**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie
**Band:** 46 (1996)
**Heft:** 3

**Artikel:** Ressentiment et valeurs morales : Max Scheler, critique de Nietzsche
**Autor:** Glauser, Richard
**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-650484

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 13.07.2025

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 128 (1996), P. 209-228

# RESSENTIMENT ET VALEURS MORALES : MAX SCHELER, CRITIQUE DE NIETZSCHE

RICHARD GLAUSER

*Résumé*

*Nietzsche esquisse une théorie de la genèse et du sens des valeurs morales du christianisme fondée sur le phénomène psychologique du ressentiment. Scheler affirme contre Nietzsche une théorie réaliste de la hiérarchie axiologique, mais son épistémologie des valeurs exige qu'il reconnaisse au ressentiment un rôle central, comparable en importance (mais pour des raisons différentes) à celui que lui donne Nietzsche. Nous dégageons l'analyse schelerienne du ressentiment et son rôle dans son épistémologie. Scheler fait à Nietzsche d'importantes concessions concernant la nécessité d'interpréter par le ressentiment certaines morales concrètes et idéologies modernes. Ces concessions lui permettent de se situer avec Nietzsche sur un terrain suffisamment commun pour expliquer la manière dont ce dernier a tiré des conclusions erronées sur le sens authentique des valeurs de la morale chrétienne.*

Dans *La généalogie de la morale* (1887) [1], Nietzsche défend plusieurs thèses concernant le rapport entre l'origine des valeurs morales et religieuses du christianisme et la civilisation occidentale. Selon lui, loin d'être éternelles, ces valeurs ont une origine historique. Leur naissance s'explique par un phénomène psychologique irrationnel partiellement inconscient qui est un mécanisme réactif d'équilibre psychique et de survie : le ressentiment. Les deux catégories de valeurs sont ordonnées à une fin commune : l'idéal ascétique. Le mobile profond commandant l'adhésion à ces valeurs et la poursuite de l'idéal ascétique est une forme de nihilisme : la volonté d'anéantissement [2]. Même si le ressentiment est un mécanisme de survie, il n'est pas psychologiquement incompatible avec la volonté d'anéantissement, parce que le ressentiment est essentiellement réactif, donc négateur. En effet, la volonté d'anéantissement n'est que l'étape la plus extrême du ressentiment, étape où

[1] Titre original : *Zur Genealogie der Moral*, in F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*, éd. G. Colli & M. Montinari, Berlin, W. de Gruyter, 1980, Band 5 ; *La généalogie de la morale*, trad. H. Albert, Paris, Gallimard, 1964 (dorénavant *GM*).

[2] *GM*, p. 246.

la réaction négatrice se dirige contre la vie en général, produisant corrélativement la croyance en une survie dans un arrière-monde (*Hinterwelt*). Mais les symptômes du nihilisme caractéristique de notre civilisation ne se situent pas seulement dans l'adhésion aux valeurs morales et religieuses du christianisme ; il faut les chercher également, bien avant, dans le tournant philosophique opéré par Socrate et Platon contre les présocratiques. Car la profonde solidarité du platonisme et du christianisme est le nihilisme qui meut leur poursuite commune d'un idéal ascétique. Telles qu'elles sont développées par Nietzsche dans *La généalogie de la morale*, ces thèses manifestent à la fois des intuitions psychologiques profondes et, il faut bien le dire, une absence de méthode rigoureuse dans le domaine des sciences humaines, seul terrain où elles seraient susceptibles d'être corroborées ou infirmées, puisque ce sont des thèses dont la portée est censée être factuelle [3].

Ces thèses n'ont toutefois guère été sérieusement discutées par les philosophes de la fin du XIX^e^ siècle et du début du XX^e^ siècle considérés aujourd'hui comme majeurs. Bergson, Frege, Husserl, Moore, Russell et Wittgenstein ne semblent pas s'y intéresser, ou ne s'y intéressent que de loin. Heidegger y vouera une grande attention, mais bien après le phénoménologue Max Scheler. La critique schelerienne de Nietzsche apparaît dans un article de 1912, «Über Ressentiment und moralische Werturteile», considérablement remanié plus tard sous le titre «Das Ressentiment im Aufbau der Moralen» [4].

L'intérêt considérable de ce texte est précisément de fournir une des premières critiques de Nietzsche issues de la phénoménologie. Mais si Scheler attaque Nietzsche, ce n'est pas parce qu'il tiendrait pour erronée toute l'analyse nietzschéenne du ressentiment comme phénomène psychologique, ni parce qu'il penserait que l'explication de certains systèmes moraux concrets par le ressentiment soit illégitime. Il estime au contraire que la position de Nietzsche contient un mélange de vérités et d'erreurs [5]. Une autre raison de l'intérêt du

[3] Ce reproche pourra également être adressé à Scheler, bien qu'à un moindre degré, en raison de concessions substantielles qu'il fait à Nietzsche quant à l'usage du concept de ressentiment pour expliquer la genèse psychologique de certaines morales concrètes et idéologies modernes.

[4] «Das Ressentiment im Aufbau der Moralen» sera intégré dans une œuvre plus vaste, *Vom Umsturz der Werte*, (1915), in M. SCHELER, *Gesammelte Werke*, Bern und München, Francke, 1972[5], Band 3. Il est traduit en français sous le titre de *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1970 (dorénavant *HR*). Signalons un compte rendu sur *L'homme du ressentiment* par Maurice MERLEAU-PONTY : «Christianisme et ressentiment», in *La Vie Intellectuelle*, 7, 1935, p. 278-306.

[5] Par exemple, parlant de l'amour chrétien, Scheler n'hésite pas à dire : «[...] son explication est plus profonde, plus digne d'attention sérieuse que tout ce qu'on a pu présenter jusqu'ici. J'insiste d'autant plus sur ce point que je la tiens, en définitive, pour radicalement fausse» (*HR*, p. 67).

texte de Scheler est qu'il donne du ressentiment une analyse qui, à notre sens, dépasse en finesse et en précision ce que Nietzsche a écrit à ce sujet [6].

Nous traiterons deux thèmes : l'analyse schelerienne du ressentiment et sa critique de Nietzsche. Toutefois, la signification philosophique de l'analyse schelerienne du ressentiment n'est intelligible que sur le fond de son ontologie réaliste et de son épistémologie des valeurs, développées dans son œuvre maîtresse, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* [7]. Nous procéderons donc en trois étapes. Dans une première partie nous résumerons les thèses centrales de Scheler concernant la nature des valeurs et leur connaissance. Dans une deuxième partie, nous examinerons la nature du ressentiment d'après Scheler. Dans une troisième partie, nous étudierons certaines raisons pour lesquelles, selon Scheler, Nietzsche a eu tort de voir dans les valeurs de la morale chrétienne le fruit du ressentiment.

## 1. *A propos de la nature et de la connaissance des valeurs chez Scheler*

Il faut distinguer les notions de «bien» et de «valeur». Un bien n'est pas une valeur, mais ce qui possède une valeur. Il est constitué de deux éléments distincts : le support de la valeur et la valeur. Certains supports peuvent être de simples choses empiriques. Mais il est aussi des supports qui sont des personnes et leurs actes. Il faut distinguer, d'autre part, entre un bien et le bon : le bon n'est pas un bien, mais une valeur. Le support premier et principal du bon (au sens, ici, de la bonté morale) est une personne ; ce n'est que de façon dérivée que le bon (au sens moral) a pour supports des dispositions, des actes volontaires et des conduites de la personne [8].

