

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 44 (1997)

Heft: 1-2

Artikel: Normativité chez Max Scheler et vérification immanentes des valeurs : réponse à Jean-Yves Lacoste

Autor: Porée, Jérôme

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760818>

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: 04.05.2025

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

JÉRÔME PORÉE

Normativité chez Max Scheler et vérification immanentes des valeurs

Réponse à Jean-Yves Lacoste

Il est difficile de discuter un exposé dont on partage la plupart des tenants et des aboutissants et dont, en outre, on admire le style. Ces tenants et ces aboutissants sont indiqués dans un titre – «Du phénomène de la valeur au discours de la norme» – dans lequel on peut accentuer presque indifféremment le couple formé par le «phénomène» et le «discours» ou le couple formé par la «valeur» et la «norme» – presque indifféremment, car on distingue, dans un cas, deux *méthodes* en vigueur en philosophie morale et l'on oppose, dans l'autre, deux conceptions différentes de l'*objet* de la morale. A une phénoménologie des valeurs, faut-il donc préférer une éthique du discours?

Cette thèse pourtant n'est pas celle de Jean-Yves Lacoste: entre le phénomène et le discours, comme entre la valeur et la norme, les articulations lui importent davantage que les oppositions; elles suggèrent une continuité plus forte et plus nécessaire que toutes les ruptures.

De fait, comment choisir? Car si, d'un côté, les valeurs s'éprouvent mais ne se prouvent pas, de l'autre – je prends le risque de cette symétrie un peu facile –, les normes se prouvent mais ne s'éprouvent pas. En témoignent déjà les apories liées, chez Kant, à la question du «mobile pratique»¹. En témoigne encore aujourd'hui l'impuissance de l'éthique de la discussion, où prime la règle du meilleur argument, non seulement à résoudre mais encore à reconnaître les distorsions du vouloir- et du pouvoir-vivre. Et je ne parle pas de l'inflation sémantique suscitée ces dernières décennies par une méta-éthique exclusivement préoccupée par l'analyse des énoncés moraux.

¹ Autrement dit de l'auto-affection du principe d'abord déduit *a priori* par la pure réflexion de la raison sur elle-même. Cf., sur ces apories, le troisième chapitre de l'*Analytique de la raison pratique*.

La norme, qu'on lui donne pour fondement une législation apriorique purement formelle, une convention identique à celle que suppose la loi positive ou les présuppositions à l'oeuvre dans la communication linguistique – la norme donc ne commence rien; elle continue quelque chose. Je pense ici au titre d'un article de Paul Ricoeur: «Avant la loi morale: l'éthique»², où l'«éthique» désigne le désir de la vie bonne et la «loi morale» une condition de satisfaction d'un tel désir et une médiation intérieure à cette vie elle-même.

Il faudrait donc accorder à Scheler qu'il existe une expérience morale plus primitive que tout jugement moral explicitement formulé et plus riche que toute légalité d'origine logique, contractuelle ou argumentative, mais nier qu'une telle expérience détermine seule le contenu de ce jugement ou ait par elle-même force de loi. Le titre choisi par J.Y. Lacoste aurait pu être alors, s'il n'avait pas dénoncé paradoxalement la trop grande richesse axiologique attribuée par Scheler à la perception affective, «Grandeur et misère d'une phénoménologie des valeurs».

Ce refus des exclusives lui est facilité par l'intérêt qu'il porte moins au problème métaphysique du fondement qu'à la question épistémologique de la vérification. Ce sont surtout, en effet, leurs conceptions opposées du fondement de la morale qui creusent, entre Scheler et Kant, une distance infranchissable³. Or cette distance serait peut-être moins grande si l'on se situait, non sur le trajet régressif de la *fondation*, mais sur le trajet progressif de l'*effectuation* de la vie morale. Sur cette voie, la question principale est de savoir quelle garantie nous avons que les valeurs ont bien pour tous l'objectivité que chacun leur prête sur la base d'une «perception affective» ou d'une «intuition axiologique» par définition singulière. Quand Scheler, à la suite de Pascal, admet un «ordre du coeur» et attribue ainsi à la sensibilité un pouvoir de révélation à part entière, ne sommes-nous pas en droit de réclamer des preuves complémentaires?

Ce qu'on demande alors est une *vérité sur les valeurs* dont les critères, loin d'être compris dans l'expérience qui nous les révèle, supposent leur reprise et leur communication réglées. On admettra donc qu'il existe une connaissance affective mais l'on niera qu'il soit possible de traiter les sentiments comme des idées claires et distinctes et l'on appliquera à cette connaissance un fort coefficient d'incertitude.

