

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 62 (2012)
Heft: 2

Artikel: L'eidétique et la question de l'objectivité des valeurs chez Max Scheler
Autor: Moinat, Frédéric
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-514892>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'EIDÉTIQUE ET LA QUESTION DE L'OBJECTIVITÉ DES VALEURS CHEZ MAX SCHELER

FRÉDÉRIC MOINAT

Résumé

Scheler est connu dans l'éthique philosophique pour avoir soutenu que les valeurs ont une existence objective indépendante de la subjectivité des préférences individuelles. Cet article vise à montrer que, si l'on peut considérer les valeurs comme des essences objectives, ces dernières restent enchevêtrées avec la réalité empirique. Ce qui implique finalement que les valeurs guident notre agir, mais qu'elles ne constituent pas des repères transparents et absolus, qui nous ôteraient toute marge de manœuvre et toute initiative propre.

L'éthique de Max Scheler, développée essentiellement dans son œuvre majeure *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*¹, est bien connue pour avoir rompu avec le relativisme axiologique typique de la modernité, en posant que les valeurs ont une existence objective. Les valeurs ne sont en effet pas de simples expressions des désirs et des croyances de l'être humain, et elles n'ont pas le caractère conventionnel et arbitraire des créations humaines. La démonstration que Scheler a tenté d'apporter pour fonder cette thèse forte se situe dans le cadre de la phénoménologie. Autrement dit, il s'agit pour Scheler d'établir que l'objectivité des valeurs est une donnée manifeste. Il a tenté de *faire voir* cette objectivité, de montrer que l'on peut la décrire et qu'il ne saurait être question de la déduire, de la dériver ou de l'expliquer à partir d'une doctrine ou de principes philosophiques, selon le célèbre mot d'ordre de la méthode phénoménologique. Poser l'existence objective des valeurs est bien entendu une thèse dont la simple formulation est abstraite et problématique ; elle requiert d'être longuement précisée et développée afin que son sens exact, son intérêt et sa portée puissent devenir compréhensibles. Le but de cet article est précisément d'analyser cette thèse et de tenter de dégager d'une part ce qu'elle comporte de pertinent et de valable du point de vue de la

¹ M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, volume 2: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bonn, Bouvier, 2000. *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, traduction par M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955 (abrégé *FE*). L'adjectif *material* devrait être simplement traduit par *matériel*. Les indications de pages donnent la version allemande suivie de la version française. Les traductions sont parfois modifiées.

description phénoménologique, et d'autre part ce qui en elle me paraît contestable et moins convaincant. Le principal fil conducteur que je vais suivre pour mener cette recherche est l'eidétique schélérienne (que je mettrai souvent en parallèle avec l'eidétique husserlienne, avec laquelle elle a beaucoup plus en commun que l'on croit souvent), en comprenant par eidétique une théorie des essences, de leur statut ontologique, de leur opposition à la réalité empirique et des méthodes de leur dévoilement. Cet axe de lecture me permettra également d'apporter, je l'espère, une contribution à une question importante et complexe chez Scheler, à savoir le rapport entre les dimensions phénoménologique et personnaliste de sa pensée.

1. *L'eidétique des valeurs de Max Scheler*

Dans une première partie, je vais tenter d'explicitier ce que signifie précisément la thèse schélérienne de l'objectivité des valeurs. Trois distinctions – correspondant à trois dimensions de la question – doivent être faites : en premier lieu la distinction entre l'acte intentionnel et l'objet intentionnel ; deuxièmement la distinction entre objectivité « subjective-relative » et objectivité naturaliste ; et troisièmement celle entre fait et essence.

1. 1. *La distinction entre acte intentionnel et objet intentionnel*

La doctrine husserlienne de la corrélation intentionnelle entre l'acte et l'objet, développée pour la première fois dans les *Recherches Logiques*, a été adoptée sans réserve par Scheler (cf. Ströker et Janssen, 1989, p. 166). Selon ce principe fondateur de la phénoménologie, tout objet (ou tout genre d'objet) est nécessairement lié à un certain type d'acte intentionnel. Dans la mesure où il existe, il doit a priori pouvoir être visé par un acte d'un certain type ; ainsi, un objet naturel doit pouvoir être visé par une perception, un fantasme par un acte d'imagination, un objet mathématique par un acte d'idéalisation, etc. Il importe de préciser d'emblée que cette corrélation ne constitue pas une dépendance empirique (ou métaphysique) : il serait absurde de dire qu'un objet naturel n'existe réellement *que* s'il est perçu par un être humain (cf. *FE*, p. 250-251/257). Mais un objet naturel ne peut pas exister s'il ne peut pas par principe être visé par une perception ; autrement dit, un objet naturel est essentiellement lié à un acte intentionnel. Cet « a priori de corrélation », comme Husserl l'appelle, a une importance méthodologique considérable. En effet, la manière que la phénoménologie initiée par Husserl a de décrire les *choses mêmes* consiste à aborder les différents objets non pas directement mais *conjointement avec les types d'actes qui les visent*. Husserl exprime cela en distinguant une démarche orientée vers le *quid* des choses (propre à l'attitude naturelle où nous nous demandons ce que sont telles ou telles choses) et une démarche tournée vers le *quomodo*, la manière dont elles se donnent. Il en

résulte par conséquent d'une part que tout objet a son acte avec lequel il est corrélié, et d'autre part que l'objet est distinct de l'acte, en tant qu'il est le pôle visé par lui. Dans *FE*, Scheler se réclame explicitement de ce principe : « Nous étions parti du principe suprême de la phénoménologie, à savoir qu'il existe une corrélation entre l'essence de l'objet et l'essence du vécu intentionnel. » Il s'ensuit un rejet de l'« ontologisme absolu, c'est-à-dire l'affirmation suivant laquelle il pourrait exister des objets qui, par essence, ne seraient saisissables par aucune conscience » (*FE*, p. 270/277).

Tel est, rapidement esquissé, le cadre méthodologique général dans lequel Scheler aborde la question des valeurs². Il va soutenir la thèse de l'objectivité des valeurs en montrant que les valeurs sont visées intentionnellement par certains actes. Nous pouvons déjà dire que ce sont des objets en ce sens, bien que leur statut objectif spécifique doive encore être précisé. En effet, selon la doctrine de la corrélation intentionnelle, ce qui est *visé* par un acte intentionnel, ce qui constitue le pôle objectif (le *noème*, dira plus tard Husserl) est par ce fait même un objet. Dans la cinquième *Recherche Logique* (§ 11), Husserl donne l'exemple d'un objet purement imaginaire : le dieu Jupiter. En tant que visé par un acte d'imagination, le dieu Jupiter est un *objet* et non pas une donnée psychique comme un acte ou un état affectif (un mal de tête par exemple). Scheler dit précisément la même chose dans *FE* (p. 114/118) : « Un objet corporel qui se présente comme hallucination est par exemple “relatif” à un individu et pourtant il n'est pas “subjectif” à la façon d'un “sentiment” ». Voyons à présent comment les valeurs apparaissent dans la corrélation intentionnelle et réservons à plus tard la précision sur le type de leur objectivité. L'acte visant les valeurs est selon Scheler affectif ; il s'agit d'un acte intentionnel qui vise les valeurs mais sur un mode affectif, émotionnel. L'allemand dit *Fühlen* et la traduction française l'a rendu par *perception-affective*. C'est donc notre sensibilité affective qui nous permet de percevoir les valeurs, d'avoir accès à l'univers objectif qu'elles forment. Ainsi, lorsque je m'indigne au spectacle d'un innocent condamné, mon indignation ressentie n'est pas un simple « état affectif », c'est un acte intentionnel qui vise *cet état de fait en tant qu'il est injuste*, ou, pour le dire différemment, qui vise *son injustice*, et ce sur un mode intuitif, « dans la mesure où nous entendons par “intuition” non pas nécessairement la dimension figurative d'un contenu, mais le caractère immédiat de la donation de soi de l'objet » (*FE*, p. 176/184). L'indignation est l'acte, et l'injustice est le pôle objectif de l'acte.