Les valeurs et les biens sont des données objectives et sont indépendants du sujet. Le fait que quelque chose ait une valeur, et soit donc un bien, est un fait indépendant du sujet. Rien ne serait plus erroné que de croire que le fait qu'il existe un bien, ou le fait que quelque chose ait une valeur, résulte d'une projection de la part du sujet. Le réalisme de Scheler est donc opposé à la thèse selon laquelle les choses ont des valeurs parce que nous jugeons qu'elles en ont, ou parce que nous estimons ces choses, ou parce que nous les préférons à d'autres, ou parce que ces choses sont des fins vers lesquelles nous tendons, par exemple, en les désirant ou en voulant les réaliser. Scheler s'op-

[6] Scheler reconnaît que Nietzsche a eu le mérite de saisir la nature du ressentiment. Maurice Dupuis pense même que la description schelerienne de la structure du ressentiment est empruntée pour l'essentiel à Nietzsche (*La philosophie de Max Scheler : son évolution et son unité*, Paris, P.U.F., 1959, 2 vol.; cf. t. I, p. 128). Mais cela ne saurait valoir, selon nous, que pour sa structure décrite de façon très générale.

[7] *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955 (dorénavant *FE*).

[8] Cf. *FE*, p. 52-53 et 106-107.

pose donc à la position exprimée par Spinoza lorsque celui-ci affirme : «En ce qui concerne le bien et le mal, ils ne désignent non plus rien de positif dans les choses, j'entends considérées en soi, et ils ne sont rien d'autre que des manières de penser, ou notions, que nous formons de ce que nous comparons les choses entre elles» [9].

Mais Scheler n'est pas seulement réaliste au sujet des valeurs, il est aussi platonicien : les valeurs ne sont pas seulement objectives, indépendantes du sujet auquel elles apparaissent; elles sont aussi éternelles, «ne peuvent être ni créées ni détruites» [10], et sont donc indépendantes des supports qui les possèdent. A ce titre, elles sont indépendantes de l'existence du monde des biens [11]. L'existence de biens ne produit pas des valeurs, et ne les rend pas objectives; l'existence de biens rend les valeurs, dit Scheler, effectives et manifestes [12]. Aussi, si on considère les valeurs simplement comme des essences, ce ne sont ni des universaux ni des individus : «C'est seulement la relation aux objets, dans lesquels une essentialité se manifeste, qui fait ressortir la distinction entre ses significations universelle et individuelle» [13]. Autrement dit, une valeur est un universel seulement dans sa relation aux biens qui la rendent effective et la manifestent.

Par ailleurs, les valeurs sont naturellement échelonnées selon une hiérarchie. Les corrélations entre les valeurs, les rapports de supériorité et d'infériorité, ne sont pas externes aux valeurs ; ce sont des relations qui dépendent de l'essence même de chacune d'elles. C'est pourquoi la hiérarchie axiologique, comme les valeurs elles-mêmes, est éternelle, et indépendante aussi bien des sujets connaissants que de l'existence d'un monde de biens. Cela signifie, entre autres, que la hiérarchie des valeurs est indépendante des changements qui se produisent dans les biens. Par exemple, un support peut changer de valeur et devenir un autre bien sans que cela change quoi que ce soit à la hiérarchie des valeurs elle-même : «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» [14].

Qu'en est-il de la connaissance des valeurs? Elle est indépendante d'un processus d'induction ou d'abstraction. Un tel processus supposerait qu'on cherche, parmi plusieurs supports possédant telle ou telle même valeur, les caractéristiques qu'ils ont en commun en tant que supports. Or : «de même que ce serait un non-sens de se demander quelles sont les propriétés communes à tous les objets bleus ou à tous les objets rouges, puisqu'il faut répondre qu'ils

[9] SPINOZA, *Ethique,* trad. B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, Préface de la IV^e^ partie, p. 339-341.

[10] *FE*, p. 273.

[11] Cf. *op. cit.*, p. 39-40.

[12] Cf. *op. cit.*, p. 45.

[13] *Op. cit.*, p. 71.

[14] *Op. cit.*, p. 43.

n'ont rien d'autre en commun que le fait d'être bleus ou celui d'être rouges, ce n'est pas un moindre non-sens de demander quelles sont les qualités communes à des conduites, à des attitudes, à des hommes, etc., bons ou méchants» [15]. C'est l'indépendance de la connaissance des valeurs par rapport à l'induction et à l'abstraction que Scheler exprime en disant : «[...] il suffit dans certaines circonstances d'une *seule* conduite ou d'un *seul* homme, pour que nous puissions saisir, dans cette conduite ou dans cet homme, l'essence même de cette valeur» [16].

Scheler pense que les valeurs ne peuvent être connues que par intuition. Pour saisir une valeur par intuition, on le fait ordinairement, mais pas nécessairement, à travers la connaissance d'un bien donné [17]. Mais dans certains cas il est possible de connaître la valeur manifestée dans un bien sans connaître son support. C'est-à-dire, un bien étant donné, l'expérience de sa valeur peut être indépendante de l'expérience du support de cette valeur [18]. Et il est possible, dans certains cas, d'avoir une connaissance intuitive de valeurs sans même se les représenter comme des propriétés des supports qui les manifestent [19]. Alors, puisque les valeurs sont objectives et éternelles, que leur connaissance n'est pas inductive, et qu'elle peut être indépendante de l'expérience de leurs supports, Scheler conclut qu'elles sont des objets donnés *a priori*. On voit dès lors pourquoi Scheler s'oppose à l'assimilation kantienne de l'*a priori* et du formel. Car, bien que les valeurs soient données *a priori*, elles ne sont pas des formes de la connaissance ; elles sont bien plutôt la matière *a priori* d'une intuition non sensible, matière dont l'être aussi bien que l'apparaître sont indépendants de formes *a priori* du sujet connaissant.

Une des idées centrales de Scheler est que l'erreur classique sur laquelle repose la philosophie, et particulièrement la philosophie morale, consiste à réduire ultimement la vie psychique de l'homme aux deux pôles que sont la sensibilité et la raison [20]. Cette erreur a pour conséquence, entre autres, qu'on néglige le fait, capital selon Scheler, qu'il y a un aspect cognitif lié à l'expérience émotive et affective du sujet, à savoir la connaissance des valeurs par intuition. Il faut distinguer l'intuition naturelle des valeurs de leur intuition phénoménologique. L'intuition naturelle des valeurs est réalisée couramment

[15] *Op. cit.*, p. 39. En outre, le fait que plusieurs supports aient en commun certaines dispositions les rendant aptes à posséder telle valeur plutôt que telle autre ne permet pas de réduire cette valeur à ces aptitudes ou dispositions des supports. «Ne confondons pas le fait qu'il existe dans les choses et dans les corps des dispositions [...] *à* être *supports* de valeurs [...] avec cette affirmation toute différente que la valeur de ces choses se *réduirait* elle-même à une certaine disposition ou à une certaine faculté» (*op. cit.*, p. 41, italiques de l'auteur).

[16] *Op. cit.*, p. 39, italiques de l'auteur.

[17] Cf. *op. cit.*, p. 44.

[18] Cf. *op. cit.*, p. 42.

[19] Cf. *op. cit.*, p. 37.

[20] Cf. *op. cit.*, p. 266.

par tout un chacun sans qu'une réduction, une mise entre parenthèses, ou tout autre procédé phénoménologique ne soient requis. L'intuition naturelle est un «Fühlen», terme traduit par «perception-affective» pour marquer le fait que cette intuition n'est pas sensorielle. Bien que la perception-affective soit liée à l'expérience émotive et affective du sujet, elle n'est pas elle-même un sentiment ou un état affectif [21]. Et la liaison de la perception-affective des valeurs avec les sentiments est constituée en fait par de très nombreux rapports, la nature de chaque rapport dépendant non seulement de la nature des sentiments envisagés, mais aussi de beaucoup d'autres facteurs. Insistons sur deux points généraux.

