los valores ?*, ainsi que les deux livres d'ORTEGA : *El Tema de nuestro Tiempo*, Madrid, Calpe, 1923, et *El Espectador*, tomes I-III, Madrid 1921). Au Japon le sociologue YASUMA YAKATA a consacré une étude perspicace aux parties proprement sociologiques de mon œuvre (« Sur la communauté comme type », Fukuoka, 1926).

En ce qui concerne les aspects *psychologiques* du livre, ce sont surtout les thèses concernant le « je », le « corps-propre », la « personne », les modes de la motivation spirituelle et de la causalité psychique, ainsi que le détail des lois concernant les « niveaux-de-profondeur des sentiments », qui ont retenu l'attention et donné lieu à des perfectionnements. Citons, par exemple, les textes de W. STERN (*Wertphilosophie*), de A. GRÜNBAUM (*Herrschen und Lieben*, Cohen, Bonn, 1924), de Paul SCHILDER (*Medizinische Psychologie*, Springer, 1924, et *Das Körperschema*, Springer, 1923), du psychiatre hollandais H. C. RÜMKE (*Zur Phänomenologie und Klinik des Glücksgefühls*), enfin de Kurt SCHNEIDER (*Die Schichtung des emotionalen Lebens und der Aufbau der Depressionszustände*, in *Zeitschrift für Psychologie*, vol. LIX). Le travail estimable de V. F. von WEIZSÄCKER (*Seelenbehandlung und Seelenführung*, Bertelsmann, Gütersloh, 1926) applique à son anthropologie médicale notre théorie de la « solidarité » des actes personnels.

[XXIII]

Sur le plan *pédagogique*, le *Formalismus* a trouvé jusqu'à présent relativement peu d'écho. G. KERSCHENSTEINER, dans son œuvre importante et vraiment constructive : *Theorie der Bildung* (Teubner, Leipzig, 1926), a confronté son point de vue avec le nôtre d'une manière qui nous a paru extrêmement fructueuse pour nous.

Permettons-nous pour finir de signaler la série de conférences intitulées *Moral und Politik*, que nous avons prononcées dans l'hiver 1926-1927 à la Hochschule für Politik de Berlin, ainsi qu'un exposé sur la *Paix perpétuelle*, fait en 1927 sous les auspices du ministère de la Guerre. Dans ces conférences nous avons appliqué aux questions dont nous traitons les principes généraux, que le *Formalismus* avait mis en lumière. Elles seront prochainement publiées*. Elles montrent en même temps dans quelle direction l'auteur souhaite et espère voir se développer l'éthique matérielle des valeurs.

Toute œuvre authentiquement philosophique *assume* les deux *destins* entremêlés qui lui appartiennent proprement — dans le sens du bon et du mauvais, du vrai et du faux — celui dont son auteur est responsable et celui qui dépend de la façon dont elle est comprise.

Puissent, en ce qui concerne ce livre, ces deux destins n'être pas dans l'avenir plus lourds à porter qu'ils ne le furent jusqu'à présent!

Cologne, décembre 1926.

MAX SCHELER.

* La série des conférences intitulée *Die Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus* n'a été publiée qu'en 1934 (*Nachlass, Der neue Geist Verlag, Berlin*) [M. S.].

PREMIÈRE PARTIE

Dans un ouvrage plus étendu je tenterai prochainement de développer une éthique matériale des valeurs sur la base de l'expérience phénoménologique entendue au sens le plus large. Une entreprise de cet ordre se heurte au barrage constitué par l'éthique kantienne, qui garde aujourd'hui encore une vaste audience. N'ayant point dessein, dans l'ouvrage que je projette, de critiquer les points de vue des autres philosophes, et ne voulant considérer leurs doctrines qu'autant qu'elles peuvent éclairer mes vues personnelles sous leur aspect positif, je voudrais ici pour ainsi dire déblayer d'abord le terrain en critiquant le formalisme éthique en général et plus particulièrement les arguments avancés par KANT en faveur de ce formalisme. En philosophie, c'est le principe spinoziste qui a toujours le dernier mot : Le vrai est le critère du vrai et du faux. Aussi bien, dans le travail préliminaire que je soumets dès à présent au lecteur, n'entends-je montrer l'erreur des présupposés kantien qu'en tâchant d'y substituer des principes plus valables.