Scheler consacre plusieurs pages (et à différents endroits de son ouvrage) à la justification de ce résultat capital. Soit l'exemple révélateur de la valeur de l'*agréable*, dans laquelle les dimensions subjective et objective sont

² Selon B. FRÈRE (« Scheler critique de Husserl. Esquisse d'une perspective non transcendantale au cœur du projet phénoménologique », *Philosophie*, n° 91, 2006) « Scheler restera toujours fidèle aux *Recherches Logiques* de Husserl » (p. 64), même si, comme nous le verrons, il sera très critique au sujet des développements ultérieurs de sa pensée.

particulièrement difficiles à distinguer. Et pourtant, lorsque je fais fondre un morceau de sucre sur ma langue, je ressens subjectivement un plaisir gustatif, mais d'un autre côté, ce plaisir me révèle le bon goût du sucre, son caractère agréable pour ma langue: «l'agréable du sucre se distingue du sentiment sensoriel du bien-être qu'il produit sur la langue» (*FE*, p. 79/82). Et pourtant, l'idée que les valeurs, (ou, plus particulièrement, les «faits moraux»³) ne se rencontrent nulle part dans le monde et ne peuvent donc être situées que dans l'«expérience interne» de la subjectivité est extrêmement répandue et doit être minutieusement réfutée. L'injustice est-elle contenue originellement dans le sentiment d'injustice que je peux éprouver ? Mais comment puis-je éprouver un tel sentiment sans sortir de mon expérience interne et me référer à un état de fait injuste (*cf. FE*, p. 174/182) ? Prenons un autre exemple. Lorsque j'énonce: «Ce tableau est beau» ou «Ce paysage est charmant», je ne fais pas simplement part de mon état intérieur, comme lorsque je m'exclame «Ah !», indiquant du même coup que je suis pris d'un ravissement esthétique. Bien au contraire, j'énonce une signification à propos de ce tableau ou de ce paysage qui correspond à l'intuition affective esthétique que j'en ai⁴. «Quand j'énonce ces propositions, je ne vise pas mon propre état affectif, je ne me contente pas de vivre simplement dans cet état, mais je vise ces contenus et je vis dans ces objets.» (*FE*, p. 182/193) On voit ici toute l'importance de l'intentionnalité pour la démonstration de l'objectivité des valeurs. Lorsque Scheler écrit que je vise, ou que je me dirige vers ces contenus⁵, il veut dire que je sors de moi-même, que je suis auprès des choses et que ce qui m'importe, c'est la beauté du tableau ou du paysage, et non pas les sentiments que je suis en train d'éprouver. Certes, j'éprouve du plaisir esthétique, mais ce plaisir résulte du fait que je vise le tableau, il constitue en quelque sorte l'atmosphère émotionnelle de mon acte esthétique et n'a rien de thématique. De plus, mes états affectifs peuvent varier pendant que je perçois une valeur dans sa constance et sa persistance. «Ainsi passent par milliers les états affectifs, la joie, l'irritation, la colère, la fierté, la vexation, à l'égard d'une personne que nous tenons pour capable et précieuse, sans que notre conscience axiologique (ni à plus forte raison la valeur elle-même) soit affectée par ces variations des états affectifs.» (*FE*, p. 183/191) De même, je continue à trouver que la *Messe en si* de Bach est un chef-d'œuvre musical, même si, à force de l'avoir très souvent écoutée, je ne ressens plus la même chose que lors de mes premières auditions. Ou alors, je peux reconnaître la qualité d'un vin même s'il n'est pas à mon goût. On peut donc parler d'une *permanence* de la valeur par rapport aux états affectifs mais aussi par rapport à la perception affective qui la révèle⁶.

³ La différence sera expliquée plus loin.

⁴ Cette distinction est identique à celle que la deuxième *Recherche logique* de Husserl opère entre expression et signification.

⁵ L'allemand dit: «Ich bin gerichtet auf diese Inhalte...»

⁶ Il faut en effet ici absolument distinguer l'état affectif non intentionnel de la perception affective qui révèle la valeur.

Il résulte clairement du paragraphe précédent que les valeurs ne s'obtiennent pas par le truchement d'actes réflexifs, comme si c'était uniquement en opérant une réflexion sur nous-même au moment où nous contemplons un tableau et en saisissant par là notre propre plaisir esthétique que nous prenons conscience de sa beauté. Il est intéressant de relever que Husserl établit le même point dans la VI^e *Recherche logique* à propos des formes catégoriales. En effet, lorsque je vise le verre sur la table, *l'être-sur* du verre sur la table n'est pas une donnée sensible comme le sont le verre et la table. Pourtant, il se donne bien à une intuition directe dirigée vers le monde : l'intuition catégoriale. Partant, *l'être-sur* est une donnée objective et ne procède pas d'actes réflexifs sur mes jugements⁷. Scheler note souvent de telles similitudes entre les sphères axiologique et épistémique afin de convaincre les lecteurs sceptiques de l'objectivité des valeurs : « Sans doute trouvons-nous l'*essence* propre des valeurs morales par la perception affective, mais c'est *en* l'homme que nous trouvons cette dernière, de même que nous y trouvons toutes les lois des actes de la perception affective, de la préférence, de l'amour, de la haine, etc. Cependant nous ne les y trouvons par principe que comme nous trouvons finalement "en" l'homme les propositions et les lois mécaniques, physiques et chimiques... » (*FE*, p. 276/283).

Scheler reconnaît que l'être humain a parfois – et même souvent – une posture réflexive dans son rapport aux valeurs, mais dans ce cas, celui-ci est perverti ou pathologique. C'est ce que montrent ses analyses du *pharisien*. Le pharisien se caractérise par le fait qu'il agit non pas en étant dirigé vers une valeur (ce qui arrive lorsque, prenant conscience d'une injustice, on se dit qu'elle doit être abolie et agit en conséquence), mais *dans la volonté d'accomplir un acte bon*. Il est donc en quelque sorte tourné vers lui-même et tire du contentement de la moralité de son acte : « Quiconque par exemple n'a pas la volonté d'être bienfaisant à l'égard de son prochain – de telle sorte qu'il puisse effectivement lui faire du bien – mais se contente de profiter de l'occasion pour pouvoir, dans son acte, "être bon" lui-même ou "faire le bien", celui n'est pas vraiment bon, il ne *fait* pas vraiment le bien; il n'est en vérité qu'une sorte de pharisien qui ne cherche qu'à se *paraître* bon à lui-même. » (*FE*, p. 48/51) On trouve un autre cas de pharisaïsme dans la personne qui dissimule son intérêt personnel sous des valeurs universelles et honorables afin de justifier son attitude aux yeux des autres. Or, ce comportement qui instrumentalise les valeurs présuppose précisément qu'elles « sont reconnues sans discussion comme ayant priorité sur les intérêts »⁸; en ce sens, leur objectivité est admise comme allant de soi (*cf. FE*, 185/193).

⁷ Voir la sixième *Recherche logique* in : *Recherches logiques*, Paris, P.U.F., 1959, p. 668 et 669-670 (p. 172 et 173-174) : « [...] l'idée de *jugement* se remplit dans l'intuition interne d'un jugement actuel; [...] l'idée du *est* ne s'y remplit pas. » Et encore : « Ce n'est pas dans la réflexion sur les jugements ou plutôt sur les remplissements de jugements, mais dans les remplissements de jugements eux-mêmes que réside véritablement l'origine des concepts d'états de choses et d'être (au sens de la copule). »

⁸ R. BOUDON, « Max Scheler : contextualité et universalité des valeurs » in : *Études sur les sociologues classiques, II*, Paris, P.U.F., 2000, p. 282.

1.2. *La distinction entre objectivité subjective-relative et objectivité naturaliste*

Amenons encore une importante précision sur le statut objectif des valeurs avant d'aborder la question de l'eidétique. Même s'il est admis que les valeurs sont le pôle objectif des perceptions affectives, il reste à répondre à l'objection suivante : les valeurs, quoique visées intentionnellement, ne seraient-elles pas que la projection des besoins humains dans le monde, ne représentent-elles pas une sorte de couche subjective qui s'ajoute à ce qui existe réellement, à savoir une nature en soi composée de corps physiques ? Selon cette vision, ce serait seulement la pure nature qui, ne dépendant en rien de l'existence des êtres humains et des animaux, pourrait revendiquer le statut de pleine objectivité. Même si elle est corrélée à une conscience, cette conscience est celle du scientifique qui fait abstraction de toutes les dimensions subjectives de la nature afin de dégager les particules et les relations existant en soi. Scheler récuse énergiquement cette conception qui relève de préjugés scientistes, objectivistes et naturalistes. En cela il rejoint les analyses que Husserl a menées particulièrement à la fin de sa vie autour du concept de *monde de la vie*, même si les arguments des deux philosophes ne vont pas toujours dans le même sens⁹. Dans la perspective de Scheler, l'activité scientifique consiste à se détacher du monde vécu au quotidien, d'inventer des symboles et de construire des modèles qui permettront de maîtriser la nature. Loin de révéler la teneur ontologique du réel, elles en font précisément abstraction pour se mouvoir dans un champ de symboles purement formels. Par conséquent, ce n'est pas la science qui va nous dire ce qui est «réel» et contester aux valeurs leur statut objectif : «Abstraction faite de leur saisie, les valeurs *existent* dans toute la nature. Là encore il ne faut point partir de la *science* de la nature qui s'efforce avec le plus grand soin de faire abstraction des valeurs, étant elle-même guidée par une sélection – fondée dans la *valeur* d'une possible maîtrise de la nature – qu'elle opère parmi les phénomènes de l'intuition extérieure.» (FE, p. 271-272/278) Il s'ensuit que la vie humaine et animale perçoit des valeurs ayant une véritable teneur ontologique : «il n'y a pas un pauvre univers mort fait de mouvements uniformes qui se cache et se dissimule de plus en plus devant le développement de la vie ; bien au contraire, la vie forme des réactions types toujours plus richement différenciées qui mettent au jour une plénitude de qualités qui existent en soi.» (FE,

⁹ Voir, du côté de HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976. Selon Husserl, les acquis des sciences se construisent sur le fond du monde de la vie, donné dans l'expérience quotidienne de tout être humain, alors que pour Scheler, la science ne s'appuie pas sur le monde préscientifique pour mettre en forme et modéliser la nature. Cf. M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, vol. 10, p. 460 sq. et p. 502 ainsi qu'A. MÉTRAUX, *Max Scheler ou la phénoménologie des valeurs*, Paris, Seghers, 1973, p. 47-48.

p. 170/174) Pour Scheler comme pour Husserl, les choses que nous rencontrons dans la vie de tous les jours – les arbres, les voitures, les passants – existent en toute réalité et ne sont pas de simples apparences derrière lesquelles se cacheraient des choses en soi de la physique. Il en va de même pour les valeurs, en dépit de tout ce qu'on peut leur trouver de «subjectif-relatif».