Premièrement, la connaissance des valeurs est propre à la perception-affective. Elle ne peut être réalisée ni par la sensibilité ni par l'entendement, ni par une combinaison des fonctions cognitives des deux : «Un esprit qui serait réduit à la perception [= sensorielle] et à la pensée serait par là même absolument *aveugle-aux-valeurs*, quelle que pût être par ailleurs sa capacité de «perception interne», c'est-à-dire de perception du psychique» [22]. Commentant la célèbre formule de Pascal, «le cœur a ses raisons», Scheler écrit :

> Ce que veut dire Pascal, c'est qu'il existe un mode-d'expérience, dont les objets sont absolument *inaccessibles* à l'entendement, en face duquel l'entendement est aussi aveugle que l'oreille et l'ouïe en face des couleurs, mais un mode-d'expérience qui nous met *authentiquement* en présence d'objets (*Gegenstände*) objectifs et de l'ordre éternel qui les lie les uns aux autres, ces objets étant les *valeurs* et cet ordre éternel la hiérarchie axiologique. 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 [...] [23].

Deuxièmement, bien que les valeurs soient données *a priori* dans l'acte de la perception-affective, cet acte lui-même n'est pas *a priori*, mais un événement empirique [24]. C'est pourquoi Scheler peut écrire que l'éthique

[21] Il existe entre la perception-affective des valeurs et un sentiment, ou état affectif, au moins trois différences. Premièrement, les sentiments sont des états, tandis qu'une perception-affective est un événement. Deuxièmement, le rapport entre une perception-affective et une valeur est toujours originairement et immédiatement une visée intentionnelle de cet objet. Mais ce même rapport n'existe pas entre tous les sentiments, par exemple la colère et la joie, et leurs objets (cf. *op. cit.*, p. 268-270). Troisièmement, contrairement aux sentiments, la perception-affective est essentiellement cognitive.

[22] *Op. cit.*, p. 90.

[23] *Op. cit.*, p. 267.

[24] Bien que cette thèse puisse paraître étrange, elle n'est nullement incohérente. Les valeurs sont données *a priori* en ce sens qu'elles sont données d'une manière qui est : (a) indépendante de la perception sensorielle (bien qu'elles puissent être affectivement-perçues *en même temps* que nous percevons par les sens un bien qui les manifeste) ; et (b) indépendante d'un processus d'abstraction ou d'un processus d'induction à partir de l'expérience sensible. L'acte d'intuitionner les valeurs est empirique parce qu'il s'agit d'une expérience émotionnelle occurrente du sujet (une perception-affective), bien que cette expérience ne soit pas une perception sensorielle.

absolue est «à la fois apriorique et émotionnelle»[25]. Même l'intuition phénoménologique des valeurs (dont nous ne parlerons pas) est une expérience en ce sens. C'est pourquoi il affirme que «la philosophie à base phénoménologique *est* en ce sens un empirisme»[26].

Un autre aspect important de la connaissance des biens et des valeurs est ce que Scheler appelle la *préférence* et la *subordination*. Ce sont des actes cognitifs qui dépendent de la perception-affective, mais qui lui sont irréductibles[27]. Lorsque le sujet saisit non seulement une valeur, mais aussi certains des rapports essentiels de supériorité ou d'infériorité de cette valeur par rapport à d'autres au sein de la hiérarchie axiologique, il *préfère* cette valeur à d'autres, ou il *subordonne* cette valeur à d'autres. Mais la préférence est l'acte de connaître la supériorité d'une valeur ou d'un bien par rapport à d'autres. Et la subordination est l'acte de connaître l'infériorité d'une valeur ou d'un bien par rapport à d'autres. C'est pourquoi Scheler fait cette remarque importante : «On ne peut pas dire que la supériorité d'une valeur soit affectivement-perçue, exactement comme l'est une valeur singulière, et qu'*ensuite* la valeur supérieure soit 'préférée' ou 'subordonnée'. En réalité, la supériorité d'une valeur n'est *donnée* selon la nécessité de son essence que dans l'acte-préférentiel. Lorsqu'on prétend le contraire c'est généralement parce qu'on confond la préférence avec le 'choix' en général, c'est-à-dire avec un acte-tendanciel»[28]. Autrement dit, il n'y a pas d'abord un acte de connaître la supériorité d'une valeur et ensuite une préférence. Car cette façon d'envisager la préférence supprimerait son statut cognitif et réduirait la préférence à n'être que le simple effet psychologique d'un acte cognitif préalable et distinct d'elle. Au contraire, l'acte de préférence est lui-même l'acte de connaître la supériorité d'une valeur. Il s'ensuit que ce n'est pas parce qu'une valeur est préférée à une autre qu'elle lui est supérieure ; mais, *normalement*, c'est parce qu'une valeur est supérieure à une autre qu'elle est préférée[29].

Il se présente toutefois une analogie entre la perception-affective et la perception sensorielle. En effet, il existe des illusions dans le domaine de la perception-affective des valeurs tout comme il en existe dans celui de la perception sensorielle. Et puisque les actes de préférence et de subordination dépendent de la perception-affective des valeurs, il y a aussi des illusions dans

[25] *Op. cit.*, p. 266.

[26] *Op. cit.*, p. 74, italiques de l'auteur.

[27] Cf. *op. cit.*, p. 108. Il faut distinguer entre les actes de préférence et de subordination portant sur les valeurs seules, et ces actes portant sur des biens. Nous ne tenons compte, dans ce qui suit, que des actes portant sur des valeurs.

[28] *Ibid.*

[29] En outre, c'est parce que l'acte de préférence est un acte cognitif qu'il est irréductible à l'acte de choisir. En effet, au sens strict, le choix porte sur des actes (cf. *op. cit.*, p. 109) ou des conduites à adopter (cf. p. 272); or le choix entre des conduites présuppose la connaissance de la supériorité ou de l'infériorité d'une valeur. D'autre part, le sujet peut préférer une valeur à d'autres sans faire de choix.

ces actes [30]. D'où viennent ces illusions axiologiques? Leur source principale est le ressentiment.

On comprend dès lors l'importance de ce phénomène psychologique pour Scheler, et la nécessité pour lui d'en donner une analyse exacte. La compréhension du ressentiment est aussi indispensable dans l'épistémologie schelerienne des valeurs que celle des causes de l'illusion perceptuelle dans une théorie de la perception, ou que la compréhension des causes de l'erreur dans une théorie de la connaissance. Mais on comprend aussi l'intérêt de Scheler pour Nietzsche. Car, si, d'un côté, Scheler oppose son ontologie réaliste des valeurs aux thèses historicistes, relativistes et subjectivistes de Nietzsche, d'un autre côté, son épistémologie des valeurs – qui comprend une phénoménologie de la manière *véridique ou erronée* dont les valeurs *apparaissent* – doit inclure une analyse du ressentiment comme cause de l'illusion axiologique. Et cette analyse doit pousser plus avant l'étude du ressentiment entamée par Nietzsche.

## 2. *La conception schelerienne du ressentiment*

Selon Scheler, le ressentiment est un «auto-empoisonnement psychologique», dont il donne la description générale suivante :

> Le ressentiment est un auto-empoisonnement psychologique qui a des causes et des effets bien déterminés. C'est une disposition psychologique, d'une certaine permanence, qui, par un refoulement systématique, libère certaines émotions et certains sentiments, de soi normaux et inhérents aux fondements de la nature humaine, et tend à provoquer une déformation plus ou moins permanente du sens des valeurs, comme aussi de la faculté du jugement [31].