La critique de l'intuitionnisme de Scheler doit-elle être traduite alors, sur le plan épistémologique, dans les termes du débat qui oppose

² *Encyclopaedia universalis*.

³ Quelles que soient en outre leurs conceptions différentes du bien moral.

évidence et *consensus*? Les doutes qui pèsent sur la «justesse du sentir» paraissent aller de pair, en effet, avec ceux que suscite le *Mitfühlen*, le «co-sentir» dont Scheler introduit plusieurs fois la notion: c'est l'incommunicabilité du sentiment qui l'empêche de prétendre à la vérité. Il semble alors qu'il faille concevoir la norme comme le lieu d'un consensus⁴ sur les valeurs dont le discours fournit seul le principe.

Mais comment envisager ce consensus? S'agira-t-il d'un *consensus actuel* donnant un rôle déterminant au débat public ou d'un *consensus virtuel* simplement présupposé par nos actes de langage et spécialement par nos actes de langage argumentatifs? Et ne pourra-t-on douter dans les deux cas de la valeur opératoire du critère? Des valeurs authentiques supposent en effet, dans cette perspective, une communication authentique. Or ne se heurte-t-on pas, d'un côté, aux distorsions de la communication réelle? Et ne métamorphose-t-on pas, de l'autre, une simple présupposition en motif?

Il est remarquable que Scheler affronte explicitement cette difficulté mais lui ménage une issue opposée. Il écrit ainsi que les critères qu'il faut présupposer pour s'assurer de l'identité des contenus intuitifs propres aux membres d'une communauté donnée, «doivent eux-mêmes être saisis intuitivement»⁵. Dans *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, il se demande à nouveau si quelque chose nous assure contre l'illusion axiologique qui consiste, dans sa forme la plus grossière, à prendre pour des essences dotées d'une objectivité véritable de simples états subjectifs d'ordre privé, et il rejette la question elle-même comme dénuée de sens⁶. Toute question relative aux critères ne s'impose, en effet, que là où manque une donation appropriée. Elle situe donc celui qui l'énonce en dehors de la sphère où des valeurs en général peuvent être saisies. La recherche d'une vérité sur les valeurs suppose que la vérité ne soit pas elle-même une valeur (ce que pense Scheler⁷); mais, si la vérité n'est pas une valeur, alors elle est étrangère à l'ordre même qu'elle prétend régenter.

⁴ J'introduis un terme étranger au vocabulaire philosophique de J.Y. Lacoste et prends ainsi la responsabilité d'une hypothèse qui, certes, n'est pas la sienne mais ne m'en paraît pas moins appelée par sa critique.

⁵ *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Gesammelte Werke, t. 2, 554, trad. fr. par M. DE GANDILLAC, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. Paris, Gallimard 1955, 532, note 2.

⁶ Cité par M. DUPUY, *La Philosophie de Max Scheler*. Paris, P.U.F. 1959, t. 1, 240.

⁷ *Der Formalismus*, 191, trad. fr. 205: «La vérité n'est aucunement une «valeur». Sans doute peut-on en un sens attribuer une valeur à la recherche du vrai et aussi à la certitude que telle proposition est vraie (...) mais la vérité en tant que telle n'est pas une valeur; elle est une idée, distincte de toutes les valeurs, et qui s'effectue lorsque

Il existe sans doute des illusions d'évidence mais aucune communication ne peut nous en préserver. Cette communication risquerait plutôt d'entretenir l'illusion. Nous le savons: l'échec social d'une valeur n'est pas un argument contre elle; il y a des valeurs véritables qui ne sont accessibles qu'à une personne individuelle ou qui ne se développent qu'à une époque ou dans une aire culturelle particulières. Symétriquement, un accord, même unanime, sur une valeur, ne prouve pas son authenticité ou sa supériorité sur une autre valeur⁸. Il faudrait sans cela mettre aujourd'hui les valeurs de l'agréable et de l'utile au-dessus des valeurs spirituelles et des valeurs personnelles...

Mais ne peut-on douter pour ces raisons mêmes, encore une fois, de l'aptitude réelle du discours à fournir lui-même le critère qui vérifierait l'intuition axiologique et «authentifierait» ainsi la valeur donnée en elle?

Il est vrai que J.Y. Lacoste a, du discours, une conception qui paraît relever moins d'une pragmatique que d'une herméneutique. Mais avant de revenir dans un instant à cette option herméneutique – méthodologiquement décisive puisqu'elle assure sur ce plan la continuité entre l'imédiateté du phénomène et la médiation du signe –, je voudrais m'attarder un instant sur ce qui, négativement, rapproche ces deux conceptions: leur commun rejet de l'évidence.