1.3. *La distinction entre fait et essence*

Il reste à établir un point absolument capital pour toute l'éthique schélérienne : les valeurs sont des essences et non pas des faits empiriques. Cette thèse est si importante que Scheler consacre toute une partie de *FE* (p. 67-99/68-102) à élaborer une eidétique, à savoir une théorie des essences (ou objets a priori). Puisque toute l'analyse que je me propose de mener dans la suite de cet article repose sur cette thématique, une minutieuse exposition de l'eidétique générale de Scheler, de son eidétique des valeurs ainsi que de la méthode d'accès aux essences est nécessaire.

Commençons donc par l'eidétique générale, qui consiste en premier lieu à poser l'existence d'un type d'objets irréductibles à la réalité empirique. En effet, je me rapporte la plupart du temps par mes actes intentionnels à des objets existant empiriquement dans la réalité spatio-temporelle. C'est le cas lorsque je perçois une chaise en face de moi. Or, une perception aussi simple dépasse déjà la dimension particulière et individuelle de son objet, puisque je ne pourrais rien percevoir du tout si je ne visais pas cet objet individuel *en tant que chaise*. Une perception purement sensualiste, qui ne recevrait que des données sensibles, est une fiction. Cet «en tant que» me permet cependant de basculer vers un autre type d'acte intentionnel dirigé non plus sur l'objet empirique mais sur l'*objet idéal* lui-même, qui constitue la pure teneur de sens, la *quiddité* de l'objet réel. Ainsi, je peux appréhender la chaise en général, comme je peux appréhender un triangle en général, la qualité du rouge en général, etc. Ces objets idéaux sont des essences, et l'intuition qui les vise est appelée intuition eidétique (*Wesensschau*, *FE*, p. 68) ou intuition phénoménologique (*phänomenologische Anschauung*, *ibid.*) par Scheler. De plus, la visée d'une essence ne dépend pas d'un acte se rapportant à la réalité empirique correspondante. Autrement dit, je peux viser le rouge en général pour lui-même, en tant qu'essence, sans le mettre en aucune manière en rapport avec un objet rouge existant réellement, sans devoir poser aucune existence empirique. «Il faut donc faire abstraction de toute *position*, de quelque nature qu'elle soit.» (*FE*, p. 67/71, *cf.* p. 35/37)¹⁰.

¹⁰ Cf. E. HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie*, t. I, Paris, Gallimard, 1950, dont le premier chapitre expose une théorie des essences : «Il en résulte essentiellement que la *position* et la saisie de l'*essence* d'abord par intuition *n'implique à aucun degré la position d'une existence individuelle quelconque...*» Comme nous le verrons, l'eidétique schélérienne reste très proche de celle de Husserl (à quelques différences près dont nous allons parler), indépendamment de tous leurs désaccords sur la question de l'ego transcendantal.

Le fait que je puisse appréhender le rouge ou le triangle pour lui-même sans avoir besoin de m'appuyer sur une quelconque réalité empirique (si ce n'est à titre d'exemple, mais une représentation fictive fait aussi bien l'affaire) a une conséquence épistémologique décisive : il est possible de dévoiler un immense champ de vérités eidétiques qui ne doivent rien à la réalité empirique et ses multiples états de faits¹¹. La géométrie euclidienne est à cet égard l'exemple le plus parlant, même s'il est plus husserlien que schelerien : les vérités géométriques portent sur la pure essence de l'espace euclidien et ne dépendent pas de l'existence réelle des formes géométriques (par exemple celles dessinées sur le tableau noir).

Tout ce que Scheler met en évidence pour caractériser plus précisément l'intuition et le domaine eidétiques se fonde sur une opposition avec l'intuition et le domaine empiriques. Il importe en effet au plus haut point à Scheler de les distinguer rigoureusement, car l'existence de vérités eidétiques ayant leur droit propre par rapport aux faits empiriques n'allait pas du tout de soi à l'époque de l'empirisme logique. Ainsi, alors que la découverte de vérités empiriques consiste en une généralisation inductive de cas particuliers, l'intuition eidétique possède une pleine saisie de son objet dans un seul acte. En effet, l'intuition empirique se caractérise par le fait que le visé excède toujours ce qui est donné intuitivement. L'objet est toujours plus riche que ce qu'il montre. Dans l'intuition eidétique, au contraire, il y a exacte coïncidence entre le visé et le donné : l'objet se donne tout entier, «sans reste et sans retenue» (*FE*, p. 68/71), il est tout ce qu'il montre et ne peut donc rien réserver pour une observation ultérieure. «Seule la *coïncidence* du “visé” et du “donné” nous révèle les *constituants* de l'expérience phénoménologique. C'est *dans* cette coïncidence, au *point* de rencontre où se réalisent ensemble le visé et le donné, que le “phénomène” *se manifeste*.» (*FE*, p. 70/73) Alors que les connaissances eidétiques se dirigent vers un stade d'achèvement et de clôture, les connaissances empiriques restent par principe toujours présomptives, sujettes à des révisions et des continuations infinies.

Il s'ensuit des conséquences épistémologiques tout aussi décisives. Étant donné que les objets empiriques relèvent d'essences spécifiques (un objet physique relève de l'essence de l'espace par exemple), l'eidétique constitue le cadre qui détermine a priori ce qui peut avoir lieu (et la manière dont cela peut avoir lieu) dans la réalité empirique, «ce qui signifie que les choses, les biens, les actes réels ainsi que leurs rapport effectifs sont eux-mêmes “orientés” par le contenu apriorique de l'expérience...» (*FE*, p. 92/96). Toute science empirique doit donc s'appuyer sur une science eidétique, qui ne lui doit rien, et

¹¹ Ces vérités non empiriques restent *matérielles* et non pas formelles, dans la mesure où elles ressortissent aux différentes régions de la réalité : les valeurs, les objets mathématiques, les choses physiques, etc. D'où la critique fondamentale que Scheler adresse à Kant et qui conditionne toute sa critique de l'éthique kantienne : pour Kant, seul le formel est *a priori*, tandis que le matériel est de l'ordre de l'empirique.

qui détermine les caractéristiques a priori de la région d'objets que la première veut explorer (cf. également Métraux, 1973, p. 52).

Tout ce que je viens d'exposer sur l'eidétique en général vaut pour l'éthique, qui, en tant qu'«axiologie pure» (FE, p. 99/103), est une théorie des valeurs comme essences. Par des actes de perception affective (*Fühlen*), l'être humain est capable de saisir les valeurs comme essences, c'est-à-dire de parvenir à une intuition de ces dernières et à y découvrir tout un champ de vérités a priori, nécessaires, tout aussi objectives que celles mises au jour par la logique ou les mathématiques¹². Suivons donc les grandes lignes de cette eidétique axiologique. Tout d'abord, une *valeur* se distingue d'une *chose réelle ayant de la valeur* et que Scheler appelle un *bien* (*Gut*). Cette distinction correspond à celle entre l'essence du rouge et le rouge réel de la chaise posée devant moi. Je peux viser l'essence du rouge pour elle-même, tout comme je peux viser une valeur sans l'ancrer dans un objet réel: «De même que je peux me représenter un rouge comme un simple *quale* extensif par exemple dans une pure couleur du spectre [...], de même des valeurs, comme l'agréable, le charmant, l'aimable, mais aussi l'amical, le distingué, le noble me sont originairement accessibles, sans que je me les représente pour autant comme des propriétés appartenant à des choses ou à des hommes.» (FE, p. 35/37) Ce qui a pour conséquence que les changements ayant lieu dans la réalité des biens n'affectent en rien les valeurs elles-mêmes: «Pas plus que le bleu ne devient rouge si une boule bleue est peinte en rouge, pas davantage les valeurs et leur ordre hiérarchique ne sont affectés parce que leurs supports changent de valeur. La nourriture demeure nourriture, le poison poison, bien que tels *corps* puissent être à la fois vénéneux pour telle constitution organique et nutritifs pour telle autre. La valeur de l'amitié ne subit aucune atteinte du fait que tel ami se révèle un faux ami et qu'il me trahit.» (FE, p. 41/43) Ce dernier exemple est très important et révélateur dans la mesure où il montre bien la distinction que nous faisons spontanément entre valeurs et biens¹³, ainsi que l'objectivité que nous attribuons à celles-là. Les valeurs «n'existent» donc pas à la façon dont existent les objets de la réalité empirique. Leur rapport à la réalité empirique consiste en ceci que les valeurs se manifestent comme *devant être réalisées*¹⁴. Scheler critique certes l'éthique qui se base sur des buts à réaliser (*Zweckethik*), mais c'est pour subordonner les buts aux valeurs. En percevant par exemple une injustice, la volonté «éclairée» pose un acte de vouloir visant à réduire ou à faire disparaître cette injustice (et d'instaurer ainsi une nouvelle situation juste réelle) (cf. FE, p. 61/64).