Retenons les caractéristiques suivantes : 1) Le ressentiment est une disposition «d'une certaine permanence». 2) Un épisode dans le processus de formation de cette disposition est le refoulement. Le ressentiment est donc un phénomène complexe dans la mesure où son processus global de formation fera intervenir des états et des épisodes conscients, des épisodes inconscients, et probablement aussi, bien que Scheler ne soit pas tout à fait précis sur ce point, des états et des épisodes qu'on pourrait dire partiellement conscients ou semi-conscients. 3) L'effet saillant du ressentiment est «une déformation plus ou moins permanente du sens des valeurs» et «de la faculté du jugement». Ce que Scheler appelle ici le «sens des valeurs», est la capacité de percevoir-affectivement des valeurs, ainsi que la capacité de connaître leur supériorité et leur infériorité par des actes de préférence et de subordination. Reste à voir

[30] Cf. *op. cit.*, p. 109.
[31] *HR*, p. 16.

comment se réalise la déformation de la perception-affective des valeurs. Toutefois, avant d'expliquer cette déformation, qui est une conséquence ultime du ressentiment, il convient de décrire schématiquement le processus de formation du ressentiment *in abstracto* ; nous illustrerons ensuite ce processus par des exemples concrets. Ce n'est qu'ensuite que nous serons en mesure de comprendre comment se réalise la déformation de la perception-affective des valeurs.

Schématiquement, le ressentiment présuppose chez le sujet un conflit psychologique résultant d'une tension entre son désir de réaliser telle fin (désir qui peut être actif, comme le désir de posséder tel bien, ou bien réactif, comme le désir de se venger d'une personne) et le constat de son impuissance à réaliser la fin. Le conflit devenant insupportable, il menace l'équilibre psychologique de l'individu et l'exercice normal de certaines de ses fonctions vitales. Un mécanisme psychique irrationnel se déclenche ayant pour but d'apaiser le conflit au niveau, du moins, de la conscience. Le mécanisme atteint ce résultat par le refoulement du désir initial et par la production de la croyance consciente que la fin (qui reste inconsciemment désirée) n'est pas désirable. Grâce à cette nouvelle croyance, le constat de l'impuissance du sujet à réaliser la fin ne constitue plus, au niveau de la conscience, un des pôles d'un conflit. (Que m'importe d'être impuissant à réaliser une fin qui n'est pas désirable?) Le rapport entre ce processus et la question des valeurs réside dans le fait que la croyance consciente (produite par le ressentiment) que telle fin n'est pas désirable est une croyance au sujet de la valeur de cette fin.

Passons à des exemples détaillés. Parmi les conditions qui permettent d'expliquer le processus de formation du ressentiment, Scheler tient compte de quatre types de facteurs : les facteurs psychologiques personnels, la structure sociale, certains facteurs héréditaires, et ce qu'il appelle des situations humaines [32]. Limitons-nous aux seules conditions psychologiques. Parmi celles-ci de nombreux sentiments peuvent être à la source du ressentiment ; Scheler mentionne la rancune et le désir de vengeance, la haine, la méchanceté, la jalousie, l'envie et la malice [33]. Le ressentiment n'est réductible à aucun de ces sentiments en particulier, ni à leur combinaison, ni à une combinaison de ces sentiments avec d'autres. Devant faire un tri parmi les sources possibles du ressentiment, nous choisissons de nous concentrer sur le désir de vengeance pour deux raisons : selon Scheler, «le désir de vengeance est la plus importante des sources du ressentiment» [34]; c'est d'autre part le sentiment que privilégie Nietzsche dans son explication du ressentiment.

Le «ressentiment» étant un phénomène essentiellement réactif, le désir de vengeance est tout indiqué pour en être la source principale. En effet, le désir

[32] Cf. *HR*, p. 37-48.
[33] Cf. *op. cit.*, p. 16.
[34] *Ibid.*

de vengeance suppose une croyance, vraie ou fausse, en une offense, une injure ou une blessure préalable contre laquelle le sujet réagit. Il est vrai que le désir de vengeance n'est pas le seul sentiment réactif ; il y a aussi, par exemple, la tendance à la riposte et la tendance à la défense, accompagnées ou non d'indignation, de colère, de haine ou de rage [35]. Mais le désir de vengeance n'est pas réductible à une simple tendance à la riposte. En effet, celui qui veut se venger d'une offense ou d'une blessure, ne cherche pas à réagir immédiatement. Au contraire, il retient sa tendance à riposter, ainsi que les émotions de colère ou de haine qui l'accompagnent ; on dit : «la vengeance est un plat qui se mange froid». Il les retient, les suspend, mais ne les refoule pas; du moins il ne les refoule pas encore. En second lieu, l'acte de riposter est délibérément différé ; il est remis à une occasion plus propice («tu ne perds rien pour attendre»). En troisième lieu, si la tendance à riposter est retenue, et si l'acte de riposter est différé, c'est parce que le sujet prévoit une issue défavorable à une riposte immédiate. C'est-à-dire, il pense qu'il est impuissant à riposter immédiatement. C'est précisément le sentiment d'impuissance, lié au désir de vengeance, qui fait de ce désir l'origine principale du ressentiment [36].

Or, le désir de vengeance cesserait si le sujet réalisait effectivement l'acte vengeur ajourné. Il pourrait aussi cesser, par exemple, si celui dont on veut se venger était puni par autrui à la satisfaction de l'intéressé, ou si le tort était réparé à la satisfaction de l'intéressé, ou encore, d'une façon morale, par le pardon de l'intéressé. Avec la réalisation d'une de ces éventualités, le désir de vengeance ne donnerait pas lieu au ressentiment [37]. Pour qu'il y ait ressentiment, il faut qu'aucune de ces issues ne se réalise ; il faut que la rancune ou le désir de vengeance subsiste, inassouvi. D'autre part, si après un laps de temps le sujet constate qu'il est toujours incapable de réaliser l'acte différé, et surtout, s'il pense qu'il sera incapable de le faire à l'avenir, alors le sentiment d'impuissance s'intensifie. Il peut aussi s'intensifier si le sujet sait que l'offense subie n'est pas réparable parce que, loin d'avoir été un événement ponctuel, elle est un état de choses permanent et inaltérable [38]. En bref, une autre condition du ressentiment est que le désir de vengeance subsiste alors même

[35] Cf. *ibid.*

[36] «Nous voyons dès maintenant que la vengeance est, en soi, fondée sur un sentiment d'impuissance; qu'elle est toujours, et avant tout, le fait d'un 'faible' (quelle que soit la forme que prenne sa faiblesse) ; aussi, en son essence, ne comporte-t-elle jamais le sentiment qu'on agit 'du tac au tac' et ne se présente-t-elle jamais simplement comme une réaction accompagnée d'émotion. Ce sont ces caractères qui font du désir de vengeance un terrain si propice à la croissance du ressentiment» (*op. cit.*, p. 17).

[37] Cf. *op. cit.*, p. 18-19.

[38] C'est pourquoi : «[...] la rancune tend au ressentiment dans la mesure où son objet est un état de choses continu, permanent, ressenti comme 'injure' permanente et qui échappe à la volonté de l'offensé; c'est-à-dire dans la mesure même où cette injure se présente comme une fatalité» (*op. cit.*, p. 23).

que le sujet constate que l'acte vengeur est – ou est devenu – impossible, ce qui a pour effet de prolonger et d'accroître le sentiment d'impuissance.