Ce rejet passe en effet par l'exténuation de la différence, sans cesse rappelée par Scheler dans le combat qu'il mène contre le psychologisme et auquel il met autant d'ardeur qu'à celui qui l'oppose au formalisme, entre l'intuition empirique et l'intuition phénoménologique. Or ces deux intuitions s'opposent à la fois par leur nature et par leur objet. Sans doute, Scheler affirme – et cela dès sa thèse de doctorat⁹ – l'irréductibilité des principes éthiques aux principes logiques; c'est l'un des sens de l'affirmation anti-kantienne selon laquelle «les buts du Diable ne sont pas moins «systématiques» que les buts de Dieu»¹⁰. Mais sa con-

les constituants de signification d'un jugement (exprimé en forme de proposition) s'accordent avec une structure réelle, et que cet accord lui-même est donné de façon évidente.»

⁸ Cf. ici: *Wesen und Formen der Sympathie*, Bd. 2. Bonn, F. Cohen 1923, 209, trad. fr. par M. LEFEBVRE, *Nature et formes de la sympathie*. Paris, Payot 1928, 268–269: «Le rang qu'une valeur occupe dans l'échelle objective et dans la chaîne des existences relatives s'étendant jusqu'à l'absolu n'est pas fonction du degré de sa diffusion, de la facilité avec laquelle elle se laisse communiquer et inculquer d'esprit à esprit, bref de sa «généralité» (...) Une valeur est ce qu'elle est uniquement en vertu de sa nature phénoménale interne.»

⁹ *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien*, *Gesammelte Werke*, t. 1.

¹⁰ *Der Formalismus*, 20, trad. fr. 49.

ception des valeurs n'en suit pas moins la voie tracée dans les *Recherches logiques* de Husserl. Il voit en effet en elles des unités de signification idéales, indépendantes autant de nos états psychiques particuliers que de la structure de notre organisme. Que ces unités de signification soient données au sentiment ne ruine nullement à ses yeux leur objectivité. Une philosophie morale voyant dans le sentiment un mode de manifestation à part entière n'est pas une morale du sentiment. C'est ce que montre notamment, par l'opprobre qu'elle jette sur les théories psychogénétiques, la conception schélérienne de la sympathie. Dans ses formes authentiques, en effet, celle-ci se distingue de toute sorte de contagion affective; elle se montre irréductible aux mécanismes de projection et d'identification que croient découvrir en elle les partisans d'un égo-centrisme théorique dont les présupposés doivent être mis en question¹¹. Dans le cas contraire, toute solidarité morale dépassant le rapport purement extérieur et contingent des individus qui composent une communauté particulière devrait être considérée comme une illusion. Tel est l'enjeu de la distinction établie par Scheler entre *Fühlen* (perception affective) et *Gefühl* (état affectif). Loin que les valeurs soient relatives à nos inclinations et à nos désirs (comme le voudraient, de deux manières différentes, l'«éthique du succès» et l'«éthique des biens en des buts»¹²), ce sont elles, au contraire, qui donnent à ces derniers leur mesure. Une chose n'est pas bonne parce que je la désire: je la désire parce qu'elle est bonne. Au subjectivisme que semblent impliquer les notions de «préférence» et de «perception affective», Scheler oppose un *réalisme des essences* qui le situe aussi loin de Nietzsche que de Kant.

Les quatre modalités axiologiques distinguées par lui (agréable/dés-agréable; noble/ignoble; juste/injuste¹³, sacré/profane) montrent d'ailleurs que ces essences correspondent moins à des *contenus* qu'à des *formes* de valeur. Elles fondent des axiologies régionales que l'on peut

¹¹ C'est cet *égocentrisme*, en effet, qui est le postulat commun de toutes les théories psychogénétiques de la sympathie examinées par Scheler dans le chapitre III de la I^{ère} partie de l'ouvrage qu'il consacre à cette question. Toutes sont ainsi conduites à réduire ce phénomène à une réaction idiopathique à la faveur de laquelle notre moi prend intérêt à ses propres états internes et se donne trompeusement pour le moi d'autrui.

¹² En termes contemporains: une éthique de type conséquentialiste et une éthique de type téléologique.