¹² Cette analogie, souvent utilisée par Scheler, vaut indépendamment du fait que les valeurs se dévoilent à une intentionnalité affective. Nous reviendrons sur cette touche *pascalienne* chez Scheler.

¹³ Cf. également l'analyse de Scheler sur la fable «Le renard et les raisins» in: *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1970.

¹⁴ Ce caractère de *devoir être réalisé* procède de la teneur eidétique de la valeur en tant que telle. On peut dire qu'il distingue les valeurs des autres essences (perceptives, matérielles, mathématiques, etc.).

Le statut des valeurs dans la pensée de Scheler a été exposé dans ses caractéristiques les plus importantes. Il est temps de faire un bref récapitulatif et d'amener encore quelques dernières précisions. Les valeurs sont objectives dans la mesure où nous les visons par des actes intentionnels. D'abord, en tant que pôles noématiques, elles ne sont pas de l'ordre de vécus subjectifs (des actes ou des états). Ensuite, ce sont des objets qui ressortissent au monde de la vie et non pas à la réalité physique appréhendée par les sciences de la nature. Et enfin, elles sont objectives sur le mode de l'essence et non pas sur celui de l'objet empirique. Cette objectivité, dans ses trois dimensions, se manifeste par le fait que je peux viser une valeur en tant que telle et énoncer à son sujet des jugements tels que «l'honneur passe avant la vie», «l'utilité dépend de la fin à laquelle elle est subordonnée», «noblesse oblige», etc. Les commentateurs de Scheler rappellent souvent que c'est une intentionnalité émotionnelle qui ouvre une perception des valeurs ; ce qui les distingue des objets que l'on appréhende par la perception sensible ou par un acte de pure intelligence. Mais il faut bien se rappeler que le fait que les valeurs se révèlent à la perception affective et non à des intellections de l'entendement n'enlève absolument rien à leur objectivité¹⁵. En outre, cette dimension affective des valeurs ne veut pas dire qu'elles seraient irrationnelles au sens où elles se déroberaient à toute connaissance possible. Lorsqu'il cite le fameux adage pascalien, Scheler rend attentif au fait que le cœur a *ses raisons*. Autrement dit, les valeurs sont visées originairement par une perception affective, mais cela ne veut pas dire que l'on ne peut pas, sur la base de cette intuition axiologique, établir des connaissances au sujet des valeurs et de leurs relations : «L'ordre et les lois de cette expérience sont aussi déterminés, aussi exacts, aussi susceptibles de discernement que ceux de la logique et des mathématiques...» (*FE*, p. 261/267)¹⁶.

Entrons à présent plus concrètement dans l'éthique schelérienne en donnant encore une vue d'ensemble des diverses modalités de valeurs et quelques exemples de vérités axiologiques. D'après la dernière citation, on voit que pour Scheler, les vérités propres aux différentes valeurs ne sont pas non plus «subjectives» au sens où les jugements portés sur elles ne refléteraient que des préférences individuelles. *Au contraire, selon Scheler, les teneurs eidétiques des valeurs fondent entre elles une hiérarchie, laquelle suit la relativité des valeurs aux types d'intentionnalité qui leur correspondent (cf. FE, p. 121 sq./125 sq.).* Le premier niveau correspondant à une perception affective sensible est celui de

¹⁵ Une distinction radicale entre être et valeur telle que la pose J.-P. DUPUY (*La philosophie de Max Scheler. Son évolution et son unité*, Paris, P.U.F., 1959, 2 tomes) n'est acceptable que si l'on prend l'être au sens restreint de la réalité empirique.

¹⁶ Cf. un passage éloquent tiré des *Gesammelte Werke*, volume 10, p. 383 : «Tout ce qui vaut pour l'essence (qui se donne elle-même) des objets ainsi que pour les relations entre essences vaut aussi a priori pour les objets de cette essence. Ce qui vaut pour l'essence d'un pur mouvement vaut aussi pour un mouvement observé. [...] Il en va de même pour la relation eidétique selon laquelle le noble doit être préféré à l'utile, ou pour le fait que $3+3 = 6$.»

l'agréable et du *désagréable*. Certains objets du monde sont ressentis comme agréables pour ma sensibilité : un fruit mûr, la douceur d'un soleil vespéral, le velouté d'une fourrure, etc. Et l'outillage nécessaire pour produire de bons fruits a la valeur de *l'utilité*, subordonnée à l'agréable. Le deuxième niveau est celui des valeurs *vitales* basées sur l'opposition entre le *noble* et le *commun*. Cette opposition, moins évidente que la première, signifie que certaines espèces vivantes ont une sorte de qualité qui leur est propre et qui font dire que certaines plantes ou certains animaux ont un caractère racé que d'autres n'ont pas. Un magnifique tigre a ainsi une valeur (de par la qualité de son pelage, sa prestance, etc.) que n'ont pas un chat de gouttière ou une mouche¹⁷. La valeur du sain, quant à elle, qui favorise le bien-être vital, est subordonnée à la valeur de la vie. Avec le troisième niveau, nous quittons le domaine du vital pour entrer dans les valeurs dites *spirituelles*. La beauté esthétique, le juste et l'injuste, la valeur de la connaissance sont des valeurs spirituelles. Et au dernier niveau se trouvent les valeurs du *sacré* qui touchent l'ordre transcendant du divin. Le fait que cette énumération soit hiérarchique signifie – et j'y reviendrai par la suite – que les valeurs plus «haut» placées priment sur les autres et que cette primauté est une donnée absolument objective et nécessaire (puisque eidétique). Ainsi, une cathédrale a en tant que réalité spirituelle plus de valeur qu'un tigre ou une plante rare. Mais une plante rare, en tant que noble, prime sur le fruit le plus délicieux que l'on puisse manger. Donnons enfin un exemple de vérité axiologique pure : une chose agréable doit par essence se diviser elle-même pour pouvoir être ressentie par plusieurs personnes ; plus nombreuses sont les personnes qui en jouissent, moindre est la part de chacune. Tandis que la beauté d'une œuvre d'art peut être ressentie par un nombre indéfini de personnes sans qu'elle ait besoin de se diviser elle-même – ces vécus esthétiques étant bien sûr totalement différents du plaisir exclusif de posséder de tels objets (*cf. FE*, p. 114-115/110-111).

On ne peut pas exposer l'eidétique des valeurs de Scheler sans aborder la *méthode* par laquelle on peut accéder aux essences, appelée *réduction phénoménologique*. Il est bien connu que Scheler s'est nettement démarqué des réductions transcendantale et eidétique husserliennes. Chez Husserl, le dévoilement des essences passe par un procédé de variations imaginatives qui saisit l'essence comme l'espace de jeu invariant déterminant les traits appartenant nécessairement à un type d'objets¹⁸. *Toutefois, la thèse que je souhaite défendre*

¹⁷ Le fait que plusieurs pays européens réintroduisent le loup dans des régions sauvages ne s'explique que sur la base d'une telle valeur vitale : indépendamment – et même au détriment – de toute utilité économique, on pense que c'est une bonne chose qu'un animal «noble» tel que le loup continue d'exister en Europe.