Mais il faut ajouter que si le désir de vengeance, le sentiment d'animosité ou de haine, ainsi que le sentiment accru d'impuissance, se prolongent dans le temps, cela ne signifie pas simplement que le sujet se souvient de ces sentiments. Cela signifie que ces sentiments sont constamment ravivés dans la conscience. D'où, d'ailleurs, le terme de ressentiment : «c'est une reviviscence de l'émotion même, un *re-sentiment*»[39]. Et cette reviviscence continuelle des sentiments permet d'expliquer ce qu'on appelle la rumination, qui est typique du ressentiment. Bien que Scheler ne s'exprime pas exactement de cette façon, nous pensons l'interpréter correctement en disant que le processus global de la formation du ressentiment contient un épisode circulaire : d'abord, le sentiment d'impuissance est une condition nécessaire du désir de vengeance, et l'intensité du désir de vengeance est fonction de l'intensité du sentiment d'impuissance ; ensuite, l'incapacité à réaliser l'acte de vengeance différé ravive et intensifie le sentiment d'impuissance, qui, à son tour, intensifie le désir de vengeance ainsi que le sentiment d'animosité ou de haine, et ainsi de suite. Mais ce mouvement circulaire ne saurait se prolonger indéfiniment. Car le désir de vengeance et le sentiment d'impuissance sont des états conflictuels. Etant sans cesse ravivés, ils rendent d'autant plus intense le conflit émotionnel auquel ils donnent lieu. L'existence de ce conflit intense est essentiel au ressentiment : «C'est [...] à la suite d'un conflit intérieur d'une violence particulière qui met aux prises, d'une part la rancune, la haine, l'envie, etc., et leurs modes d'expression, de l'autre l'impuissance, que ces sentiments prennent forme de ressentiment»[40].

Jusqu'ici, le désir de vengeance, la haine et le sentiment d'impuissance sont conscients. Mais une fois le conflit émotionnel devenu insupportable pour le sujet, il y aura un épisode de refoulement, qui sera une nouvelle étape dans le processus global de la formation du ressentiment.

Mais avant de parler du refoulement, il convient de mentionner une dernière condition du désir de vengeance. Selon Scheler, il est de la nature du désir de vengeance «de postuler l'égalité entre l'offensé et l'offenseur»[41]. C'est-à-dire, une des conditions psychologiques du désir de vengeance est que celui qui veut se venger d'autrui croie, à tort ou a raison, qu'il est, sous au moins un rapport, l'égal de l'offenseur. Cette condition est importante parce qu'elle permet de rendre compte du fait que le désir de vengeance, contrairement à la colère, la haine et la rage, qui peuvent accompagner ce désir, est toujours accompagné de la croyance d'avoir raison, comme si l'offensé avait un droit de son côté.

[39] *Op. cit.*, p. 11.
[40] *Op. cit.*, p. 48.
[41] *Op. cit.*, p. 22.

Elle permet également de rendre compte du fait que, dans certains cas, la vengeance peut même être considérée comme un devoir [42].

Passons à l'étape du refoulement. Bien que Nietzsche ait bien saisi cet épisode, selon Scheler, il ne l'a pas analysé de manière suffisamment précise [43]. Qu'est-ce qui est refoulé? C'est, d'une part, la représentation de l'objet, la cause, du désir de vengeance ; d'autre part, c'est le désir de vengeance lui-même. L'effet le plus remarquable du refoulement est que dans certains cas le sentiment et la représentation de son objet se dissocient. Par exemple, si le désir de vengeance avait initialement pour objet telle personne, le sentiment d'animosité ou de haine, qui fait partie du désir de vengeance, peut se dissocier de la représentation de cette personne en particulier et porter également sur toutes sortes de choses qui lui sont associées d'une façon ou d'une autre, même de façon purement accidentelle. Le sentiment d'animosité peut en venir à porter sur la manière de parler de cette personne, de se tenir en public, de marcher, de s'habiller, etc. [44]. Il peut aussi porter sur toutes les personnes entretenant certaines relations avec la personne visée, ou ayant en commun avec elle certaines caractéristiques, par exemple, sur les personnes appartenant à la même classe sociale que l'offenseur. Bref, pour utiliser une image expressive de Scheler, une fois le sentiment d'hostilité dissocié de son objet initial et de la représentation de sa cause, ce sentiment «fait tache d'huile», il «se répand».

On l'aura compris : dans certaines conditions, le sentiment de haine ou d'animosité qui «fait tache d'huile», qui «se répand», portera également sur les valeurs liées d'une manière ou d'une autre à cette personne. Par exemple, sur les valeurs que cette personne incarne, ou sur celles qu'elle réalise, ou sur celles auxquelles elle aspire, qu'elle souhaite réaliser, etc. :

> [...] dans certaines conditions, le sentiment finit par se dissocier de la personne qui m'a causé un dommage, ou qui m'a opprimé, pour devenir une disposition générale à rejeter certaines valeurs qualitatives, abstraction faite de leur possesseur et des circonstances de lieu ou de temps, et sans tenir compte de l'attitude réelle de cette personne à mon égard [45].

Ce n'est pas le désir de vengeance qui a pour objets des valeurs. Il ne serait pas correct de dire que le sujet désire, consciemment ou non, se venger de certaines valeurs. Mais c'est le sentiment d'hostilité ou de haine, initialement lié au désir de vengeance (et qui à cause du refoulement se dissocie de la représentation de son objet), qui se dirige contre des valeurs.

Par ce qui précède nous avons une explication de la formation du ressentiment à partir du désir de vengeance. Nous sommes parvenus au point où, par le refoulement, se forme «une disposition générale à rejeter certaines valeurs

[42] Cf. *op. cit.*, p. 21.
[43] Cf. *op. cit.*, p. 49.
[44] Cf. *op. cit.*, p. 51.
[45] *Ibid.*

qualitatives». Mais il faut aller plus loin. Car, nous avons vu que pour Scheler l'effet principal du ressentiment est «une déformation plus ou moins permanente du sens des valeurs»[46]. Alors comment parvient-on à cet effet?

C'est la «disposition générale à rejeter certaines valeurs» qui produit cette déformation du sens des valeurs. Mais comment? Rappelons-nous la réalité d'un ordre hiérarchique des valeurs. Or, la disposition à rejeter certaines valeurs est une tendance à déprécier ces valeurs systématiquement, à les sous-estimer, ou encore, à affecter les valeurs positives d'un cœfficient négatif. Comme il y a toujours des corrélations entre les valeurs dans la hiérarchie, la dépréciation de certaines valeurs supérieures s'accompagne d'une surestimation de certaines valeurs inférieures. En vertu du ressentiment l'affirmation de certaines valeurs inférieures a pour cause cachée la dépréciation de certaines valeurs supérieures.

En partant, non plus du désir de vengeance, mais de l'envie, on parvient à un résultat similaire, mais aussi fort différent à certains égards. Dans le cas du ressentiment procédant de l'envie, le conflit initial est entre une tendance à chercher à obtenir un certain bien par envie et l'impuissance à le faire. La manière dont ce conflit trouve une issue dans le ressentiment comporte deux étapes distinctes[47]. La première étape consiste à déprécier le bien vers lequel on tend, en lui déniant la valeur qu'on y voyait [48]. C'est le cas du renard qui, incapable d'atteindre les raisins doux, les déclare amers. Dans cette première étape la croyance nouvelle ne comporte pas d'illusion sur l'ordre des valeurs : le renard continue à penser de manière générale que la douceur est une valeur supérieure à l'amertume, mais il en vient à croire que les raisins qu'il convoitait ne sont pas des supports de la valeur qu'est la douceur. Sa nouvelle croyance comporte une illusion à l'égard du support des valeurs, non à l'égard des valeurs elles-mêmes.