¹³ Je simplifie. Les «valeurs spirituelles» sont plus exactement a) les valeurs du beau et du laid et tout le domaine des valeurs purement esthétiques, b) les valeurs du juste et de l'injuste (définis alors indépendamment de toute idée de loi et à plus forte raison de toute législation positive), c) les valeurs de connaissance (Der Formalismus, 107-108, trad. fr. 128-129).

mettre en parallèle, ici encore, avec les «ontologies régionales» délimitées par Husserl, et qui supposent elles-mêmes les garanties caractéristiques, dans les *Ideen* de 1913, d'une «science intuitive»: la réduction et la variation éidétique¹⁴. C'est peut-être ce qui explique que Scheler n'examine aucun dilemme moral. Certes, tout dilemme peut être interprété comme un conflit entre des valeurs dont la révélation doit donc être présupposée. Mais seuls des contenus de valeurs peuvent entrer en conflit, non les essences formelles dont ils dépendent et dont la hiérarchie est fondée *a priori*.

Bref, même si les essences données à la perception affective n'avaient, selon le mot du poète, que l'«obscur clarté qui tombe des étoiles», serait-on pour autant autorisé à interpréter l'intuitionnisme de Scheler comme une forme déguisée d'émotivisme? Et cette interprétation, si elle était fondée, n'obligerait-elle pas J.Y. Lacoste à revenir sur sa concession première: celle d'un pouvoir cognitif de l'affect?

Il est vrai que l'on ne peut pas traiter les valeurs comme des choses et qu'une thèse valable dans la sphère théorique ne l'est pas forcément dans la sphère axiologique. Un *sentiment*, demandera-t-on en substance, peut-il prétendre à la même clarté intuitive qu'une *représentation*? C'est moins, alors, l'intuitionnisme husserlien que sa transposition schélérienne qui est en cause. Dans une perspective différente, cette critique est formulée déjà par Michel Henry. L'auteur de *L'Essence de la manifestation*¹⁵ reproche en effet à Scheler d'avoir projeté indûment sur l'affectivité la structure de la représentation qui commande de part en part, selon lui, la conception husserlienne de l'intentionnalité et d'avoir méconnu ainsi la spécificité du sentiment. Mais la thèse de J.Y. Lacoste le situe au plus loin de l'idée d'une affectivité transcendante. Ce qu'il rejette au fond chez Scheler (et rejetterait plus encore chez M. Henry), c'est l'idée d'un *a priori matériel*. Entre une phénoménologie matérielle et une phénoménologie herméneutique, son choix est fait, et il va dans le deuxième sens.

Si les valeurs, en effet, ne sont pas données au sentiment comme des idées claires et distinctes, alors elles doivent être traitées comme le sont, dans la langue, les expressions à double sens. A l'interprétation revient donc la tâche d'élucidation qui permettrait d'en authentifier le contenu. Ce terme commun à la phénoménologie et à la philosophie du langage assure la continuité recherchée entre l'expérience et le discours. Et il

¹⁴ Même si celles-ci font plus souvent l'objet, chez Scheler, d'une pratique que d'une théorie explicite, et ignorent les sophistications méthodologiques du transcendantalisme husserlien.

¹⁵ Paris, P.U.F. 1963.

donne au «discours» lui-même un sens différent de celui que j'évoquais plus haut à propos de la pragmatique et de l'éthique de la discussion. Heidegger devient alors la référence majeure. C'est pourquoi il faudrait parler – par analogie avec celui que forment, dans *Etre et temps*, le comprendre et l'interpréter – du *cercle de la valeur et de la norme*. La norme ainsi ne serait pas surimposée à des contenus axiologiques d'abord complètement dévoilés au sentiment: elle serait un moment constitutif de leur vie elle-même. Et l'expérience morale dans son entier serait l'auto-explicitation systématique de ce qui se trouve d'avance compris – mais aussi, nécessairement, pour partie mécompris – dans l'amour et dans la haine. Car si l'affection est bien, pour Heidegger lui-même, une dimension du comprendre¹⁶, il n'en faut pas moins opposer son indétermination foncière à l'aveuglante clarté de la *Wertföhlung* schélérienne: elle est le lieu de toutes les questions mais ne donne elle-même aucune réponse. De cette indétermination témoigne par excellence la «tonalité affective fondamentale» qu'est l'angoisse.

Mais, à ce point, trois questions s'imposent:

a) Ne passe-t-on pas ainsi, sur le plan axiologique, d'un excès à un défaut de détermination? Trop, c'est trop; mais trop peu, c'est trop peu! J.Y. Lacoste lui-même admet que, lorsque se pose sérieusement la question de ce que nous avons à faire, là cesse le domaine de ce que Heidegger appelle l'«existential» et commence celui de ce qu'il nomme l'«existentiel», lequel, ajoute-t-il, «relève de l'histoire propre de chacun». L'angoisse, de fait, ignore l'opposition du bien et du mal; elle ne connaît que celle de l'être et du néant. Cette indigence axiologique ne renvoie-t-elle pas dos à dos une éthique sans ontologie et une ontologie sans éthique? Quel peut être le sens d'une reprise interprétative de la compréhension propre à l'affectivité, si cette compréhension est elle-même vierge de toute prescription mais aussi de toute évaluation morale?¹⁷

b) Cette question peut être répétée sur le plan épistémologique. Il faut dissocier en effet, sur ce plan, le *sens* et la *vérité* d'une interprétation. Or, étant donné une compréhension axiologiquement incertaine, comment garantir la vérité de l'interprétation correspondante? Le fait que toute interprétation est portée par une tradition particulière renforce

¹⁶ Sein und Zeit, § 29.