¹⁸ *Cf.* notamment : Husserliana (Hua) V, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Drittes Buch : *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, édité par M. Biemel, La Haye, Martinus Nijhoff, 1952 ; Hua VII, *Erste Philosophie*. Erster Teil : *Kritische Ideengeschichte*, édité par R. Boehm, La Haye, Martinus Nijhoff, 1956, p. 253 *sq.*, et en plus détaillé *Expérience et jugement*, Paris, P.U.F., 1970, p. 409-443.

dans ce texte est la suivante : l'eidétique schelérienne est en elle-même très proche de celle de Husserl, indépendamment des divergences importantes qui séparent ces deux auteurs au sujet de la méthode d'accès aux essences. C'est la raison pour laquelle j'ai exposé l'eidétique axiologique de Scheler avant toute considération méthodologique. Je me limiterai à ce propos aux remarques essentielles pour cet article. Alexandre Métraux relève que «Scheler se contente en général de démontrer la possibilité de la *Wesensschau* et d'indiquer ce à quoi elle aboutit plutôt que de développer systématiquement une méthode rigoureuse» (Métraux, 1973, p. 51)¹⁹. En effet, les questions de méthode sont plutôt propres à la science positive, et l'important pour Scheler est précisément de montrer que l'intuition phénoménologique n'opère pas avec les méthodes scientifiques de comparaison, de généralisation, d'induction, etc. Autrement dit, il s'agit avant tout pour Scheler de *déblayer* l'intuition des essences de tout ce que l'on y met souvent à tort pour retrouver son immédiateté évidente²⁰. Cependant, dans un texte tardif publié en 1927²¹, Scheler développe une importante réflexion méthodologique qui éclaire de façon très intéressante l'éthique du *Formalisme* publié en 1913 et 1916. Il part d'une critique de la réduction husserlienne, à laquelle il reproche son intellectualisme. En effet, une simple conversion ou suspension du *jugement* opère à un niveau bien trop superficiel pour véritablement mettre hors circuit la facticité empirique et dévoiler le fonds eidétique du monde. Pour ce faire, il faut non pas une «méthode» mais une véritable «*techné*» qui opère, au niveau du vécu lui-même, une «déréalisation» du monde. «C'est que l'intuition des essences est inhibée par la présence même et la densité de l'objet du monde "naturel", par l'attention que nous accordons aux traits qui précisément opposent ces objets à la structure du monde idéal : leur individualité, leur durée, leur situation dans l'espace, leur contingence» (Dupuy, 1959, p. 256). Or, ce qui dirige notre *attention*, ce sont nos besoins vitaux, nos pulsions. Ce sont eux qui déterminent la façon dont nous percevons la réalité en se fixant sur ce qui est susceptible d'assouvir nos besoins et nos pulsions, mais qui souvent résiste et se dérobe à ces assouvissements. C'est donc «en refoulant le mouvement vital qui nous fait adhérer au monde» (*ibid.*,

¹⁹ Contrairement à Husserl, dont les écrits méthodologiques sur cette question sont considérables. Chez Scheler, cf. également *Gesammelte Werke*, volume 10, p. 443 sq.

²⁰ Cf. *FE*, p. 74/77 : «L'erreur est ici, au lieu de se demander simplement *ce qui* est donné dans la visée intentionnelle *elle-même*, de *mêler* aussitôt à la question des points de vue et des théories *extra-intentionnelles*, d'ordre objectif, voire même causal [...]»

²¹ *Gesammelte Werke*, volume 9, p. 207 : «Il en va tout autrement si, en nous fondant sur une doctrine du moment de réalité et des actes qui le donnent, nous comprenons la réduction comme l'*inhibition* effective de ce moment et la véritable mise hors circuit (qui n'est pas seulement une abstraction logique) des actes qui le donnent. Dans ce cas, nous n'avons plus affaire à une simple méthode, c'est-à-dire un procédé *de pensée*, mais à une *techné*, à savoir un procédé par lequel nous agissons intérieurement en mettant de fait hors circuit certaines fonctions que nous accomplissons continuellement dans notre attitude naturelle au monde.»

p. 257) que nous pouvons nous disposer à une perception pure des essences²². Ce raisonnement est assez difficile, car, comme nous l'avons vu, c'est bien un acte émotionnel qui perçoit les essences des valeurs, dont certaines sont des valeurs *vitales*. La suspension du mouvement vital ne signifie donc pas une suspension de la perception affective. Ce qui est mis hors jeu, ce sont les pulsions et les besoins *réels*, qui se font sentir ici et maintenant et pour lesquels la présence *réelle* de tel ou tel bien (de la nourriture dans le cas de la faim par exemple) est déterminante; c'est cela qui contribue à dissimuler les valeurs, au contraire d'une perception affective, qui prend connaissance de ces entités idéales, quelle que soit leur réalisation ou non dans un bien réellement présent.

Cette «méthode» existentielle et pratique d'accès aux essences peut être indirectement illustrée par le phénomène de l'*illusion axiologique*, longuement développé dans *FE*. Scheler consacre en effet de nombreux passages à expliquer pourquoi la croyance que les jugements axiologiques sont subjectifs est beaucoup plus répandue que dans le domaine théorique²³. La raison en est que le domaine des valeurs est beaucoup plus sujet à des illusions que les autres domaines, car de puissants facteurs tendent à brouiller notre perception des valeurs. Ainsi, notre perception des valeurs est souvent influencée par les *intérêts particuliers* qui sont en jeu. Le fait que très souvent une attitude ou une action est évaluée de façon diamétralement opposée suivant les personnes (une même attitude étant perçue tantôt comme «modeste» et tantôt comme «servile», une autre comme «légère» ou au contraire «audacieuse», etc.) ne procède pas, selon l'analyse de Scheler²⁴, d'une différence dans la teneur axiologique des actions, mais bien dans les *intérêts* des personnes portant ces jugements. Le patron louera l'attitude du briseur de grève comme étant *courageuse* et *responsable*, tandis que le syndicaliste la verra comme une *lâche trahison*. De même, le renard de la fable ne dédaigne les raisins par ressentiment que parce qu'ils lui sont inatteignables et que son *intérêt psychique* requiert qu'il se dissimule à lui-même sa frustration. Pour donner un dernier exemple, un collectionneur pourra avoir tendance à surévaluer (inconsciemment) la qualité esthétique d'un de ses tableaux pour la seule raison qu'il le possède. Par conséquent, une éthique matérielle des valeurs doit, d'un point de vue méthodologique, *mettre entre*

²² Cf. *La situation de l'homme dans le monde*, Paris, Aubier, 1979, p. 71 : «Ce qui nous donne l'*existence*, c'est bien plutôt le sentiment que la sphère du monde qui nous est déjà révélée nous *résiste*, et il n'y a précisément de résistance que par rapport à notre *élan*, à nos *tendances*, à la *poussée vitale* qui nous anime.» ; p. 72 : «Cet acte, *ascétique* au fond, de déréalisation, ne peut consister, si l'*existence* est "résistance", que dans la suppression, dans la neutralisation précisément de cette *poussée vitale* par rapport à laquelle le monde apparaît avant tout comme résistance, et qui est en même temps la condition de toute perception sensible de la réalité contingente du maintenant-ici-ainsi. [...] Il n'y a que l'esprit sous sa forme de vouloir pur qui puisse neutraliser le centre de cette *poussée affective*, où nous avons reconnu la voie d'accès à la réalité comme telle.»

²³ Cf. *FE*, p. 321-322/327 : «Il est bien remarquable que le scepticisme éthique soit beaucoup plus largement répandu que le scepticisme théorético-logique.»

²⁴ Cf. *FE*, p. 184-185/192-193.

parenthèses tous les intérêts qui nous poussent à favoriser telles valeurs ou tels biens au détriment de tels autres, si elle veut rendre compte de façon objective et impartiale de toutes les vérités axiologiques ; ou, autrement dit, une intuition des valeurs comme essences doit parvenir à faire abstraction de la présence réelle de ces valeurs dans des biens afin de percevoir leur pure teneur eidétique sans distorsion. Ce qui revient finalement à dire que la réduction phénoménologique a d'emblée une portée d'éthique pratique. Opérer la réduction, c'est être capable de s'ouvrir au pur donné des valeurs et d'orienter ensuite ses actions d'après elles ; c'est parvenir à se détacher vitalement de la réalité empirique du monde afin de laisser les valeurs apparaître de façon manifeste.

Dans cette première partie, j'ai tenté de montrer, avec Max Scheler, que les valeurs ont une forme d'existence objective et qu'elles ne procèdent pas de simples projections subjectives. Elles ont été distinguées (1) des actes intentionnels, (2) des objets naturalistes et (3) des choses empiriques, pour établir leur type d'être spécifique : les valeurs sont des essences, existant a priori et accessibles à une perception affective. Il importe pour la suite de mon propos de rappeler que ces analyses se situaient sur un plan *phénoménologique* ; ce qui veut dire que Scheler analyse la façon dont nous faisons l'*expérience* des valeurs, il tente de rendre compte, au moyen de la notion opératoire de l'intentionnalité, de la manière dont les valeurs nous apparaissent et comment nous nous comportons à leur égard. Sur ce plan de description, Scheler peut affirmer avoir montré que les valeurs sont des *objets* en un sens phénoménologique : les valeurs sont des phénomènes que nous pouvons viser, intuitionner et auxquels nous pouvons attribuer des prédicats²⁵. Une telle démarche phénoménologique s'interdit dès lors d'expliquer ou de justifier l'existence des valeurs dans un sens métaphysique, elle en reste à un réalisme phénoménal des valeurs.