C'est seulement lorsqu'on parvient à une seconde étape que le ressentiment atteint son plein effet. Celle-ci est atteinte lorsque la croyance produite par le ressentiment représente illusoirement une inversion dans l'ordre des valeurs elles-mêmes, sous-estimant des valeurs supérieures auxquelles l'agent tendait vainement et surestimant des valeurs inférieures qu'il est effectivement capable de réaliser. Un exemple de Nietzsche : l'homme appartenant au type psychologique dit «sacerdotal», qui envie le guerrier pour sa force et son courage, mais qui est impuissant à réaliser ces valeurs en sa personne, ne dit pas (comme dans la première étape) que le guerrier n'incarne pas ces valeurs, mais il affirme que la force et le courage sont des valeurs inférieures à l'humilité et à la pitié [49]. Il importe de noter que lorsque le sujet parvient à la seconde étape du ressen-

[47] Cf. *op. cit.*, p. 33-34.

[48] Cf. *op. cit.*, p. 55-56.

[49] Nous ne disons nullement que la force et le courage soient des valeurs supérieures à l'humilité et à la pitié pour Scheler. Nous prenons l'exemple de Nietzsche seulement pour illustrer la structure d'un mécanisme psychologique.

timent, la première peut disparaître. Une fois le sacerdotal convaincu que la force et le courage sont des valeurs inférieures à l'humilité et à la pitié, il lui est aisé de reconnaître que les guerriers sont forts et courageux. En termes généraux, une fois que l'intuition des valeurs est déformée par le ressentiment au point que le sujet se représente illusoirement une inversion dans l'ordre axiologique, il n'y a plus de nécessité psychologique pour qu'il entretienne une croyance illusoire sur les supports qui possèdent ces valeurs.

Mais qu'on parte du désir de vengeance ou de l'envie, le résultat est le même : «le ressentiment s'exprime toujours selon un schéma bien arrêté : on affirme, on estime, on exalte telle chose, non en raison de ses qualités intrinsèques, mais dans le but, toujours inavoué, d'en nier, d'en déprécier, d'en ravaler telle autre» [50]. Par ailleurs on ne saurait dire que le ressentiment inverse, au sens littéral, les valeurs, puisque leur ordre hiérarchique est éternel. Bien plutôt, il a pour effet une croyance qui représente faussement l'ordre des valeurs comme inversé. En outre, bien que la croyance soit fausse, les jugements qui l'expriment ne sont pas des mensonges. Il y aurait mensonge, certes, si le sujet intuitionnait correctement les valeurs et leurs rapports hiérarchiques tout en prononçant volontairement des faux jugements à leur égard. Mais ce n'est justement pas le cas [51], car la croyance erronée dépend directement d'illusions dans la perception-affective des valeurs, ainsi que dans les actes de préférence et de subordination, qui sont des actes d'appréhension préjudicatifs. De la sorte, le sujet émet ses jugements de valeur erronés sans intention consciente de tromper autrui, ni lui-même. L'analyse de Scheler implique que Nietzsche se trompe lorsqu'il assimile l'effet du ressentiment à un mensonge.

Dès lors, demandera-t-on : en quoi consiste l'illusion dans l'intuition des valeurs? Elle ne consiste pas en ce que le sujet n'aurait pas de perception-affective des valeurs. Car, s'il y a déformation de l'intuition des valeurs, il faut néanmoins que les valeurs soient intuitionnées; si elles ne l'étaient pas, on ne pourrait parler d'une déformation de l'intuition que nous en avons [52]. L'illusion consiste seulement en ce qu'elles apparaissent selon un ordre hiérarchique qui n'est pas le leur. Des valeurs supérieures sont réellement intuitionnées, mais sont intuitionnées comme étant inférieures à d'autres valeurs qui sont en réalité inférieures aux premières. L'illusion consiste en ce que certaines valeurs, dit métaphoriquement Scheler, ne font que transparaître à travers d'autres valeurs, interposées par le ressentiment, qui voilent les premières [53]. (Nous verrons plus loin que cette description est insuffisante.)

[50] *HR*, p. 48.
[51] Cf. *op. cit.*, p. 36, 61 et 62.
[52] Cf. *op. cit.*, p. 36.
[53] *Ibid.*

Alors que l'intuition des valeurs est naturellement indépendante des tendances et des inclinations psychologiques du sujet, le ressentiment a pour effet de produire un rapport de dépendance de l'intuition à l'égard des secondes. Dès lors la perception-affective des valeurs, les actes de préférence et de subordination, et enfin les jugements de valeur directement fondés sur ces dernières – toutes ces opérations pour lesquelles les valeurs sont une matière donnée *a priori* – *s'adaptent, se conforment*, à un facteur contingent et subjectif : la résolution irrationnelle de conflits psychiques.

### 3. *Scheler, critique de Nietzsche : morale chrétienne et ressentiment*

Le réalisme de Scheler concernant l'ordre axiologique lui interdit évidemment d'accepter la position de Nietzsche suivant laquelle la thèse de l'existence d'un ordre éternel de valeurs ne serait qu'une rationalisation rétroactive servant à justifier l'adoption d'une morale concrète. Mais il reconnaît à Nietzsche le mérite d'avoir mis à jour un «des faits les plus importants de l'éthique moderne» [54], à savoir l'existence de morales concrètes différentes (fondées sur des valeurs différentes) et véritablement incompatibles [55]. Cela signifie, pour Scheler, qu'elles ne peuvent pas toutes exprimer correctement l'ordre axiologique. Et il accorde à Nietzsche qu'on peut expliquer une partie de la diversité des morales concrètes par le phénomène du ressentiment. Ce qui signifie qu'il suit Nietzsche en considérant que le ressentiment n'est pas seulement un phénomène limité à l'individu, mais que dans certaines conditions historiques et

[54] *Op. cit.*, p. 63.

[55] Scheler oppose cette thèse, qu'il partage avec Nietzsche, à la position défendue par des philosophes dits «relativistes» tels que Comte, Spencer et Mill. Selon Scheler, ceux-ci n'ont jamais réellement constaté l'existence d'une diversité de morales concrètes ; mais ils posent comme valeur suprême une valeur reconnue comme primordiale à leur époque, en l'occurrence le bien général, et constatent le fait que des communautés peuvent différer profondément quant à la question de savoir quelles choses (activités, dispositions, qualités, etc.) doivent être considérées comme «bonnes» par rapport à la réalisation de cette valeur suprême : «Ils ont montré, par exemple, que dans une société essentiellement militaire, où la guerre est un moyen d'existence, la vaillance, le courage, etc., sont des qualités plus utiles au «bonheur général» que l'amour du travail, l'application, l'honnêteté, qualités en honneur dans une société industrielle ; ou encore, que, dans celle-ci, le vol passe pour un crime moins grave que le brigandage, alors que c'est l'inverse pour celle-là, chez les anciens Germains, par exemple» (*HR*, p. 63-64). Ainsi, la seule raison pour laquelle on pourrait appeler ces philosophes des relativistes, c'est qu'ils admettent qu'étant donné une valeur reconnue comme supérieure, il y a, dans le monde et dans l'histoire, de grandes différences dans les jugements portant sur ce qui est le plus apte à servir la réalisation de cette valeur. C'est pourquoi, estime Scheler, «les 'relativistes' de la morale [Comte, Spencer et Mill] ne sont que les 'absolutistes' de leur époque» (*loc. cit.*).