¹⁷ Dans la conclusion de *L'Etre et le néant*, de même, J.P. Sartre nie que l'ontologie puisse «tirer des impératifs de ses indicatifs» (Paris, Gallimard 1943, 720). Cette thèse, sans doute, est en tant que telle discutable: elle ignore la relation immédiatement nouée, dans certains phénomènes, entre l'être et le devoir-être (ainsi dans la souffrance; je me permets de renvoyer ici à ma *Philosophie à l'épreuve du mal*, Paris, Vrin 1993). Mais elle suit bien de la conception sartrienne et *a fortiori* de la conception heideggerienne de l'ontologie.

ici l'objection que n'a cessé d'élever contre elle l'idée d'une phénoménologie herméneutique. Cette phénoménologie ne doit-elle pas renoncer en effet, pour les normes dont elle fixe le sens, à l'*universalité*¹⁸?

Ne peut-on craindre donc en résumé que, dans l'ontologie fondamentale, *les valeurs ne s'éprouvent ni ne se prouvent*, et que le cercle herméneutique soit lui-même un cercle vicieux¹⁹?

c) Mais, à propos de Heidegger, je voudrais formuler une dernière question. Liée aux précédentes, elle est suscitée plus particulièrement par le rappel opportun, par J.Y. Lacoste, de ce que l'auteur de *Etre et temps* donne pour la structure fondamentale du *Dasein*: l'être-au-monde. Il s'agit du rapport entre l'*existence* et la *personne*. Les valeurs personnelles occupent en effet pour Scheler, dans la hiérarchie dont elles dépendent, le rang le plus élevé. Elles sont les seules valeurs véritablement autonomes et substantielles. Elles sont, en d'autres termes, les seules valeurs absolues – le seul sacré. Tout en reconnaissant que l'«on aboutit à de graves erreurs lorsque (l')on traite les problèmes de valeur indépendamment des problèmes d'existence»²⁰, l'auteur du *Formalisme* ne tient pas sans motif l'«évidence du *toi*» pour irréductible au sentiment d'appartenance de l'individu à un même monde ambiant ou à une même communauté vitale. Quels que puissent être, en effet, les intérêts vitaux des

¹⁸ Ou bien faut-il penser cette universalité, ici encore, comme un idéal visé dans une communication élargie aux sociétés et aux cultures? Je songe ici au débat bien connu qui a opposé, il y a une vingtaine d'années, Habermas et Gadamer, et qui ne me paraît pas avoir trouvé depuis, malgré les remarquables essais de médiation qui furent, en France, l'oeuvre de Paul Ricoeur, de solution satisfaisante.

¹⁹ C'est le cas en particulier, me semble-t-il, du cercle noué, dans *Etre et temps*, entre l'angoisse et le souci dans la perspective d'un mode d'être et d'une interprétation «authentiques» du *Dasein* (même si on laisse de côté la provenance énigmatique, dans ce contexte, de la différence même entre *eigentlich* et *uneigentlich*). Car, si la fuite devant l'angoisse commence en même temps que l'angoisse elle-même, alors le souci, sans doute, «vérifie» l'angoisse, mais une telle «vérification» – une telle *Bezeugung* – est elle-même équivoque. Cette équivoque, certes, est accordée à la définition heideggerienne du phénomène, elle-même frappée d'une ambiguïté fondamentale. Mais il faut demander justement dans ces conditions comment l'angoisse peut fonder la possibilité d'une interprétation dont elle a d'abord besoin pour se comprendre elle-même. L'analyse de la conscience morale, dans les §§ 54 à 60, aggrave la difficulté. Car cette conscience, chargée, d'un côté, de fournir une «attestation par le *Dasein* de son pouvoir-être authentique», est présentée, d'un autre côté, comme une excroissance tardive, comme un mode non originaire mais *dérivé* de l'être du *Dasein*. Et c'est, ainsi, l'analytique existentielle dans son entier qui manque de ce que Heidegger lui-même nomme, dans le § 60, sa propre «transparence à soi-même» (*Durchsichtigkeit*). (Sur cette critique aussi je me permets de renvoyer à ma *Philosophie à l'épreuve du mal* [chap. IV]).