2. L'objectivité des valeurs et la métaphysique personaliste

Il est bien connu que Scheler n'en est pas resté à cette approche phénoménologique des valeurs. Sa pensée comporte tout un versant métaphysique personaliste selon lequel le monde est intégré dans un ordre hiérarchique qui culmine dans l'existence d'un dieu personnel. Cela a une conséquence capitale pour sa conception des valeurs : selon cette perspective personaliste, les valeurs sont prises dans un *ordre hiérarchique éternel*, existant indépendamment et

²⁵ Cf. Hua III, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch : Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, édité par W. Biemel, La Haye, Martinus Nijhoff, 1950, § 22 et C. ROMANO, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010, p. 344-345 : «Le concept d'“objet” pertinent est au contraire un concept minimal que l'on pourrait préciser au moyen de deux caractéristiques : 1) est objet tout ce qui peut être donné à une intuition ; 2) est objet tout sujet d'une prédication possible.»

de manière détachée de la réalité empirique²⁶. La perception des valeurs est en effet «un mode d'expérience qui nous met authentiquement en présence d'objets et de l'ordre éternel qui les lie les uns aux autres, ces objets étant les valeurs et cet ordre éternel étant la hiérarchie axiologique» (*FE*, p. 261/267). J'ai brièvement esquissé plus haut cette hiérarchie axiologique; nous voyons à présent qu'elle représente rien de moins qu'un véritable ordre cosmique qui a son origine en Dieu (*cf. FE*, p. 395-396/400-402)²⁷. Cette dualité de la pensée schélérienne, cette hybridation entre la phénoménologie et le personalisme chrétien sont bien connues et ont été beaucoup critiquées²⁸. Ainsi, Bruno Frère déplore que les aspects novateurs de la phénoménologie schélérienne soient affaiblis par le recours à un personalisme «déjà bien balisé», qui s'explique par les convictions personnelles de Scheler, «dans sa période catholique ou dans son ultime panthéisme» (Frère, 2006, p. 88). Les critiques qui m'intéressent ici sont toutefois celles qui portent spécifiquement sur l'axiologie schélérienne. Selon Alfred Stern, poser un ordre absolu des valeurs valant universellement est totalement arbitraire et ne repose sur aucun argument philosophique: «Nous sommes donc ici en face d'un de ces actes de violence par lesquels les absolutistes de l'axiologie cherchent à nous *imposer* un ordre absolu des valeurs qu'ils se voient dans l'impossibilité de *démontrer*.»²⁹ Le fait de poser que les valeurs religieuses sont plus élevées que les valeurs spirituelles, et que ces dernières priment sur les valeurs vitales n'est, selon Stern, qu'un choix subjectif injustifiable. Ainsi, c'est l'ensemble de l'axiologie qui relève de choix subjectifs: pour Nietzsche, par exemple, ce sont les valeurs vitales qui sont les plus élevées. Plus récemment, Ricœur a souligné que dans le personalisme notamment schélérien «par-delà toutes les vicissitudes historiques, la surprise de l'événement et la riposte inventive aux situations, la personne ne cessait de se rapporter à un ciel fixe de valeurs»³⁰. Or, l'existence de ce *ciel fixe de valeurs* ne réduit-elle pas la personne «à la plus stricte passivité» (Frère, 2006, p. 85)? Quelle place est-elle laissée aux ripostes inventives et à la liberté si le sens de

²⁶ Scheler tente certes de se distancier de la théorie platonicienne des Idées (*FE*, p. 175/183), mais il n'en reste pas moins que dans sa pensée les valeurs sont ontologiquement séparées de la réalité empirique.

²⁷ *Cf.* B. FRÈRE, p. 85: «C'est ici un Dieu originellement constituant qu'il faut accepter. Il crée le monde des valeurs que nous pouvons saisir par intuition affective, par *Wesensschau*, par déréalisation.»

²⁸ *Cf.* E. STRÖKER, P. JANSSEN, *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg/München, K. Alber, 1989, p. 188: «In der Personlehre des Formalismus-Werkes liegen Probleme, die, wenn sie radikalisiert werden, die phänomenologischen Voraussetzungen Schelers als ungenügend erscheinen lassen. Es ist für diesen Zeitabschnitt seines Philosophierens charakteristisch, dass er der Probleme wesensphänomenologisch glaubt Herr werden zu können.»

²⁹ A. STERN, «Le problème de l'absolutisme et du relativisme axiologique dans la philosophie allemande», *Revue internationale de philosophie*, 1938-39, p. 721. L'auteur ne manque pas de relever que Scheler a beau jeu de fonder dans un ordre ontologique éternel les valeurs pangermaniques et bellicistes qu'il défend dans le contexte de la Première Guerre mondiale.

³⁰ P. RICŒUR, *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, p. 196-197.

la vie humaine consiste ultimement à se conformer à un ciel fixe de valeurs, à épouser par participation affective leur ordre cosmique et sacré ?

La question qui se pose à présent est la suivante : peut-on conserver la mise en évidence *phénoménologique* de l'existence objective des valeurs et rejeter la métaphysique personaliste qui vient se greffer sur celle-là ? Suffit-il simplement d'épurer la phénoménologie schélérienne de la dimension métaphysique qui vient s'ajouter à elle de l'extérieur ? Les critiques que je viens d'évoquer ne portent-elles que sur l'aspect métaphysique de l'axiologie schélérienne ? La thèse que j'entends défendre dans la dernière partie de ce texte est la suivante : *même si le caractère hybride de la pensée schélérienne est sans doute problématique, c'est d'abord l'eidétique générale de Scheler qui est critiquable et qui explique en premier lieu les faiblesses de sa doctrine des valeurs.*

3. *La critique de l'eidétique schélérienne et le statut des valeurs*

J'avais présenté plus haut (point 1.3) les thèses fondamentales de la doctrine schélérienne des essences. C'est cette doctrine qui justifie phénoménologiquement, aux yeux de Scheler, la conviction de l'existence d'un ciel fixe de valeurs auquel l'homme doit se conformer. En effet, puisqu'elles sont des essences, les valeurs sont sur un plan ontologique radicalement indépendant de la réalité empirique ; leur être est de part en part constitué de données eidétiques nécessaires, pures de toute contingence et accessibles à une intuition phénoménologique. Ce point me paraît capital pour comprendre l'éthique schélérienne : chez Scheler, la conception personaliste d'un ciel fixe des valeurs n'est pas seulement issue de présupposés d'ordre métaphysique et religieux, elle se fonde dans une eidétique, dans l'apparente évidence que les essences (en l'occurrence axiologiques) ont une teneur d'être, sont prises dans un ensemble de relations hiérarchiques nécessaires, quels que soient les destins empiriques que ces valeurs traversent dans le monde de la réalité effective : le nombre et la qualité axiologiques des biens (réalisations artistiques, exploits moraux, etc.) et des «maux» (les injustices, les constructions architecturales laides, les amitiés détruites, etc.). «... Il existe des qualités axiologiques *authentiques* et *vraies* qui constituent un domaine propre d'*objets*, qui entretiennent entre elles certaines relations et corrélations déterminées, et qui, en tant que *qualités* axiologiques, peuvent être plus hautes ou plus basses. Si tel est le cas, il doit être possible d'établir entre ces valeurs un *ordre* et une *hiérarchie* totalement indépendants de l'existence d'un *monde de biens* dans lequel elles se manifestent, indépendants aussi des mouvements et des modifications de ce monde de bien à travers l'histoire. L'expérience de cet ordre et de cette hiérarchie est a priori.» (FE, p. 37-38/39-40)

Il s'agit à présent pour mon propos de critiquer le présupposé de Scheler selon lequel le domaine des essences serait radicalement séparé de la réalité

empirique. Scheler croit s'appuyer sur une évidence phénoménologique pour fonder son ordre hiérarchique éternel des valeurs, mais il opère à cet endroit un coup de force. Pour fonder cette thèse, il convient de se pencher de plus près sur sa doctrine des essences³¹. Certes, la distinction entre l'existence factuelle, ici et maintenant, d'un objet et sa *quiddité*, sa teneur de sens intrinsèque, est capitale. Pour reprendre une terminologie bien connue, constater l'existence d'une chose est *a posteriori*; alors qu'une vérité eidétique qui énonce qu'une chose matérielle occupe nécessairement une partie de l'espace est *a priori*. L'état de fait constaté est contingent, il peut très bien de pas être, alors que la vérité eidétique est nécessaire. Mais nous allons voir que ces deux aspects sont donnés de façon bien plus intime et intriquée que ne le pensent Scheler et Husserl. D'abord, une vérité *a priori* *n'est pas donnée avant toute expérience*. Un aveugle qui n'a jamais perçu de couleur ne peut avoir une intuition sur les caractères essentiels du rouge (*cf.* Romano, p. 212 *sq.*). Une vérité est *a priori* au sens où elle est nécessaire et ne peut pas être infirmée par des expériences futures, mais elle doit être établie par l'expérience d'un phénomène avec ses traits eidétiques. Il s'ensuit que la détermination de l'essence d'un objet ne peut pas se faire de façon aussi pure que l'ont cru Husserl et Scheler. En effet, l'essence d'un objet consiste en le «fonds permanent de prédicats essentiels qui lui surviennent nécessairement (en tant 'qu'il est tel qu'en soi-même il est'), de telle sorte que d'autres déterminations, celles-là secondaires et relatives, puissent lui échoir» (Hua III, 1950, § 2)³². *Or, ces prédicats, réunis pour constituer ensemble l'essence d'une chose, coexistent de façon concomitante, mais ne sont pas eux-mêmes reliés de façon nécessaire, comme moments solidaires d'une structure eidétique* (*cf.* Patočka, 1977, p. 158). Il y a donc une dimension de fondamentale contingence qui réside dans une telle essence, puisque la concomitance de ses aspects ne ressortit pas à des liaisons eidétiques nécessaires. Il s'ensuit que la détermination de ces aspects doit avoir lieu de façon échelonnée, chacun devant être pour lui-même saisi en tant que moment inhérent à l'essence en question. Une telle exploration est *empirique* au sens où la coexistence de ces différents aspects eidétiques doit