sociologiques, il peut se réaliser de manière relativement uniforme dans des communautés, des classes sociales, voire des sociétés entières. Evidemment, si Scheler affirme que le ressentiment est créateur de nouveaux jugements de valeurs et de nouvelles morales concrètes [56], il lui est manifestement impossible d'admettre, comme le dit parfois Nietzsche, que le ressentiment est créateur des valeurs elles-mêmes. Cette différence mise à part, il reste que ce qui sépare Scheler de Nietzsche n'est pas la question de la *légitimité* de l'usage du concept de ressentiment pour expliquer l'existence de certains systèmes moraux concrets, mais la question de savoir si, comme le pense Nietzsche, il est possible d'expliquer par le ressentiment la morale chrétienne elle-même. Scheler le nie, affirmant que la morale chrétienne, *considérée dans son essence et son apparition originelle*, ne peut pas être expliquée par le ressentiment ; elle reflète, selon lui, au moins partiellement, mais en tout cas correctement, la hiérarchie axiologique. (Il faut toutefois reconnaître que Scheler évite de répondre à la question de savoir pendant combien de temps les valeurs de l'ordre axiologique ont été manifestes et effectives en une morale chrétienne concrète.) Pour le montrer, Scheler analyse plusieurs notions centrales de cette morale, telles que les notions de pardon et d'amour.

Si Nietzsche avait dégagé plus finement le processus de formation du ressentiment, il se serait aperçu que le pardon ne peut pas être effectué par ressentiment. Chez l'homme, certes, l'acte de pardonner succède souvent à un désir de vengeance [57]. Mais, pour que le désir de vengeance aboutisse au ressentiment, il faut qu'il subsiste et reste inassouvi. Il y aurait pourtant de nombreuses manières dont il pourrait être interrompu. Par exemple, la personne dont on veut se venger pourrait être punie par autrui à la satisfaction de l'intéressé, ou bien le tort pourrait être réparé à la satisfaction de l'intéressé, ou encore, l'intéressé pourrait pardonner son acte à la personne dont elle désire se venger. Dans chacune de ces éventualités, le désir de vengeance ne subsiste pas et ne peut donc produire de ressentiment. C'est que le pardon, loin de pouvoir être produit par ressentiment, est au contraire un acte qui, sur le plan psychologique, coupe court au processus de sa formation.

Quant à l'amour chrétien, selon Scheler, sa signification lui vient de la religion et n'est intelligible qu'à la lumière de celle-ci. Nietzsche refuse de chercher le sens de l'amour chrétien dans la religion puisqu'elle n'est pour lui qu'une rationalisation masquant le vrai sens de l'amour chrétien, qui est le nihilisme. Opposant l'amour chrétien à l'amour tel qu'il apparaît dans l'Antiquité grecque, Scheler voit dans le second essentiellement l'effet d'un désir, d'un besoin, un défaut de l'être [58]. C'est pourquoi il est représenté comme un rapport allant de l'inférieur vers le supérieur : «de l'imparfait vers le parfait,

[56] Cf. *op. cit.*, p. 60.
[57] Cf. *op. cit.*, p. 103.
[58] Cf. *op. cit.*, p. 68.

de l'indéfini vers le fini ou le défini [...], de l'apparence vers l'essence, de l'ignorance vers la science, un «intermédiaire entre avoir et n'avoir pas» comme dit Platon dans le *Banquet*»[59]. Mais l'être parfait n'a aucun désir, ni aucun besoin; il n'aime donc pas. C'est pourquoi Platon dit : «Si nous étions des dieux, nous ne connaîtrions point l'amour». Et chez Aristote, le premier moteur immobile meut tous les êtres comme l'aimé meut l'amant, alors que ce moteur lui-même n'aime pas[60].

Dans le christianisme, en revanche, l'amour va d'abord (mais non exclusivement) du supérieur vers l'inférieur puisque l'être parfait aime les êtres imparfaits qu'il a créés. L'amour n'est plus conçu comme besoin, manque ou imperfection, puisque le Dieu qui aime ses créatures imparfaites est tout à la fois parfait et infini. Quant à l'amour chrétien d'un homme pour autrui, il s'adresse de droit à toutes les âmes ainsi qu'à Dieu, c'est-à-dire à tous les membres du «Royaume de Dieu». Or, l'aspect de l'amour chrétien que Nietzsche cherche à expliquer par le ressentiment est spécifiquement l'amour d'un homme pour d'autres hommes plus malheureux que lui. Selon Scheler, cet amour-là, participe en un sens de l'amour de Dieu pour les êtres moins parfaits que lui. C'est-à-dire qu'on méconnaît le sens de l'amour chrétien d'un homme pour un autre homme plus malheureux si on ne le conçoit pas comme une imitation de l'amour divin[61]. Bien évidemment, il n'en serait pas une imitation s'il procédait d'une haine de la richesse, de la beauté, de la force et de la santé, ou s'il reposait sur l'estimation de leurs contraires comme de valeurs supérieures. C'est pourquoi, lorsque l'amour d'un chrétien pour les plus malheureux que lui est authentique, il ne peut être l'effet du ressentiment et ne dépend pas d'une illusion dans la perception-affective des valeurs.

Selon Scheler, Nietzsche a confondu l'amour et l'altruisme. L'altruiste cherche à être bienfaisant à l'égard des personnes démunies ou faibles à cause d'un ressentiment dirigé contre certaines valeurs qu'il désire secrètement, telles la puissance, la force et la richesse, et à cause d'une haine dirigée spécialement contre lui-même parce qu'il se sait impuissant à les atteindre. Par ses actes bienfaisants à l'égard des malheureux, il multiplie les signes extérieurs de l'amour chrétien. Mais ces actes sont des moyens pour lui de détourner son attention de son impuissance et de la haine qu'il se voue[62]. Toutefois, si Nietzsche a pu confondre amour et altruisme, c'est à cause de leur ressem-

[59] *Op. cit.*, p. 69.

[60] Cf. *ibid.*

[61] «[...] l'amour se manifeste en ce que le noble descend et s'incline vers le roturier, l'homme sain vers le malade, le riche vers le pauvre, le beau vers le laid, l'homme de bien et le saint vers l'homme mauvais ou moyen, le Messie vers les publicains et les pécheurs ; et cela *sans craindre*, comme les Anciens, d'y perdre ou de se souiller, mais avec l'assurance religieuse que, dans l'acte même de s'incliner [...] on gagne ce qu'il y a de plus haut, qui est de devenir semblable à Dieu» (*op. cit.*, p. 70).

[62] Cf. *op. cit.*, p. 84-87.

blance extérieure : «Plus je médite la question, et plus je me convaincs que l'amour chrétien est, dans sa racine, absolument pur de ressentiment ; et cependant, il n'est pas de notion que le ressentiment puisse mieux utiliser à ses propres fins, en lui *substituant* une autre émotion, grâce à un effet d'illusion si parfait que l'œil le plus exercé ne parvient plus à discerner du véritable amour un ressentiment où l'amour ne serait plus qu'un moyen d'expression»[63].