²⁰ Wesen und Formen der Sympathie, Bd. 2, 266, trad. fr. 337.

individus et les rapports de coopération qu'ils déterminent, il y a loin d'une telle communauté à celle que forment d'authentiques personnes spirituelles. La seconde peut-elle être «d'avance comprise» dans la première? Le moins parfait peut-il fonder le plus parfait? La question sera d'autant plus aiguë que l'on passera de la communauté que forment des personnes humaines à celle qui unit «chaque personne et Dieu». Car cette communauté, bien qu'elle semble n'être qu'un «cas spécial» de la tendance générale de l'homme à s'intégrer à une collectivité, est en vérité «la condition fondamentale (et) la possibilité idéale de toutes les autres intégrations»²¹. A cet égard, Scheler parle d'une «personne infinie», objet d'un «amour infini» et se vérifiant dans une «communication infinie»²². Cette personne infinie est téléologiquement «présupposée» par toute communication entre personnes finies et détermine les rangs respectifs des différentes espèces d'unités formées par ces dernières²³. Il soutient donc la thèse d'une «interpersonnalité» à la fois idéale et concrète dont il situe la racine dans le sentiment et dont il trouve des preuves, entre autres, dans la compassion et dans la promesse²⁴. Or Heidegger, sans doute, fait lui-même de la «sollicitude» (*Fürsorge*) une modalité du «souci» (*Sorge*) et de l'être-avec-les-autres une dimension constitutive de l'être-au-monde. Mais le *Dasein* n'en rencontre pas moins d'abord l'autre *Dasein* à titre d'existant «affairé» et «préoccupé», lui aussi, par la poursuite d'objectifs communs dans un monde défini d'abord comme un système d'outils²⁵. Si «le monde du *Dasein* est un monde commun»²⁶, il ne tient donc nullement cette propriété d'une connaissance autonome et préalable d'autrui comme personne; une telle connaissance, au contraire, présuppose elle-même l'«ambiance» d'un monde où chaque objet renvoie de manière significative à l'ensemble dont il fait partie²⁷ et où le *Dasein*, de même, existe d'ores et déjà de

²¹ Ibid., 265, trad. fr. 336.

²² *Der Formalismus*, 546, trad. fr. 525.

²³ Dans l'ordre: la «masse», la «communauté vitale» (*Lebensgemeinschaft*), la «société» proprement dite (fondée par contrat), enfin l'unité formée par «des personnes singulières, autonomes, spirituelles et individuelles» dans une «personne commune» elle-même «autonome spirituelle et individuelle», unité dont le principe est l'amour.

²⁴ L'évidence morale attachée à la promesse reste cachée «tant que l'on n'a pas recours à Dieu» comme à la «contrepartie d'un rapport personnel antérieur à tous les autres» (*Wesen und Formen der Sympathie*, Bd. 2, 266, trad. fr. 336).

²⁵ *Etre et temps*, § 26: «L'être-l'un-avec-l'autre se fonde de prime abord (...) dans ce qui fait l'objet d'une préoccupation commune.»

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., § 18.

concert avec d'autres²⁸. Certes, autrui n'est pas lui-même un objet du monde: le *Dasein* n'en «dispose» pas comme il dispose des autres étants. Bien plus: aux solidarités réglées par les contraintes objectives de la société, du travail ou de la technique, Heidegger oppose une «solidarité authentique» visant l'autre en et pour lui-même. Mais cette forme éminente de la coexistence s'accorde-t-elle, justement, avec la thèse du monde compris d'abord comme le *medium* de toute rencontre et de toute communication possibles entre les hommes? Correspond-elle à une possibilité réellement incluse dans l'être du *Dasein*? Et n'y aurait-il pas loin, même alors, de la sollicitude à l'amour du prochain? Est-il possible, autrement dit, de dériver l'*interpersonnalité* telle que la pense Scheler – et que la supposent sans doute aussi bien le respect que l'amour –, de l'*intersubjectivité* constitutive de l'être-au-monde?²⁹

Les valeurs se constituent-elles seulement dans le sentiment et se vérifient-elles seulement dans le discours? Pour partager la première thèse, c'est la seconde que j'ai discutée dans ce qui précède. Il faut parler, sans doute, du cercle de la valeur et de la norme. Dire: «Cela est bien» est signifier toujours: «Cela doit être»; dire: «Cela doit-être» est sous-entendre nécessairement: «Cela est bien». Mais ce cercle n'est-il pas noué avant toute argumentation et avant toute interprétation explicites? Scheler parle lui-même de la *normativité immanente* des valeurs³⁰. Si l'on maintient l'idée d'un prolongement et d'une vérification des valeurs dans les normes, alors ne faut-il pas parler aussi à leur propos d'une *vérification immanente*?