On aurait grand tort, ce me semble, d'admettre qu'aucun des essais tentés depuis KANT pour fonder une éthique matériale ait réussi à réfuter la doctrine kantienne. Je crois plutôt que toutes ces écoles nouvelles, qui ont fondé leur argumentation éthique sur une valeur-fondamentale, d'ordre matériel, comme la « vie » ou le « bien-être », se sont contentées d'illustrer une méthode dont c'est précisément le mérite essentiel de la philosophie pratique de KANT — disons même : à proprement parler son seul service — que de l'avoir éliminée une fois pour toutes. A peu d'exceptions près ces éthiques matérielles sont, en effet, des *éthiques-de-biens* et des *éthiques-de-buts*. Or il suffit qu'une éthique commence par des questions comme « Quel est le souverain bien ? » ou « Quel est le but-final de toutes nos tendances-volontaires ? » pour que, d'accord avec KANT, je la considère comme réfutée une fois pour toutes. Quelque service qu'elles aient pu rendre, en mettant en lumière telles ou telles valeurs morales concrètes et en analysant concrètement telles ou telles relations-vitales d'ordre moral, toutes les éthiques postérieures à celle de KANT ne constituent dans leurs éléments fondamentaux que l'arrière-fonds sur lequel ressort en pleine lumière la grande œuvre de KANT, dans toute sa solide cohérence.

Je n'en suis pas moins convaincu que ce colosse d'airain obstrue la route philosophique et empêche la constitution d'une

théorie concrète capable d'atteindre — indépendamment de tout recours à l'expérience positive, qu'elle soit d'ordre psychologique ou d'ordre historique — au discernement des valeurs morales, de leur hiérarchie et des normes qui dépendent de cette hiérarchie ; et je pense qu'il n'interdit pas moins l'application des valeurs morales à la vie humaine, sur la base d'un véritable discernement de ces valeurs. Tant que des formules aussi creuses que sublimes continueront à passer pour le seul résultat rigoureux et évident auquel ait pu atteindre toute l'éthique philosophique, nous sommes condamnés à ignorer les richesses qualitatives du monde moral et nous nous interdisons toute *certitude* à l'égard de ces qualités et de leurs relations mutuelles.

Pour ce travail de déblaiement il serait vain de rien attendre d'une critique dite « immanente », qui ne s'attaquerait qu'à la logique interne du système kantien. Il s'agit bien plutôt de mettre à nu tous ces présupposés que KANT lui-même n'a que très partiellement formulés, les considérant précisément comme si évidents qu'il n'était pour lui aucunement requis de les expliciter. La plupart de ces présupposés, ou bien KANT les partage avec tous les philosophes modernes, ou bien il les a empruntés sans examen ni discussion aux Empiristes et aux Associationnistes de l'école anglaise. Nous nous heurterons, chemin faisant, aux uns et aux autres. Il nous semble que les critiques qu'on a adressées jusqu'ici au kantisme ne tiennent pas suffisamment compte de ces présupposés. Aussi bien dois-je renoncer ici à toute « critique immanente » parce qu'il ne s'agit pas dans ce travail de réfuter le KANT « historique » avec toutes ses fioritures contingentes, mais bien plutôt l'idée même d'une *éthique formelle* en général, dont l'éthique kantienne ne représente pour nous que l'expression la plus achevée et la plus rigoureuse.

Voici la liste de ces présupposés auxquels seront consacrées les diverses sections de ce travail, qu'ils figurent expressément ou non parmi les principes qui servent de base à la théorie kantienne. On peut les ramener aux propositions suivantes :

1° Une éthique matériale est nécessairement une éthique-des-biens et des-buts.

2° Une éthique matériale ne peut avoir de valeur que sur le plan empirique d'une induction *a posteriori* ; seule une éthique formelle peut être assurée *a priori* et indépendamment de toute expérience inductive.

3° Une éthique matériale est nécessairement une éthique-de-la-réussite et seule une éthique formelle peut prendre en considération, comme support originaire des valeurs « bon » et « méchant », l'état-d'esprit ou le vouloir fondé sur cet état-d'esprit.

4° Une éthique matériale est nécessairement hédonique et renvoie à la présence d'états-de-plaisir liés à des objets. Seule une éthique formelle, en mettant en lumière les valeurs morales et les normes morales qui reposent sur ces valeurs, peut éviter le recours aux états-de-plaisir sensoriels.

5° Une éthique matériale est nécessairement hétéronome ; seule l'éthique formelle est en mesure de fonder et de garantir l'autonomie de la personne.

6° Une éthique matériale ne conduit qu'à la simple légalité de

la conduite ; seule l'éthique formelle est en mesure de fonder la moralité du vouloir.

7° Une éthique matériale met toujours la personne au service de ses propres états ou de choses-biens qui lui sont étrangères ; seule l'éthique formelle est en mesure de mettre en lumière et de fonder la dignité de la personne.

8° Une éthique matériale aboutit nécessairement à situer en dernier ressort le fondement de toute estimation-axiologique d'ordre éthique dans les tendances égoïstes de la structure-organique-naturelle de l'homme ; seule l'éthique formelle est en mesure de fonder une loi-des-mœurs, indépendante de tout égoïsme et de toute structure-organique-naturelle propre à l'homme, mais valable, absolument parlant, pour tout être-doué-de-raison.