Si l'on peut comprendre jusqu'ici que Nietzsche ait pu ignorer le sens de l'amour chrétien – d'abord, en le séparant de la religion, qui seule le rend intelligible, ensuite, en le confondant avec l'altruisme –, cela n'explique pas comment Nietzsche a pu croire que *toute* la morale chrétienne soit le fruit du ressentiment. Pour l'expliquer, il faut rappeler que Scheler accorde à Nietzsche que certaines morales concrètes sont issues du ressentiment, par exemple ce qu'il nomme la morale bourgeoise, dont il situe l'origine au XIII^e^ siècle. De même pour certaines idéologies modernes, telles que l'humanitarisme et le démocratisme[64]. Comme elles sont le fruit du ressentiment, ces idéologies promeuvent des échelles modernes de valeurs fondées sur des illusions à l'égard de l'ordre axiologique véritable. Mais tandis que Nietzsche pense que ces échelles modernes de valeurs sont issues du ressentiment *parce qu'elles dérivent de la morale chrétienne*, qui serait elle-même un produit du ressentiment, Scheler estime que ces échelles de valeurs procèdent d'un ressentiment dirigé *contre* le christianisme authentique.

Mais comment expliquer l'erreur de Nietzsche, selon Scheler? Par le fait, notamment, que ces échelles modernes de valeurs ont été présentées par leurs défenseurs, non seulement comme compatibles avec le christianisme, mais comme promouvant les valeurs fondamentales de la morale chrétienne. En un mot, du point de vue de Scheler, l'humanitarisme, le démocratisme, le socialisme et le communisme seraient factuellement issus d'un ressentiment dirigé contre le christianisme, mais ils auraient été interprétés sur le plan théorique par leurs avocats respectifs comme assumant et conservant les valeurs les plus importantes de la morale chrétienne. Au surplus, certains défenseurs du christianisme ont interprété à leur tour les valeurs de la morale chrétienne à travers

[63] *Op. cit.*, p. 74.

[64] Par «démocratisme» Scheler ne vise pas la démocratie comme système politique. Le démocratisme est «le principe qui situe la fin de toute activité douée de valeur dans la conservation du plus grand nombre d'hommes possible», interprété de telle sorte qu'on «rejette d'emblée l'idée d'une solidarité profonde entre les parties de l'humanité [...]» (*op. cit.* p. 175). Quant à l'humanitarisme, il s'agit de l'idéal d'un sentiment d'amour pour les hommes en général. Ce sentiment ne porterait pas directement sur les personnes, mais sur l'humanité comme collectivité; l'amour pour une communauté plus étroite serait tenu pour une injustice commise à l'égard de l'humanité entière. En outre, ce sentiment se limiterait à la seule collectivité humaine, ce qui aurait pour conséquence théorique une représentation de l'humanité comme isolée d'un côté, de Dieu, et de l'autre, de la nature (cf. *op. cit.*, p. 109-111). Scheler range aussi le communisme et le socialisme (!) parmi les idéologies résultant du ressentiment.

ces idéologies contemporaines. Dès lors ce qui vint à s'appeler «morale chrétienne» du vivant de Nietzsche était en réalité un syncrétisme théorique dans lequel des valeurs de la morale chrétienne, arrachées à la religion qui, seule, donne accès à la compréhension de leur sens, étaient interprétées à travers des échelles de valeurs issues d'un ressentiment dirigé contre la religion chrétienne. Nietzsche a donc eu raison de penser que ce qui portait le nom de «morale chrétienne» à son époque était largement dû au ressentiment. Mais il a commis l'erreur de croire que cela représentait l'essence de la morale chrétienne [65].

## 4. *Remarques finales*

Dans le cadre de sa critique de Nietzsche, Scheler parvient, selon nous, à un résultat important : il réussit à montrer qu'il est possible, simultanément, d'adopter une ontologie réaliste des valeurs, de fournir une épistémologie des valeurs permettant d'expliquer l'erreur, d'accorder un rôle central au ressentiment dans la formation des croyances axiologiques, et de rendre compte de l'existence de morales concrètes incompatibles. Mais plusieurs problèmes importants subsistent. Nous en mentionnons deux. Le premier est interne à sa pensée; le second concerne la valeur de sa critique de Nietzsche.

Premièrement, il y a une difficulté dans l'explication schelerienne de la nature exacte de l'illusion due au ressentiment dans l'intuition des valeurs. La difficulté vient de ce qu'il ne tient compte que des cas où l'illusion donne lieu à des croyances axiologiques fausses : la victime du ressentiment intuitionne bien les valeurs *A* et *B* (supposons que *A* soit supérieure à *B*), mais son intuition contient une illusion qui fonde la croyance fausse que *A* est inférieure à *B*. Or, supposons que l'individu *X*, par l'effet du ressentiment, aboutisse effectivement à cette croyance. Supposons, ensuite, que l'individu *Y*, par ressentiment contre *X*, forme la croyance que la valeur *A* est supérieure à *B*. La croyance de *Y* sera vraie, bien que formée par ressentiment. Or, d'après Scheler, l'individu *Y*, comme tout un chacun, doit avoir l'intuition des valeurs *A* et *B*, mais comme son intuition est censée être pervertie par le ressentiment, elle contient une illusion. Pourtant, la croyance axiologique fondée sur l'intuition illusoire est vraie. Dès lors se pose la question de savoir en quoi consiste exactement l'illusion dans l'intuition de *Y*, puisque celle-ci peut néanmoins servir de base à des jugements axiologiques vrais. Malheureusement, l'analyse de Scheler ne permet pas de répondre. Mais une explication est requise, sinon l'idée suivant laquelle l'effet principal du ressentiment est «une déformation plus ou moins permanente du sens des valeurs» pourrait être mise en péril. Car, à première vue, si la croyance axiologique de l'individu *Y* est vraie et fondée sur l'intuition,

[65] Cf. *op. cit.*, p. 134-135.

on pourrait contester que le «sens des valeurs» de *Y* soit déformé, bien que *Y* soit affecté par le ressentiment.

Une seconde question est de savoir si Scheler réussit à réfuter la thèse nietzschéenne suivant laquelle la morale chrétienne procède originairement du ressentiment. Nous ne pouvons aborder ici tous les aspects de ce problème complexe. Qu'il nous suffise d'en dégager un moment central. En dernière analyse, la réponse de Scheler est que la morale chrétienne, considérée dans son essence, reflète correctement la hiérarchie axiologique. Toutefois, *dans la mesure* où la critique schelerienne de Nietzsche présuppose un réalisme axiologique, nous avons affaire à la confrontation de deux philosophies, non à la réfutation de l'une par l'autre. En effet, Nietzsche répondrait que parler de la morale chrétienne «considérée dans son essence», c'est déterminer sa genèse (d'où, précisément, l'idée d'une *généalogie de la morale*). Et comme une morale est pour Nietzsche un type de phénomène historique et naturel à la fois, il faut que l'explication de sa genèse ait un fondement naturaliste. Si bien que, lorsque Scheler caractérise l'essence de la morale chrétienne par son adéquation à la hiérarchie axiologique, Nietzsche répondrait que l'idée même d'un ordre éternel des valeurs n'est que la fiction d'une *Hinterwelt* de plus, un nouvel avatar du platonisme dévoilant une secrète volonté d'anéantissement. Certes, Scheler tente aussi de montrer que Nietzsche n'a pas compris la signification véritable du pardon et de l'amour chrétiens. Mais ce dernier peut contester que ceux-ci, tels que Scheler les conçoit, aient jamais existé. C'est pourquoi la critique schelerienne de Nietzsche nous conduit en fin de compte à la question de savoir si l'on peut donner des arguments décisifs en faveur du réalisme ontologique des valeurs. Cette question – faut-il le dire? – est toujours la nôtre aujourd'hui *.

* Je remercie Kevin Mulligan et Christine Tappolet pour leurs commentaires sur une version antérieure de ce texte, et le comité de rédaction de la *Revue de Théologie et de Philosophie* pour des suggestions stylistiques.