Deux phénomènes me paraissent pouvoir illustrer ici mon propos: la plainte et la caresse. L'un et l'autre engagent la relation interpersonnelle

²⁸ Ibid., § 26: «Les autres font encontre depuis le monde où le *Dasein* préoccupé et circonspect se tient essentiellement.»

²⁹ C'est à le nier, me semble-t-il, que s'emploie J.Y. Lacoste dans son dernier livre. Au relatif d'une «expérience» originellement limitée par la mort, par l'histoire et par le monde, s'oppose alors l'«absolu» de la relation à Dieu comme personne. Or cette opposition ne laisse nulle place à la thèse – attribuée à J. Maréchal, P. Scheuer, J.B. Lotz et K. Rahner – selon laquelle l'absolu appartient lui-même, préthématiquement, aux conditions transcendantales de l'expérience (Expérience et absolu, Paris, P.U.F. 1994, 41, note). La possibilité de l'expérience est présentée au contraire comme l'impossibilité de la «liturgie». Dans ces belles pages, l'auteur nous semble donc plus proche de Scheler que de Heidegger.

³⁰ Cf. *Der Formalismus*, chap. IV, 187, trad. fr. 202: «Tout devoir-être se fonde sur une valeur»; et plus précisément 210, trad. fr. 222: «Le rapport (entre l'obligation idéale et les valeurs) se fonde sur deux axiomes fondamentaux: tout ce qui possède une valeur positive doit être, et tout ce qui possède une valeur négative ne doit pas être.»

au sens de Scheler. L'un et l'autre, en outre, se répondent et se complètent.

a) La plainte est la somme de trois paradoxes, que l'on peut présenter aussi comme trois cercles superposables:

Le premier est celui que forment le silence et la parole. Dans la plainte, le silence parle. Le point d'exténuation du langage est le point d'appel d'une parole survivant on ne sait comment à sa propre ruine. Ce dont on ne peut parler, il faut le dire!

Le deuxième est précisément celui que forment la valeur et la norme. Scheler insiste sur la forme essentiellement négative de la norme dans une éthique impérative: quelque chose doit être parce que quelque chose ne doit pas être³¹. La plainte vérifie en partie cette thèse: pure expression d'une pure impossibilité, elle a la forme de la *protestation*. Mais elle n'a pas moins la forme de l'*invocation*: elle en appelle à un Autre comme à la source même des possibilités dont elle déplore la ruine. La révolte contre le mal est consentement à ce qui n'est pas lui. Elle articule un devoir et un désir. L'effondrement de toutes les valeurs instituées n'y coïncide pas seulement avec la promotion d'un nouvel ordre axiologique; il situe encore, d'un tel ordre, le principe en l'Autre.

Un troisième cercle se trouve ainsi introduit: celui de la liberté et de la grâce – comprise précisément comme grâce de l'Autre.

b) Mais, d'un tel cercle, la caresse porte plus positivement témoignage: elle est l'acte de deux libertés qui s'offrent l'une à l'autre et refoulent ensemble leur tendance naturelle à la violence. Le point décisif est ici celui de l'intentionnalité du sentir. Car la caresse n'est pas plus réductible au fait physique et psychique du contact que la parole ne l'est à une production de sons: elle n'est pas la pure et insignifiante concomitance de deux sensations ponctuelles. On ne peut au vrai lui appliquer ni l'opposition chronologique de la simultanéité et de la succession ni l'opposition géométrique du proche et du lointain: elle éloigne ce qu'elle approche et rapproche ce qu'elle éloigne; infiniment riche, elle reste aussi infiniment pauvre; affamée d'elle-même, elle est ouverte à un avenir dont elle est, ensemble, la promesse toujours tenue et l'échéance sans cesse reportée. Ne peut-on par conséquent parler à son propos d'une effective *communauté de sentiment* dont l'authenticité est avérée par la

³¹ Ibid., 196, trad. fr. 210: «Le devoir présente un caractère essentiellement négatif (...). Je n'entends pas seulement par là, comme on l'a parfois soutenu, que la conscience-de-devoir *proscrit* plus qu'elle ne *prescrit*. Il me paraît plutôt que, là où un contenu nous est donné comme devoir au sens de précepte, ce contenu nous est donné comme un contenu par rapport à quoi d'autres contenus sont «impossibles». Ce qui nous est prescrit se présente d'abord comme tel par la mise à l'épreuve de ce qui *doit ne pas être*.»