³¹ Une remarquable critique de l'eidétique schelérienne (et husserlienne) a été faite par B. WALDENFELS: «Abgeschlossene Wesenserkenntnis und offene Erfahrung», in: *Der Spielraum des Verhaltens*, Suhrkamp, Francfort/Main, 1980. Je me suis également appuyé sur un article de J. PATOČKA: «The Husserlian Doctrine of Eidetic Intuition and its Recent Critics», in: F. ELLISTON, P. McCORMICK (éds), *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977, p. 150-159. Sur un plan logique et mis à part quelques nuances, la doctrine des essences est en effet très semblable chez Scheler et Husserl: les deux auteurs défendent une distinction radicale et massive entre les faits empiriques et les essences, en dépit de leurs profondes divergences sur la méthode de l'intuition eidétique. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer les pages 67-99 de *FE* avec le premier chapitre des *Idées directrices I*.

³² Comparer avec *FE*, p. 68: l'essence peut être l'essence d'un individu sans perdre son caractère d'essence: les objets individuels ont donc pour Scheler *une* essence, et non pas *plusieurs* traits eidétiques.

être constatée et ne peut pas être intuitionnée comme dérivant nécessairement de l'essence globale donnée. Par exemple, le concept d'*humanité* exprime les traits eidétiques inhérents à l'être humain en général, il contient une teneur de vérité qui ne dépend pas de l'existence factuelle de tel ou tel être humain individuel. Et pourtant, il est empirique dans la mesure où il faut explorer plusieurs êtres humains afin de déterminer ce qu'ils ont en commun et qui constitue leur essence ; et surtout, les différents traits propres à l'être humain en général ne procèdent pas de toute nécessité les uns des autres. Des fissures de contingence les séparent qui sont fondamentalement irréductibles. D'un autre côté, cette coexistence n'est pas purement contingente : ce n'est sans doute pas complètement un hasard, par exemple, que l'être humain soit à la fois doué de parole et bipède. Cela doit tenir, dans une certaine mesure au moins, à des liens eidétiques, même s'ils ne sont pas aussi manifestes que le rapport entre couleur et étendue. Ce qui explique par exemple que Cuvier ait pu reconstituer des animaux fossiles à partir de quelques restes (*cf.* Patočka, 1977, p. 157). On voit donc que les concepts empiriques comportent à la fois des traits structurels eidétiques et des constatations de juxtapositions contingentes ; cela montre que les dimensions eidétique et factuelle de notre expérience sont fondamentalement intriquées.

Scheler pourrait toutefois avancer l'objection suivante : certes, les choses empiriques ne peuvent pas être appréhendées de façon purement eidétique, mais il n'en va pas de même avec les *essences pures*, c'est-à-dire avec les essences dont les différents moments sont reliés de façon strictement nécessaire³³. De même que le rouge et le triangle sont des essences pures, dont les traits caractéristiques sont intégrés dans une cohésion parfaite et sans failles, des valeurs comme l'utilité et l'agréable sont des *essences pures*, dont tous les moments sont reliés par des rapports strictement nécessaires. La valeur propre de l'utilité n'est pas atteinte lorsque mon vieux marteau ne fonctionne plus et devient inutile ; et le renard de la fable, dédaignant la grappe de raisins inaccessible, dévalorise uniquement cette grappe particulière et non pas la valeur gustative des raisins en général. Cependant, les essences pures sont le résultat d'une abstraction qui isole certaines données du tissu de l'expérience et les prend pour objets d'une saisie eidétique. À ce titre, elles conservent toujours un lien avec leur terre natale qu'est l'expérience empirique concrète (où les faits et les données eidétiques se donnent dans une intrication originaire). Ce *cordon ombilical* qui relie les essences pures (notamment les valeurs) et l'expérience empirique se manifeste de deux façons au moins, que je vais exposer tout en montrant les conséquences qui doivent être tirées pour une éthique matérielle des valeurs.

Premièrement, les essences pures ne forment pas un univers eidétique, une sorte de ciel platonicien des Idées qui relierait de façon parfaitement cohérente

³³ Husserl avait compris les difficultés de la doctrine eidétique des *Ideen I* et a tenté de la réformer, notamment dans Hua V, § 7 et dans *Expérience et jugement*, Paris, P.U.F., 1970, p. 409-443.

et nécessaire les essences entre elles. Il s'ensuit que la conception schélérienne d'une hiérarchie éternelle ordonnant les valeurs ne tient pas. *Les valeurs peuvent être appréhendées comme des essences pures, mais rien ne nous permet d'affirmer que les relations entre elles ne sont pas contingentes.* Aux yeux de Scheler, puisque le champ eidétique est indépendant de la réalité empirique, et que la contingence a sa place dans cette réalité empirique uniquement, il est évident que le champ des valeurs ne peut être qu'un ordre global assignant à chaque valeur sa place. Or, si l'on part au contraire d'une intrication première entre l'empirique et l'eidétique, il s'ensuit que le champ des différentes valeurs est lui-même traversé de failles contingentes. On peut très bien saisir la valeur de la beauté comme une essence objective, reconnaître à son propos des vérités (comme le fait que la jouissance esthétique d'une chose belle ne divise pas cette dernière, contrairement à la consommation d'une chose agréable), faire de même avec la justice ou l'utilité, sans pour autant poser que la supériorité des unes sur les autres soit elle-même un trait eidétique nécessaire. Si le champ des valeurs est ainsi morcelé, s'il n'est pas déterminé dans l'essence même des valeurs qu'il faut préférer la beauté à la valeur vitale, ou la sainteté à la justice, une marge de manœuvre s'ouvre pour la libre initiative individuelle. *Il est donc possible de concilier la thèse de l'objectivité des valeurs avec un certain relativisme axiologique* : les valeurs ne sont plus des étoiles dans un ciel fixe, ce sont des repères qui orientent notre comportement, nos aspirations et nos choix de vie, qui nous appellent à les réaliser ou à les défendre, mais qui nous laissent choisir nous-mêmes nos priorités, et qui parfois entrent en concurrence les unes avec les autres³⁴.

Deuxièmement, la conception schélérienne du rapport entre l'essence et ses exemplaires empiriques réels doit également être remise en question. Nous avons vu plus haut que Scheler oppose massivement le caractère présomptif de la perception empirique, qui doit continuer indéfiniment pour saisir tous les aspects de ses objets, et la donation «sans reste et sans retenue» (*FE* p. 68/71) des essences, la coïncidence parfaite entre le visé et le donné. Une éthique peut donc se contenter de saisir les valeurs pour elles-mêmes, en les cueillant pour ainsi dire dans des cas exemplaires particuliers, et n'a pas besoin de mener des explorations inductives et comparatives des différents cas réels. Toutefois, il est faux d'affirmer que les essences se donnent de manière totale et évidente dans une intuition unique. Comme les objets empiriques, elles sont complexes, composées de plusieurs aspects qui ne se manifestent pas tous d'emblée. Plusieurs angles de vue, plusieurs perspectives avec des intérêts théoriques divers sont nécessaires pour que l'essence dévoile tout ce qu'elle contient. Husserl lui-même disait déjà dans les *Ideen I* que les essences sont des *trans-*

³⁴ Cette conception des valeurs rejoint le polythéisme axiologique de Max WEBER défendu dans *Le savant et le politique*, Paris, La Découverte, 2003. Il en va exactement de même avec les différentes géométries : le fait qu'il y en ait plusieurs, et qu'elles ne soient pas réductibles les unes aux autres, ne les rend pas moins objectives (*cf. FE*, p. 307).

celandances (Hua III, p. 114). Ainsi, le triangle comme essence pure comporte plusieurs propriétés eidétiques qui doivent être explorées ; il faut porter son attention tantôt sur les angles, tantôt sur les côtés, et ensuite sur leurs rapports, il faut se le représenter inscrit dans un cercle, etc., pour pouvoir déterminer toutes ses propriétés. Scheler ne voit pas ce point simple et capital, car pour lui, une exploration échelonnée n'a de sens que si la juxtaposition des propriétés d'une chose est contingente. Puisqu'il n'est pas évident que la blancheur soit une propriété nécessaire des cygnes, je dois la constater sur un grand nombre d'exemplaires pour pouvoir effectuer une généralisation inductive. Mais les propriétés des essences, aussi nécessaires soient-elles, doivent aussi être explorées de manière échelonnée. *Or, une telle exploration passe par une observation de cas particuliers*, parce que les cas particuliers manifestent de façon plus visible certains traits eidétiques au détriment d'autres. Les cas particuliers ne sont pas seulement des exemplaires contingents entièrement soumis aux essences dont ils dépendent, et dont il ne faut pas s'occuper. En explorant ces cas, nous parvenons en quelque sorte à en extraire les propriétés d'essence, à les dégager de la factualité contingente pour constituer un savoir eidétique – un savoir eidétique qui aura gagné une certaine indépendance par rapport au monde de l'expérience empirique, sans jamais pouvoir totalement se détacher de ce dernier.