poursuite même de la relation? Ne peut-on parler d'une participation affective au gré de laquelle le sentiment se vérifie sans cesser d'être lui-même? Cette notion de «participation» est décisive, on le sait, dans la description que Scheler propose de la relation à autrui. L'autre personne ne m'est révélée, en effet, que «pour autant que je participe à ses actes». Ainsi le noyau moral de la personne de Jésus ne se révèle qu'à ceux qui le suivent: «Pour recevoir cette révélation, il faut devenir disciple et adepte». Aimer est connaître mais connaître est participer. Or – c'est l'un des points sur lesquels Scheler, comme je l'ai déjà remarqué, revient avec le plus d'insistance – participation n'est pas fusion. Pour tout cœur qui se penche sur la tristesse que Jésus a éprouvée à Gethsémani, cette tristesse constitue «non un moyen d'évocation mnémonique de ses propres souffrances, grandes ou petites, mais la révélation d'une souffrance nouvelle et plus grande qu'il n'avait jamais éprouvée auparavant»³². Contre les théories métaphysiques de la sympathie – au premier rang desquelles celle de Schopenhauer –, Scheler ne cesse de rappeler la distance phénoménologique qui fait des personnes des unités indépendantes et non de simples modes ou de simples fonctions d'une réalité suprapersonnelle: «La sympathie, loin d'être une preuve de l'identité essentielle des personnes, suppose plutôt leur différence essentielle». Ce pluralisme est aux antipodes d'un panthéisme dont la sympathie, dans ses diverses expressions, est la réfutation rigoureuse. La caresse, en particulier, en témoigne: l'impénétrabilité mutuelle des âmes n'est pas moins supposée par elle que celle des corps; chacun s'y abandonne librement à la liberté d'un autre; c'est la présence intime d'une extériorité radicale. La participation affective ne donne donc pas l'assurance d'un sentiment identiquement éprouvé par chacun – requête solipsiste qui prouverait plutôt, si elle était satisfaite, l'absence de toute relation véritable – mais celle d'un sentiment réciproquement vécu par tous. «Co-sentir» n'est pas sentir la même chose mais sentir ensemble. A l'égard d'un tel sentiment, la participation joue le même rôle que, chez Husserl, l'intuition remplissante à l'égard de l'intention visant d'abord l'objet «à vide» – à ces deux différences près qu'ici, l'intention n'est jamais vide et a son origine elle-même en partage. Dans la caresse, précisément, l'auto-constitution et l'auto-confirmation du sentiment sont une seule et même chose. A aucun moment celui-ci n'y est la marque d'une intériorité close, d'une expérience privée, d'un savoir incommunicable. C'est bien pourquoi, à la

³² *Wesen und Formen der Sympathie*, Bd. 1, 55, trad. fr. 80.

valeur objectivement donnée en lui, correspondent subjectivement sa propre expansion et sa propre augmentation indéfinies³³.

Ne peut-on donc, encore une fois, parler non seulement d'une normativité mais encore d'une vérification immanentes des valeurs? Que les valeurs ici en jeu soient les valeurs personnelles et que la personne soit elle-même valeur au suprême degré, n'est-ce pas, en outre, ce qui pourrait nous faire considérer cette participation comme le préalable et peut-être comme le paradigme de toute articulation ultérieure entre le phénomène de la valeur et le discours de la norme³⁴?

³³ Cf. *Der Formalismus*, 559–560, *Le Formalisme*, 537–538: «Avec chaque acte singulier de valeur moralement positive s'accroît le pouvoir d'effectuer des actes du même ordre.» Cela est particulièrement vrai de «l'accroissement d'amour qui résulte de l'amour en retour»: lui aussi «(dépend) de lois essentielles et *non des règles d'association tirées de l'expérience*» (je souligne).

³⁴ L'évidence du sentir, certes, ne dispense pas du débat; mais tout débat sur les valeurs reçoit sa règle de ce qui se trouve premièrement donné en elle et constitue donc, d'une telle évidence, *la multiple et vivante réactivation*. La justesse du sentir, de même, ne se substitue pas à la volonté libre; elle sollicite au contraire celle-ci contre sa propre tendance à la dissimulation. Et s'il est bien vrai, comme l'écrit J.Y. Lacoste, qu'à l'apparition d'une valeur, nous pouvons toujours refuser notre *approbation*, c'est là précisément la raison pour laquelle l'évidence affective des valeurs, loin d'en fermer la perspective exigeante, ouvre au contraire en nous les chemins de la liberté.