Les conséquences sur l'éthique matérielle des valeurs sont considérables. Alors que Scheler entend fonder l'éthique sur l'intuition pure d'un ordre axiologique hiérarchique purement a priori et détaché de l'expérience empirique, il apparaît à présent que c'est au travers de l'expérience de phénomènes axiologiques particuliers que nous pouvons saisir les valeurs, et non pas en écartant l'expérience empirique. Les différentes amitiés vécues durant mon existence me font percevoir la valeur de l'amitié en général ; mais une nouvelle amitié va contribuer à enrichir ou même modifier ma perception de l'amitié. La distinction tranchée que fait Scheler entre une préférence a priori (entre des valeurs pures) et une préférence empirique (entre des biens) (*FE*, p. 105/109) doit donc être relativisée. Préférer un ami à un autre n'est pas purement contingent par rapport à la valeur de l'amitié. Ma préférence peut certes se fonder sur *des raisons extérieures à l'amitié*, par exemple l'avantage que je retire d'une amitié. Mais elle peut aussi se fonder sur des aspects de l'amitié elle-même. Je peux préférer un ami avec lequel j'ai une passion commune, ou un ami d'enfance avec qui je partage plus de souvenirs. Dans ce cas, mon choix engage des aspects de l'amitié elle-même. Nous voyons à nouveau qu'il est possible de concilier un réalisme eidétique des valeurs avec une marge considérable laissée à l'initiative pratique. Par exemple, le rapport nécessaire entre l'amitié et la confiance est une structure eidétique dont je dois tenir compte dans mes relations avec les autres ; c'est une donnée objective qui peut me *guider* dans mes choix éthiques. Mais loin que mes expériences d'amitié soient unilatéralement soumises à une essence immuable, elles contribuent à en dégager la teneur.

Il aurait été intéressant de suivre les conséquences de cette intrication de l'empirique et de l'eidétique sur l'ensemble des analyses de *FE*. Mais la diversité et les développements de ces analyses sont tels que cette tâche ne peut pas être accomplie dans les limites de cet article. J'aborderai encore un point particulièrement important pour ma problématique. Dans un important sous-chapitre³⁵, Scheler se confronte aux variations considérables des attitudes axiologiques que l'on peut constater à travers l'histoire. Ce fait indéniable constitue en effet une objection sérieuse à sa doctrine de l'objectivité de l'ordre des valeurs et il s'agit donc pour Scheler de concilier ce relativisme indéniable avec sa propre doctrine.

Scheler commence par montrer que de nombreux comportements touchant aux valeurs morales s'expliquent par des raisons extra-axiologiques. Ainsi, l'état des connaissances scientifiques explique souvent les particularités de la morale d'une société: le fait que tel peuple insulaire punit de mort les fumeurs ne s'explique pas par la bizarrerie de leurs conceptions morales, mais simplement parce que ce peuple croyait la fumée mortelle pour tout l'entourage (*FE*, p. 301/306). Les variations du comportement moral peuvent aussi avoir pour cause des changements dans les conditions d'existence. Une société peut par exemple passer de la polygamie à la monogamie, non pas pour avoir pris conscience de l'injustice que la polygamie inflige aux femmes, mais simplement parce que l'introduction du lait de vache pour les nourrissons au lieu de l'allaitement raccourcit la période où la jeune mère était tenue pour «intouchable» (*FE*, p. 302/307).

Toutefois, Scheler reconnaît qu'il existe également de considérables variations dans les conceptions proprement morales des différentes sociétés (ou civilisations). Ces variations touchent avant tout ce qu'il nomme l'*éthos*, c'est-à-dire la disposition morale, l'amplitude de la sensibilité axiologique. Nous avons vu auparavant que des facteurs de distorsion influencent souvent notre perception des valeurs, comme l'intérêt et le ressentiment. De nombreuses conceptions morales en vigueur à travers l'histoire s'expliquent ainsi, selon Scheler, par le phénomène psychologique du ressentiment³⁶. Mais ces distorsions ne sont pas les seules causes des variations de l'*éthos*: Scheler soutient que les hommes vivant dans différentes sociétés historiques ont nécessairement des *ethos* différents parce que l'ordre des valeurs est trop vaste pour pouvoir être saisi «dans toute son extension et dans toute sa plénitude» (*FE*, p. 308/313) par les hommes d'une société donnée dans le développement historique. Or, cette affirmation constitue une importante inflexion de la conception des valeurs développée par ailleurs dans *FE*. En effet, d'après Scheler, les valeurs se laissent saisir «sans reste et sans retenue» (*FE*, p. 68/71), elles se donnent en coïncidant parfaitement avec l'intention qui les vise. On se rappelle que cette caractérisation visait à distinguer radicalement l'essence de la réalité

³⁵ Deuxième partie, chapitre V, 6.

³⁶ Cf. *FE*, p. 310/315 et *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1970..

factuelle. L'ordre des valeurs est à présent décrit comme un vaste domaine qui doit être longuement exploré et qui ne se dévoile jamais entièrement. La transcendance du domaine des valeurs, le fait qu'elles comportent des aspects qui ne se laissent pas apercevoir sans reste et instantanément par une intuition souveraine – tout cela est maintenant souligné par Scheler. Les différentes sociétés sont prises dans un «perspectivisme émotionnel des valeurs», qui requiert la «coopération» (FE 307/313) entre ces sociétés et qui débouche sur une fondamentale «historicité» (FE 308/314) du rapport de l'humanité aux valeurs. Tout se passe comme si Scheler avait été contraint de mettre «de l'eau dans son vin» et d'assouplir son eidétique axiologique pour pouvoir rendre compte de l'extrême diversité des rapports aux valeurs à travers l'histoire.

Cependant, en dépit de cette concession – et même, selon lui, grâce à elle –, Scheler continue à poser un ordre ontologique éternel et absolu des valeurs détaché de la contingence historique. Il ne va pas jusqu'à reconnaître avec sa notion de perspectivisme des *éthos* que les *biens* et les *maux* dans leur particularité contingente enrichissent la teneur des différentes valeurs, et que ces valeurs ne se laissent pas hiérarchiser dans un ordre immuable et nécessaire. Cela se voit clairement dans la conception qu'il se fait de l'historicité du rapport aux valeurs. En effet, l'évolution du rapport aux valeurs est conçue comme un progrès constant. Le moteur de l'histoire des valeurs est un dévoilement de plus en plus étendu et de plus en plus profond de l'ordre axiologique. Au fur et à mesure que l'histoire avance, les hommes découvrent des valeurs supérieures à celles qui étaient déjà reconnues. Les «génies moralo-religieux» (FE 309/312), grâce à la disposition affective de l'amour, perçoivent ces valeurs supérieures et les indiquent aux autres hommes. Par exemple, la vengeance comme valeur s'est trouvée relativisée par la charité chrétienne, sans perdre pour autant son droit propre. Se venger de l'affront subi par un proche est un acte moralement meilleur que de renoncer à le faire par peur ou indifférence, mais il est meilleur d'y renoncer au nom de la valeur supérieure de la charité (FE 309/312). Finalement, par la coopération des différentes civilisations et de leurs sensibilités axiologiques complémentaires, c'est un seul et unique ordre hiérarchique qui se dévoile à l'humanité, chaque niveau axiologique étant subordonné aux niveaux supérieurs. Nulle place n'est laissée aux conflits de valeurs irréductibles et aux failles contingentes entre elles. Or, selon l'argumentation exposée ci-dessus, un tel absolutisme place la personne morale dans une posture passive et il ne laisse pas assez de place aux choix assumés qui prennent position par rapport aux multiples valeurs qui peuvent nous solliciter. Toutefois, une éthique matérielle des valeurs reste à notre sens pleinement défendable et apporte une clarification phénoménologique précieuse des phénomènes axiologiques : on peut tout à fait reconnaître que nous nous rapportons aux valeurs comme à des essences objectives sans les placer dans un ordre axiologique hiérarchique éternel, détaché de toute contingence empirique.